

Colette Moreux (1928-2003)
sociologue, Université de Montréal

(1978)

La conviction idéologique

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jmt_sociologue@videotron.ca

Site web: <http://pages.infinit.net/sociojmt>

Dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales"

Site web: http://www.uqac.quebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.quebec.ca/index.htm>

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Colette Moreux (1928-2003)

La conviction idéologique(1978)

Une édition électronique réalisée à partir de livre de Mme Colette Moreux, (1978), *La conviction idéologique*. Montréal : Les Presses de l'Université du Québec, 1978, 126 pages.

Comme Mme Moreux, sociologue, à l'Université de Montréal, est décédée à l'automne 2003, l'autorisation de produire une édition numérique de cette œuvre et de toute l'œuvre de Mme Moreux nous a été généreusement accordée par le mari de M. Moreux, M. Bernard Moreux, l'ayant-droit de l'œuvre de son épouse, le 21 novembre 2003.

bernard.moreux@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times, 12 points.

Pour les citations : Times 10 points.

Pour les notes de bas de page : Times, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2001 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format
LETTRE (US letter), 8.5'' x 11''

Édition complétée le 27 décembre 2003 à Chicoutimi,
Québec.



Table des matières

[Introduction](#)

Première partie : [Définition de l'idéologie et position du problème](#)

Chapitre I [Définition en compréhension](#)

Chapitre II [Définition en extension](#)

Deuxième partie : [La dynamique du discours idéologique](#) et le mécanisme psychologique de la conviction idéologique

Chapitre I [Idéologie et action sociale](#)

Chapitre II [La domination](#)

Chapitre III [Les composantes formelles de la personnalité individuelle](#)

Chapitre IV [La genèse de la personnalité](#)

Troisième partie : [Les déterminants de la conviction idéologique.](#)

Chapitre I [Rôle des récepteurs](#) dans le processus de la conviction idéologique

Chapitre II [Rôle des émetteurs](#) dans le processus de la conviction idéologique

Chapitre III [Rôle du discours idéologique](#) dans le processus de la conviction idéologique

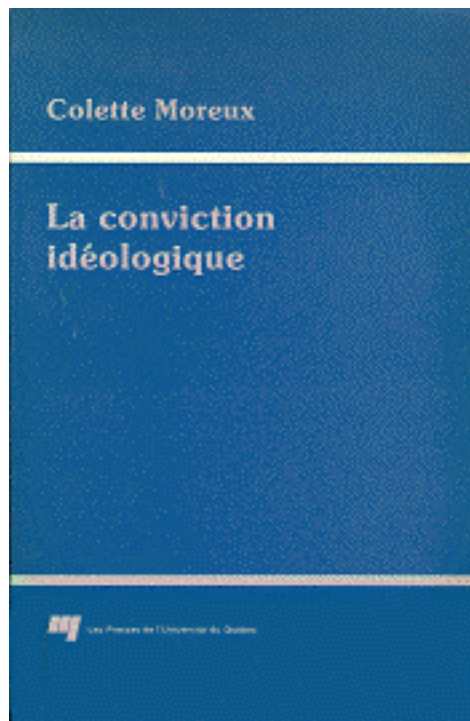
Quatrième partie : [Les limites de l'indétermination](#) dans le processus de la conviction idéologique : Principe de réalité et principe de plaisir

[Conclusion](#)

[Bibliographie](#)

Colette Moreux
Sociologue et professeur de sociologie
Université de Montréal

La conviction idéologique



Montréal : Les Presses de l'Université du Québec,
1978, 126 pages.

[Retour à la table des matières](#)

Cet essai a pu être réalisé grâce à une subvention de recherche du Conseil des arts du Canada que nous remercions pour sa générosité et sa compréhension.

Colette MOREUX

[Retour à la table des matières](#)

Présentation de livre par l'Éditeur

[Retour à la table des matières](#)

Si une idéologie réussit ce n'est pas parce qu'elle est « vraie » d'une manière ou d'une autre mais parce que l'être humain est pour ainsi dire prédisposé à l'idéologie grâce à un attribut spécifique et universel, la faculté symbolique: les couches profondes de la personnalité, les plus authentiques parce qu'elles sont les réceptrices de l'ensemble des déterminismes subis par l'acteur mais sourdes, muettes et aveugles, acceptent de se laisser informer par à peu près n'importe quel discours social, de le faire sien sans qu'il lui soit jamais possible d'apprécier dans quelle mesure il lui correspond ou non effectivement. L'habileté des émetteurs ou définisseurs idéologiques consistera précisément à opérer un raccrochage entre ces deux portions congénitalement indépendantes de la personnalité individuelle, le moi profond et le moi social ; il en fera une entité à laquelle il donnera un sens en fait inexistant. Lorsque ces magiciens de la significativité « tombent » sur des acteurs qui se perçoivent eux-mêmes comme désarticulés et qu'ils réussissent à persuader ces derniers des aptitudes thérapeutiques de leurs discours, ceux-ci ont alors de bonnes chances de passer pour vrais, surtout s'ils s'appliquent à ne pas rompre les structures de crédibilité de la clientèle potentielle.

La conviction idéologique (1978)

Introduction

Colette Moreux, 1978

[Retour à la table des matières](#)

Même s'il occupe une place importante au sein des sciences sociales, le concept d'idéologie ne semble pas encore y avoir acquis ses lettres de noblesse ; c'est un concept honteux, mal dégagé de deux siècles de pratique politique et fort proche encore, dans l'esprit des chercheurs, de son acception populaire : une idéologie est toujours une pensée suspecte parce qu'émanant d'un « autre » qui ne pense pas comme moi. C'est aussi un concept ambigu parce qu'il évoque, conjointement, un monde d'illusion relié pourtant à des activités, elles, bien réelles.

Le marxisme constitue un bon exemple de cette difficulté à concilier une tentative d'objectivité avec la vision spontanée de l'acteur social ; pour Marx les idéologies sont de vrais *objets de connaissance*, soumis au déterminisme de la position de classe, mais en même temps ce sont les objets d'un *savoir* faux parce qu'ils fondent par des mensonges la subordination d'une classe sociale à une autre. Enfin, paradoxe majeur, le matérialisme dialectique pense échapper lui-même à ce double relativisme et s'autogaranter suffisamment

pour servir de base à une connaissance vraie du social. Mannheim, qui a pourtant fait faire un pas décisif à la sociologie de la connaissance, ne peut encore éviter d'organiser son discours à partir de la fameuse distinction entre un sens « restreint » et un sens « général » des idéologies ; il endosse ainsi ce malaise à dégager nettement le fait idéologique de l'atmosphère de suspicion dont l'entoure la tradition sociologique.

Cette gêne théorique peut s'expliquer par l'histoire du terme *idéologie*, par celle des réalités qu'il désigne et par celle du savoir auquel il a donné lieu. Rappelons que le concept, dans son acception actuelle, est récent, puisque c'est Napoléon qui lui donna son halo péjoratif par allusion à l'idéalisme stérile des idéologues français ; Napoléon est suivi quelques décennies plus tard par Marx, qui chargea le mot et la chose de toute la force polémique que l'on connaît. Quant à la réalité idéologique, elle date à peu près de la même époque : celle de la prise de conscience, née aux approches de la Révolution, de visions du monde « autres », assorties de pratiques sociales adéquates et contre lesquelles les recours légaux traditionnels n'ont plus de légitimité. Jusque-là en effet, la Vérité, unique et immuable comme le Sacré dont elle émanait, ne faisait de doute pour personne ; les rares marginaux qui s'en écartaient en paroles et en actes pouvaient en toute bonne foi être considérés comme des égarés, dont on n'avait qu'à se débarrasser d'une manière ou d'une autre pour préserver le Bien, le Vrai, le Normal. Il n'était pas alors nécessaire d'expliquer et de justifier une activité sociale considérée comme normale puisqu'elle paraissait relever d'un ordre naturel qui s'imposait de lui-même. Mais les points de vue adverses et étrangers n'avaient pas à être davantage pris en considération : les dissidences internes ne présentaient aucune légitimité et seuls leurs supports humains devaient être neutralisés ; parallèlement, ces derniers, la plupart du temps isolés, n'accordaient pas à leurs comportements un sens qui aurait pu motiver un discours justificatif ou polémique. Leur contestation sauvage se savait vouée à une sanction d'autant plus brutale que tout le monde, eux y compris, pensaient qu'il s'agissait là de manifestations de malignité, d'atteintes à un ordre dont la rationalité n'était pas mise en question : la *dissidence sociale n'était pas encore séparée de la dissidence criminelle*. Quant aux groupes étrangers, à peine avaient-ils qualité humaine et, là encore, l'extermination était la seule solution possible lorsque la confrontation était devenue inévitable. On conçoit bien alors que la conception d'une idéologie comme discours expliquant, justifiant et exaltant, n'ait pas eu de sens dans un tel contexte.

Mais à partir du moment où une pratique sociale considérée jusque-là comme mauvaise, celle de la violence contre l'ordre légal en particulier, s'impose et perdure, assortie de justifications parfaitement articulées, le fait établi fait basculer les catégories ; une nouvelle légitimité, concurrente, voire contradictoire, est en place ; il devient alors urgent pour les pouvoirs traditionnels de définir une vérité ; d'abord imperméables, parlant de l'intérieur de leurs

anciennes certitudes, Us doivent cependant à un moment ou à un autre entrer dans l'arène et se colleter d'égal à égal avec les forces ascendantes, rendant coup pour coup, cherchant les points faibles de l'adversaire ; préoccupés de démontrer le bien-fondé des anciennes pratiques sociales, leurs discours s'inquiètent bien plus encore de saper les fondements cognitifs des nouvelles, qu'ils taxeront alors d'idéologies, c'est-à-dire de connaissances fausses, destinées à masquer ce qui est vraiment, et ce, à des fins intéressées. De leur côté, les forces ascendantes jouent le même jeu et s'instaurent alors ces combats oraux qui doubleront ou remplaceront les combats physiques jusqu'à l'extinction de l'un des adversaires. À quelques variantes près, ce sont des schémas homologues qui guident les attitudes verbales et gestuelles à l'égard des adversaires de *l'in-group* ou de *l'out-group*.

Le champ sémantique du concept d'idéologie est donc délimité par deux ordres de faits relativement nouveaux dans l'histoire de l'humanité ; tout d'abord une rupture par rapport au dogmatisme spontané, tellement sûr de sa vérité qu'il ne songe même pas à se la formuler, se contentant de vivre selon des préceptes formels hérités de la tradition et transmis par un conditionnement social la plupart du temps inconscient. Le choc de cette prise de conscience de vérités concurrentes détermine en second lieu une réaction de défense de type agressif et global, destinée à mettre les structures de crédibilité antérieures à l'abri des intrusions dissolvantes. La négation, l'agression physique sont les premiers aspects de cette réaction de défense, tant au niveau du groupe que des individus ; elle s'accompagne de joutes verbales d'abord insultantes, puis de plus en plus insidieuses jusqu'à une forme de discours aux apparences parfaitement pondérées et rationnelles. En fait, les modalités de la réaction idéologique ne sont pas différentes de celles de la réaction physique : se protéger à tout prix contre l'intrusion de l'adversaire à partir du monde clos de ses propres défenses et de la logique de sa propre vision du monde.

Durant tout le XIXe siècle et le début du XXe, cette attitude marqua si bien les sciences humaines que l'on peut dire que, jusqu'à Weber, l'étude des idéologies s'est toujours faite d'un point de vue idéologique ; essentiellement tournées vers l'engagement social, procédant par a priori inavoués de l'intérieur de systèmes clos, refusant d'accorder le moindre crédit à des optiques différentes, ces approches polémiques n'avaient pas comme but réel le savoir, mais seulement des visées stratégiques : parer de l'attrait de l'objectivité scientifique les vieux discours politiques ou religieux. Dans ces conditions une sociologie de la connaissance est hasardeuse ; les efforts de l'École française et des post-weberiens allemands firent de l'entre-deux-guerres une période de recherche d'une objectivité difficile.

Depuis la fin de la dernière guerre mondiale, de nouvelles attitudes idéologiques se sont développées, aboutissement de nécessités économiques, commerciales surtout, et technologiques, qui réclament une communication

sans entrave entre les individus et les groupes. C'est l'époque d'un relativisme généralisé où l'important brassage social et l'effondrement des certitudes traditionnelles déterminent dans le monde occidental la conscience de la nécessité d'un compromis à l'égard des adversaires d'hier. On opte alors pour une tolérance délibérée, l'acceptation ou l'exaltation d'un pluralisme grâce auquel les visions du monde et les pratiques sociales de l'autre sont théoriquement mises sur un pied d'égalité avec les siennes propres. Le concept d'idéologie paraît étranger à une telle optique puisque l'on évite désormais de se prononcer sur l'existence d'une Vérité d'où qu'elle émane, de soi ou des autres, et, conséquemment, d'une Erreur. Cette ouverture des Cosmos¹ et leur chevauchement dans une indifférenciation systématique amorcerait-elle, comme on l'a dit souvent, la *fin des idéologies* ? Face à un Tiers Monde déchiré par la violence physique et verbale, l'Occident technologisé s'ouvrirait-il à la tranquillité rationaliste ? Une telle conception, qui fait elle-même partie des idéologies de notre époque, reste toute théorique. En effet, l'observation de la pratique sociale occidentale montre tout l'écart existant entre cet idéal de pluralisme et de désidéologisation d'une part et les conduites effectives d'autre part. Si les idéologies de la coexistence et de l'apaisement des antagonismes ont eu pour effet certain d'entamer les structures de crédibilité des individus, elles n'ont guère eu d'influence marquante sur leurs relations à l'autre, individuel ou collectif, et, en particulier, sur le progrès de la communication : appelant tolérance ce qui n'est en fait que l'indifférence aimable de la vie quotidienne, les Occidentaux retrouvent toute la virulence physique et verbale traditionnelles dès qu'une crise menace. S'ils renoncent effectivement dans la plupart des cas à adhérer à une idéologie constituée, politique, religieuse ou philosophique, leurs convictions mal articulées se raniment pourtant dès qu'il s'agit de repérer et d'affronter des porteurs d'idéologies différentes, aussi diffuses soient-elles. Hésitant à s'avouer comme telles, s'infléchissant stratégiquement jusqu'à l'imbibation réciproque, les idéologies classiques se conservent ainsi jusqu'à nous, enveloppant seulement leur agressivité traditionnelle d'un surcroît de mauvaise foi.

La sociologie de la connaissance actuelle a été très affectée dans ses certitudes par ces flots de relativisme ; à la différence de l'acteur social qui parle relativisme mais vit de bonne foi dans le dogmatisme, le sociologue a pris au sérieux l'accueil des visions du monde étrangères à la sienne et a intériorisé un doute qui l'honore mais détruit en lui toute foi intellectuelle. Intimement persuadé de la contamination du langage sociologique par l'appartenance à la classe bourgeoise de ses locuteurs, il s'en va, détectant à travers les publications de ses collègues les signes d'une recherche abusive de pouvoir ; quant à lui, le seul discours, abondant., qu'il s'autorise sera celui

¹ Ce mot est employé dans le sens donné par Berger, dans *la Religion dans la conscience moderne*. Paris, Le Centurion, 1971.

d'une autodénonciation de sa propre pratique intellectuelle, d'autant plus suspecte de biais qu'elle essaierait de justifier ses prétentions à l'objectivité ¹.

L'étude des idéologies connaît ainsi une double difficulté qui s'ajoute à celles qu'elle a toujours présentées : d'une part, les idéologies se dérobent à l'observation en prétendant n'avoir plus d'existence ; d'autre part, elles s'immiscent ostensiblement dans les discours « scientifiques », qui, jusqu'à tout récemment, se flattaient de ne pas subir leur influence. Traquer des idéologies qui se cachent, sans se reconnaître aucune légitimité intellectuelle à le faire, telle est à peu près le projet actuel du sociologue de la connaissance.

Ainsi, d'un bout à l'autre de sa carrière, la sociologie de la connaissance est-elle, plus peut-être que tout autre branche de notre discipline, marquée par l'ambiguïté de son objet d'analyse et la dualité tragique du sociologue, acteur social et homme de savoir. L'histoire de la sociologie est jalonnée par ses efforts pour se dégager de ces dilemmes et, jusqu'aux dernières décennies, l'espoir d'y parvenir faisait partie de son paradigme. Peut-être existe-t-il encore des auteurs pour croire à une appréhension juste des idéologies ² mais, d'une manière générale, un sentiment de culpabilité accompagne les démarches du sociologue de la connaissance, persuadé que tous ses efforts d'objectivité sont condamnés au départ par cette recherche même.

C'est dans cette perspective que nous nous mettons malgré tout au travail, à partir de l'interrogation à la fois la plus neutre et la plus lourde de sens : qu'est-ce qu'une idéologie ? Les problèmes que soulèveront nos tentatives de réponse nous amèneront peu à peu à substituer à notre question initiale, une autre interrogation d'apparence plus anodine mais dans laquelle, à notre avis, se concentre le problème central de la production idéologique : quelles sont les conditions de réussite d'une idéologie ? Nous allons essayer de répondre à cette question et d'en montrer l'importance.

¹ Une expression de cette position peut être lue, par exemple, dans P. Bourdieu, « la Spécificité du champ sociologique et les conditions sociales du progrès de la raison », *Sociologie et Sociétés*, vol. 7, no 1, 1975.

² Par exemple, H.M. Johnson, dans « Ideology and the Social System », *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1968.

La conviction idéologique (1978)

Première partie

Définition de l'idéologie et position du problème

[Retour à la table des matières](#)

La conviction idéologique (1978)

Première partie : Définition de l'idéologie et position du problème

Chapitre I

Définition en compréhension

[Retour à la table des matières](#)

Qu'est-ce qu'une idéologie ? Pour essayer de répondre à cette question, nous partirons du niveau le plus apparent des idéologies, soit celui de leur formulation linguistique : une idéologie est d'abord un discours. Nous émettrons alors deux propositions que nous défendrons au cours de nos développements ultérieurs. Premièrement : le langage idéologique explicite un savoir d'un caractère spécifique que nous appellerons un pseudo-savoir. Deuxièmement : tout langage social est un langage idéologique ; nous traiterons successivement de ces deux points.

Poser le langage idéologique comme porteur d'une connaissance conduit aussitôt à le mettre en parallèle avec le langage scientifique ; le caractère périlleux d'une telle entreprise nous étant bien présent, nous nous contenterons d'un critère différentiel formel, d'ordre sociologique, et parent de celui que Kuhn utilise pour relativiser l'objectivité scientifique : une vérité, quelle

qu'elle soit, ne pouvant être définie que comme une décision consensuelle à son sujet, et quelle que soit la cause de ce consensus, nous dirons que la science est plus vraie que l'idéologie parce qu'elle fait l'objet de consensus plus larges. En effet, même si elle est diachroniquement relative, c'est-à-dire que ses définitions du vrai changent avec le temps, la *science tend synchroniquement vers l'absolu* : la communauté scientifique travaille dans le sens d'un accord croissant, au moins sur certains principes qui constituent le paradigme. Tôt ou tard, l'unanimité se fait sur certains points, même s'ils ne sont plus à la pointe des préoccupations des chercheurs. L'idéologie au contraire n'est capable de tendre vers l'universalité ni dans le temps ni dans l'espace ; les adeptes des différentes idéologies en présence se murent dans leurs certitudes intérieures, le rayonnement des savoirs qu'elles véhiculent ne leur important que dans la mesure où il signifie l'accroissement de leur clientèle. Le relativisme qui les caractérise est donc total.

Partant de ce critère formel, dont nous mesurons bien toute la fragilité, nous admettrons que les conditions sociales de la production d'un langage idéologique sont largement déterminantes de ses contenus, tandis que le langage scientifique transcende ces conditions, au moins en partie : à une époque donnée, il n'y aura pas une science bourgeoise et une science prolétaire, malgré tous les efforts idéologiques en ce sens ; à la différence des idéologies, *les divergences scientifiques n'obéissent pas à un découpage social* ; et, lorsqu'un paradigme évoluera vers un autre, serait-ce grâce à des bouleversements sociaux et idéologiques, il le fera selon un ordre de nécessités propres qui n'aura rien à voir avec des déterminismes socioculturels manifestes. Tandis que l'idéologie démontre une perméabilité totale aux contextes sociaux, dont elle est un élément, la science manifeste à leur égard une indépendance au moins spatiale.

Si nous admettons bien avec les sociologues de la connaissance néo-marxisants que les *conditions de production* d'un langage scientifique, dans la personne de leurs émetteurs en particulier, sont sociales, c'est-à-dire soumises à tous les déterminismes connus, nous sommes beaucoup moins persuadée que le *contenu* même de ce langage porte les traces d'une telle contamination, politique essentiellement. Que les pouvoirs publics ou les instances de domination internes d'une discipline donnée orientent la science dans un sens plutôt que dans un autre, gonflent la publicité de cette production, ne préjuge pas de la valeur ou de l'insignifiance scientifique de celle-ci. Mêler à plaisir ces deux niveaux des conditions de la production et de ses contenus, répéter à satiété que la production scientifique constitue la stratégie de domination propre à la classe intellectuelle, tient de la polémique idéologique mais ne fait guère avancer les savoirs réels sur ces questions : une telle soumission aux conceptions néo-marxistes de la domination démontre seulement la dépendance politique d'une telle sociologie.

Les idéologies ne pouvant donc être mises sur le même plan que la science, nous débarrasserons les premières des acceptions péjoratives qui visent souvent à en faire un savoir au rabais ou une science biaisée, pour leur donner le statut d'un objet spécifique, celui de *savoir social* ; nous entendons par là que, si ses finalités apparentes semblent relever de l'ordre de la connaissance, ses finalités réelles sont pratiques, orientées vers la relation, directe ou indirecte, à autrui. Comme tout savoir, la connaissance idéologique fait l'objet de langages qui en constituent le niveau d'appréhension le plus aisé et le plus objectif ; aussi, dans la suite de cet essai, l'idéologie sera-t-elle délibérément confondue avec son expression linguistique ¹.

Quelles sont les caractéristiques de ces langages ? Comme tous leurs semblables, ils émettent des assertions, ils définissent, racontent, expliquent, démontrent, c'est-à-dire qu'ils renseignent sur un certain nombre d'objets, de nature sociale ou non, à l'égard desquels ils pensent avoir le privilège de la connaissance. Or, d'un milieu à l'autre, d'un individu à un autre, les contenus des discours sont contradictoires, antithétiques, chacun de ceux qui les tiennent étant intimement persuadé de connaître et de dire la vérité, sans qu'il soit jamais possible de lui démontrer qu'il se trompe. Laisant de côté les cas de mensonges délibérés et d'erreurs manifestes, on peut dire qu'à la différence de la « science normale », *le discours idéologique ne se donne pas de critères universels de l'erreur. Il n'est pas falsifiable et les autojustifications qu'il s'attribue ne sont jamais qu'à usage interne : il répond toujours très bien aux questions qu'il se pose, mais il ne se pose que les questions auxquelles il peut répondre ; de plus, d'un langage idéologique à un autre, l'univers des questions posées est hétérogène.*

Dans une discussion entre adeptes d'idéologies différentes, le succès éventuel de l'un d'eux ne tient pas aux contenus intrinsèques du discours, mais aux caractéristiques de ses émetteurs ou de ses récepteurs : dons rhétoriques, prestige, agressivité des premiers, soumission, lassitude, esprit de conciliation des seconds. Au terme d'un échange entre adversaires de force égale et de bonne foi, après que l'on a reculé à travers l'argumentation jusqu'au point d'origine des convictions, les conclusions sont de cet ordre : « Pour moi, les choses sont ainsi, je ne sais pas pourquoi, mais j'y crois. » Quant aux personnes qui pensent « partager » des points de vue idéologiques, cette communion n'a de fondement intellectuel qu'en apparence. *L'adhésion idéologique procède donc de la foi.*

¹ Cette décision de réduire le concept d'idéologie à celui des discours explicites qui l'expriment apparaîtra contestable. Elle s'écarte aussi bien des conceptions maussiennes et structuralistes pour lesquelles tout élément social et culturel, verbal ou non, est instrument de communication, langage donc, que des positions althussériennes, étendant l'idéologie à l'ensemble des pratiques concrètes de sujets concrets « interpellés ». Seul un souci de simplification nous a conduit à cette perspective restrictive par rapport à celle des auteurs précédents, que nous rejoindrons par ailleurs en posant le caractère indissociable des discours idéologiques et des comportements qui y correspondent.

Évaluées en termes d'objectivité, apparemment toutes les idéologies se valent puisque les mêmes discours représentent des vérités, tout aussi fondées pour ceux qui y adhèrent, et des errements, tout aussi évidents pour ceux qui n'y croient pas, aucun critère décisif ne permettant de trancher dans un sens ou dans l'autre.

Le contenu cognitif de l'idéologie pourrait ainsi n'être qu'accessoire et les connaissances qu'elle dévoile, secondaires, sauf aux yeux de ses fidèles ; elle serait alors un *pseudo-savoir*, indifférent à ce qu'il décrit et interprète, bien plus préoccupé de persuader à tout prix que de renseigner. Lorsqu'elle peut se passer de spéculer, elle ne s'en prive pas, et les idéologies des sociétés primitives par exemple se bornent à une mythologie poétique et narrative. À la différence de la science qui, tout relativisme étant admis, est toujours et uniquement orientée vers la recherche d'une vérité, l'idéologie peut être caractérisée *comme étrangère aux catégories du vrai et du faux*. Certes ce n'est pas là l'opinion de ceux qui la vivent et de ses détracteurs, mais, aux yeux du sociologue de la connaissance, elle n'a pas à être interprétée en termes de catégories avec lesquelles elle n'a pas d'affinités. À la limite, une idéologie peut dire n'importe quoi, elle ne sera jamais retenue par la nature effective de ses référents explicites. Le caractère souvent purement idéal de ceux-ci, la multiplicité des points de vue auxquels ils peuvent donner lieu avec vraisemblance et sans contrôle possible favorisent ce jeu. Alors que la science oeuvre toujours dans le sens d'un contrôle de cette liberté sémantique, l'idéologie en exploite à fond les possibilités. Les idéologies religieuses, qui sont extérieures par nature au monde tangible, représentent sans doute le pôle extrême de cette indépendance. Celle-ci est telle que les dogmes sacrés, statuant sur des vérités immuables par définition, peuvent sans dommage s'adapter aux exigences de contextes sociaux divers et faire subir à leurs principes les plus absolus des mutations d'attributs remarquables : les avatars éprouvés depuis quelques décennies par le concept chrétien de « Dieu » en sont un bon exemple.

La seule limite à l'exubérance de l'imagination idéologique émane non de ses définisseurs mais de ses adversaires, toujours prêts, eux, à dénoncer les interprétations abusives, les carences logiques ou les inventions de ces pseudo-savoirs. Que, de leur côté, ils utilisent les mêmes procédés et subissent les mêmes attaques, cela fait aussi partie du jeu social.

Selon les lieux et les époques, selon la clientèle qu'elle doit satisfaire, l'idéologie fera d'ailleurs varier le style de son langage au point qu'il arrivera dans certains cas, nous le verrons mieux plus loin, à se confondre avec celui de la science : ainsi, pour des masses paysannes déshéritées, dépourvues de formation critique et affamées d'espoir, elle ne raffinerait ni sur la logique de l'argumentation, ni sur la vraisemblance de ses postulats ; le style sacré, qui peut être vu comme un véritable délire poétique, convient bien alors. Mais

lorsque les aspirations des peuples descendent du ciel sur la terre et qu'une éducation généralisée rend sensible les esprits à l'attrait du concret et de la rationalité, ce sont alors les idéologies politiques qui réussissent le mieux : elles figent sur les critères du « vraisemblable » et elles « font parler » des faits tangibles. Les idéologies commencent peu à peu à se déclarer « scientifiques » et, effectivement, elles peuvent s'adjoindre, comme des prothèses, des pans entiers de scientificité. De nos jours, la limite entre le discours scientifique et le langage idéologique est des plus incertaines : pour satisfaire une clientèle saturée de technicité et sensibilisée au scientisme, l'idéologie doit jouer le pari de la compétence théorique et expérimentale, faisant sienne en particulier le jargon des sciences humaines et sociales. Et comme, de son côté, la science se prête à un jeu complémentaire en se dénonçant comme idéologie et en relativisant jusqu'à la dissolution ses propres vérités, la distinction de leurs langages respectifs est floue, la confusion des consommateurs scientifiques et idéologiques est totale.

Le grand chic, pour une idéologie, consistera à tenir jusqu'au bout le pari relativiste en s'interrogeant alors sur sa propre légitimité. C'est l'attitude que prennent par exemple les ailes progressistes des Églises occidentales. Quitte à perdre une clientèle traditionnelle et peu intéressante parce qu'elle a vieilli, elles espèrent ainsi attirer la portion jeune et critique de populations dressées au scepticisme un brin masochiste. De leur côté, les définisseurs d'idéologies politiques paraissent plus conservateurs : c'est sans doute que si les définisseurs religieux n'ont plus guère à perdre et tentent le tout pour le tout, les définisseurs politiques hésitent à mettre aux enchères un pouvoir bien réel encore.

De toute manière, rationnelles ou pas, auto- ou allo-destructrices, les idéologies sont toujours bien là et elles parlent, plus qu'elles ne l'ont jamais fait, un langage toujours aussi subjectif. Si l'on gratte la croûte fragile de scientisme dont elles s'entourent, on les retrouve pareilles à elles-mêmes, cherchant d'abord à séduire, et employant pour cela les moyens les plus adaptés au contexte social où elles s'exercent. Lorsqu'il suffisait, pour emporter des adhésions, de promettre le paradis-à-la-fin-de-vos-jours ou la dictature-du-prolétariat, les idéologies n'alliaient pas dans leurs efforts d'argumentation au-delà de ces cadeaux massifs ; actuellement, au moins en Occident, la clientèle est gâtée et méfiante, mais elle ne sait guère encore résister à un conditionnement chatoyant signé d'un psychologue, d'un sociologue ou d'un médecin connus.

Cette indifférence fondamentale au référent qui caractérise toute idéologie théologique, politique ou scientifique, nous amène donc à chercher sa significativité dans une autre direction que celle de la connaissance. Nous avons constaté à plusieurs reprises que, sous la diversité des contenus, ses fins étaient les mêmes : séduire ou, ce qui n'est que l'envers de la médaille, faire

peur, c'est-à-dire dans les deux cas soumettre, dominer par des moyens non physiques d'éventuels récepteurs qui se sentiront ainsi « forcés » d'une certaine manière par elle. Sous des énoncés apparemment descriptifs elle émet en fait des énoncés *prescriptifs* qui, posant en prémisses une ontologie, définissent, en fait, essentiellement une pratique. S'étant fixé d'abord un « devoir être », l'idéologie n'aura ni difficultés, ni scrupules à mobiliser tous les « étant » dont elle aura besoin pour son argumentation.

Ce sera donc du côté de *l'action* que devra être cherché le sens réel des idéologies, de l'action sociale ¹, c'est-à-dire orientée vers le rapport à autrui dans un sens très général. Son rôle consiste alors à donner un *sens* à cette action sociale.

À ce niveau de notre exposé, nous ne chercherons pas à savoir si l'idéologie détermine l'action ou si le contraire se produit ; nous en resterons seulement à la constatation du caractère nécessaire de leur symbiose : un discours idéologique qui ne s'accompagne pas d'au moins un début d'activité sociale, ne serait-ce que la propagande, ne passe pas à l'existence ; il a valeur d'œuvre philosophique ou littéraire. Inversement, une activité qui n'est pas sous-tendue par un sens, même peu ou mal formulé par l'acteur, est un réflexe, une décharge, pas une activité. Le sens d'une activité dite sociale sera social, c'est-à-dire, lui aussi, orienté vers autrui.

Si, donc, les fins réelles des idéologies sont leur incarnation dans une action concrète, nous pourrions réintroduire ici l'attribut de Vérité que nous n'avions pu lui accorder précédemment comme connaissance : une idéologie vraie ne serait pas celle qui « dit la vérité » mais celle qui *débouche sur une action sociale, c'est-à-dire celle qui réussit*, vérité partielle, si elle s'accompagne de peu de réussite, c'est-à-dire de peu d'activités adéquates ; vérité triomphante, si elle s'accompagne de beaucoup de réussite, c'est-à-dire de beaucoup d'activités adéquates. On ne pourra donc dire qu'une idéologie réussit parce qu'elle est vraie, mais qu'elle est vraie du fait qu'elle réussit. Vraie pour un certain temps et pour certains milieux, fautive ensuite et ailleurs, tel est le destin et la nature de l'idéologie qui n'a pas de vérité au-delà de celle que ses adeptes veulent bien lui reconnaître ².

En conclusion de cette première partie, qui aura essayé de dégager l'idéologie de ses accointances suspectes avec la science, nous pourrions la

¹ Nous empruntons à Weber cette conception du social comme relation à autrui et l'appliquons aussi bien au niveau de l'action que du langage ou des savoirs.

² Cette position nous paraît l'aboutissement logique du principe de relativisme culturel dont nous avons déjà eu une expression au début du texte. Ce credo officiel des sciences sociales est pourtant souvent trahi par ceux-là même dont il fonde la discipline, comme s'ils redoutaient de s'enfoncer dans la voie dangereuse du non-sens ; le risque est réel, mais il doit être assumé.

considérer comme la forme de connaissance spécifique au social et dont le critère de vérité est celui de sa réussite à travers une activité adéquate. Le concept d'idéologie connote donc celui d'une indifférence de ses langages à leurs référents explicites ; entre la matérialité du signifiant et son sens effectif se glisse donc un principe d'indétermination que nous retrouverons tout au long de notre analyse.

La conviction idéologique (1978)

Première partie : Définition de l'idéologie et position du problème

Chapitre II

Définition en extension

[Retour à la table des matières](#)

Les caractéristiques les plus générales de l'idéologie comme pseudo-savoir étant posées, avant d'en analyser les implications sur la conviction idéologique, nous procéderons à l'examen de la seconde position énoncée au début du chapitre précédent, soit : tout langage social est un langage idéologique. La définition en compréhension et en extension du concept d'idéologie sera ainsi donnée.

L'extension même du terme *social*, désignant tout élément de l'activité individuelle qui, directement ou indirectement, vise un rapport à autrui, élargit du même coup le champ sémantique habituel du concept d'idéologie et, en particulier, pourrait conduire à repenser, à ce niveau encore, le problème de ses frontières toujours floues avec les discours et la pratique scientifiques. La sociologie de la connaissance ne nous fournissant pas encore d'éléments suffisants pour une discussion féconde de cette relation, nous en resterons aux

positions prises plus haut et nous continuerons, comme nous l'avons fait jusqu'ici, à ne pas inclure les savoirs et les langages scientifiques parmi les savoirs et les langages idéologiques, c'est-à-dire sociaux.

Quels sont donc ceux-ci ? Nous distinguerons trois types purs, étant bien entendu que les réalités concrètes ne leur correspondent jamais trait pour trait et que les types se chevauchent. Le second type ou *idéologie secondaire* correspond seul à l'acception courante du terme « idéologie » conçue comme système cognitif, généralement politique ou religieux, émis par un groupe défini à des fins de prise de pouvoir. Le premier type ou *idéologie primaire* correspondra à ce que les sciences sociales nomment culture symbolique, c'est-à-dire un corpus très général de savoirs moins nettement systématisés que les idéologies au sens propre, et fournissant aux acteurs, à travers un conditionnement précoce, les principes de base de leur insertion sociale. Quant au troisième type ou *idéologie tertiaire*, il pourrait être synonyme de « courants d'opinion » et évoque des savoirs sporadiques diffus, obéissant surtout à des phénomènes de modes auxquels on ne connaît ni définisseurs ni finalités très précises. Nous décrirons successivement ces trois formes qui peuvent coexister ou non dans un même milieu avec, pour chacun, une prédilection pour un type de société donné : les idéologies secondaires, aux sociétés industrielles, et les idéologies tertiaires, aux sociétés postindustrielles. La description de l'idéologie faite au chapitre précédent et qui répond à son acception la plus générale s'applique mieux à première vue à l'idéologie secondaire, mais nous essaierons de montrer qu'elle rend compte des trois types.

Désignant la culture symbolique, le terme d'idéologie *primaire* fait référence à trois caractéristiques : tout d'abord, elles sont chronologiquement les premières reçues par l'acteur, elles sont au centre de sa personnalité¹, et les savoirs explicites qu'elles recèlent sont simples. Nous pourrions peut-être ajouter, dans le même sens, qu'elles sont les plus anciennes formes de savoirs sociaux et non sociaux de l'humanité, mais nous n'insisterons pas sur ces considérations évolutionnistes.

Les idéologies primaires ne sont pas intellectuelles ; leurs spéculations théoriques se réduisent la plupart du temps à des discours stéréotypés, mythes religieux ou non, contes, dictons, préceptes. Les enseignements qu'elles offrent, et ils sont nombreux, sont surtout implicites, inscrits dans la quotidienneté des activités sociales des adultes ; ils consistent donc surtout en schèmes comportementaux, en normes, tandis que la définition de valeurs, de finalités reste informulée. Celle-ci n'est d'ailleurs pas nécessaire tant est sim-

¹ Pour la relation entre les trois types d'idéologie et leurs rapports avec la personnalité de l'acteur on pourra se reporter à Colette Moreux, « Spécificité culturelle du leadership en milieu rural canadien-français », *Sociologie et Sociétés*, vol. 3, no 2, 1971.

ple et évident le tableau descriptif et prescriptif offert par le déroulement de la vie sociale journalière. Le fondement sacré de ces idéologies est presque général, mais seule une minorité de spécialistes s'intéresse à un savoir ésotérique dont on ne livre à la masse que juste ce qu'il faut pour meubler un imaginaire vite satisfait et qu'aucune dissonance ne viendra troubler. La parole ne prend qu'exceptionnellement un caractère provocateur ou argumenteur, car elle n'a pas à convaincre ou à lutter, sa fonction n'est que de ranimer périodiquement des évidences parfois endormies par la routine ; de toute manière on attend moins de ses effets que de l'enseignement du langage muet des comportements quotidiens de l'entourage, offerts spontanément en exemple aux jeunes générations. L'adéquation des normes et des modèles aux comportements est totale.

C'est dès sa naissance que le jeune reçoit ces savoirs grâce à un conditionnement intensif que le milieu familial puis religieux et éventuellement scolaire, oeuvrant conjointement, rend totalitaire au sens où pas une parcelle de la personnalité de l'impétrant ne lui échappe. Grâce au monisme de cet enseignement et à son caractère plus vécu que verbal, ses contenus ne sont que partiellement conscients chez l'acteur, et ils relèvent de l'évidence et de la nécessité. Le monde social et culturel se confond avec le monde naturel dont il apparaît comme la continuité et l'émanation.

Dans les sociétés primitives et traditionnelles, la formation idéologique de l'acteur se borne à ce conditionnement socioculturel précoce. De même que, dès l'âge de sept ou huit ans, il connaît l'essentiel des techniques de son groupe, il intériorise sa culture symbolique et il en vit jusqu'à la fin de ses jours, sans doutes et sans modifications.

L'homogénéité sociale des sociétés à prédominance culturelle est ainsi entretenue par ce monisme idéologique qui, freinant le changement et la stratification, assure sa reconduction intergénérationnelle. Lorsqu'une minorité, fondée sur le savoir, la force ou la richesse, commence à émerger, elle s'emploie essentiellement à garantir cet état socioculturel qui permettra sa domination sans entamer les certitudes culturelles du reste du groupe.

Les sociétés industrielles et postindustrielles possèdent certes une culture symbolique que les institutions primaires, familiales en particulier, ont encore à cœur de transmettre à leurs jeunes générations. Mais tout concourt à un échec de ce conditionnement : incertitude des définisseurs concernant leur propre légitimité, concurrence précoce de modèles étrangers ou antagonistes, écarts visibles même à des yeux enfantins entre les contenus des langages culturels et le vécu. Ce pluralisme idéologique accentuant la fragilité des discours reçus n'est guère propice à l'intériorisation culturelle. Aussi ces sociétés, qui ne conservent des cultures ancestrales que des séquelles de plus en plus friables à mesure que le milieu familial se désagrège, devront-elles fournir à

leurs membres d'autres styles symboliques, à la fois plus piquants intellectuellement et plus accordés aux ruptures que l'individu constate à tous les niveaux de son environnement : les idéologies secondaires puis tertiaires entrent alors en ligne de compte.

Avec ce que nous nommerons les *idéologies secondaires* nous passons à une forme et à des conditions de production d'un langage social d'une tout autre nature. Alors que les idéologies primaires sont prédominantes dans les milieux monistes et stables, qu'elles contribuent à l'intégration et à l'ordre social maximal, les idéologies secondaires sont essentiellement des langages d'attestation ou de protestation. Comme telles, elles supposent la « prise de conscience » d'un état social donné et une décision d'adhésion délibérée à celui-ci, ou de rejet : rejet dans le cas où un individu ou un groupe d'individus décident de remettre en question le statu quo ; adhésion quand un individu ou un groupe d'individus sentent le besoin, - généralement parce qu'il est contesté, - de proclamer leur attachement au statu quo et d'en fournir une légitimation. Les idéologies secondaires sont donc rattachées à un processus de différenciation sociale, déplorée ou recherchée, conçue ou non comme déjà présente. Il va de soi que, même dans les groupes à idéologies primaires dominantes, la stratification sociale n'est ou n'était pas absente ; les hiérarchies, les dominations de certains individus ou de certains groupes sur d'autres ont existé de tout temps, mais elles ne sont ou n'étaient pas perçues par les acteurs sociaux et surtout pas utilisées comme principe de dynamique sociale.

Alors que les idéologies primaires peuvent s'exercer sans contraintes dans des groupes où les nécessités de l'adaptation au monde physique absorbent toutes les énergies et ne laissent guère de loisir aux individus ou aux sous-groupes pour oeuvrer à leurs intérêts propres, lorsque les idéologies secondaires se déploient, c'est que le développement technologique permet une certaine liberté dans l'assujettissement au quotidien et que certaines minorités entendent en profiter : liberté d'action (faire autre chose que travailler dix-huit heures par jour), liberté de penser (penser à autre chose qu'à assurer le pain quotidien). De naturels qu'ils étaient, les problèmes deviendront alors sociaux et les idéologies emboîteront le pas. Les stratifications, les dominations, qui n'étaient pas perçues ou étaient bien acceptées auparavant parce qu'elles n'avaient pas de rapport avec l'état de plus ou moins grande gêne dans laquelle vivaient la plupart des gens, seront alors perçues comme causales et dénoncées ; auparavant, quand la famine sévissait on s'en prenait aux éléments ou aux cieux, désormais on accusera les nobles, la bourgeoisie, etc. La pathologie humaine se socialise et se greffe sur la constatation de *différences* jusque-là idéologiquement non perçues.

L'origine et le nom des définisseurs des idéologies primaires se perdent dans la nuit des temps, tandis que les idéologies secondaires sont datables et leurs définisseurs identifiables ; elles ne sont pas infusées aux jeunes

génération d'une manière informelle, liée à la pratique quotidienne, mais elles sont proposées à travers des textes écrits ou verbaux, diffusés de manière systématique. Leur action est donc consciente et atteint une couche moins viscérale de la personnalité des acteurs que les idéologies primaires. Elles ne concernent pas les états forts de la conscience et, si elles peuvent faire l'enjeu d'engagements passionnés, les intérêts sociaux des récepteurs aussi bien que des définisseurs donnent toujours à leurs options idéologiques un aspect stratégique et une intellectualité aiguisée dont sont dépourvues les orientations culturelles. Pour les mêmes raisons, le reniement de ces idéologies est beaucoup plus aisé à l'acteur que l'oubli de sa culture primaire.

Alors que les idéologies primaires, en raison de leur statut monopoliste relié la plupart du temps à un pouvoir de même style (pouvoir clérical en particulier), pouvaient se permettre de dire n'importe quoi, parce qu'elles n'étaient pas contrôlées par un pouvoir et un langage rivaux, les idéologies secondaires ne pourront plus « délirer », c'est-à-dire s'enfermer dans leur logique interne, sans une référence au moins apparente à certains types de réalités ; elles seront soumises à la malveillance d'idéologies concurrentielles, à l'affût des atteintes à la logique, à la vérité, telle que celle-ci est localement définie. Au lieu de prendre, comme les idéologies primaires, des formes très libres d'histoires, de mythes, elles se contraindront à adopter des allures d'un savoir cohérent et fondé. Nous l'avons vu, cette valeur sémantique des idéologies secondaires n'est qu'apparente mais elle est suffisante pour sécuriser leurs adeptes et désarmer, au moins momentanément, leurs adversaires. Elles sont contemporaines de l'émergence de la connaissance dite scientifique et forcées d'en prendre au moins le style apparent.

Ce souci de respectabilité se particularise en un certain nombre de procédés rhétoriques qui ont pour but de masquer les libertés prises à l'égard de l'objectivité et d'emporter la conviction des récepteurs éventuels : clarté et cohérence du discours, utilisation illusoire des faits, masquage des postulats et des a priori, dénonciation des carences des idéologies adverses et des groupes où elles s'incarnent. Elles demandent donc des spécialistes, la plupart du temps intellectuels de profession, qui utiliseront à ces fins idéologiques le savoir et le savoir-faire qu'ils ont acquis dans l'exercice de leurs fonctions officielles.

Le but de ces discours est de convaincre le plus grand nombre possible d'individus, en réussissant à leur démontrer que leur plus grand intérêt va dans le sens de cette adhésion, alors qu'en fait, c'est avant tout leurs propres intérêts que recherchent les définisseurs. Si les deux intérêts coïncident, tant mieux, la tâche de ces derniers n'en sera que plus aisée ; sinon, leurs efforts de séduction devront, pour aboutir, être proportionnels aux écarts qui séparent leurs intérêts de ceux de leur clientèle potentielle. De toute façon, à la différence des idéologies primaires assumées, prises en charge, défendues par tous les membres du

groupe qui s'en font à la fois les émetteurs et les récepteurs, ici les deux pôles de la définition et de la réception sont toujours distincts. C'est que l'idéologie secondaire vient toujours se greffer, pour l'infirmier ou le confirmer, sur un état idéologique antérieur, lui-même primaire ou secondaire mais qui représente pour les récepteurs l'état éprouvé, l'état normal des choses. La nouvelle idéologie cherche donc à déstructurer un ordre établi, même si c'est à des fins de consolidation. Aussi c'est toujours un petit nombre, une vision du monde minoritaire, qui devra chercher à prendre le pas sur le plus grand nombre et à lui imposer des points de vue inédits.

Pour faire basculer des structures cognitives parfois vieilles de plusieurs millénaires, les idéologies secondaires procèdent surtout par stratégie, alors que le mode d'action des idéologies primaires s'apparentait à ceux de *l'imprégnation*. D'une façon générale, on peut dire que, dès qu'il y a idéologie secondaire, c'est que le principe de l'adhésion aux savoirs sociaux antérieurs et à l'ordre social qu'ils fondaient ne s'impose plus de soi et qu'il est nécessaire *d'enchanter d'une* façon ou d'une autre ceux qui s'interrogent, contestent, s'échappent. Parce que le pouvoir à fondement sacral n'a besoin que de soutiens rhétoriques minimes, parce que son caractère absolu ne demande que peu de justifications, il s'accommode bien d'une base d'idéologies primaires ; mais les pouvoirs à teinte politique, fondés sur des principes terrestres et humains, beaucoup moins évidents et permanents donc, correspondront à la prolifération des idéologies secondaires qui permettent à la fois de se défendre contre les légitimités concurrentes et de les attaquer.

Les sociétés pluralistes et stratifiées sont le lieu par excellence des idéologies secondaires. Il serait malaisé d'universaliser une relation de cause à effet entre les phénomènes de rupture de l'ordre social et ceux de rupture de l'ordre cognitif qui marquent ces groupes, mais l'on conçoit fort bien que les déséquilibres structurels suscitent des appétences idéologiques dont sauront profiter de nouvelles couches de candidats au pouvoir ; les malaises sociaux et individuels secrètent comme spontanément leurs guérisseurs et leurs remèdes.

Mais cette nouvelle latitude laissée à des instances « définisseuses », jusque-là solidement muselées par la tradition, se retourne contre elles et en freine partiellement l'expansion. En effet, alors que le vide concurrentiel des sociétés monistes offre un champ de manœuvres presque infini au délire des idéologies primaires, maintenant l'imagination de chaque définisseur est limitée par celle de tous ceux qui, comme lui, entendent profiter de l'ouverture du marché idéologique et en particulier du droit à la parole qui marque l'avènement des sociétés à idéologies secondaires. Si tout le monde peut définir, rationaliser, justifier, attaquer, les règles du genre, informelles mais sauvagement contrôlées par les adversaires, limitent en fait ce droit et, finalement, nous le verrons mieux plus loin, d'étroits déterminismes pèsent sur les

définisseurs d'idéologies secondaires. De même qu'elles sont pluralistes, les sociétés secondaires ne peuvent être que démocratiques.

Tandis que les sociétés à idéologies primaires secrètent un type d'homme tranquillement dogmatique, les sociétés à idéologies secondaires provoquent des éveils, mais des éveils partiels parce que vite récupérés par l'un ou l'autre de ces systèmes cognitifs apaisants, qui donnent les réponses avant que les acteurs sachent au juste quelles questions sont posées. Aussi un désarroi passager, face aux changements souvent brutaux de ces sociétés brutales, ferait-il vite place à une colère beaucoup plus saine pour l'individu qui connaît alors ses ennemis, ses amis et sait comment leur parler et parler d'eux. L'homme des idéologies secondaires peut être nerveux, agressif, il demeure un homme confiant et équilibré. De plus, grâce à la vitalité de la famille et de la religion, cette solidité est garantie par la vigueur, encore remarquable à ces époques, des idéologies primaires.

La différence entre idéologie primaire et secondaire s'atténue si l'on remarque qu'une idéologie primaire peut n'être qu'une idéologie secondaire qui a réussi et qui, à travers la transmission intergénérationnelle, est devenue à ce point partie intégrante de la personnalité de l'acteur que celui-ci n'en connaît plus ni le lieu ni le temps d'origine, pas plus que le nom de son ou ses définisseurs ; ceux-ci deviennent alors des personnages mythiques, les thèmes idéologiques se vulgarisent, se synthétisent avec d'autres éléments culturels locaux dont ils empruntent le style.

Le christianisme, que l'on peut considérer comme une des premières idéologies secondaires historiquement identifiables, en opposition aux cultures sacrales alors dominantes, est un exemple de cette primarisation : à partir des discours de Jésus s'est peu à peu instaurée une tradition chrétienne particularisée en autant de faciès qu'elle rencontrait de cultures locales diverses et de fonds païens spécifiques. Ces schèmes syncrétiques en sont progressivement venus à investir les couches profondes des cultures occidentales et de la personnalité des Occidentaux. De nos jours, ils sont encore les constituants essentiels de nos éthiques, au moins privées, même chez les personnes et les groupes qui ont officiellement rejeté le christianisme comme religion.

On peut penser que le marxisme et le freudisme sont actuellement au point de jonction du secondaire et du primaire, tant, dans leurs formes vulgarisées, ils imprègnent les jeunes générations dès le berceau. Les nouveaux héros que sont Marx et Freud, dans un monde où la transcendance n'est plus crédible, sont ainsi en passe d'alimenter la culture dominante de l'avenir, alors que leurs noms peut-être, mais surtout l'orthodoxie de leurs doctrines auront été oubliés.

Les idéologies tertiaires représentent enfin une étape ultérieure du développement du monde occidental, celui des époques postindustrielles, où nous

vivons actuellement. De même que nous avons déjà constaté la survie des idéologies primaires dans les sociétés à idéologies secondaires dominantes, ces deux types perdurent avec des fortunes variables dans les sociétés à idéologies tertiaires : de nos jours encore, à peu près chaque individu possède en effet une culture dont les racines remontent peut-être au début de l'humanité (par exemple, la famille et les idéologies qui l'entourent), il appartient à des sous-groupes dont il épouse les visions du monde particulières (par exemple, il appartient à la classe ouvrière et adopte une idéologie secondaire marxiste), et en même temps il est plus ou moins imbibé par ces idéologies dites tertiaires que nous définirons maintenant. La présence de ces trois niveaux n'est d'ailleurs pas qu'une simple coexistence, du plus ancien au plus récent s'instaurent des relations causales (par exemple, les acteurs issus de la bourgeoisie seront plus sensibles aux idéologies tertiaires que ceux de la classe ouvrière). C'est donc selon des dynamiques spécifiques aux différents groupes et sous-groupes que se structurent ces trois types de discours.

Alors que les idéologies primaires étaient intégratives et concernaient l'ensemble de la population d'un groupe ; que les idéologies secondaires étaient conflictuelles ou défensives et s'inscrivaient dans un processus de différenciation sociale lié essentiellement à l'industrialisation, les idéologies tertiaires sont la marque d'une époque d'individualisation croissante. Par tous leurs caractères en effet, elles expriment une agressivité ou au moins une indifférence à l'égard de la société globale et à l'égard de ses divers segments pour s'intéresser essentiellement aux aspirations de la personne, à un plus grand bien-être physique et psychologique : elles correspondent dans leurs formes extrêmes aux idéologies de la contre-culture et à certaines tendances gauchistes, les premières inspirées du freudisme, les secondes du marxisme, dont elles ont en fait complètement transformé le sens.

Préoccupées de remettre en exercice une nature humaine qu'elles conçoivent comme longtemps « occultée » par des sédimentations idéologiques successives, elles cherchent à gommer les effets de la socialisation en dénonçant celle-ci sous tous ses aspects : coercition verbale et comportementale qui plaque un masque d'artifices sur l'authenticité individuelle, standardisation dénaturante et refoulement des pulsions les plus sagement naturelles. Comme toutes les idéologies, elles refusent cette appellation mais elles jouent mieux le jeu que leurs consœurs en ne se reconnaissant de droit qu'à un langage, ou parfois un cri, « primal », « délirant », comme la seule expression adéquate de l'individu enfin rendu à lui-même. Elles renoncent à raisonner, à prouver, mais elles accompagnent seulement l'acteur individuel dans l'expression de son idiosyncrasie.

Aussi, à la différence des idéologies secondaires qui éclataient comme des coups de clairon offensifs ou défensifs, ne se présentent-elles pas en des corpus systémiques, bardés d'un puissant arsenal de démonstrations et de

preuves. Les séductions sur lesquelles elles misent pour leur succès ne sont pas d'ordre intellectuel, mais, fruits d'une époque de méfiance à l'égard de la Raison et de ses productions, elles procèdent par *flashes*, slogans qui agissent sans intermédiaires sur l'affect des acteurs, elles ne se préoccupent pas de leur fournir une vision du monde et un sens garantis par des finalités cosmiques, humaines ou extra-humaines ; elles apparaissent avoir elles-mêmes perdu la foi dans l'illusion idéologique, et la seule rhétorique qu'elles se permettent est utilisée à des fins de démolissage des idéologies antérieures. Alors que le langage verbal véhiculait les idéologies primaires, le langage livresque, les idéologies secondaires, c'est à l'audio-visuel, aux mass media qu'est confiée la diffusion des idéologies tertiaires.

Délibérément peu et mal définies, les idéologies tertiaires hésitent à livrer le nom de leurs émetteurs. Il existe certes des écoles, des virtuoses et des clans voués aux idéologies tertiaires mais tous paraissent plutôt s'accrocher à un courant général qu'en être les instigateurs ; et, au lieu de proclamer leurs activités, les définisseurs des idéologies tertiaires s'emploient plutôt à atténuer l'importance de leurs fonctions.

Cet anonymat relatif, ces faiblesses théoriques, cette indifférence à tout projet social pourraient sembler accréditer la croyance en une « fin des idéologies » dont notre époque offrirait le spectacle pour la première fois dans l'histoire de l'humanité. Mais, ne nous y trompons pas, ces apparences inoffensives ne sont pas innocentes, elles font partie de la stratégie propre aux idéologies qui, pour réussir, doivent adapter leurs moyens au style général de l'époque. Chaque type idéologique possède ses tactiques propres. celle de l'idéologie primaire est *préventive*, elle investit l'individu avant qu'il atteigne le stade de la maturité intellectuelle et affective ; elle évite ainsi qu'il n'ait à se poser des questions ; la tactique de l'idéologie secondaire est *curative*, elle cherche à apporter des remèdes à des déséquilibres sociaux ou personnels déjà déclarés. Mais l'une et l'autre sont *normatives* par rapport à un ordre social donné, présent, passé ou futur. Enfin, en opposition aux deux précédentes, l'idéologie tertiaire est *asociale* et tente de convaincre l'acteur que c'est seulement en dehors d'un ordre social, quel qu'il soit, qu'il se réalisera.

Face à une clientèle distraite par la multiplicité des messages qu'elle reçoit et en même temps rendue sceptique par les contradictions qu'ils recèlent, les idéologies tertiaires s'entourent de précautions extrêmes tant dans les formes matérielles de leur expression que dans les finalités qu'elles font miroiter. Mais, à ces différences formelles près, ce sont toujours les mêmes buts, éternels et universels, que poursuivent leurs définisseurs : la prise en main d'un pouvoir, lui aussi particularisé par les lieux et l'époque où il cherche à s'établir. Ce souci de déguiser leur désir de domination sous des apparences « décontractées » fait des idéologies tertiaires le lieu de paradoxes troublants. C'est ainsi qu'elles dénoncent le langage comme l'arme d'une rationalité

préjudiciable à la pleine expression de l'individu, mais qu'elles bavardent pourtant d'abondance ; selon leur propre expression, elles cherchent à « délirer », mais la personne de leurs émetteurs, leur statut social montrent que ce prétendu délire est très organisé et surtout orienté vers un but évident : démontrer l'inanité des idéologies antérieures, rationnelles et sociales, de façon à mieux faire ressortir la pertinence de leurs points de vue. Donc, c'est la raison et le discours qui sont encore chargés de faire l'apologie de l'irrationalité.

Bavardes impénitentes qui stigmatisent le langage, elles sont aussi des savantes qui jouent à l'ignorance : selon leur logique, les seuls discours susceptibles de correspondre à une nature humaine irrationnelle doivent être, eux aussi, irrationnels. Or, praticiens eux-mêmes des sciences humaines ou fortement conditionnés par elles, les définisseurs des idéologies tertiaires sauront profiter de tous les acquis de ces disciplines même si c'est pour chercher à en saper la crédibilité.

Enfin, explicitement asociales ou antisociales, offrant à l'individu le modèle enchanteur d'un « retour » à une indifférenciation sociale généralisée, ne se posent-elles pas en fait comme les initiatrices et les définisseuses d'un nouvel état social où chacun, grâce à elles, accepterait allègrement de partager avec ses semblables son asociabilité fondamentale ? Une minorité de définisseurs actifs, une masse de récepteurs séduits, liés par des discours neufs et profondément satisfaisants sur le plan émotionnel, voilà reconstituée la relation idéologique traditionnelle. Seulement, à la différence des idéologies secondaires, les idéologies tertiaires sauront à l'occasion rappeler à leurs adeptes qu'elles ne leur ont pas fait de promesses tangibles, notamment à l'égard de leurs attentes sociales concrètes ; leur asociativité même les décharge de responsabilités et leur donne le loisir d'utiliser leurs énergies à une contestation incessante, sans avoir jamais à se préoccuper de rebâtir.

Les sociétés d'accueil de ces idéologies tertiaires, sociétés complexes et en évolution rapide, sont celles qui disposent de surplus économiques importants et ne ressentent plus directement de problèmes d'adaptation au monde physique. Les besoins primaires de leurs membres étant satisfaits, ceux-ci situent leurs attentes à des niveaux peu définis mais élevés qui donnent lieu à un univers de droits inconnus dans les sociétés secondaires. Parmi ceux-ci le droit à « l'épanouissement » ou au « développement maximal » de la personne témoigne de cette hyperindividualisation qui rompt non seulement les consensus globaux propres aux sociétés primaires mais aussi les consensus partiels rattachés aux strates différenciées des sociétés secondaires.

L'indifférenciation devient un thème stratégique central, qui s'élève contre l'utilisation, propre aux idéologies que l'on dénonce, de critères différentiels.

L'individu tertiaire est certes tout aussi enserré socialement et culturellement que ses ancêtres, mais la complexité des déterminismes qui agissent sur lui permet des croyances selon lesquelles il pourrait les rejeter tous et vivre socialement comme s'il était unique. Mû comme les hommes de tous les siècles par la recherche du bonheur, l'homme tertiaire la confond avec une succession de plaisirs ; un état permanent de bien-être physique et psychique fait partie de la liste des droits qu'une contre-culture devra garantir. Même s'il partage ces points de vue avec la plupart de ses semblables, l'homme tertiaire est un solitaire parce que les projets collectifs et, en particulier, la domination délibérée sur l'*out-group* ou sur une portion de l'*in-group*, thèmes puissamment mobilisateurs des sociétés primaires et secondaires, ne peuvent plus officiellement faire partie de son *ethos*. De plus, la recherche anxieuse du plein épanouissement et de l'expression la plus totale du « je » gêne la communication entre lui et ses semblables : ni la rigidité des normes, ni la permanence des modèles, ni les stéréotypes d'un langage commun ne sont là pour maintenir la continuité dense du tissu social envers et contre les soubresauts des subjectivités individuelles. Dogmatique dans son scepticisme même, l'homme tertiaire ne peut plus être agressif ; mais sa tolérance institutionnalisée ne suffit pas à compenser l'exténuement de sa relation à l'autre et au groupe, qu'il doit perpétuellement réalimenter de décisions et de dynamisme personnels. Privé de sens par l'esprit même des idéologies qu'il estime lui convenir, il recherchera des « enchantements » idéologiquement neutres mais agissant directement sur la matérialité de sa personne : techniques corporelles, sons musicaux, produits chimiques, etc.

Voilà donc situés dans leur spécificité les différents types de discours et de savoirs sociaux regroupés sous l'étiquette « idéologie ». Dans ce chapitre, nous avons surtout insisté sur les différences qui les particularisent mais il apparaît déjà que tous se caractérisent par les attributs liés au concept d'idéologie, tels que nous les avons énoncés au cours du premier chapitre ; ce sont des pseudo-savoirs aux finalités exclusivement pratiques. Nous verrons maintenant qu'ils se situent au point de jonction de deux intérêts : ceux des aspirants au pouvoir (ou des détenteurs du pouvoir) qui proposent des définitions qui leur sont favorables ; ceux des dominés qui acceptent d'aliéner une portion de leur liberté en échange des satisfactions symboliques qui leurs sont données par ces savoirs. Après avoir analysé cette dynamique de la pratique idéologique, nous aborderons le point central de nos préoccupations, le mécanisme de la conviction idéologique.

La conviction idéologique (1978)

Deuxième partie

Le dynamisme du discours idéologique et le mécanisme psychologique de la conviction idéologique

[Retour à la table des matières](#)

La conviction idéologique (1978)

Deuxième partie : La dynamique du discours idéologique

Chapitre I

Idéologie et action sociale

[Retour à la table des matières](#)

La réduction de l'idéologie à un pseudo-savoir donne toute leur importance à ses finalités réelles, orientées vers l'activité sociale. Entre le discours idéologique et l'action adéquate existe donc un lien de nécessité évident, mais cette évidence même contribue à la clôture du champ théorique des spéculations sur l'idéologie. En effet, la quasi-totalité des sociologies de la connaissance pensent tout connaître et avoir tout dit de l'idéologie quand elles se sont prononcées sur la direction de la relation qui unit les deux termes : ou bien on met à l'origine du discours idéologique une activité sociale qui demeure alors elle-même inexpliquée, ou bien on pose l'idéologie comme principe explicatif de l'activité, sans plus s'interroger sur ses propres origines.

Le farouche antagonisme, plus apparent que réel, de ces deux positions ne stérilise-t-il pas un débat que l'extension du concept d'idéologie devrait porter au-delà de cette alternative ? Après avoir pris position sur cette question, nous essayerons de proposer des voies de dégagement susceptibles d'éclairer nos préoccupations initiales rappelées à la fin du chapitre précédent.

Pour l'acteur social, la nécessité et la direction de la relation entre l'idéologie et l'action va de soi : c'est la connaissance idéologique qui détermine l'action, la première étant vue comme la description très exacte d'un état de fait existant en dehors d'elle ; elle exprime une nécessité naturelle ou sociale, à laquelle on doit se conformer sans s'interroger, sous peine d'être mauvais, hors-nature, insensé. Cette position est vue par l'acteur comme l'exacte réplique de celle qu'un être sain d'esprit prendra devant le monde naturel, dont les sciences et l'expérience directe lui auront révélé les lois : il sait que s'il reste dans l'eau sans nager, il coule ; s'il se jette du haut de plusieurs étages, il s'écrase. Plus l'acteur prend à la lettre le savoir véhiculé par l'idéologie, plus ses activités sociales y adhèrent étroitement. Cette conception tout à fait saine, normale pour l'acteur, est fondée sur la croyance dans la valeur de vérité de l'idéologie et sa puissance normative. Or, il est bien évident que cette efficacité du discours idéologique est conditionnée non pas par ses qualités intrinsèques et en particulier par sa valeur de vérité, mais par la foi que lui accorde le sujet. Aussi ne peut-on en rien faire avancer notre problème à partir de l'observation de l'acteur idéologique et de ses convictions, puisque notre constat antérieur de l'indifférence du discours idéologique aux catégories du vrai et du faux prive de toute pertinence les croyances idéologiques de l'acteur.

Nous reviendrons plus loin sur ce point, retenons seulement la relation entre la force de l'adhésion à une croyance et la détermination dans l'activité sociale adéquate.

La sociologie de la connaissance de son côté n'attribue guère de crédit aux savoirs explicites de l'idéologie, mais elle se cantonne dans l'observation de la dualité idéologie - action, laissant dans l'ombre le problème d'une adéquation entre ce qui est dit et ce qui est vraiment. Le lien de nécessité entre l'idéologie et l'action ne tient plus alors à l'existence d'une réalité extérieure à toutes deux, mais à la valeur intrinsèque d'un des pôles du rapport qui entraîne alors l'autre dans son sillage. Une dissociation s'opère alors entre le sens apparent et le sens réel d'une idéologie : le premier reste attaché à la matérialité du discours, le second est à chercher dans des réalités d'un autre ordre que celles que le discours exprime et à qui il sert de révélateur. De langage, l'idéologie est devenue métalangage. Pris à la lettre il est faux, mais il détient le code à partir duquel le spécialiste parviendra à décrypter le sens réel du discours ¹.

¹ Cette conception se retrouve chez des auteurs apparemment éloignés les uns des autres. Pour Althusser et le définisseur de *l'Encyclopédie Larousse*, de la même école, les acteurs sociaux pensent faussement, mais ces erreurs ne sont pas si indifférentes à la vérité qu'on ne puisse retrouver cette dernière ; en effet, les idéologies, comme résultat des contradictions entre les rapports de production et les forces de production, sont exprimées par l'acteur en termes de *phénomènes* au lieu de l'être en termes de *rapports*. Mais le lecteur de ces discours, qui en connaît le code, pourra aisément traduire une causalité, un sens apparent en causalité, en sens réels. Pour les sémiologues, la formulation linguistique

Les deux grands courants de la sociologie de la connaissance, le courant marxiste et le courant weberien, optent alors pour une décision inverse que l'on peut schématiquement situer ainsi : pour le premier, l'idéologie découle en gros de l'action sociale comme son « reflet » cognitif, affecté d'erreurs homologues aux types d'activités des classes considérées ; l'activité sociale pourra alors être lue entre les lignes des langages explicites. Pour le second, c'est l'action qui émane de l'idéologie comme son incarnation comportementale et qui en fournit le sens véritable sous les paroles apparentes. Dans le premier cas, on sait tout d'une idéologie lorsqu'on réussit à cerner les conditions sociales, essentiellement économiques, de sa production ; dans le second, une activité sociale est expliquée lorsqu'on a saisi le sens que lui donnent les acteurs impliqués ¹. Ces deux positions sont en général perçues comme antithétiques par la tradition sociologique, mais c'est en fait pour des raisons qui nous paraissent surtout politiques, le primat de l'infrastructure ou de la superstructure sonnait avant tout comme des cris de ralliement pour une gauche et une droite intellectuelles. À notre avis, ces deux optiques sont parentes. Tout d'abord rappelons que les traditions marxiste et weberienne, cristallisées dans des idéologies mécanistes, sécurisantes, s'éloignent des conceptions originelles des deux auteurs. Pour l'un et l'autre, leurs interprétations se voulaient d'abord des modèles, volontairement univoques, de réalités en fait bien plus complexes ; la praxis pour Marx, l'orientation aux valeurs pour Weber devaient alors être vues surtout comme des variables indépendantes dont ils ne préjugeaient pas de l'origine mais dont ils cherchaient essentiellement à étudier les effets sur l'autre pôle de la relation.

Mais la parenté des deux sociologues, inconsciente celle-là pour eux, joue plus encore à un autre niveau, celui d'une conception identique de la nature du lien qui relie l'action à l'idéologie : lien causal peut-être comme le veulent explicitement les auteurs, mais surtout affinité participatoire qui, plus que n'importe quelle autre justification, à la fois explique et garantit leur symbiose. Pour la tradition weberienne, et non pour Weber, beaucoup plus prudent, cet air de famille entre l'idéologie et l'action est légitimé par un enracinement dans le psychisme individuel dont il reflète une exigence : l'acteur social ressent, même confusément, une analogie, une relation normale, rationnelle, entre par exemple la croyance aux ancêtres et les dépenses somptuaires faites pour eux. Il valorise ce sentiment d'adéquation entre les différents éléments de son monde intérieur et leur expression comportementale. Lorsque la sociologie dite « compréhensive » aura appréhendé les deux pôles de la relation et la

d'une idéologie recèle la totalité de son sens, sans qu'il soit besoin de recourir à d'autres connaissances concernant le locuteur. Aussi, le décryptage du sens réel sous le sens apparent aura-t-il lieu grâce à une méthode d'analyse spécifique, la méthode structurale. L'acteur est par postulat étranger à ce savoir vrai.

¹ Rappelons qu'il s'agit pour Weber d'un acteur normalisé, c'est-à-dire parfaitement rationnel dans l'adéquation des moyens (activités) aux fins poursuivies (idéologies).

logique de leur symbiose, l'explication idéal-typique sera parvenue à ses fins : cette conception de l'acteur social à la fois conscient de ses motivations, conséquent dans ses comportements, rationnel dans les relations de l'un à l'autre et sujet actif de l'activité sociale n'est plus guère recevable.

Pour Marx, le reflet idéologique des contradictions entre forces de production et rapports de production n'est évidemment pas garanti par une évidence psychologique de l'acteur social, mais par celle du sociologue marxiste bardé des certitudes dites scientifiques du matérialisme dialectique. Ce que l'acteur individuel, inconscient, impuissant, ne peut ni savoir, ni faire, l'intellectuel marxiste le prend en charge et le lui révèle. Peu importe la restriction puisque ce qui compte pour notre point de vue, c'est que la légitimité du rapport causal entre l'activité sociale et l'idéologie qui en découle n'a ici encore d'autre fondement que cette intuition qu'a le sociologue de l'évidence d'une correspondance entre les deux niveaux. Cette position, que tic sous-tend aucun effort méthodologique pressent, entre autres, la classe sociale comme une entité organique dont toutes les manifestations vécues, pensées, sont comme imbibées d'un même principe déterminant qui les colore toutes de la même teinte : le style bourgeois ou prolétaire sont des exemples de cette infiltration puisqu'ils contaminent l'un et l'autre aussi bien la politique que les idéologies, l'art, la science, etc. Marxiste ou non, la sociologie de la science européenne fonctionne encore sur ces intuitions d'ambiance.

Ainsi, pour les deux auteurs, et malgré leur divergence au sujet de la direction du lien causal, problème sur lequel nous reviendrons ultérieurement, la légitimité de celui-ci repose sur une adhésion à un principe d'analogie entre l'idéologie et l'action ; ce principe non formulé est aussi inconscient aux deux auteurs qu'il l'est à l'acteur, mais sans lui, cette participation entre ces deux entités ne trouverait guère de fondements. Grâce à lui s'exerce une régularité sécurisante, telle idéologie ne pouvant être liée qu'à tel type d'action sociale, telle activité sociale ne débouchant logiquement que sur tel type d'idéologie. L'opposition, que la sociologie de la connaissance juge insurmontable, entre la conception marxiste de l'idéologie-reflet et la conception weberienne de l'idéologie-motif s'atténue alors considérablement pour laisser apparaître la parenté épistémologique fondamentale de deux traditions toutes marquées par un déterminisme mécaniste sans lequel la société et ses acteurs, sociologues ou non, risqueraient d'être privés de sens. Ce postulat implicite de significativité, qui témoigne de la difficulté des sciences humaines à se détacher des points de vue de l'acteur moyen, révèle la persistance d'un humanisme explicitement renié.

À juste titre, on a pu appeler ce type de causalité « magique » car, effectivement, le principe d'analogie qui le garantit relève bien d'une mentalité magique telle que la décrit par exemple Foucault : « Son pouvoir est immense car les similitudes qu'elle traite ne sont pas celles visibles, massives, des

choses elles-mêmes ; il suffit que ce soient les ressemblances plus subtiles des rapports. Ainsi allégée, elle peut tendre, à partir d'un même point, un nombre indéfini de parentés ¹. » Sa pertinence est posée comme un axiome et non pas vérifiée par la mise en oeuvre d'une méthode adaptée à son objet.

À ce compte, à peu près n'importe quel rapport peut être posé entre à peu près n'importe quels éléments.

Ainsi conçue, l'explication du savant s'aligne sur celle de l'acteur social : les savoirs du sociologue de la connaissance sont indiscernables de ses convictions, puisqu'en l'absence de méthode d'expérimentation et de preuve, les limites de l'imagination ne sont bornées que par celles de l'infinité des points de vue possibles sur les choses et, spécifiquement, sur les rapports vraisemblables entre le niveau de l'action et celui de l'idéologie ; la direction de la relation causale apparaît alors comme une de ces formulations parmi d'autres et n'est pas fondée avec plus de soins. Semblable à la pensée de l'acteur encore, l'explication sociologique pallie ce spontanéisme par une dogmatique rigide, érigeant entre les deux niveaux un rapport d'une absolue nécessité qui est contredite en fait par l'observation la plus élémentaire : l'histoire de l'humanité regorge de cas d'une même idéologie donnant lieu à des pratiques différentes ou d'idéologies différentes s'articulant à des pratiques semblables. Les mêmes constatations peuvent être faites en partant de l'action.

Aussi éloignés l'un de l'autre qu'ils peuvent paraître au premier abord, les points de vue, vécus, de l'acteur social et ceux, conçus, des deux grandes tendances en sociologie de la connaissance sont ainsi fort proches : en effet, les uns et les autres postulent à l'origine des idéologies un déterminisme absolu fondé sur des preuves aussi fragiles que des ressemblances perçues entre les contenus du savoir idéologique et de l'action qui y est liée. Certes, la nature de ce déterminisme diverge ; pour l'acteur, il est inscrit dans l'existence même des référents de l'idéologie, celle-ci se contentant de l'appréhender et de définir l'activité qui doit en découler ; pour les courants marxistes et weberiens, l'idéologie échappe à ses référents explicites, mais qu'on la considère, selon l'une ou l'autre doctrine, par le bout des discours qu'elle tient ou par celui de l'action qu'elle préconise, l'explication qu'on en donne reflète toujours une croyance en un déterminisme sans faille, parce qu'universalisable et sûr de lui. Pour les sociologies weberiennes, l'analogie entre l'idéologie et l'action qui en découle peut encore s'admettre puisque c'est le même acteur, ou un groupe d'acteurs qui ordonnent leurs activités à leurs cognitions. La difficulté serait alors plutôt de savoir d'où leur viennent ces dernières, mais laissons ce problème de côté pour l'instant ; l'unité de la personnalité individuelle, dont toutes les facettes obéiraient à un principe d'homologie, donne au moins l'apparence d'une logique au modèle. La psychologie moderne a

¹ Michel Foucault, *les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1968, p. 36.

toutefois porté des atteintes irrémédiables à cette conception, les incohérences entre, en particulier, les cognitions et les comportements s'avérant plus courantes, sinon plus fondées que leur harmonie.

La position marxiste est encore plus difficile¹ à tenir, car la conviction, pourtant maintenant généralisée, d'un déterminisme de l'infrastructure - en un sens très large - sur les superstructures n'est soutenue ni par une explication « compréhensive », ni par une méthode de preuve, quantitative ou qualitative. Le problème de l'articulation de phénomènes d'ordre matériel ou relationnel au psychisme des acteurs n'est jamais abordé de front. Pourquoi, d'autre part, des représentations idéologiques seraient-elles communes à tous les membres d'un groupe, alors qu'au-delà de déterminants communs, les individus sont soumis à tant de déterminants particuliers ? Le marxisme évite de se poser ces questions auxquelles aucune discipline n'a de nos jours encore pu apporter de réponse ; et il faut que son propre poids idéologique soit bien fort pour transformer en évidences des points de vue aussi séduisants que peu fondés en objectivité. Le dogmatisme affectif et spontané de l'acteur s'est simplement déplacé vers le dogmatisme intellectuel et plus élaboré du sociologue ; mais, dans les deux cas, on constate la même agressivité satisfaite que donne la possession de certitudes non falsifiables.

Notre point de vue personnel sera beaucoup moins tranché : nous avons constaté la nécessité formelle d'un lien entre le savoir idéologique et l'action sociale, mais nous ne nous sentirions pas autorisée pour autant à passer à la conclusion d'une relation de causalité, dans un sens ou dans l'autre, entre ces deux niveaux. Mêmes si les contenus des idéologies et des activités d'un acteur ou d'un groupe se « ressemblent », impression combien subjective, nous n'aurions garde de confondre les conceptions causalistes que peuvent avoir les acteurs ou les sociologues à ce sujet avec l'expression de la vérité. Rien jusqu'ici ne nous permet de savoir qu'un des deux pôles contamine l'autre et par quel processus. Au contraire, de même que nous avons constaté qu'une idéologie peut dire à peu près n'importe quoi parce qu'elle ne subit pas de déterminismes de la part de ses référents explicites, nous poserons maintenant

¹ En reconnaissant aux idéologies une certaine qualité d'objet dans leur être et dans leurs effets, le néo-marxisme a semblé faire un grand pas en dehors du dogmatisme du fondateur. Mais les positions « révisionnistes » d'Althusser, en particulier, nous paraissent d'un déterminisme tout aussi mécaniste, même s'il est indirect ; les représentations de l'acteur ne sont plus l'exact reflet de sa position de classe mais ne restent-elles pas affectées par celle-ci dans leur totalité ? Le coefficient d'erreur propre à chaque classe, à chaque sujet, son style, ne sont-ils pas la résultante nécessaire du type d'activité sociale que l'un et l'autre doivent affronter ? Entre l'idéologie vraie, inconsciente aux sujets et les « AIE » tels qu'ils sont perçus et véhiculés par ces sujets, le lien de nécessité est aussi fort qu'il peut l'être entre un reflet et le reflet du reflet. Devenue « indispensable à toute société » pour que les hommes puissent « répondre aux exigences de leurs conditions d'existence », la « *phantastische Wirklichkeit* » marxiste a même perdu ici toute sa liberté d'imagination pour s'assujettir, bourgeoisement, à la symbolisation reproductrice des « structures ».

un autre principe d'indétermination : *d'éventuelles ressemblances de contenus entre une idéologie et une activité sociale données ne sauraient légitimer l'existence d'un lien causal entre ces deux entités* ; il n'existe pas de relation de nécessité entre elles, et les similitudes qu'elles peuvent présenter relèvent essentiellement d'une vue de l'esprit, à caractère vraisemblablement idéologique. Aussi en resterons-nous pour l'instant à la constatation de la nécessité de la symbiose idéologie-action, sans pouvoir conclure à la nature et à la fonction de celle-ci. Au cours du prochain chapitre, nous chercherons la raison d'être de cette dyade dans un principe extérieur à elle.

La conviction idéologique (1978)

Deuxième partie : La dynamique du discours idéologique

Chapitre II

La domination

[Retour à la table des matières](#)

L'observation directe du discours idéologique comme tel et de ses liens avec l'activité ne nous ayant guère éclairés sur l'origine et la nature de cette réalité sociale qu'est l'idéologie, nous essaierons de chercher une ouverture dans une autre perspective, celle qui considère non plus les produits sociaux, idéologies ou activités comportementales, mais les agents de cette production, acteurs et groupes plus particulièrement concernés ; au niveau de la pratique idéologique, l'accent sera mis sur les relations antagonistes et complémentaires des deux parties en cause dans cette pratique, soit les *émetteurs* d'idéologie et les *récepteurs*. Cette conception évoque un autre aspect des deux grands courants précédents, que l'on peut résumer sous le terme de sociologie de la domination.

Dans les deux cas, les groupes émetteurs (ou définisseurs) et les groupes récepteurs sont d'abord des instances sociales non seulement distinctes, mais congénitalement conflictuelles. L'idéologie représente une forme spécifique de

rapport social entre ces entités dont la relation normale est une relation d'opposition par suite de divergences d'intérêts insurmontables ; l'idéologie institutionnalise cet antagonisme mais, de façon moins consciente chez les acteurs, elle instaure aussi une communication verbale qui évite ou sous-entend une lutte plus matérielle. Chez Weber, ce schéma est net, l'idéologie est d'abord une manœuvre de séduction du pôle émetteur à l'égard du pôle récepteur : en faisant miroiter aux seconds des intérêts plus ou moins fallacieux, les premiers réussissent à leur faire intérioriser des modèles de valeurs, de croyances et de comportements qui permettent aux émetteurs le libre exercice de leur volonté de puissance et la satisfaction de leurs intérêts matériels et symboliques. Chez Marx, le modèle du machiavélisme des définisseurs est peut-être moins net puisqu'il conçoit en même temps une adéquation spontanée de l'idéologie à la situation de classe, qui atténuerait de ce fait l'activité intentionnelle des définisseurs. Mais des concepts comme celui de « fausse conscience » ou « aliénation » témoignent bien par ailleurs d'une croyance de l'auteur en une manœuvre, certes plus ou moins explicite, mais effective, des définisseurs dans le sens weberien. Ainsi pensons-nous, là encore, pouvoir rapprocher les deux sociologues, ou tout au moins leur tradition, sans trop forcer notre interprétation.

Dans les deux cas, il semblerait donc que la domination d'un groupe, d'une classe, sur d'autres s'exercerait par ce pouvoir qu'auraient les dominants de dire ce qu'est la « vérité » et comment elle doit être concrétisée comportementalement. Une sorte de division du travail s'opérerait alors : ceux qui sont assez puissants pour parler, définissent, s'expliquent avec un luxe de détails, mais ne conforment leurs activités à leurs discours que juste ce qu'il faut pour garder les apparences, ou même, si leur pouvoir est assez grand, ils se délimitent à l'intérieur de l'idéologie une position d'exception qui peut aller à l'encontre de la logique du système proposé. À l'autre pôle, les récepteurs sont essentiellement des exécutants dont les écarts par rapport aux normes dictées par le discours des émetteurs seront sanctionnés. Peu importe la connaissance effective qu'ils auront de l'idéologie qui les conditionne : un catéchisme, quelques slogans ou mots d'ordre seront suffisants ; ils n'ont pas à participer à l'orthodoxie du discours. Mais ce qui est attendu d'eux c'est *l'orthopraxie*, c'est-à-dire une adéquation convenable entre leur activité sociale et l'esprit de la norme idéologique ; faute de quoi, non seulement ils encourent des sanctions physiques ou symboliques, mais ils éprouveront de la honte ou de la culpabilité ; au contraire, des récompenses et la satisfaction intérieure sont promises à ceux qui se conforment à l'ordre prescriptif défini par les énoncés idéologiques.

D'un côté nous avons donc des définisseurs qui tiennent des discours auxquels ils ont le loisir de ne pas croire ni se conformer ; d'un autre côté, des récepteurs qui se conforment étroitement à des discours dont ils peuvent presque tout ignorer. Le caractère illusoire du savoir idéologique et l'indépen-

dance entre les niveaux des contenus de la représentation et celui de l'action est ainsi bien mis en lumière. Le discours idéologique apparaît alors comme une sorte de lubrifiant destiné à masquer un rapport de force entre deux groupes et à « dorer la pilule » de la domination. L'accaparement de la parole est déjà en soi le signe d'un pouvoir antérieur dont l'idéologie ne fera qu'asseoir ou renforcer la légitimité. Si, au lieu d'infliger brutalement et sans discours son autorité, une cours son autorité, une instance de domination se donne la peine d'y mettre les formes, elle le fait dans une perspective stratégique, un pouvoir légitimé, voire aimé, offrant plus de solidité qu'un pouvoir imposé et honni. La tactique est alors toujours la même : séduire et faire peur conjointement, pour amener le plus de clients potentiels à des activités déterminées. Peu importe les motifs invoqués pour rationaliser ces points de vue, peu importe l'adéquation aux référents explicites ; ni les émetteurs ni les récepteurs ne sont très intéressés à contrôler ces propositions ; pour les uns et les autres la vérité est ailleurs : satisfaire le mieux possible à leurs intérêts pour les premiers, bien se conformer à la norme, pour les seconds, en croyant qu'ils ont aussi intérêt à le faire.

Les théories de la domination nous auront fait faire un pas décisif dans notre compréhension des idéologies : en effet, elles sauvegardent et renforcent le lien formel entre l'idéologie et l'action sans être obligées de revenir à la conception si hasardeuse d'un lien causal entre elles dans un sens ou dans l'autre. Si les contenus des discours idéologiques et des activités qui les accompagnent se ressemblent, ce n'est pas parce qu'ils se contaminent l'un l'autre, mais parce qu'ils sont *deux expressions à des niveaux différents d'une unique volonté intelligente orientée vers des fins précises, pratiques, la domination*. Leur symbiose, qui ne va pas de soi, est donc garantie par un principe extérieur qui les soude. Mais celui-ci n'a rien à voir avec une quelconque réalité sociale dont ils émergeraient ensemble spontanément, ils ne sont que le fruit bâtard d'un imaginaire préoccupé en fait d'ambitions bien plus concrètes.

La production de l'idéologie et ses caractéristiques s'expliquent donc dans un même mouvement : émanation d'instances préoccupées essentiellement de *séduire*, elles s'attachent à faire preuve de qualités ostensibles qui accrochent le client et s'accommodent de l'atmosphère échauffée des prétoires ; nous le verrons mieux plus loin, la cohérence des propos, l'art d'y insérer des faits adéquats, l'air de famille avec les autres éléments du monde socioculturel, sont payants. Par contre, les figulages sémantiques, les scrupules d'objectivité lassent et déçoivent des récepteurs anxieux d'obtenir des réponses définitives à leurs attentes. L'accent sera donc mis sur le formalisme du langage et sur la rhétorique de persuasion. Il apparaît bien que la séduction exercée n'est pas de caractère intellectuel et qu'un *nombre indéfini d'énoncés peuvent définir une même situation avec tout autant de vraisemblance*. Les critères d'après lesquels ils seront évalués comme bons ou mauvais sont alors extérieurs à leur

valeur de vérité, mais portent sur leurs qualités formelles. Dans ce cas, on devra admettre que les référents explicites ou implicites des idéologies n'ont plus aucune fonction.

Processus de domination et production idéologique sont ainsi inextricablement liés dans une unique stratégie qui les réalise l'un par l'autre : en charmant, au plein sens du terme, des récepteurs potentiels, les définisseurs parviennent à les transporter dans une sorte d'état second où ils oublient et l'origine réelle des discours qui leur sont tenus et le lien, conventionnel, qui les relie aux activités qu'ils préconisent. La domination, c'est d'abord ce pouvoir presque magique de faire surgir une vérité à partir de la seule dynamique de l'imaginaire. Une fois la conviction intériorisée par les récepteurs, les comportements adéquats iront de soi et permettront cette fois une domination effective des définisseurs.

À ce stade de notre exposé, les points suivants sont acquis : la symbiose d'un discours idéologique et des activités qui lui sont adéquates est apparue aussi nécessaire formellement que conventionnelle dans ses contenus. En effet, si le définisseur se donne la peine de fournir des rationalisations aux comportements des récepteurs, qui garantissent sa domination, c'est parce que ceux-ci « marchent (préférentiellement) à l'idéologie ». La soumission comportementale ne va pas sans une garniture idéologique. Mais le stock des préceptes comportementaux qui peuvent « faire l'affaire » est large et plus vaste encore que les discours potentiels. Aussi, compte tenu des restrictions énoncées plus haut, et dans les limites du vraisemblable, est-ce surtout l'inspiration du moment qui oriente le définisseur vers tel ou tel contenu de ses discours. La production idéologique n'a pas d'autre origine.

Nous pouvons donc estimer réglés les problèmes de l'origine du discours idéologique et de son articulation à des activités adéquates. Le problème de l'ordre d'apparition de l'idéologie et de l'action sociale, ainsi que de leur éventuel lien causal est un faux problème ; l'une et l'autre ne sont que deux aspects, cognitif et comportemental, d'une même réalité : *la réification de l'imaginaire des émetteurs par des récepteurs séduits*. Comme le montre l'histoire, a arrive tout aussi bien que les idéologies paraissent suivre les activités adéquates (on parle alors de « prise de conscience ») que les précéder ; l'ordre séquentiel n'a donc rien d'universel ; bien plus, nous le verrons mieux plus loin, il n'est à peu près pas possible de dater le début de l'idéologie et des activités qui s'y rapportent, car chacune d'elles *ne prend jamais son plein sens qu'à travers l'autre*.

Mais la fermeture d'une question théorique en suscite une autre ; tandis que la sociologie de la connaissance règle du même coup le problème de la production théorique de l'idéologie et de sa production sociale en introduisant un lien causal entre elle et la praxis, le rejet de cette relation nous amène à

l'interrogation suivante : parmi toutes les idéologies qui sont émises, certaines seulement font carrière ; parmi tous les aspirants au pouvoir, une infime minorité y parvient. Pourquoi ¹ ? Les récepteurs potentiels opèrent donc, inconsciemment sans doute, un choix parmi toutes les définitions qu'on leur offre. Us limitent ainsi à leur manière l'arbitraire de l'imagination des émetteurs et réintroduisent des déterminismes négatifs qui atteignent non pas la création idéologique, totalement libre, mais sa carrière sociale. Aucun déterminisme ne pourrait jamais expliquer pourquoi une idéologie est telle ou telle, mais il pourrait faire comprendre pourquoi, si elle avait été autrement, elle n'aurait pas réussi. Le libre arbitre total prêté au définisseur par les théoriciens de la domination devra donc être réévalué, nous le verrons plus loin ; si l'imagination du définisseur n'est limitée ni par les référents apparents de son discours, ni par d'imprécises réalités sociales qu'il serait chargé de traduire, les attentes de ses clients éventuels lui créent des obligations sévères et restreignent l'univers des discours possibles : *il ne peut pas dire n'importe quoi.*

La réintroduction de déterminismes, même jouant négativement, laisse planer le danger d'une explication circulaire : les idéologies qui arrivent à passer de la production théorique à la carrière sociale ne sont-elles pas précisément celles qui sont *vraies*, c'est-à-dire celles qui, par un coup de génie intuitif de l'émetteur, explicitent des réalités sous-jacentes qui n'attendaient que lui pour être « décryptées » ? Cette option métaphysique, contre laquelle nous nous battons depuis le début de ce texte, ne nous retiendra pas davantage ici, mais elle relancera notre discussion : il n'est pas pertinent de s'interroger sur la valeur d'une idéologie puisque, on l'a vu, pour jouer le rôle d'une idéologie vraie, il faut et il suffit *qu'elle soit perçue comme telle par les acteurs qui l'utilisent*. L'adhésion sincère des émetteurs est possible mais accessoire. Dans quelles conditions un discours idéologique, jeté sur le marché par des définisseurs indifférents à sa valeur d'objectivité, va-t-il Pouvoir être perçu comme vrai par ses utilisateurs ? Pour que cette institutionnalisation de l'imaginaire se produise, et elle se produit incessamment depuis l'aube de l'humanité, on peut admettre que c'est parce qu'elle correspond à des caractéristiques universelles de l'espèce humaine et qu'elle y répond d'une manière satisfaisante : elle est donc fonctionnelle, à un niveau qui transcende les particularités socioculturelles, mais peut être rattaché aux modalités

¹ Nous frôlons ici un problème crucial concernant le déterminisme, auquel de nombreux auteurs se sont heurtés au terme de cheminements divers (M. Polanyi, M. Foucault, par exemple) : pourquoi tel système, pourquoi tel énoncé et non tel autre, à tel moment ? l'explication fournit toujours, tout au plus, des *conditions de possibilité* au-delà desquelles un résidu, inappréciable quantitativement et qualitativement, donne en fin de compte sa spécificité, son unicité, à chaque événement humain, et laisse une certaine pertinence au concept de liberté. En ce qui concerne l'idéologie, on peut penser qu'aucun théoricien ne refuserait au définisseur au moins la liberté du choix des mots, de leur agencement. Mais alors, comme les mots portent déjà les idées, et la syntaxe, leur organisation, où commence le déterminisme ?

mêmes et aux nécessités de la vie socioculturelle de l'humain. Aussi, avant d'entrer dans le détail des facteurs reliés à l'acceptation ou au rejet d'une idéologie, nous est-il paru nécessaire d'essayer de décrire comment et pourquoi l'acteur social est par nature un *homo ideologicus*.

La conviction idéologique (1978)

Deuxième partie : La dynamique du discours idéologique

Chapitre III

Les composantes formelles de la personnalité individuelle

[Retour à la table des matières](#)

Pour comprendre le processus de la conviction idéologique, nous sommes déjà passés de considérations très générales sur le discours idéologique à une analyse macro-sociologique des rapports entre les instances émettrices et réceptrices en cause dans la production idéologique. Mais, plusieurs fois déjà, nous avons dû faire appel à des considérations psychologiques et peu à peu nos développements nous ont amenée à une rencontre avec un acteur social moyen, celui qui en dernier recours décide de la carrière, donc de la vérité, d'une idéologie. Une analyse de la personnalité individuelle s'impose donc, organisée autour de cette interrogation devenue essentielle : pourquoi l'acteur social accepte-t-il de se « faire raconter des histoires », et comment peut-il s'en satisfaire ?

Aussi, même si cette approche est en général suspecte aux sociologues, nous poursuivrons notre raisonnement à partir de l'observation d'un acteur normalisé, impliqué dans une activité sociale spécifique, l'activité idéologique, caractérisée par la bipolarité discours-action décrite plus haut. L'accès à un même problème par trois paliers successifs et complémentaires, celui de la production symbolique (le discours idéologique), celui de la relation sociale (émetteurs et récepteurs idéologiques) et celui de l'action individuelle (la pratique idéologique de l'acteur), nous aura de plus permis d'articuler les trois entités de base de la sociologie, culture-société-individu, et d'apprécier leurs fonctions propres et leurs interactions face à un même phénomène : la production idéologique.

Cette utilisation épistémologique de l'acteur social à partir de la notion d'individu correspond à celle de Mauss, pour lequel « la formulation psychologique n'est qu'une traduction sur le plan du psychisme individuel d'une structure proprement sociologique ¹ ». C'est donc bien la connaissance du social que nous poursuivons à travers celle de l'individuel, ce détour nous paraissant nécessaire pour, d'une part, limiter l'arbitraire de la subjectivité du sociologue, et pour, d'autre part, fonder épistémologiquement le conçu à partir du vécu. En effet, outre que l'individu est le lieu observable des activités sociales quelles qu'elles soient, il représente surtout, comme tenant et aboutissant de la totalité sociologique, le seul moyen de vérification d'une hypothèse de travail : un phénomène social n'a d'existence effective qu'à travers une répercussion quelconque sur les individus. Cette conception est étrangère à une vision métaphysique d'un être humain pourvu d'une « nature universelle » influençant ses activités sociales, ou à une acception normative d'un sujet rationnel et conscient. Le concept d'individu fera alors place à celui d'acteur, considéré comme le réceptacle d'un ensemble d'influences, connues ou non, mais dont nous n'aurons à tenir compte que des effets sur la personne de l'acteur ; c'est donc au niveau de sa *subjectivité*, actante, parlante, pensante, que l'individu sera intégré à notre modèle comme une totalité donnée, une synthèse dont nous pourrions observer les activités et leurs répercussions sur le milieu social ambiant.

Les composantes de cette subjectivité sont nombreuses, indéterminées, et l'on peut supposer sans en connaître les proportions respectives qu'y jouent aussi bien les éléments physiques (innés ou acquis) que psychologiques (innés ou acquis également). Conditionné génétiquement dès sa conception, l'acteur verra tout au cours de son existence, mais essentiellement au cours de ses premières années, sa subjectivité se façonner, s'orienter, certains aspects restant stables, d'autres évoluant au gré des expériences internes et externes qu'il subit. Les effets conjonctifs ou disjonctifs de celles-ci sur son déterminisme

¹ Claude Lévi-Strauss, Introduction à Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960, p. XVI.

génétique vont peu à peu réduire et concrétiser la somme indéterminée de ses potentialités initiales. Il est une pâte relativement malléable, indéfiniment différenciable selon les individus, les milieux, les époques.

La personnalité d'un acteur à chaque moment de son existence et en particulier à celui où il est observé par le sociologue, pourra alors être envisagée comme l'extrémité étroite d'un cône dans lequel seraient venus s'engouffrer tous les déterminants qui ont agi sur lui, à partir du moment où l'acteur a été conçu jusqu'à celui de l'observation. Sur un donne uniquement physiologique se sont greffées d'innombrables expériences internes et externes, c'est-à-dire des éléments significatifs qui, peu ou prou, ont contribué à une restructuration incessante de l'ensemble.

Les théoriciens ont souvent essayé de déterminer les composantes universelles de la personnalité humaine, en deçà des caractères différentiels qu'elle a au départ ou qu'elle acquiert au cours de son développement.

Les discussions qu'ont suscitées les poids respectifs et les rapports de l'inné et de l'acquis, du physique et du social sont parvenues à l'exténuement plutôt qu'à une solution ; pour nous situer dans un paysage connu, nous pourrions peut-être dire que la subjectivité individuelle est un mélange inexplicable du ça, du moi et du surmoi, exprimant par là que les éléments pulsionnels, sexuels ou non, s'y amalgament avec des éléments structuraux et des éléments non-natifs, sans qu'il soit jamais possible de les différencier les uns des autres, non plus que leurs influences réciproques, et par rapport à l'ensemble.

Tous les modèles analytiques de la personnalité sont avant tout des schèmes d'intelligibilité, ne pouvant prétendre rendre compte d'une vérité objective ; ils doivent être mis sur le même plan que les conceptions que se fait l'acteur au sujet de la composition de sa personnalité et qui sont elles-mêmes informées par les idées de son époque et de son milieu sur cette question. C'est ainsi que, de nos jours, la vulgarisation de la psychanalyse a peu à peu pris la place de toutes les sagesses des nations, fondées sur la nature, la genèse et la composition de la personnalité humaine.

D'une manière générale, grâce à ses facultés réflexives et cognitives, l'acteur accroît la complexité de sa subjectivité et il a sur elle une certaine influence ; en donnant en particulier un sens à l'ensemble, il en redéfinit chacun des éléments réels ou imaginaires, à travers des conceptions qui font elles-mêmes parties de cette subjectivité. Il oublie ou se cache certains aspects patents, s'en invente d'autres, les grossit, les sous-estime, établit des relations, des ruptures... sans que ni lui, ni ses observateurs puissent, de fait, démêler les écheveaux de cette totalité en devenir.

Ainsi tout ce que l'individu croit, pense, dit sur la personnalité humaine en général et sur la sienne propre en particulier, n'a qu'un rapport indéterminé avec une réalité en soi, physique et psychique, existant indépendamment de la connaissance qu'il pourrait en avoir. En effet, toute expérience portant sur le monde externe ou sur son monde interne n'arrive à lui que retraduite par le filtre de sa subjectivité qui construit ces savoirs. La connaissance n'est donc jamais que celle des effets qu'ont sur l'acteur les divers stimuli externes ou internes avec lesquels il est confronté ; elle est une synthèse, dont la composition ici encore est une inconnue, entre l'état global de la subjectivité de l'acteur au moment de l'expérience et le stimulus comme tel. La force créatrice de cette subjectivité peut, dans des cas extrêmes, suffire à susciter une réalité qu'il considère comme objective, en l'absence de tout stimulus réel ; les hallucinations visuelles ou auditives, individuelles ou collectives, en sont des exemples. Dans un registre moins pathologique, la psychologie de la perception montre que le sujet peut ignorer les objets les plus évidents, en apercevoir qui n'existent pas ou réarranger à sa manière des configurations objectivement autres.

Dans le cas des idéologies ou de toute autre croyance qui fait partie de l'univers de la personnalité de l'acteur, la plupart du temps la connaissance qu'il en a est fort éloignée de celle qui lui a été proposée, même s'à pense, en toute bonne foi, l'avoir adoptée fidèlement. Comme toutes les autres expériences qui se présentent à lui, les expériences idéologiques sont reformulées, digérées et amalgamées à sa personnalité ; elles sont devenues partie intégrante de sa subjectivité et, comme telles, elles ne ressemblent que plus ou moins à l'original. Les « représentations collectives » ne viennent pas imprégner l'individu comme des objets, ainsi que le pensait Durkheim, mais elles se particularisent en autant d'expressions divergentes, selon la subjectivité qui les accueille. Puisque aucune personnalité n'est identique, il apparaît logique que les retraductions individuelles des idéologies présentent toutes des détériorations spécifiques par rapport au modèle initial, et qu'elles n'aient plus que de vagues ressemblances de l'une à l'autre. À la limite, si l'acteur « s'écoutait » et appréciait froidement les distances idéologiques qui le séparent de chacun de ses semblables, il se sentirait effroyablement seul, unique. Mais son souci de conformité et d'adéquation à la norme, extérieur à toutes les représentations et les transcendant toutes, empêche l'éclatement du symbolisme social et maintient le sujet dans l'illusion d'une croyance partagée. C'est là la condition même de la survie culturelle et sociale, Nous reviendrons, à la fin de ce chapitre, sur ces deux caractéristiques des expériences culturelles et idéologiques.

Ainsi, l'acteur ne peut guère que fabuler lorsqu'il statue sur sa personnalité et en particulier sur les relations qu'entretiennent entre eux les éléments qui la composent : tout d'abord il lui est matériellement impossible de recenser la totalité des éléments déterminants de celle-ci, perdus qu'ils sont dans le cône d'ombre de son passé ; mais surtout, comme nous venons de le voir, entre

l'effet réel, vécu, et l'effet conçu d'un stimulus sur sa personnalité, s'interpose tout le poids de sa subjectivité au moment de l'expérience ; et, pour cette raison surtout, tout savoir objectif à ce sujet lui est interdit.

Les idées que se fait l'acteur sur lui-même ne peuvent donc jamais être retenues par le sociologue ou le psychologue pour comprendre la composition, la genèse de la personnalité individuelle et son insertion dans le social. Mais en même temps il serait illégitime de balayer d'un revers de main tout le poids de cette subjectivité biaisée mais qui, par des cheminements, obscurs, se matérialise en activités verbales, gestuelles, comportementales bien réelles. Ce dilemme, qui rappelle étrangement celui que nous avons perçu dans l'idéologie, a toujours causé des difficultés pour les théoriciens de la personnalité ; en général, Us optent alors pour une approche sélective qui décide lesquelles, parmi la totalité des informations fournies volontairement ou à son insu par l'acteur sur lui-même, sont représentatives, signifiantes, et lesquelles ne le sont pas. Il n'est certes guère possible d'échapper à cette épistémologie du choix, mais nous souhaiterions en réduire autant que faire se peut l'arbitraire, en sauvegardant toute la richesse obscure de la subjectivité de l'acteur sans pourtant prendre à la lettre aucune des données qu'elle nous fournit sur elle-même. Dans le modèle que nous tenterons de mettre sur pied, nous placerons cette subjectivité comme dans une vaste parenthèse dont nous aurons à situer le contexte ; renonçant à une intelligibilité de son être réel, imperméable à la connaissance, nous nous arrêterons plutôt à l'étude des mécanismes qui le voilent et à leur fonction. Dans cette perspective, l'idéologie, qui est l'un d'eux, reprendra tout naturellement sa place.

Si l'acteur ne peut guère que se fourvoyer dans ses appréciations intellectuelles concernant sa propre personnalité, par contre, ce qu'il connaît bien et ce sur quoi il ne peut se tromper, ce sont les effets affectifs qu'ont sur lui les divers stimuli avec lesquels il entre en contact : ressentis sous forme d'expériences internes à peu près incommunicables et uniques, ces effets peuvent être considérés comme le résultat de la synthèse de la totalité des expériences internes et externes subies par le sujet et dont le délicat équilibre s'exprime ainsi, sous une forme affective, une coloration. Ces états intérieurs sont donc *l'expression condensée et non conceptuelle de l'entière subjectivité de l'acteur*, son moi le plus authentique, mais en même temps le moins sujet à connaissance discursive, et de sa part et de celle des autres. Nous pourrions le considérer comme *une forme vide, une pure dynamique, exempte de contenus représentatifs et de schèmes définis d'activités*.

Comme telle, cette dynamique apparaît comme le lieu du bien-être ou du malaise intérieur, de la motivation, de la foi, de l'amour, de l'enthousiasme pour un objet, une activité, une personne. Nous reviendrons plus tard sur ce point, mais déjà on peut prévoir l'importance de cette pulsion émotive au niveau de la causalité en général et de la causalité idéologique en particulier.

Réduite à elle-même, cette force sourde, muette et aveugle ne serait guère faite que de potentialités et donnerait vraisemblablement lieu à des cognitions furtives, non réflexives et à une gestuelle désordonnée et changeante, puisque sans cesse reformulées par l'état infiniment mouvant de la subjectivité totale de l'acteur, dont elle est à chaque moment l'aboutissement et l'expression. On sait en effet que le règne animal paie le prix de sa complexification par une indétermination croissante de sa programmation comportementale, c'est-à-dire par une indépendance poussée des relations entre l'intériorité des sujets et les expressions cognitives et gestuelles de sa personnalité.

Or, comme il apparaît d'évidence, cette dynamique interne n'a qu'une valeur théorique. Tout d'abord elle n'est évidemment pas observable ; en outre, pour se concrétiser, elle doit recourir à l'usage des soutiens habituels de l'intériorité, la pensée discursive, le langage, le geste. Elle coexiste donc immanquablement avec des idées, des paroles, des activités ou plutôt elle est habillée d'elles sous peine de priver l'acteur des caractéristiques non seulement de l'être social, mais de l'être humain tout court ; la simple acquisition de la station verticale, du langage et de la faculté symbolique en général, de la plus élémentaire gestuelle stéréotypée, marque déjà la reprise en main de la subjectivité individuelle par des principes qui lui sont extérieurs, mais qui s'imposent à elle. L'origine, la nature de ces éléments de soutien n'ont rien de mystérieux, ils sont donnés par le milieu humain ambiant.

C'est que la nature essentiellement sociale de l'*Homo sapiens* lui interdit de se livrer à l'écoute autistique de sa subjectivité : il se doit de communiquer avec ses semblables, c'est-à-dire de manifester une régularité dans ses comportements et ses discours, de donner à ceux-ci un sens qui puisse être compris, au moins partiellement, et qui réponde aux attentes des autres membres du groupe. Enfin, même au niveau de sa propre identité, l'acteur aura acquis socialement des exigences de cohérence, de continuité, de significativité. Aussi, si son affect, son expérience interne lui appartient et représente bien la portion authentique de sa personnalité parce que la résultante effective de la totalité de ses expériences, les expressions comportementales, gestuelles, verbales et même cognitives de son être lui échappent beaucoup plus. Comme nous l'avons vu plus haut, il n'en sait que peu de chose, parce qu'à la différence de ses expériences internes, elles ne sont pas sa propriété : ses pensées, ses discours sur lui-même ou sur le monde, ses schèmes comportementaux lui sont donnés, à son insu la plupart du temps, par un conditionnement socio-culturel qui ne lui laisse guère de répit. Pour parvenir à une intégration sociale et une communication interindividuelle correctes, il devra meubler d'éléments collectifs cette portion de sa personnalité et mettre une sourdine sur tous les éléments de son moi profond qu'il percevrait comme étant en contradiction avec ce moi *social*. Seul ce dernier aura de la pertinence aux yeux de ses semblables, et c'est d'après lui seul que l'acteur sera évalué. Il lui faudra agir,

être et penser comme tout le monde, au moins dans les limites de certaines alternatives fixées par son milieu : aimer ou haïr, avoir envie ou horreur de tel objet, se sentir ou non de l'entrain à telle activité, c'est son affaire personnelle, mais il devra contrôler de multiples manières les objets et les expressions de ses amours et de ses haines, jusqu'au refoulement total dans certains cas. Depuis sa naissance, la société l'informe à ce sujet, lui fournissant non seulement des modèles très déterminés de toutes les activités cognitives et comportementales qu'il doit connaître, mais en même temps exerçant sur lui une pression psychique qui le conduit, de gré ou de force, à s'y conformer.

Voici donc notre acteur partagé entre, d'une part, son moi profond, sorte de mélange du ça et du moi freudien, qu'il ressent à travers une expérience interne très authentique, mais sourde, muette et aveugle, et d'autre part, son moi plus superficiel, sorte de surmoi freudien, imposé par sa condition sociale et qui, lui, parle, pense et agit selon des modèles très précis et coercitifs. Dans le premier cas, une dynamique réelle, mais uniquement faite de potentialités mouvantes, dans le second cas une intelligibilité normative exigeante et permanente.

Pour des motifs extérieurs à la spéculation scientifique, cette opposition ou cette complémentarité entre le moi réel et le moi social, a actuellement pris une place prépondérante au sein des théories de la personnalité. Selon les idéologies qui s'en sont emparées, on a crié à l'étouffement de la dynamique individuelle par le social, ou bien on a célébré l'apport déterminant de celui-ci à l'animalité originelle de l'homme. En fait, les choses ne sont ni aussi tranchées, ni aussi uniformes et, comme nous l'avons vu plus haut, le rapport effectif de ces deux niveaux n'est guère perceptible pour l'acteur puisqu'il est entièrement retraduit par sa subjectivité et, essentiellement, par ses croyances à ce sujet. Pour certains individus, et dans certaines sociétés, l'accord se fera naturellement, tout le monde et chacun trouvant « normal » d'adapter une dynamique vide et très plastique à des modèles disponibles et pressants. L'acteur n'aura même pas le sentiment d'un hiatus possible entre ces deux niveaux. Pour d'autres individus et d'autres groupes, la pression sociale paraîtra insupportable et ressentie comme en désaccord perpétuel avec l'expérience intérieure. Chacun se demande alors de quel « droit » la société ou certaines de ses instances se permettent de priver l'individu de la portion la plus authentique de sa personnalité.

Pourquoi ces écarts douloureux dans certains cas, pourquoi cette adéquation aisée dans d'autres alors que les composantes formelles de la personnalité humaine sont sans doute universelles ? Ici encore, comme il est évident, ce n'est pas l'individu qui est déterminant, mais la société, l'acteur ne faisant que subir les effets de processus dont il n'est ni responsable, ni conscient. Essayons d'éclairer un peu ceux-ci.

La conviction idéologique (1978)

Deuxième partie : La dynamique du discours idéologique

Chapitre IV

La genèse de la personnalité

[Retour à la table des matières](#)

Le chapitre précédent montre que les multiples expériences faites par l'acteur, expériences sociales ou non, agissent toutes sur lui de deux manières : retentissement existentiel pourrait-on dire, de nature surtout émotive, qui vient s'adjoindre au moi profond, constitué précisément de la totalité de ces effets ; retentissement cognitif, teinté d'une plus ou moins forte normativité, qui vient s'adjoindre au moi social, résultat de la somme des expériences de ce type.

Nous laisserons ici de côté les expériences non sociales, c'est-à-dire toutes celles qui de près ou de loin sont extérieures à la relation à autrui ; ce sont essentiellement celles qui se rapportent au monde physique, étant bien entendu que celui-ci n'est pas indemne, et d'influences humaines sur lui, et d'interprétations sociales. Nous pourrions aussi être tentée de ramener toutes les expériences possibles à une seule catégorie puisque rien de ce qui entoure l'activité humaine n'est dans ses causes ou dans ses conséquences indifférent au social. Conservons pourtant une spécificité aux expériences dites non

sociales, en ce sens que leurs relations à la personnalité ne sont pas aussi définies et orientées que celles des expériences sociales : le climat, un accident corporel, les habitudes alimentaires, etc., peuvent « parler » à l'individu selon des modèles socialement appris, mais leur influence brute sur la matérialité du récepteur s'impose et prime tout autre effet.

Quant aux expériences sociales, en un sens très large, englobant aussi bien les relations interindividuelles et les relations de groupe que le contact avec les éléments culturels, symboliques ou matériels, elles ont certes un retentissement sur le moi profond de l'acteur ; il les intègre, en subit des effets qui, de proche en proche, provoquent des déplacements dans les relations antérieures des éléments déjà en place. Comme les exigences non sociales, elles peuvent atteindre le soma des acteurs. Pour le sujet, chaque nouvelle expérience sociales se répercute donc d'abord sous les formes d'un changement de la coloration de son intériorité ; en gros et dans les cas les plus courants, il se sent confortable ou gêné par une rencontre avec telle ou telle personne, tel événement concernant le collectif, telle opinion émise devant lui, etc. Mais en dehors de cette impression assez vague et souvent passagère, l'acteur ne sait évidemment rien des effets réels et définitifs de la rencontre de sa personnalité profonde avec l'une ou l'autre de ces multiples expressions du social.

Mais, à la différence des expériences non sociales ou tout au moins beaucoup plus qu'elles, les expériences sociales arrivent à l'individu toutes préfabriquées, nanties de discours, de significativité et de normativité ; elles sont déjà une traduction de réalités, sociales ou non ; de plein gré, ou s'en accommodant comme à peut, l'acteur est donc forcé de prendre en compte ces éléments prédéfinis, d'affronter des schèmes conceptuels, verbaux et comportementaux donnés, sans égard pour sa dynamique personnelle ou ses schèmes verbaux, cognitifs ou gestuels antérieurs. Comme son moi profond, le moi social de l'individu est ainsi sans arrêt réalimenté par ces nouvelles expériences, qui s'intègrent plus ou moins harmonieusement aux précédentes et les réorganisent incessamment au gré de l'impact qu'elles ont les unes sur les autres. Selon qu'elles sont semblables ou dissemblables (ou tout au moins perçues comme telles) des précédentes, le sujet ressentira là aussi une impression d'harmonie ou de dysharmonie. Les sentiments de confort ou d'inconfort intérieur que l'acteur éprouve devant une nouvelle expérience sociale peuvent donc logiquement provenir de deux niveaux : soit de l'articulation, positive ou négative de celle-ci avec son moi profond, soit de son articulation, positive ou négative également, avec son moi social.

Convient-il de mettre sur le même plan ces deux types de relation et, en conséquence, leur retentissement sur les deux portions théoriques de la subjectivité de l'acteur ? Nous ne le croyons pas. En effet, si l'on se souvient des caractéristiques du moi profond, - dynamique à caractère essentiellement affectif mais dépourvue de représentativité et de normativité -, on conçoit bien

qu'elle ne pourra répondre à la nouvelle expérience que selon ses moyens propres, vagues, informulés. Aussi, même si elle représente la portion la plus vraie de la personnalité, sa voix ne parlera-t-elle jamais de manière assez claire et consciente d'elle-même pour prendre parti face à une nouvelle expérience sociale. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, dès qu'elle croit se mettre à penser, à parler, à agir, c'est que déjà le moi social a pris le relais et que c'est lui qui pense, parle, agit en son nom. Parmi les informations qu'il véhicule, prennent place des considérations sur les composantes de la personnalité et sur les relations qu'elles entretiennent entre elles, sur ce qu'il est bon de penser à l'égard de la nouvelle expérience, comment se comporter à son égard, etc. En soi, ces savoirs ne sont certes pas plus fondés que tous les autres savoirs sociaux, mais comme eux ils sont absolus, autoritaires et bien propres à impressionner cet aveugle-sourd-muet qu'est le moi profond. L'auteur ignorera à peu près tout des effets sur celui-ci de ses expériences sociales, mais il saura y penser, en parler et y répondre comportementalement selon les indications qui lui seront fournies par son moi social. À de rares exceptions près, sur lesquelles nous reviendrons, les sujets ne savent, ni n'osent se mettre à l'écoute de leur authenticité et s'y conformer ; celle-ci est d'ailleurs tellement investie par le social qu'on peut même douter que ce soit jamais elle qui s'exprime, même chez les acteurs qui se mettraient délibérément à sa recherche.

Aussi les véritables confrontations entre le moi profond et une nouvelle expérience sociale sont-elles exceptionnelles, puisque le moi social s'interpose toujours entre eux et réussit normalement à étouffer les timides revendications du moi profond. Cet abus de pouvoir du moi social est une expression parmi d'autres de l'impérialisme du social sur l'individuel. Le sentiment apparemment spontané d'adhésion ou de rejet que l'acteur croit éprouver face à une nouvelle expérience sociale ne peut guère provenir d'une réaction favorable ou défavorable de son moi profond, puisque avant même qu'il s'interroge sur lui-même, toutes les expressions de sa dynamique interne ont été et sont socialement investies.

En fin de compte, les impressions d'affinités ou de désaccords, dont l'intériorité de l'acteur est le théâtre, proviennent toujours de la rencontre positive ou négative du moi social avec la ou les nouvelles expériences sociales. Entre ces entités de même nature qui se comprennent, même pour chercher à s'anéantir mutuellement, l'affrontement est possible, parce que ces adversaires ou ces alliés potentiels possèdent pour s'entendre ou se haïr des prérogatives communes dont le moi profond est dépourvu : tous deux parlent, s'expliquent, savent attaquer et se justifier, établissant entre eux des différences ou des ressemblances d'où découleront leurs ententes ou leurs conflits. Le sentiment de malaise ou de bien-être que l'acteur ressent face à une nouvelle expérience sociale n'implique donc généralement pas ou peu sa personnalité profonde, comme le pensent nombre d'idéologies contemporai-

nes, mais il se joue au niveau de deux formulations, de deux moments du social : celui qui a été intégré antérieurement à sa personnalité et celui qui tente à un moment donné de se greffer au précédent.

Les implications de cette conclusion concernent directement le mécanisme de la conviction idéologique : pour qu'une idéologie réussisse, elle doit rencontrer chez l'acteur une adhésion émotive que celui-ci, aidé la plupart du temps par les stratégies des définisseurs, estimera émaner des couches profondes de sa personnalité. Semblable croyance, commune à toutes les idéologies, préconditionne les conceptions de la sociologie de la connaissance : pour elle, les idéologies émanent spontanément des acteurs sociaux dont elles expriment d'une manière symbolique la totalité des déterminismes qui les régissent. En fait, comme nous venons de le voir, cette réponse émotive n'a que fort peu de chances d'émaner d'un moi profond, dont le destin est d'être totalement investi par le social ; mais c'est de la confrontation entre les savoirs sociaux antérieurs et la nouvelle idéologie que découle la coloration positive ou négative à son égard de la subjectivité de l'acteur. Pour qu'une idéologie emporte la conviction, il *faudra et il suffira donc que les discours qui l'expriment présentent des affinités avec les savoirs sociaux antérieurs de l'acteur. Si l'adhésion idéologique est effectivement de caractère émotif au niveau du sujet, ses causes réelles sont d'ordre intellectuel et résident dans un besoin de cohérence de son univers mental.* En accord avec le caractère illusoire de la connaissance idéologique, notons encore ici que cette cohérence, cet accord, cette affinité demandent seulement à être *perçus* comme existants sans qu'il soit jamais possible d'apporter des preuves de leur réalité ou de leur absence effectives. Les attributs intrinsèques d'une nouvelle idéologie aussi bien que ceux des savoirs sociaux antérieurs de l'acteur ne sont donc que de peu de poids, seules les idées qu'il se fait à leur sujet entrent en ligne de compte dans cette perception des rapports que ces deux entités entretiennent entre elles. Aussi les définisseurs idéologiques exploiteront-ils à fond cette carence et emploieront-ils toute leur rhétorique à démontrer des continuités qui ne vont pas de soi.

Sans trop nous éloigner du domaine des idéologies, nous pourrions étendre ces considérations à l'ensemble des expériences sociales de l'acteur, c'est-à-dire, de proche en proche, à l'ensemble de ses relations avec son milieu et à son insertion sociale la plus générale : les ruptures ou les ententes qu'il peut percevoir entre lui et le collectif proviennent dans son esprit de toutes sortes de causes possibles ; selon les formules idéologiques auxquelles il adhère il croira, par exemple, à une inadéquation (ou une adéquation) fondamentale entre sa « nature » individuelle et la société ; ou encore à une influence de ses déterminismes sociaux antérieurs sur son moi profond ; peut-être aux effets maléfiques ou bénéfiques de quelque principe extérieur. En fait, vraisemblablement, entre surtout en ligne de compte dans cette perception la portion de son moi social constituée des idées reçues sur ce qu'il est, sur ce qu'est son

milieu et sur les relations qu'ils soutiennent ; il aura aussi été informé des sentiments qu'il doit s'attendre à éprouver du contact de sa personne avec celle de tels types d'autres acteurs, de telles catégories d'objets sociaux, des réactions normales et pathologiques qui ont le plus de chance d'en découler. C'est l'ensemble des relations possibles entre lui et son milieu qui auront donc été prévues et codées socialement au-delà de toute réalité objective et sans qu'aucune décision personnelle lui soit demandée, au contraire. Chaque milieu social fournit ainsi à ses membres une perception de tout un paysage relationnel aux autres, aux choses, au groupe comme tel, et aucune autre expérience ne sera aussi déterminante sur ses pensées, ses affects, ses comportements que celles qui accompagnent cet apprentissage. En d'autres termes, qu'un individu soit en accord ou en désaccord avec son milieu en général, les gens et les choses qui en font partie, la responsabilité de ces attitudes revient surtout au conditionnement social qui a réussi à lui faire intérioriser ces attitudes, sans relation avec ce que sont effectivement ces gens, ces choses, ce milieu et l'acteur en cause lui-même. Pour les individus comme pour les groupes, même le supposé *sentiment* d'adéquation ou d'inadéquation à une expérience sociale donnée et au collectif en général, est d'abord lui-même un *savoir* sur ce sentiment, fourni presque intégralement par leur milieu, mais suffisamment intériorisé pour que l'acteur puisse croire à une émanation de son moi profond ; la totalité de ces savoirs détermine une faculté ou une difficulté générale, socialement acquise donc, d'adhésion au collectif. La coloration émotive que l'acteur attribue à une attestation ou une protestation de son moi profond n'est rien d'autre que le plaisir ou le déplaisir procurés par un moi social cohérent ou incohérent. Nous reviendrons ultérieurement sur cette proposition grosse de conséquences.

Certaines sociétés possèdent une aptitude à assurer une heureuse intégration de leurs membres, d'autres n'y réussissent qu'imparfaitement : dans les sociétés primaires, la résorption de l'individu est si bien réalisée qu'il atteint à peine à la conscience de son individualité physique, tandis que dans les sociétés tertiaires, on l'a vu, l'exaspération de l'individualisme rend suspecte à l'acteur toute émanation du collectif. Dans le premier cas, une nouvelle expérience sociale paraît toujours au sujet comme allant de soi et parfaitement accordée à sa personnalité ; dans le second cas, il se sent en contradiction avec toute production collective et menacé par elle. Pour obtenir son audience, les agents de socialisation et, entre autres, les définisseurs idéologiques devront-ils tout d'abord le persuader qu'ils ne représentent pas la société mais une asociété, ou une antisociété aucunement contraignante pour son individualité mais alliée au contraire à son moi profond, dont ils auront à cœur d'assurer le meilleur développement ? Nous avons vu plus haut comment les idéologies tertiaires excellaient à cette stratégie.

D'une façon générale, plus le conditionnement socioculturel a été intense, c'est-à-dire le moi social envahissant, plus les acteurs ont une impression

d'harmonie entre eux-mêmes, le groupe et ses productions de toutes natures. Us se sentent libres, « eux-mêmes », dans un entrelacs d'obligations et de coercitions de tous les instants, et plus le groupe exige d'eux, plus il sont l'impression de se « réaliser ». Au contraire, les sociétés qui se font des scrupules d'asservir leurs membres à leurs finalités propres, leur donnent pourtant un insupportable sentiment de contrainte sociale : conditionnés à l'indépendance, voire à la méfiance à l'égard du collectif, ils se sentent opprimés, « aliénés » par l'une ou l'autre instance sociale, alors qu'ils souffrent en fait d'une carence de socialisation. Mais ni dans l'un ni dans l'autre cas, le moi profond n'est en cause.

Pourquoi certaines sociétés réussissent-elles si bien ce que d'autres se révèlent incapables de faire ; et, surtout, pourquoi la conviction qu'a l'acteur de se réaliser, c'est-à-dire d'atteindre au plein développement de son moi profond est-elle en fait inversement proportionnelle à sa liberté effective ? La réponse est sans doute complexe et devrait faire intervenir aussi bien des éléments matériels que structurels ou idéologiques. Mais, pour rester dans le domaine symbolique, on peut remarquer une corrélation entre le monisme culturel et l'aisance de l'insertion sociale d'une part, le pluralisme culturel et les difficultés de celle-ci d'autre part. Monisme et pluralisme culturels ne peuvent évidemment être mis à l'origine absolue du chaînon explicatif et doivent plutôt être considérés comme des variables indépendantes dont on pourrait pratiquement quantifier la relation avec le type de socialisation qui les accompagnent. Que se passe-t-il donc alors dans chacun des deux cas ? Pour les sociétés monistes, non seulement le conditionnement socioculturel est précoce, intensif, mais les agents de socialisation et les savoirs parlés ou vécus qu'ils véhiculent cherchent toujours à démontrer la continuité interne de leurs enseignements et les affinités qu'ils présentent de l'un à l'autre ; continuité, affinités réelles ou pas, qu'importe puisque, nous l'avons vu, de tels attributs sont en soi invérifiables, mais ils deviennent réels à partir du moment où ils sont collectivement considérés comme tels. Ces efforts insistants, et jamais contre-carrés, pour faire naître chez les jeunes et préserver chez les adultes une vision homogène d'un monde physique et social au sein duquel la position de l'individu est définie une fois pour toutes, fait apparaître chaque nouvelle expérience sociale comme un *élément de renforcement de l'unité* foncière de l'ensemble. Quoi qu'il arrive, le cosmos cohérent qui accompagne l'acteur de sa naissance à sa mort n'est jamais entamé par le doute et, même imprévues, désagréables, ses expériences réussiront toujours à s'articuler sur son solide « nomos » ; les rationalisations religieuses excellent à ce rôle d'amortisseur. Projetant sa satisfaction sur ceux qu'il met aux origines de celui-ci et sur sa société en général, il leur vouera reconnaissance et estime. Lorsque l'événement perturbateur menace, d'aussi loin qu'il apparaisse, le voici pris en charge par les instances définisseuses qui le nient d'abord, cherchent à l'écarter puis, s'il se produit pourtant, emploient toute leur énergie à en désamorcer les effets destructurants, à les réabsorber dans une vision du monde homogène. La

clôture sur elles-mêmes des sociétés traditionnelles et les défenses brutales qu'elles opposent à *l'out-group* ou aux dissidents intérieurs a bien été vue par Berger comme, d'abord, une protection contre l'atteinte aux structures de crédibilité, plus dangereuse que n'importe quelle invasion territoriale ou appropriation économique.

Tandis que les sociétés monistes utilisent une bonne partie de leurs énergies à éponger idéologiquement leurs incohérences, les sociétés pluralistes dépensent les leurs à faire éclater leurs zones d'homogénéité traditionnelles (culture, famille, classes) et surtout à provoquer, accentuer ces ruptures par une idéologie de contestation généralisée. Ici encore il n'est guère possible au définisseur lui-même et à plus forte raison à l'acteur de repérer les incohérences réelles parmi les incohérences perçues. Dès son tout jeune âge, le sujet est conditionné au malaise de l'incohérence et, comme par réflexe conditionné, il voit dans toute expérience nouvelle un facteur d'accentuation de cet état. Il se cherchera alors des responsables que les aspirants au pouvoir, ou ceux qui le possèdent déjà, se feront un devoir et un plaisir de lui désigner, pour leur plus grand intérêt.

Le « *double-bind* » que les antipsychiatres mettent à l'origine de la schizophrénie peut être interprété comme une expression dramatisée des conditions sociales plus générales dans lesquelles vivent les membres des sociétés tertiaires. Point n'est besoin de faire appel à la coercition d'un éventuel moi profond par le groupe, familial ou global, la seule expérience de l'incohérence des savoirs sociaux auxquels il est confronté suffiront à rendre compte du malaise de l'acteur et de son agressivité contre ceux qui entament l'harmonie de son cosmos.

Dans une même perspective, on pourrait comprendre les perturbations psychiques des membres des sociétés en changement ou des individus qui passent d'une culture à une autre : le développement des pathologies individuelles ou collectives qui les caractérise n'est sans doute pas lié à une plus grande contrainte individuelle ; au contraire, les sociétés en évolution vont souvent dans le sens d'un plus grand libéralisme et les sujets qui changent de société passent souvent des milieux traditionnels, contraignants, à des milieux modernes plus laxistes. Seul le « dépaysement », c'est-à-dire le sentiment d'inadéquation entre le moi social antérieur et les nouvelles expériences, est à mettre en ligne de compte ; lorsqu'il est non seulement vécu, mais exaspéré par l'activité idéologique, les pathologies croissent. En général, la récupération des acteurs par de nouveaux savoirs sociaux dont les définisseurs réussissent à démontrer la continuité avec les précédents, provoque une atténuation du malaise et l'affiliation à des groupes d'appartenance à vocation sécurisante, religieuse ou politique en général.

Après ce long détour à travers les labyrinthes de la personnalité, nous sommes maintenant en mesure de répondre à la question posée au début de ce chapitre : pourquoi l'acteur accepte-t-il de se « laisser raconter des histoires » ?

C'est tout d'abord parce qu'il n'est pas capable d'en inventer lui-même et que, quand il en a besoin (nous verrons plus tard pourquoi), il doit recourir aux services de spécialistes. En effet, le moi profond ne parle pas ou, en d'autres termes, un discours idéologique n'en émane jamais spontanément, il n'est qu'une dynamique vide ; et même si l'acteur est la plupart du temps persuadé de la spontanéité de ses convictions, de ses orientations à tel ou tel type de comportement, c'est toujours un langage et des schèmes comportementaux appris qu'il s'administre. L'exemple classique des enfants-loups témoigne de la pauvreté d'une créativité de l'*Homo sapiens* isolé. Aussi les auteurs de *l'Anti-Oedipe*, qui mettent au compte du social l'attribution de codes linguistiques aux productions spontanées de la « machine désirante » humaine, sont-ils encore en deçà de la réalité : celle-ci ne sait certes ni penser, ni parler, mais elle ne sait même pas agir au-delà des réflexes rudimentaires de survie ; la société fournit donc non seulement les idées, les discours, les croyances, mais la plupart des schèmes comportementaux même primaires et toutes les normes qui les environnent. Une éventuelle « libération » de cette « machine désirante » par la révolution, politique ou culturelle, si elle était possible, équivaldrait à l'anéantissement de la notion même d'*Homo-sapiens*.

Tout au plus la « machine » est-elle capable de se sentir en harmonie ou en contradiction avec les discours et les schèmes comportementaux qu'on lui propose ou lui impose. Mais le conditionnement socioculturel réussit en général à étouffer ces murmures anarchiques de la subjectivité individuelle, et les seuls sentiments d'aise ou de malaise que l'acteur moyen ressent proviennent essentiellement d'une harmonie ou d'une dysharmonie entre les différents éléments de son moi social ; c'est là la condition même de la standardisation sociale aussi bien que d'une intégration aisée de l'individu au groupe, un groupe où chacun des acteurs se laisserait aller à l'écoute de son moi profond n'est pas viable. Les sentiments conscients, proclamés, d'écart ou d'accord entre l'acteur et son milieu sont sans aucun rapport avec un écart ou un accord réels, mais relèvent essentiellement d'idéologies, c'est-à-dire de connaissances sociales, elles aussi apprises, sur ces questions. Seuls de rares acteurs, que nous avons appelés, dans un autre ouvrage, « atypiques ¹ », paraissent rester sensibles à leur voix intérieure et capables de formuler ses messages en pensées claires, voire en schèmes comportementaux. Nous avons posé en hypothèse dans cet ouvrage que ces individus, mieux structurés intérieurement, plus forts, pouvaient se laisser aller à cette écoute, préjudiciable à l'acteur moyen, mais garante pour eux de créativité. Or, il est apparu au cours

¹ Colette Moreux, *la Résistance au conformisme éthique et religieux* (à paraître).

de notre recherche qu'ils étaient plutôt les victimes de ce moi profond, soit parce qu'il criait trop fort, soit parce que leur moi social fragile le laissait filtrer à son insu ; on ne cherche pas délibérément à échapper aux langages sociaux, on paraît plutôt subir cette difficulté à se les approprier, comme une particularité dont on réussit à tirer fierté dans certains cas, mais qui est toujours grosse de difficultés sociales et psychiques. C'est pourquoi les acteurs qui sont ou se perçoivent comme uniques, particulièrement aptes à suivre les indications de leur voix intérieure, généralement porteuse de messages antisociaux, finissent dans la plupart des cas par se resocialiser d'une manière ou d'une autre, pourvu que leur nouveau groupe d'appartenance présente des garanties libertaires et les signes manifestes d'une rupture d'avec la société globale. Cette récupération par un collectif quel qu'il soit, l'alignement de l'acteur sur des modèles cognitifs et comportementaux souvent alors plus draconiens que ceux de la société globale, font bon marché de sa liberté et de l'unicité de son moi profond.

Puisqu'il ne sait pas s'inventer des textes qui lui correspondent, l'acteur part donc en quête de ceux qui peuvent le faire pour lui. En fait, nous savons bien que ces définisseurs, pas plus que l'acteur moyen, ne possèdent la clé secrète qui ouvre et connaît les « moi » profonds. Mais, soit parce qu'il a déjà dans ses mains une certaine légitimité, soit parce qu'il réussit à en persuader sa future clientèle, il apparaît aux yeux de ceux-ci comme détenteur de la Vérité. Nous reviendrons sur cette question, rappelons seulement ici que la production idéologique suppose donc toujours les deux pôles de la définition et de la réception, c'est-à-dire le pouvoir qu'ont certaines instances sociales d'imposer à d'autres leurs points de vue personnels et la réalisation comportementale de normes subséquentes, tandis qu'eux-mêmes ont le loisir de se conformer plus ou moins aux croyances qu'ils professent et aux schèmes comportementaux qui en découlent. Ainsi, de même que nous ne reconnaissons pas de faculté créatrice à l'acteur moyen, nous ne croyons pas à l'émanation collective spontanée de discours sociaux. Ceux-ci sont toujours la production délibérée de définisseurs spécifiques, même anonymes, et orientés vers une prise de pouvoir au sens large, dépassant le pouvoir politique. Les idéologies modernes voient dans cette stérilité un signe historique donc révoquant d'aliénation. En fait, ce phénomène nous semble universel et la condition même de la socialisation. Nous reviendrons plus loin en détail sur ces différents points.

Dans les sociétés primitives, ou au moins dans l'image que les anthropologues aiment à nous en donner, les fonctions de définisseur et de récepteur seraient confondues dans chaque acteur car, fonctionnant essentiellement sur des schèmes culturels traditionnels, ces sociétés paraissent n'avoir plus besoin de définisseurs explicites. Nous en doutons ; certains individus comme les sorciers, les chefs de guerre, certaines familles s'arrangent toujours pour que les consensus s'organisent autour de leurs intérêts et pour se faire les porteurs des valeurs collectives. Mais, dans toutes les sociétés historiquement

observables, même dans les très petits groupes aux idéologies participatoires et communielles, la prise de décision suppose toujours les manifestations verbales d'individus particuliers et une stratégie plus ou moins manipulatrice propre à susciter la conviction de récepteurs éventuels.

Ce pouvoir d'imposer à autrui comme vraies les manifestations de sa propre subjectivité dépasse évidemment le domaine politique ou religieux des idéologies classiques. La psychologie et la sociologie contemporaines ont dénoncé cette relation de domination à travers toutes les institutions traditionnelles ou récentes fondées sur une pratique de relations humaines ; dès que certains individus (hommes politiques, prêtres, patrons, leaders sociaux, mais aussi médecins, psychiatres, professeurs ou parents) ont la légitimité et l'habilitation « professionnelle » pour faire « parler » la subjectivité de leurs « clients », un rapport de subordination en découle. C'est donc bien chaque instant de la vie individuelle qui s'alimente à la parole collective, à travers ceux que le groupe a désignés comme ses « parleurs » officiels. On pourrait aisément pousser plus loin cette constatation : à partir du moment où deux individus sont en présence, le plus « fort », par acquis ou par nature, devient le définisseur de l'autre. Tant que le récepteur n'est pas lui-même sensibilisé idéologiquement à cette menace, il voue en général de la reconnaissance à celui qui porte à la lumière de sa « conscience » et de la logique la sombre incohérence de sa propre subjectivité et il s'émerveille : « Mon Dieu, comme il parle bien et comme il a raison, c'est juste ce que je ressentais confusément, mais que je ne savais pas exprimer. » En fait, il ne ressentait rien de tel, mais un malaise, une attente ou au contraire un confort intérieur si inconsistants qu'en l'absence de ce définisseur cette intériorité ne se serait pas matérialisée ou alors se serait satisfaite d'autres discours disponibles. La production idéologique représente donc une modalité privilégiée de prise et de consolidation de pouvoir parce qu'elle repose sur ce que nous pensons être une donnée universelle : l'impossibilité pour l'acteur moyen de traduire ses expériences intérieures en représentations claires et distinctes sans l'aide d'opérateurs logiques spécialisés dans ce genre de création magique. Selon le cas, le sujet peut effectivement avoir recours à un définisseur personnel qu'il rétribue d'une façon ou d'une autre (psychiatre, prêtre) ou bien il puise dans le stock des définitions mises à sa portée par la collectivité (culture, idéologies politiques, religieuses, psychologiques).

Enfin, pour accepter si aisément les discours de l'autre, les rechercher même, en arrivant à se faire croire qu'ils émanent de sa propre intériorité, il faut que la structure formelle de la personnalité de l'acteur soit d'une extrême souplesse. De fait, nous l'avons vu, une véritable solution de continuité isole le moi profond, producteur de l'intériorité, et le moi social, récepteur des discours sociaux. Cette rupture grâce à laquelle à peu près n'importe quelle donnée sociale peut s'articuler sur le moi profond, explique ce que l'on pourrait appeler la *compétence culturelle* de l'homme. Seule une décision sociale,

parce qu'elle est créatrice des objets sur lesquels elle statue, pourra les relier dans l'esprit de l'acteur et lui « expliquer » le comment et le pourquoi de cette relation.

Le principe d'indétermination que les structuralistes, Lévi-Strauss et Sperber en particulier, ont bien mis en lumière entre le signifiant et le signifié sociaux se retrouve ici. Mais une constatation apparemment innocente tant qu'elle ne s'applique qu'à la langue est moins neutre quand elle concerne les idéologies ; qui se sentirait menacé par l'arbitraire du signe et l'absence de lien de nécessité entre une image mentale et la réalité matérielle, parole, écriture ou tout autre symbole employé pour la « traduire » ? Mais lorsque, par extension, on doit bien admettre qu'une idéologie peut dire à peu près n'importe quoi sans que le moi profond des acteurs soit en rien capable de limiter son délire, puisque leur expérience intérieure n'a de rapport d'aucune sorte avec elle, l'accord est moins facile. Il faudra alors reconnaître aussi qu'*à partir du moment où un discours répond aux critères du vraisemblable*, notion que nous préciserons dans un moment, *il peut logiquement accéder au statut de vérité*. Comme nous l'avons vu déjà, un nombre indéterminé d'énoncés peut alors convenir puisque leur contenu n'est pas pertinent par rapport aux prétendues attentes des utilisateurs. Les définisseurs idéologiques ne se font pas faute d'utiliser cette indétermination et de se servir des seuls critères de vraisemblance pour asséner des vérités, dont en fait aucun discours idéologique n'est capable par nature. Par chance pour eux, la clientèle n'est pas regardante : prise dans la quotidienneté de l'activité sociale, elle a bien d'autres préoccupations que d'essayer d'ajuster les savoirs à leurs référents ou à un moi profond, qui ne saurait s'y reconnaître.

La production idéologique apparaît en fin de compte comme un théâtre d'illusion dont on peut ainsi situer les protagonistes :

- les récepteurs qui ne savent rien d'objectif sur ce qu'ils sont, veulent ou ne veulent pas mais qui, sur toutes ces questions, ont des représentations socialement acquises et tenues pour absolument exactes.

- les émetteurs qui ne sont pas plus dans le vrai que les précédents mais cherchent à leur donner la conviction qu'ils savent, afin de prendre sur eux l'avantage.

- des discours manifestement indifférents à l'objectivité mais auxquels le désir conjugué des deux précédents va donner un statut de vérité.

Ce tableau apparaît tel à ceux qui n'adhèrent pas à une idéologie donnée. Que se passe-t-il donc pour que l'évidence de tant de non-sens, subitement, s'évanouisse aux yeux de ceux qui « croient » ? La réponse nous paraît aller de soi puisque nous avons maintenant rejeté toutes les autres causes possibles de

la conviction idéologique : c'est la *décision collective*, et elle seule, qui recèle ce pouvoir, d'une part d'investir certains individus au point de les désigner comme porteurs de vérité et, d'autre part, d'endormir à ce point la vigilance des utilisateurs qu'ils adhèrent à des modèles fantaisistes et fonctionnent selon eux. Grâce à l'indépendance des deux niveaux formels de la personnalité, d'où naît cette faculté symbolique, l'acteur humain pourra, à la différence de l'animal, passer son existence entière sans reposer le pied sur terre, pourrait-on dire, sans prendre conscience des « réalités », porté complètement au-dessus de lui-même par l'imaginaire collectif. S'il n'essaie pas d'en sortir, c'est qu'il y trouve des avantages supérieurs à ceux de la connaissance, et lorsqu'il se « désaliène » par certains côtés, c'est pour se réaliéner par d'autres. Et, comme le montre bien Berger, ne plus être aliéné du tout, c'est risquer la désocialisation.

La culture symbolique qui accueille le sujet à la naissance et ne le lâche plus jusqu'à sa mort est l'agent essentiel de cette affabulation. Nous l'avons vu, celle-ci réussit particulièrement bien parce qu'elle s'effectue, inconsciemment, à travers des messages vécus, répétés et sans concurrence ; les idéologies secondaires et tertiaires jouent le même rôle mais, parce qu'elles s'adressent sous des formes verbalisées explicites à des acteurs plus avancés en âge et surtout parce qu'elles sont l'une et l'autre concurrentielles, la partie est plus difficile : les nouveaux discours et les hommes nouveaux qui les énoncent auront à faire la preuve qu'ils portent effectivement un sceau collectif plus légitime que les instances de domination jusqu'ici éprouvées. Cette entreprise périlleuse, qui peut s'appeler aussi crime de lèse-majesté, félonie, hérésie, ou folie, échoue en fait quand les groupes où elle cherche à prendre pied savent avec certitude quels individus et quels langages portent les marques du social : quand le moi social des acteurs va bien, les nouveaux discours ne passent pas. Mais le moi social est-il détraqué ou, en d'autres termes, les acteurs ne savent-ils plus très bien qui et quoi porte les signes, alors les postulants ont toute leur chance.

Réussir à faire la preuve de sa légitimité et de celle de ses discours, quels qu'ils soient, savoir choisir les occasions où sévit précisément une crise de légitimité pour s'insérer dans la brèche, telles sont les conditions, peut-être pas suffisantes mais nécessaires, du succès de nouveaux définisseurs et des idéologies qu'ils émettent. La personne des définisseurs, l'état réceptif ou non de la clientèle sont donc décisifs : dans le cas de grand déséquilibre personnel ou collectif, les leaders idéologiques surgissent comme spontanément et leurs paroles quelles qu'elles soient sont portées à l'absolu. Le contenu des discours énoncés est presque indifférent, du moment qu'ils réussissent à réinstaurer une légitimité un moment vacante.

Reprenant successivement les trois instances en présence, nous regarderons plus précisément sous quelles conditions les récepteurs sont les plus

perméables, les émetteurs les plus convaincants et les discours les plus crédibles. Nous nous rendrons compte une fois de plus que la séduction est à la base de la conviction idéologique.

La conviction idéologique (1978)

Troisième partie

Les déterminants de la conviction idéologique

[Retour à la table des matières](#)

La conviction idéologique (1978)

Troisième partie : Les déterminants de la conviction idéologique

Chapitre I

Rôle des récepteurs dans le processus de la conviction idéologique

[Retour à la table des matières](#)

Les traditions aussi bien sociologique que psychologique estiment, en dehors de toute autre considération, qu'il existe des individus, des groupes plus sensibles aux imprégnations idéologiques. La chance d'une idéologie, quelle qu'elle soit, serait donc accrue par son passage dans l'orbite de ceux-ci. Des auteurs comme Rokeach ou Adorno, par exemple, croient à l'existence de tempéraments « dogmatiques » ou « autoritaires » qui, littéralement, gobent les idéologies à leur portée pour satisfaire un besoin d'ordre, de sécurité que leur propre personnalité n'est pas capable de leur procurer. Es adhèrent alors à des visions du monde hautement structurées et coercitives auxquelles ils cherchent de plus à plier les personnes avec lesquelles ils sont en relation.

Même s'il existe vraisemblablement des variations individuelles quant à la force ou aux modalités de l'attraction idéologique, parler de « tempérament » idéologique paraît hasardeux puisque le social et le culturel, prédominants

dans la pratique idéologique, ne sont pas différenciables des éléments innés de la personnalité. De plus, en admettant qu'il puisse exister des individus, des groupes, plus « prédisposés », proposition indémontrable, à la pratique idéologique, l'histoire et la psychologie montrent que toute personne, toute collectivité est sujette à emballement idéologique, au gré des circonstances, de l'environnement : à telle époque de sa vie, la même personne « raisonnable », ou même sceptique d'habitude ne se reconnaîtra plus ; elle courra les médecins et les psychiatres, militera dans une secte religieuse ou politique, ira faire des pèlerinages, les époques de perturbations physiologiques importantes, l'adolescence, la ménopause, la maladie déclenchent une appétence idéologique que l'individu ignore le reste du temps. Les définisseurs d'idéologie savent que leur action a plus de chance de succès s'ils s'adressent à des catégories en état plus ou moins endémique de perturbation émotionnelle : les défavorisés, les marginaux, les jeunes ; d'une manière plus générale, l'adolescence est la proie désignée des régimes totalitaires et le réceptacle de toutes les idéologies nouvelles.

Cependant, comme l'enseignent la sociologie et l'anthropologie, en dehors de ces cas aigus de forçages spécifiques, l'adhésion idéologique est un fait universel, normal et fait partie des attributs de l'espèce *Homo sapiens* : elle est reliée à sa nature sociale. Les spécialistes des sciences sociales sont bien prêts à admettre cette proposition en ce qui concerne la culture symbolique mais, pour eux, l'idéologie comme telle, est toujours frappée de suspicion. Or, nous l'avons vu, culture symbolique et idéologie ne sont que deux aspects, préventifs et curatifs, d'un même phénomène : la résolution par l'imaginaire de problèmes individuels et collectifs. Ce sont plutôt les modalités de l'adhésion idéologique que le fait de l'adhésion elle-même qui peuvent, peut-être, être taxés de pathologiques ; en effet, comme c'est le cas pour nombre d'autres phénomènes sociaux, le conformisme par exemple ou le non-conformisme, l'anomalie se situe dans les excès : le fanatisme, la rigidité, tout autant d'ailleurs que le détachement et la tolérance extrêmes sont suspects à cet égard, la norme étant réalisée dans une conviction et une pratique idéologiques moyennes.

Le relativisme de cette position s'accroîtra encore si, sortant d'un ethnocentrisme naïf, on situe le phénomène de la pratique idéologique dans une perspective comparatiste : ce que l'Occidental moderne considère comme une adhésion idéologique ou culturelle anormale, parce que fermée, rigide, intolérante en a constitué longtemps le style le plus courant, et généralisé à l'ensemble des représentants des groupes traditionnels. Le style de l'adhésion est donc d'abord lui-même un fait culturel autour duquel l'acteur ne peut guère que broder des variations.

La pratique idéologique doit ainsi être innocentée de toute acception péjorative : un peu plus délirante ici, un peu plus sage là, plus ou moins

« bornée » selon le cas, consciente ou non, elle accompagne en fait les hommes et leurs sociétés à travers tous les temps et tous les espaces. Comme nous l'avons vu au début de ce texte, elle est la forme normale et universelle de la connaissance sociale, connaissance absolument spécifique qui peut ou non se donner des airs logiques, objectifs, mais reste toujours extérieure aux catégories du vrai et du faux, parce que ses finalités sont ailleurs, toutes tournées vers l'activité sociale. Aussi, lorsqu'elle prétend savoir, l'idéologie *imagine*, lorsqu'elle prétend raisonner, elle *rationalise*, vaguement soutenue par une logique de foire et l'appui de spécialistes, rhéteurs, philosophes, savants dont elle profite de la légitimité. En fait, rappelons-le, ni les définisseurs, ni leur clientèle n'ont de goût ou d'intérêt pour une spéculation pure ; les uns et les autres sont aux prises avec des attentes, certes diverses, voire antagonistes, mais tout aussi pressantes, celles du pouvoir pour les premiers, celles du bonheur pour les seconds. De plus, même si la recherche rationnelle de la domination explique en grande partie l'activité idéologique des émetteurs, il est bien clair qu'elle répond aussi, de leur part, à des demandes émotionnelles peut-être aussi fortes que celles de leurs clients. De quelque côté qu'on l'observe, l'idéologie a donc comme fonction essentielle d'apporter une réponse à des désirs, des besoins, un malaise intérieur et, comme telle, de procurer une détente émotive à des acteurs que leurs préoccupations personnelles ou collectives ont mis en état de déséquilibre psychique. *C'est une réponse normale à une pathologie individuelle ou collective.* Les sociétés fournissent à leurs membres bien d'autres types de réponses possibles à leur déséquilibre, à leurs angoisses : accompagnées ou non d'idéologies, elles vont des techniques corporelles, agissant sur les centres physiques de l'émotion, à l'ingestion de produits psychotropes, en passant par le sport, le travail, la maladie, le suicide, l'art, etc. Mais, au-delà de la diversité socioculturelle de ces remèdes, l'idéologie s'impose universellement comme la réponse la plus fonctionnelle, la plus sûre, celle qui ne présente pas de contre-indications, n'altère pas la santé physique et mentale et résiste le mieux à l'usure. De plus, elle ne coûte rien. Enfin, sa pratique est aisée et reliée à une faculté humaine universelle, la faculté symbolique : savoir parler, pour les définisseurs ; savoir écouter, répéter à l'occasion, pour les récepteurs et se laisser aller à l'enchantement de discours bien articulés, dont, nous l'avons vu, il est si aisé de se laisser croire qu'ils correspondent effectivement à nos attentes personnelles profondes.

Lévi-Strauss ¹ a bien mis en évidence ce processus thérapeutique de l'idéologie. Les sorciers, les psychanalystes, comme tous les autres définisseurs, croient ou font semblant de croire qu'ils apportent à leurs clients une vérité salvatrice ; mais peu importe leur bonne foi, peu importe aussi qu'ils se trompent ou disent vrai, puisque c'est la seule cohérence de leurs discours qui

¹ Claude Lévi-Strauss, « L'Efficacité symbolique », dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

agit en fait sur leurs clients : la perfection logique du propos s'impose au malade comme un modèle susceptible de réintroduire de l'ordre dans l'incohérence de son propre monde intérieur. La conjonction de l'espoir d'une guérison, de la séduction de l'ordre, auxquels nous ajouterons le prestige du définisseur, déclenche chez le récepteur le mécanisme de la conviction intellectuelle grâce à laquelle, sans plus d'esprit critique, il incorpore d'un même élan et la forme et les contenus des langages qui lui sont proposés.

Nous avons mis à l'origine de ce sentiment de désorganisation intérieure une incohérence du moi social, mais, même si l'on admettait qu'il provient d'une perturbation du moi profond ou de contradictions entre lui et le moi social, dans tous les cas, le malaise de l'acteur reflète donc un *problème de syntaxe tandis qu'il supportera sans dommage l'ignorance, l'erreur, c'est-à-dire les pathologies et les carences de la relation entre le signifiant et le signifié* ; à partir du moment où son désir d'ordre est satisfait, il est disposé à se laisser conter n'importe quoi sur le monde naturel et social, sur sa propre personne même et sur les effets qu'ont sur elle les expériences internes ou externes qu'elle subit. En répondant aux attentes d'ordre et de logique de leurs clients, les émetteurs idéologiques savent qu'ils n'auront pas d'autres efforts à faire pour les satisfaire et qu'ils peuvent se laisser aller à leurs propres fantaisies interprétatives.

Nous avons vu plus haut comment les structures de la personnalité humaine et en particulier l'indétermination fondamentale qui sépare la portion profonde de la portion sociale de la subjectivité individuelle prépare et explique cette indifférence sémantique à l'égard des savoirs sociaux : l'inconsistance du moi est toujours prête à reconnaître une correspondance entre lui et les discours qu'on lui sert, à partir du moment où il est séduit par leur cohérence ; *cohérence et vérité sont synonymes lorsque l'appétence idéologique ne laisse pas au sujet le loisir d'avoir des exigences d'objectivité*. Nous retrouverons cette proposition au niveau de l'étude du discours idéologique comme tel.

Toute la vie socioculturelle, et plus particulièrement l'existence de la fonction symbolique primaire, secondaire ou tertiaire, repose donc sur cette indétermination du rapport entre l'expérience intérieure, affective, et le moi social, fondamentalement constitué de savoirs. Cette laxité sémantique pourrait expliquer pourquoi l'humanité s'est contentée aussi longtemps de savoirs uniquement idéologiques avant d'accéder aux stades de la recherche de l'objectivité. Si l'on accepte de concevoir la pathologie psychique, mentale, ou simplement le sentiment du trouble intérieur, comme l'expression ou le résultat d'un désordre syntaxique, il apparaîtra conséquent de chercher un remède à cette pathologie dans un retour à la cohérence : l'idéologie, qui n'est pas capable d'autres tâches, mais excelle dans les systématisations, les classifications, les définitions apparaît bien comme l'outil privilégié de cette

thérapie. Les déséquilibres intérieurs et l'idéologie s'appellent donc l'un l'autre, croissant et décroissant dans les mêmes proportions. C'est dans la mesure où aucun acteur, aucun groupe n'est à l'abri de déséquilibres qu'on la trouve partout, mais on peut penser que l'appétence idéologique est d'autant plus forte que le terrain humain est moins bien structuré et ainsi attend davantage d'un principe extérieur de rééquilibration. On ne peut alors parler d'une *nature* idéologique de l'acteur mais d'un *état* de crise de sa subjectivité plus ou moins profond, plus ou moins durable et qui se stabilise lorsqu'il a pu y appliquer un pansement idéologique¹. Une culture symbolique bien intériorisée joue précisément le rôle d'une bonne prothèse à vie, tout au moins tant qu'elle n'est pas entamée par le pluralisme.

Cette constatation s'applique aux sociétés aussi bien qu'aux individus. Si chaque groupe a ses problèmes spécifiques, entraînant des réponses particulières, c'est-à-dire des idéologies propres, on peut bien concevoir que les groupes qui, comme collectivités, se perçoivent comme perturbés, seront les plus ouverts à de nouvelles idéologies, à travers lesquelles ils espéreront une amélioration de leur condition. Il faut préciser, là encore, qu'il n'existe pas en soi de situations « idéogènes », de nature soit matérielle (rudesse de l'environnement, carences, déficiences physiques), soit sociale (domination interne ou externe, anomies diverses) qui soient déterminantes de l'appétence idéologique ; au contraire, les peuples les plus opprimés, ceux qui sont dévastés par les pathologies physiques ou psychiques les plus criantes, sont souvent les plus inconscients de leur sort et les moins susceptibles de chercher à le changer. Quant aux groupes qui ont à faire face à une nature hostile et vivent dans un état endémique de manque, on sait qu'ils sont en général fièrement satisfaits et extrêmement conservateurs. Aussi, comme à tous les niveaux de la pratique idéologique, l'évaluation par un groupe de sa situation face au monde naturel et social, est-elle subjective, sans relation évaluable à sa situation réelle. Le sens de ses intérêts, que la plupart des théoriciens des idéologies mettent au centre de la conviction idéologique, est lui-même fort relatif, nous l'avons déjà noté, la définition même de ce qui est intéressant, désirable, variant considérablement d'un milieu à un autre ; c'est ainsi qu'à l'extrême, même un fonctionnement organique anormal, la non-satisfaction des besoins humains les plus évidents, la faim, la maladie, le désir sexuel, peuvent être considérés comme des valeurs positives et donner à l'individu un fort sentiment d'équilibre intérieur. En fin de compte, la définition sociale des objectifs positifs ou négatifs, du succès ou de l'échec détermine, chez les acteurs et pour

¹ Jean Piaget (dans *L'équilibration des structures cognitives, problème central du développement*, Paris, P.U.F., 1975, p. 36) montre bien qu'un état d'équilibre n'est jamais définitif car le nouvel état ainsi réalisé entraîne l'émergence de nouveaux déséquilibres causés par exemple par des « exigences de différenciation en nouvelles sous-structures ou à des intégrations en des structures plus larges ». Cette recherche d'un meilleur équilibre ou « équilibration majorante » pourrait s'appeler chez l'individu un besoin de « dépassement », pour les sociétés, un « progrès », pour la science, un « approfondissement ».

les groupes, la quiétude ou l'inquiétude des uns et des autres, c'est-à-dire leur orientation vers autre chose et leurs attentes idéologiques.

Le conservatisme des classes dominantes tout autant que celui des couches socialement inférieures peut s'expliquer par cette inappétence idéologique propre aux acteurs convenablement équilibrés : parce qu'elles possèdent le pouvoir, économique et politique, les premières ont imposé du même coup au groupe leur culture, leur style de vie et leurs définitions, elles incarnent donc parfaitement les finalités collectives les plus appréciables et les moyens d'y parvenir ; le statu quo leur convient et nul désir de changement ne les préoccupe. Certes elles éprouvent par ailleurs les satisfactions de la domination politique et de la possession, mais il ne faudrait pas méconnaître l'importance du bien-être intérieur que confère le sentiment non seulement de correspondre à une culture, mais d'être responsable de sa vitalité. L'anti-psychologisme du marxisme et du néo-marxisme a négligé à tort ce facteur de conservatisme. Inversement, comme c'est le cas dans nos sociétés postindustrielles par exemple, lorsque la domination politique et économique ne s'accompagne plus de la domination culturelle, on entre dans une ère de crise sociale et de crise d'autorité, reliée en partie au malaise intérieur des ressortissants des classes dominantes atteints dans leurs convictions ataviques. Certes leurs positions politiques et économiques sont menacées, constatation peu confortable, mais la prise de conscience du relativisme du principe de leur légitimité les atteint au moins autant. Une démoralisation s'installe alors en eux et, à défaut d'un désir de changement, ils sont la proie du cynisme et du désenchantement. Comme c'est en général le cas dans l'histoire, une portion d'entre eux est alors déloyale et trahit la vision du monde de son clan. Mais issus d'un milieu privilégié et dominateur malgré leur désertion, ces transfuges ont peu de vocation à la dégringolade sociale : ils font alors cause commune avec le milieu hybride et socialement incertain des intellectuels. Cette intelligentsia se donne et donne au monde de nouvelles définitions, une nouvelle idéologie qui lui permettra de se ménager une place de choix dans un nouvel ordre social, d'où elle pourra observer en sécurité le déclin des anciennes classes dominantes d'où elle émane. Entre-temps, elle aura pactisé avec les classes montantes dont elle se fait le champion et le leader tout désigné.

À l'autre bout de l'échelle sociale, et essentiellement dans les sociétés où les inégalités sociales sont les plus accentuées, une masse qui, objectivement, devrait se sentir prête à tous les bouleversements capables au moins de changer quelque chose, offre une force de conservatisme, une « passivité » face au statu quo, remarquables. L'interprétation classique par l'aliénation constate le fait mais ne l'explique pas. Si l'on observe la nature des expériences auxquelles cette couche de population est soumise tout au long de son existence, on s'aperçoit que c'est peut-être dans ce milieu que les écarts sont les plus grands entre le monde réel et le monde imaginaire ; la toute-puissance de ce dernier rend les individus comme imperméables au doute perturbateur.

Grâce en particulier aux idéologies religieuses qui sous-tendent l'ensemble du système socioculturel, les classes inférieures « oublient » la misère matérielle dans des satisfactions symboliques, actuelles ou *post mortem*, et compensent l'oppression par les gratifications de la soumission et de la dépendance ; la force du conditionnement familial, durci par le style patriarcal, et perpétuellement renouvelé par le contrôle d'une société intolérante et moniste, pétrifie leurs visions du monde dans cette inconscience des enjeux des classes définisseuses et de leur propre fonction dans la réalisation de ces enjeux. Enfin, l'accaparement de tout leur temps et de toutes leurs énergies par le travail ne leur laisse guère le loisir de la réflexion, de la lecture et de la discussion, toutes techniques propres à alimenter la subjectivité d'expériences destructurantes. La misère matérielle et physique ne s'accompagne pourtant pas d'une détresse morale parce que rien ni personne ne menace l'éclatement d'une cohérence interne sclérosée dans le monisme et la permanence.

Les motifs de l'éclatement de l'ordre intérieur, réunis sous le concept de « prise de conscience », sont bien connus, nous n'y reviendrons pas ; remarquons seulement que, comme l'expression l'indique, ils introduisent chez l'acteur une nouvelle vision de faits depuis toujours présents, mais inaperçus, ou perçus jusque-là dans une autre perspective. À cet égard, la propagande idéologique dirigée contre les classes dominantes ou une décision stratégique de réformes émanant de ces dernières ont les mêmes effets : perturber les subjectivités des dominés et susciter chez eux un désir de changement que la première idéologie passant à leur portée satisfera. Les classes dominantes des sociétés totalitaires n'ignorent pas qu'une complète fermeture au monde extérieur et le maintien coûte que coûte d'une domination de fer sont les conditions indispensables de la survie de cette situation fondée sur la seule dynamique de l'imaginaire, car, lorsque l'appétence idéologique s'empare des sociétés confinées dans une cohérence structurelle et superstructurelle extrême et préservée artificiellement, elle est forcenée ; affolés par les atteintes portées à leurs certitudes antérieures, les acteurs ne supportent pas ce déséquilibre et cherchent à tout prix à se réinstaller dans la sécurité d'une nouvelle vision du monde ; celle-ci leur apparaîtra alors d'autant plus vraie qu'elle se situera aux antipodes de celle qu'ils ont maintenant appris à haïr.

Entre ces deux extrêmes, les classes moyennes et les sociétés pourvues de classes moyennes importantes, c'est-à-dire les sociétés pluralistes et mobiles, qui conditionnent leurs acteurs à des expériences contradictoires et leur donnent, avec plus ou moins de bonheur, les moyens de surmonter ces incohérences, secréteront vraisemblablement une résistance, un vaccin contre les nouveautés idéologiques explicites, ou tout au moins, nous l'avons déjà vu, celles-ci seront suspectes et devront s'entourer d'un luxe de prudence pour séduire encore des subjectivités « blasées » et tellement habituées à fonctionner dans le déséquilibre qu'elles n'arrivent plus à croire qu'il puisse se résorber dans des certitudes définitives. Néanmoins, on s'en souvient, le mythe d'une

« fin des idéologies » doit être considéré comme un des éléments de l'imaginaire social propre à ces groupes, trop sceptiques pour adhérer encore aux idéologies secondaires, mais trop perturbés pour ne pas succomber aux séductions des définisseurs qui réussissent à masquer leurs projets. Aussi, pour morcelées et partiellement verbalisées qu'elles soient, les idéologies tertiaires n'en concernent-elles pas moins la quasi-totalité des membres de ces groupes, auprès desquels elles jouent le même rôle thérapeutique que les idéologies secondaires.

Les véritables victimes de ces sociétés anti-idéologiques sont ceux de leurs acteurs qui, perturbés tout autant que leurs contemporains par les incohérences des messages sociaux, mais sincères avec eux-mêmes dans leur rejet des idéologies avouées ou non, font l'expérience coûteuse d'un véritable vide culturel dont aucun groupe humain avant les nôtres n'a encore donné l'exemple. Ils vivent inconsciemment l'indétermination fondamentale, l'absence de lien de nécessité entre leur expérience intérieure et un discours social quel qu'il soit et dont l'arbitraire leur est alors présent. Sans cesse disponibles pour des engagements auxquels ils n'arrivent plus à croire, ils traînent leur existence à se chercher des remèdes à des malaises que leur groupe a fait naître sans savoir comment les guérir.

En définitive, la question que nous nous étions posée au début de ce chapitre, quelle est la part de l'acteur dans la genèse de sa propre conviction idéologique, doit une fois de plus être déplacée de l'individu à son milieu social : l'existence de tempéraments idéologiques reste problématique, mais celle de sociétés « idéogènes » paraît évidente : ce sont celles qui, consciemment ou non, donnent à leurs membres la perception d'un monde social déséquilibré, dont l'incohérence provoque une perturbation de la subjectivité des sujets. Le plus souvent, sont donnés en même temps les raisons et les modalités de ces déséquilibres, ainsi que les modes d'emplois pour y remédier. Rappelons-le, toute cette pratique se déroule sur un fond de totale subjectivité qui interdit de différencier la perception des faits de leur existence réelle.

Les sociétés que nous avons nommées secondaires et tertiaires répondent à cette description puisque les unes et les autres sont des milieux de « prises de conscience », favorisées dans le premier cas par une stratification sociale, dans le second cas par un éparpillement socioculturel, dénoncés et renforcés par les idéologies dominantes elles-mêmes. Durant les deux ou trois siècles de grandes idéologies secondaires, les sociétés concernées se trouvèrent une heureuse solution aux pathologies collectives et individuelles qui risquaient de résulter de leurs incohérences : les membres d'une société donnée se rassemblèrent en sous-groupes antagonistes, dont les rivalités mêmes étaient assez accaparantes pour absorber les disparités plus fines à l'intérieur de ces regroupements. Les luttes sociales, conjointement avec les luttes nationales qui perduraient avec leurs idéologies de soutien, projetaient sur d'autres

groupes ou sous-groupes les déséquilibres des acteurs et paraient leurs incohérences et leurs malaises personnels des couleurs des vertus collectives de patriotisme, d'esprit civique, de conscience de classe, etc. Les pratiques politiques ou religieuses épongeaient les pathologies individuelles et, « névroses collectives » dispensaient les acteurs de rester seul à seul avec les perturbations de leur subjectivité.

Nous avons vu, au cours de la partie précédente de cet essai, que les raisons des anomies des sociétés tertiaires étaient différentes, de même que les réponses qu'elles cherchaient à leur apporter. Les effets thérapeutiques des idéologies tertiaires sont sans doute aussi amoindris par l'individualisation exacerbée de ces groupes qui semblent préférer les tourments de l'incohérence à ceux de l'« aliénation ». Mais à ces nuances près, et même si les idéologies qui les caractérisent devraient plutôt être nommées des anti-idéologies, les sociétés secondaires et tertiaires se ressemblent en ce sens que leur imaginaire sont des réponses *symboliques* à posteriori à des pathologies qu'elles secrètent sans être capables de leur apporter des solutions *concrètes*.

Le cas des sociétés primaires est différent et, à première vue, la cohérence structurelle et symbolique qui les caractérise semble devoir les dispenser de pansements idéologiques. De fait, les idéologies secondaires et tertiaires en sont pour ainsi dire absentes. Si, pourtant, nous avons plus haut assimilé leur culture symbolique à une idéologie, c'est que leurs caractéristiques sont en tous points communes, seul diffère le *moment de leur intervention* : elles n'attendent pas que leur clientèle soit « en manque » idéologique pour lui proposer leurs services, mais elles préviennent ses doutes en lui donnant dès sa naissance des systèmes préfabriqués de réponses à toutes les interrogations menaçantes qui pourraient surgir au cours de son existence. Lorsqu'elles sont seules en lice, comme c'est le cas dans les sociétés dites primitives, les acteurs font l'économie des déséquilibres générateurs d'appétence idéologique, et l'ensemble de leur vie se passe à vivre des réponses à des questions qu'ils ne se sont jamais posées. Mais, nous l'avons vu, ces équilibres trop parfaits sont aussi les plus précaires, et lorsque après une résistance désespérée, ces sociétés ne réussissent plus à maintenir leur ressortissants dans leurs certitudes logiques, l'ensemble de leurs échafaudages conceptuels est dévasté sans retour.

La conviction idéologique (1978)

Troisième partie : Les déterminants de la conviction idéologique

Chapitre II

Rôle des émetteurs dans le processus de la conviction idéologique

[Retour à la table des matières](#)

Un terrain psychologique perturbé constitue donc en soi un facteur positif de conviction idéologique, de même qu'inversement, l'adhésion à un stimulus idéologique suppose une faille dans la cohérence interne de l'acteur. D'origine individuelle ou sociale, ce désordre peut recevoir des réponses individuelles ou collectives, préventives ou curatives.

Face à un récepteur potentiel passif, attendant ou refusant d'être séduit, vont se jouer maintenant les stratégies de définisseurs concurrents et de leurs discours. Parmi toutes les idéologies qui se partagent le marché, laquelle sera précisément repérée, choisie par tel acteur comme la plus vraie, rejetée par un autre parce qu'elle est insensée ?

Les interférences entre les émetteurs et les récepteurs idéologiques, et plus particulièrement l'influence que les premiers cherchent à exercer sur les seconds, ne sont pas spécifiques à la pratique idéologique, mais relèvent de la

sociologie et de la psychologie des relations humaines. Nous l'avons vu déjà, dès que deux acteurs, ou davantage, sont en relation directe ou indirecte, automatiquement se mettent en action des processus de grégarité, de domination, d'alliance, d'opposition, etc., qui, de proche en proche, finissent par donner lieu à l'ensemble des phénomènes socioculturels des sociétés globales. Le poids de l'histoire prédétermine et adjoint un sens spécifique à chacun de ces phénomènes et les différencie peu à peu. Les rapports caractéristiques de la dyade émetteur-récepteur peuvent, en dehors de toutes relations préexistantes ou conjointes possibles, être définies comme des rapports d'assujettissement, de domination, de pouvoir. L'émetteur ou définisseur a pour projet, explicite ou implicite, conscient ou inconscient, d'orienter à son profit la subjectivité du récepteur potentiel en endormant toutes les réactions négatives qu'il pourrait avoir à son égard et en exaltant celles qui sont positives. Le récepteur, de son côté, subit cette stratégie, mais, pour des raisons qu'il serait trop long de rechercher ici, il n'a pas la faculté de se livrer aux mêmes manipulations à l'égard du définisseur : il est vis-à-vis de celui-ci passif, ne pouvant se permettre contre lui que des bouderies, des coquetteries, des infidélités, toutes armes « féminines » caractéristiques de la position du dominé. Le jeu se complique cependant, car une des conditions du succès du définisseur réside dans l'art qu'il a de persuader son partenaire de son propre dévouement, de sa propre soumission à la subjectivité et aux désirs de celui qu'il cherche en fait à soumettre. Ce qui est vrai d'une certaine manière puisque tous ses efforts auront au moins pour résultat la rééquilibration de l'émotivité perturbée du récepteur. Mais de cette fonction réelle de l'idéologie et de son discours, il n'est soufflé mot, le définisseur lui-même pouvant fort bien, s'il est convaincu de sa mission, ne pas avoir une conscience claire du caractère intéressé de sa démarche. Ses propres créations idéologiques peuvent aussi répondre à ses propres besoins affectifs. Mais, ce dont il est officiellement question, c'est de promesses, portant sur des fins matérielles ou symboliques, grâce à l'évocation desquelles précisément l'image du définisseur est magnifiée, et endormis les soupçons, l'agressivité que les récepteurs pourraient ressentir contre lui.

Lorsque l'évocation de la satisfaction des intérêts des récepteurs s'est imposée et a totalement dissimulé celle des émetteurs, un grand pas a été fait vers la prise en main des premiers par les seconds. C'est tout un climat émotif qui a été instauré, avec des sentiments de confiance inconditionnelle, d'affection, d'enthousiasme, voire d'amour et de passion, assurés du côté des récepteurs, facultatifs du côté des définisseurs.

Pour réussir ce tour de force, qui se réalise toutes les fois qu'est instauré un rapport de domination non fondé sur la violence, la personne du définisseur joue donc un rôle primordial. C'est grâce à cette mystérieuse faculté de charisme, qui « charme » littéralement ceux qui le subissent, que s'établissent des influences informelles, extérieures aux relations institutionnalisées et pouvant même aller jusqu'à les inverser. Peu importe à ce moment-là ce que le porteur

de charisme peut faire ou dire, sa façon de parler, ses attitudes, sa personne entière attirent, désarment, convainquent et privent ses interlocuteurs de toute autre réaction que celle d'un intense désir de soumission. L'histoire est pleine de ces leaders naturels, partis de rien et qui, par la seule fascination de leur personnalité, réussissent à donner le statut de vérités acquises aux émanations de leur imaginaire. La richesse et l'intensité des liens affectifs qui lient ces personnages à leur clientèle les dispensent d'établir entre eux d'autres éléments de relations : contrat, échange, règlements, compromis, etc., tout ce qui émane de la personne du leader charismatique est à priori licite, voire sacré ; ses fidèles sont prêts à tout accepter de lui pour en obtenir une attention, pour être admis dans le cercle de communauté émotionnelle qu'il a promu. Ses discours, dans leur style et dans leur contenu, seront recueillis comme parole d'Évangile et portés au rang de paradigme du savoir du groupe et des activités qui en découlent.

Ces voies privilégiées de la création et de l'adoption des idéologies sont aussi les plus connues parce qu'elles sont retentissantes. Mais elles ne sont peut-être ni les plus courantes, ni les plus durables ; le charisme personnel, relativement rare, est, de plus, toujours menacé par la surabondance d'affectivité qu'il a fait naître : guérissant d'un côté parce qu'il calme des inquiétudes antérieures, il réintroduit dans le circuit social un surcroît d'émotivité générateur de tensions potentielles qui se concrétiseront surtout lorsqu'il disparaîtra.

Dans la plupart des cas de création idéologique, la personne des définisseurs n'est pas aussi voyante, et pas aussi évidente la toute-puissance des liens affectifs qui l'attachent à sa clientèle. Le charisme personnel fait alors place ou, au moins, est accompagné d'un charisme de fonction qui lie non plus à la personne du définisseur comme tel, mais au personnage social qu'il représente. Tel est le cas, par exemple, des idéologies diffusées par les Églises à travers la hiérarchie de ses fonctionnaires sacrés, par les autorités politiques, à travers ses fonctionnaires administratifs, de celles des universités à travers ses professeurs, etc., jusqu'au charisme des fonctions parentales. Même à l'intérieur des formations révolutionnaires, et parallèlement au rayonnement propre du leader originel, se développent ces formes amoindries, cette « routinisation » du charisme nécessaire pour que perdure l'idéologie première au-delà des enthousiasmes des premiers moments et, essentiellement, de la mort du fondateur. La crédibilité qui répond au charisme de fonction est apparemment moins forte en émotivité que la précédente ; par rapport à celle-ci, elle est dans les mêmes rapports que l'affection est à la passion, mais, nous semble-t-il, elle n'a rien à voir pourtant avec la sèche rationalisation bureaucratique, le froid calcul des intérêts avec lesquels on cherche souvent à la confondre ; une idéologie qui ne se fonde pas sur une affectivité est une idéologie morte, et fragiles sont les comportements qui s'y rapportent. Aussi, même inconsciente, affaiblie, la relation émotionnelle au définisseur ou au

transmetteur idéologique de fonction est-elle nécessaire ; de même nature que celle qui lie l'acteur aux autres éléments licites de son paysage socioculturel, elle est faite de confiance, d'un sentiment d'affinité et de familiarité affectueuses. Sans surprise et sans excès, elle est exigeante pourtant et sûre d'elle-même quant aux critères grâce auxquels les émetteurs idéologiques méritent cette crédibilité : émetteurs et récepteurs dialoguent ainsi inconsciemment, les premiers connaissant bien les conditions de leur succès, les seconds sachant bien aussi ce qu'ils sont en droit d'attendre et quelles pressions, informelles ou appuyées, ils peuvent exercer sur les premiers. Sauf dans de rares sociétés totalitaires, les clientèles idéologiques conditionnent ainsi l'image de leurs leaders et poussent inconsciemment ceux-ci à se soumettre à des déterminismes sévères. D'ailleurs, depuis Weber, la sociologie a renoncé à la conception de définisseurs machiavéliques ; as font eux-mêmes partie de sociétés, de cultures auxquelles ils adhèrent, même si c'est avec un certain recul par rapport à la masse et, presque autant que celle-ci, ils se feront les porteurs « innocents » de visions du monde, de tics culturels hérités. C'est ainsi, par exemple, que leur milieu va tout d'abord leur fournir des conceptions très précises concernant leurs intérêts et que, pour eux tout autant que pour leurs clients, les modalités et les limites de la réalisation de ceux-ci doivent être respectés sous peine de rupture de communication, donc de légitimité ; les intérêts seront, selon les temps et les lieux, conçus en termes matériels (territoires, argent, biens) ou symboliques (prestige, influence, honneur) ; ils seront centrifuges (expansion, annexion) ou centripètes (repli, sécurité, protection), localisés dans le présent ou reportés vers l'avenir, particularistes ou universalisables, etc.

L'idée même de pouvoir, dont les sociologues de la domination font une variable indépendante, doit être elle aussi relativisée : pas plus qu'il ne saurait réaliser tous ses intérêts, le définisseur ne pourra laisser éclater une volonté de puissance incontrôlée ; dans ce domaine encore, il adhère aux conceptions locales et en particulier à celles qui le conforteront dans la conviction de sa mission, souvent difficile et menée à bien au prix de sacrifices tangibles ; rien n'est plus révélateur à cet égard que la stupéfaction candide des puissants jetés à bas de leur trône. Comme le montre Althusser, la bourgeoisie capitaliste croit à sa propre idéologie, elle en assume les inconvénients comme les avantages, sans être à même de toujours bien apprécier si sa pratique correspond aux meilleurs cheminements de sa domination.

Du pouvoir sacré qui s'exerce de façon artisanale sur l'ensemble de la personne et de ses biens, en passant par le pouvoir bureaucratique qui ne régit qu'une petite partie de la vie des individus, mais selon une rationalité extrêmement précise, jusqu'au pouvoir de l'anti-pouvoir des sociétés occidentales contemporaines, se déploient tous les types de domination. L'idéologie émise, qui ne pourra évidemment pas aborder ouvertement les questions d'intérêt et de pouvoir, devra pourtant s'arranger pour que les récepteurs

sentent qu'en cas de succès les définisseurs promettent implicitement de se tenir à l'intérieur des limites admises.

Enfin, ce sera la personne même du définisseur et ses activités les plus quotidiennes qui devront faire la preuve répétée de sa légitimité ; par stratégie ou spontanément, il importera donc qu'il se conforme au modèle du personnage qu'il entend représenter. Les signes de cette distinction peuvent selon les cas être innés ou acquis ; au cours des siècles, la naissance, l'argent, l'appartenance ethnique, de classe, de religion, de race ou bien le rang d'âge, le sexe, des particularités physiques ou psychiques ont été choisis et diversement combinés. La plupart du temps, des rites d'intronisation parachèvent cette reconnaissance et la fixent de manière officielle. Au-delà de ses caractéristiques personnelles, le porteur de légitimité offre l'image parfaitement rassurante, prévisible, d'un principe extérieur aux perturbations de l'événementialité. Lieu d'un ordre total, il est l'agent tout désigné de l'instauration ou du maintien d'un certain ordre collectif et individuel. Nos sociétés postindustrielles semblent moins exigeantes sur les critères de crédibilité des émetteurs idéologiques ; ils sont en fait tout aussi nets mais seulement définis négativement par rapport aux critères traditionnels : à la limite n'être ni occidental, ni bourgeois, ni riche, ni puissant, ni mâle, ni adulte représente des conditions favorables de l'accès à la légitimité. À notre époque de nivellement indifférentiel, l'absence de traits caractéristiques serait plutôt un bon signe de légitimité, toute différence étant suspecte de menées élitistes.

Véritable incarnation du paradigme et soumis à une exposition publique permanente, l'émetteur idéologique doit démontrer une adéquation sans faille entre sa personne, ses activités et ses discours. Dans les sociétés primitives et traditionnelles, son existence n'est qu'un long rituel voué à la réactualisation continuelle des mythes dont il assure la conservation. Dévier d'un iota dans l'énoncé de la Parole ou dans le déroulement du rituel précipiterait la collectivité dans le cataclysme. Toute proportion gardée, cette transparence, au moins théorique, de la vie des émetteurs idéologiques s'est perpétuée jusqu'à nous, s'accompagnant de la nécessité absolue de masquer les transgressions ou de les élever à la hauteur du personnage (les maîtresses ou les bâtards des princes, l'époux roturier d'une princesse, par exemple, sont anoblis). Lorsque, poussés par l'esprit du temps, les définisseurs idéologiques contemporains préfèrent céder à leur humanité plutôt que d'assumer ostensiblement leur fonction paradigmatique, la conviction idéologique de leur clientèle est menacée : au lieu de donner le spectacle rassurant de modèles surhumains qui non seulement sont indemnes de perturbations émotives mais peuvent agir magiquement sur celles du commun des mortels, ils se ravalent au niveau de consommateur idéologique. À plus ou moins brève échéance, l'abandon de ce pouvoir symbolique magique de définisseur entraînera la perte de ses pouvoirs politiques.

Ce rayonnement du chef charismatique en particulier et de tous les porteurs de charisme de fonction en général, relève d'un phénomène plus vaste, que les psychologues sociaux tout autant que les sociologues ont bien mis en évidence : l'influence sur les subjectivités individuelles de tout ce qui, objet ou personne, porte le sceau du social. Celui-ci peut tout d'abord s'incarner, comme nous venons de le voir, en divers acteurs, qui, de naissance ou par leurs activités, ont sur eux les signes d'un « sens » social particulièrement évident, c'est-à-dire d'une légitimité dont l'origine divine, ou sociale, ce qui est la même chose, transparait aisément. Mais, beaucoup plus largement, ce sont tous les *significant others* qui joueront ce rôle dans la conviction idéologique de l'acteur, donnant à celui-ci l'exemple de personnages « arrivés » d'une manière ou d'une autre dans leur milieu et qui font rayonner sur leurs convictions le halo de prestige qui entoure leur personne : leurs idées, leurs comportements ne représentent plus alors seulement des manifestations de leur personnalité comme telle mais, peu ou prou, une parcelle du paradigme qu'ils incarnent ; ils sont porteurs de vérité au plein sens du terme. Ces individus significatifs ne sont pas nécessairement des représentants de la norme sociale officielle et ils peuvent n'avoir aucun statut institutionnalisé¹ ; ils se situent objectivement à tous les écarts possibles de cette norme mais, comme nous l'avons remarqué tant de fois, c'est la subjectivité des acteurs en attente idéologique qui se prononce sur l'adéquation ou la non-adéquation des définisseurs à cette norme. La plupart du temps, dans la mesure où les nouvelles idéologies et leurs porteurs cherchent un renversement de l'ordre établi, la nonne perçue n'est que l'antithèse de la norme officielle et les définisseurs les plus légitimes sont ceux dont les caractéristiques s'opposent le plus ostensiblement à celles des leaders en place. Les parentés avec les éléments de l'ordre en cours sont alors estompées, les différences grossies. Les personnalités officielles passant à la dissidence représentent un cas privilégié : ils ont fait déjà la preuve de leur légitimité, ils ajoutent à leur palmarès l'aptitude à la contestation.

Le dédale de ces influences interindividuelles est donc complexe et imprévisible puisque là encore, elles ne reposent sur aucune donnée objective ; seule la subjectivité des acteurs concernés décide sur quelles personnes, quels objets se pose une légitimité qui, comme le sacré, est prête à s'incarner dans les éléments les plus imprévisibles. Social, asocial, antisocial, le sens explicite de ceux-ci a peu d'importance puisque leur sens et leur fonction réels sont, eux, éminemment socialisés : permettre à l'individu en attente idéologique de trouver ou de retrouver un « cosmos » grâce aux facultés qu'ont certains de ses semblables de porter l'insignifiance à la significativité.

¹ Au cours d'une recherche menée dans une petite ville québécoise, nous avons pu observer que pour la majorité de la population les *significant others* les plus crédibles étaient leurs enfants, surtout adolescents.

À la différence des psychologues sociaux, retenus seulement par les relations interindividuelles, les sociologues, ceux de l'École française en particulier, ont plutôt mis en évidence le poids du groupe, appelé ou non conscience collective, sur les convictions individuelles. Cette vision substantialiste un peu gênante de nos jours, pourrait tout simplement être interprétée en termes statistiques : les élucubrations cognitives ou comportementales d'un seul individu sont toujours littéralement « folles » ; celles de quelques-uns sont « curieuses », puis « intéressantes » ; la majorité a « raison » et, en fin de parcours, l'unanimité en arrive à évacuer les problèmes par l'« évidence ». Aussi lorsque, pour des raisons variables, dont nous avons essayé de rendre compte jusqu'ici, la conviction idéologique a gagné un certain nombre de personnes, le phénomène fait boule de neige. Ce qui n'était à l'origine que points de vue ou activités attribuables à tels ou tels individus, donc relatifs à leur personnalité, se dégage peu à peu de tout substrat humain, devient anonyme, abstrait, du seul fait qu'il n'est plus matériellement possible à l'acteur moyen de recenser les porteurs de ces éléments cognitifs ou comportementaux. Le poids que pouvait avoir sur lui tel ou tel de ses semblables croît en proportion géométrique, n'a plus de rapport avec le nombre réel de personnes effectivement concernées, une vérité a pris une consistance et une existence indépendantes, les éléments qui la constituent sont devenus des *objets*. On a vu dans ces phénomènes de contagion collective, fulgurante ou endémique, les effets d'un désir universel de conformité, la crainte de ne pas être, de ne pas penser comme tout le monde et de tomber, au moins symboliquement, dans la marginalité. Cette interprétation n'épuise pas la question, elle donne, en particulier du phénomène du conformisme, une vision trop superficielle et rationnelle. Un individu qui ne se soumettrait ainsi que du bout des lèvres à une pression sociale, par peur et non par conviction, serait à la fois insatisfait et peu sûr. De tels cas sont sans doute courants, mais ils n'en demeurent pas moins pathologiques. Une socialisation « normale » suppose un engagement véritable au groupe, ou à un anti-groupe, entités homologues sous leurs oppositions apparentes. L'acteur « normal » succombe littéralement aux verdicts de son milieu d'appartenance, c'est-à-dire qu'il leur reconnaît une existence indépendante de lui, perdant à leur égard toute possibilité même d'esprit critique.

Ainsi, tout en étant aussi peu fondées objectivement que les données des subjectivités individuelles et bien qu'en fin de compte elles ne soient rien d'autre qu'une collection de celles-ci, les représentations collectives d'une société *normale* perdent jusqu'à leur caractère d'objets sociaux pour entrer dans le monde absolu des objets *naturels*. Lorsqu'un émetteur idéologique peut faire la preuve qu'à un titre quelconque il participe d'elles et porte une parcelle de leur légitimité, fi se dépouille aux yeux de ses semblables de sa propre subjectivité pour devenir lui aussi un objet social, porteur d'un sens légitime qui le rend apte à prendre en charge les attentes des récepteurs.

En conclusion de ce qui précède on peut avancer que, si les définisseurs d'idéologies se servent d'elles pour prendre officiellement le pouvoir et le consolider, ils n'y réussiront qu'après avoir d'abord emporté l'adhésion émotive de leurs clients. Pour cela, ils doivent déjà être en possession d'une forme antérieure, moins visible, mais déterminante de pouvoir ; celle qui consiste à porter les marques, en soi arbitraires et variables à l'infini selon les groupes, d'une légitimité sociale. Évidente pour les porteurs d'un charisme de fonction, elle n'est que potentielle chez les porteurs d'un charisme personnel ; l'art de faire la preuve difficile de la détention de ces signes constitue précisément le charisme.

La conviction idéologique (1978)

Troisième partie : Les déterminants de la conviction idéologique

Chapitre III

Rôle du discours idéologique dans le processus de la conviction idéologique

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons reporté à la fin de notre analyse l'étude de la relation de la conviction idéologique avec le discours idéologique lui-même. Car enfin, si celui-ci n'émet que des propositions invérifiables, s'il n'a même pas cette signification seconde que les sociologues de la connaissance lui reconnaissent en général, comme émanation nécessaire d'une réalité sociale extérieure à lui, ce sera pourtant lui qui sera l'objet de tous les soins des définisseurs, de toutes les attentions, positives ou négatives, de ses panégyristes et de ses détracteurs. Quelles sont donc finalement les raisons qui font que, au-delà des attentes des récepteurs idéologiques et d'un pouvoir de séduction d'émetteurs légitimes ou légitimables, une idéologie, plutôt qu'une autre, plaira et emportera les suffrages ? Nous pensons avoir suffisamment mis en évidence l'ambiguïté du discours idéologique, connaissance illusoire qui s'adresse à l'émotivité en

ayant l'air de parler à la raison. Ces deux facettes du phénomène idéologique, qui lui donnent sa spécificité et en font son intérêt sociologique, doivent donc être prises en considération par les définisseurs pour le succès de leur entreprise. Voyons maintenant quels procédés sont mis en oeuvre et comment ils agissent.

Pour l'acteur social moyen, la preuve, nécessaire et suffisante, de la vérité se confond presque avec la logique du discours qui l'énonce, et plus particulièrement avec sa cohérence syntaxique. Comme nous l'avons vu plus haut, l'image de cette cohérence agit directement sur la subjectivité perturbée de l'individu qui, comme par reconnaissance, érige en vérité l'idéologie salvatrice ; c'est donc d'abord parce que l'agencement de ses éléments obéit au principe de non-contradiction qu'une idéologie pourra être reconnue comme vraie. De tous temps, l'humanité a été sensible à cette forme de rationalité, et même les partisans de l'existence d'une mentalité primitive irrationnelle ont dû reconnaître le caractère logiquement satisfaisant des systèmes cognitifs mythiques ; le développement de l'ethnoscience démontre largement la rigueur des classifications et des visions du monde des peuples sans écriture, même si les codes qui les sous-tendent ne sont pas toujours appréhensibles par des observateurs occidentaux. Les mythes, en particulier, apparaissent comme l'expression imagée de problèmes intellectuels ou existentiels, déployés par une logique concrète. Nos grands systèmes religieux et politiques, jusqu'au marxisme y compris, n'ont pas d'autres buts ni d'autres procédés et mettent essentiellement l'accent sur le raffinement syntaxique. Utilisant les services des spécialistes, l'effort du définisseur consistera alors à éliminer les contradictions possibles entre les propositions ou à les masquer par la rhétorique, à intégrer harmonieusement le plus grand nombre de faits, à « oublier » certains d'entre eux, à en grossir d'autres et les éclairer d'une manière telle qu'ils s'intègrent à l'ensemble. Pour le « croyant », l'harmonie d'un système clos et sans faille reflétera alors celle des réalités dont il est censé rendre compte, la Vérité ne pouvant être que logique et rationnelle. L'exercice magique de la seule pensée a promu le vraisemblable au statut d'Être ¹.

Or il est bien évident que, si la cohérence d'un discours, l'articulation logique d'un raisonnement représentent les conditions *sine qua non* et la première étape vers l'objectivité, les exigences de celle-ci sont incommensurables par rapport à ces balbutiements de la rationalité. Ce respect implicite des principes logiques relève de la pratique sociale quotidienne et ses

¹ Cet apprentissage de la cohérence, caractéristique des éducations dites « bourgeoises », prépare de fait la domination intellectuelle et plus généralement sociale. Les analyses sémiologiques de journaux destinés à des clientèles bourgeoises ou populaires ont montré les préoccupations classificatoires, hiérarchisantes, séquentielles, etc., des premiers et leur absence chez les seconds (E. Veron, dans *Sociologie et Sociétés*, vol. 5, no 2, 1973, p. 58 et suiv. ; M. Garon-Audy, dans sa thèse de doctorat, p. 467 et suiv. [cf. bibliographie]).

exigences ne se situent pas au-delà des nécessités de la communication. La plus grande cohérence interne, les raisonnements les plus rigoureux peuvent masquer les phantasmes les plus échevelés sans qu'aucune faille formelle dénonce jamais ce délire ¹. Bien plus, un souci particulièrement pointilleux de logique, un appel incessant à la rationalité formelle peuvent être suspects-, ils témoignent que ceux qui les revendiquent concentrent à ce niveau superficiel toutes leurs exigences d'objectivité au détriment d'exigences sémantiques, moins spectaculaires, mais plus contraignantes. Aussi l'adhésion à l'une de ces machineries conceptuelles constitue-t-elle une démarche bien étrangère à l'ordre cognitif, nous l'avons montré auparavant ; mais, une fois que l'émetteur ou le récepteur idéologiques ont pénétré à l'intérieur de ce système, leur conscience intellectuelle y est au repos ; tout y fonctionne imperturbablement, les réponses sont données avant même que les questions ne se posent, tous les éléments du cosmos sont intégrés dans une harmonie satisfaisante ; les subjectivités perturbées par leur désordre intérieur trouvent alors un principe d'harmonie dans le spectacle d'un monde si bien ordonné où leur déséquilibre même a trouvé un sens.

On voit donc bien que cette rationalité formelle, caractéristique universelle des discours idéologiques et condition première de leur crédibilité, s'exerce dans un monde d'apparence tout juste capable d'atteindre les individus au niveau émotif de leur personnalité.

Tant que les idéologies dominantes conservèrent leurs fondements sacraux ou, au moins, métaphysiques, le critère syntaxique de vérité suffisait à satisfaire des sociétés non encore préoccupées d'exigences d'objectivité et toutes braquées sur les nécessités de la survie matérielle : tout le paysage idéologique se situait dans un monde par définition extra-sensoriel, inaccessible à la connaissance ; les dogmes religieux traditionnels sont l'exemple classique de ces systèmes essentiellement normatifs. Mais le développement de l'humanité dans le sens d'une sensibilisation du plus grand nombre à l'impérialisme scientifique, amènera une sécularisation de la pensée et l'obligation pour les savoirs sociaux de se plier au moins extérieurement aux impératifs d'une pensée d'abord réservée à une minorité, puis peu à peu dominante : la pensée scientifique. Dès l'Antiquité, la connaissance est pressée par les normes sémantiques, c'est-à-dire par la nécessité de fonder en rationalité le lien entre le langage et la réalité extérieure sur laquelle il statue et, tout particulièrement, d'apporter une *preuve* de l'être et des modalités d'existence de ses référents. Comme on le sait c'est le protestantisme qui a ouvert la voie des savoirs sociaux à ces exigences cognitives.

¹ Les systèmes cosmologiques du président Schreber (*Mémoires d'une névropathe*, Paris, Seuil, 1975) fort proches dans leur esprit des théogonies chrétiennes, et tout aussi cohérents, en sont un bel exemple.

Heureusement pour les idéologies, comme nous l'avons signalé déjà, leurs utilisateurs ne sont pas très à cheval sur ces exigences ; pressés qu'ils sont par les nécessités de l'action sociale, convaincus d'avance, passionnés, partiaux, ils admettront bien de rester au niveau d'une pseudo-vérité, juste capable de donner le change en masquant une émotivité en fait toujours prédominante. Les définisseurs profiteront de ces heureuses dispositions, pour leur lancer à la tête les déclarations les plus farfelues, auxquelles ils pourront croire eux-mêmes tout aussi bien d'ailleurs. Les adversaires idéologiques seront certes plus vigilants mais, comme ils sont eux-mêmes aux prises avec les mêmes carences à l'égard de leurs propres discours, l'ensemble des échanges entre les partis antagonistes se situe d'emblée dans un climat de mauvaise foi généralisée, de spectacle verbal où chacun poursuit des fins pratiques bien déterminées, sans rapport réel avec ses propos officiels. Aussi cette rationalité sémantique, décrypteuse de vérité, sans cesse mise en avant dans la pratique idéologique, parce qu'elle constitue le fondement officiel de la conviction, se situe-t-elle toute dans le domaine de l'apparence. Voyons comment.

Tout savoir, de quelque nature qu'il soit, prétend toujours être l'expression de faits qui l'informent plus ou moins directement. Les idéologies ne procèdent pas autrement mais, comme par nature elles n'ont pas les ressources nécessaires à cette entreprise d'appréhension du fait, elles vont la simuler, comptant une fois de plus sur le désir complémentaire des émetteurs et des récepteurs de convaincre et d'être convaincus.

Leur premier souci consistera tout d'abord à adopter le style de crédibilité d'une époque, celui qui fait sérieux et retient parce qu'il évoque les manières d'être des types de connaissance alors légitimes : sélection de telles classes de faits, construction de ceux-ci selon telles formules, attribution de tel sens, éclairage spécifique, attitude générale bien déterminée à l'égard du fait comme tel, etc. Successivement les savoirs idéologiques se sont appuyés sur les styles théologique, métaphysique, politique, puis ils ont opté pour des alliances avec la psychologie, la sociologie, voire les sciences exactes comme la biologie, la génétique. Comme ces disciplines, surtout les premières, fourmillent elles-mêmes de positions idéologiques, leur accord avec les idéologies est tout particulièrement aisé ; un inextricable mélange de bons services réciproques concourt au succès de toutes pour le plus grand pouvoir de leurs émetteurs.

Les disciplines nobles auxquelles les idéologies empruntent leur style leur fournissent et les méthodes d'appréhension du fait et l'indication des agents d'exécution de cette opération : dans le cas des idéologies religieuses, dont l'Âge d'Or se situe aux périodes de la connaissance théologique, la construction du fait ne pose pas de problème, fi est donné directement par Dieu, les ancêtres, la Tradition, et il suffit de se mettre à leur écoute. Les spécialistes de la réception et de la conservation de ces messages sont les prêtres, désignés par le groupe d'après des signes innés ou acquis d'aptitude. Lorsqu'au cours de

l'évolution socioculturelle, les hommes se mirent à s'occuper personnellement de l'appréhension cognitive du monde, ils se désignèrent des spécialistes de la significativité, qui, jusqu'à nous, oeuvrent conjointement avec les instances culturelles traditionnelles : successivement furent habilités les philosophes, les aristocrates, le prolétariat, les intellectuels, etc., qui grâce à une crédibilité fixée par l'idéologie même qu'ils énonçaient, fondaient à la fois la méthode d'appréhension des faits et leur légitimité ; selon les cas c'est la Déesse Raison, le Sang Bleu, ou le matérialisme dialectique qui garantit la véracité des propos. Au-delà de cette diversité, une caractéristique commune relie ces définisseurs. Tous pensent avoir atteint la Vérité par une appréhension directe et désarmée grâce aux seules ressources de la raison humaine convenablement éduquée. Leur règne correspond à celui de la philosophie humaniste, dont Marx lui-même est un émule.

Lorsque les sciences exactes devenues assez solides commencèrent à s'interroger sur elles-mêmes et purent enfin s'avouer que le fait brut ne parle pas, mais qu'il est lu à travers une théorie préalable, lorsque, de plus en plus, elles ne surent plus très bien où passe la frontière entre elles et les idéologies, on put croire un moment à la fin des idéologies. Comment ces dernières n'allaient-elles pas être emportées par cette crise de relativisme qui n'épargnait même pas les dépositaires officiels de l'objectivité ? Or, curieusement, les idéologies firent leur profit de cette désintégration générale où elles trouvaient matière à emploi. Seulement, avec leur opportunisme habituel, elles changeaient de style et après quelques combats d'arrière-garde, toutes se mirent à parler le langage relativiste, celui du succès désormais. Non seulement, comme nous l'avons vu déjà, elles se font modestes, tolérantes, voire auto-destructives, mais elles renoncent à leur prétention traditionnelle à une connaissance directe et absolue sur les choses. Pour se légitimer, elles louent les services de spécialistes, qui mettront à leur disposition leur savoir-faire et en particulier une connaissance méthodologique sans laquelle il n'est plus désormais de crédibilité possible. Mais, surtout, elles admettent que les contenus explicites de leur discours ne représentent plus la vérité, ne l'ont jamais représentée ; ils sont soit des symboles à travers lesquels il importe de chercher un sens vrai, ou de formulations anachroniques adaptées à une certaine époque mais maintenant dépassées, ou même on les voit carrément comme une erreur, attribuable à de faux prophètes. De toutes manières, la vérité est au-delà du discours explicite considéré alors comme le signe d'une autre chose qu'il faut découvrir. Tant de scrupules et de modestie, suspects en d'autres temps et en d'autres lieux, font désormais partie de l'arsenal stratégique du définisseur à succès.

Une expression a fait fortune dans cette perspective, c'est celle de « rationalité de contexte ¹ », qui recouvre une croyance selon laquelle tous les

¹ Voir par exemple S. Lukes, dans *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, 1967.

éléments socioculturels d'un milieu donné présentent entre eux certaines affinités, un « air de famille » que nous avons déjà évoqué plus haut. Une idéologie, entre autres, ressemblerait donc d'une manière ou d'une autre aux instances infrastructurelles ou structurelles qui l'entourent et, conséquemment, pour qu'un discours idéologique réussisse, emporte les convictions, il *doit démontrer à ses utilisateurs potentiels ses affinités avec les autres composantes de son environnement social*. Comme hypothèse ce point de vue est intéressant et, dans la mesure où il s'adjoindrait des preuves recevables, sa valeur heuristique serait grande. Les écoles fonctionnalistes puis, surtout, structuralistes en ont fait leur postulat de base ; dans le cas du structuralisme lévi-straussien en particulier, une formalisation rigoureuse a réussi à mettre à jour les syntaxes de transformations permettant de démontrer des homologies entre systèmes à premières vues hétérogènes. Mais, si l'évident fonctionnement des structures de parenté de certains types sociaux plaide pour leur existence, les conclusions sont déjà beaucoup moins évidentes lorsqu'il s'agit de convaincre des homologies structurales reliant par exemple les mythes, ces idéologies des sociétés primitives, avec les autres paliers socioculturels. À partir du moment où le sociologue admet qu'il travaille sur des « structures de code », grande est la difficulté de distinguer l'existence effective d'homologie des perceptions qu'il en a.

Quant à la plupart des autres doctrines dites structuralistes, elles semblent avoir évité de se mesurer de front aux difficultés de l'entreprise analogique, elles l'ont seulement tenue comme implicite grâce à l'utilisation de concepts magiques comme *épistémè*, *èthos*, *Weltanschauung*, *Zeitgeist*, etc. D'hypothèse, l'homologie est passée au rang de postulat. La brillante cohérence de ces philosophies, leur fini esthétique leur tient alors lieu de démonstration ¹.

Ces doctrines offrent un bon exemple des services que les spécialistes des sciences humaines peuvent offrir aux définisseurs idéologiques, lorsqu'ils ne se confondent pas purement et simplement avec ceux-ci : les conclusions théoriques, partielles et relativement prudentes des premiers n'ont besoin que de généralisations « univocisantes » pour accéder au statut de discours sociaux, d'autant plus crédibles alors qu'ils sembleront sortir tout droit des usines scientifiques. Dans cette perspective les milieux sociaux apparaissent alors comme des collections d'images reflétées les unes par les autres et parmi lesquelles, selon les théories, c'est l'économique, le politique, le cognitif ou une mystérieuse causalité immanente qui donne le coup d'envoi de la réaction en chaîne de l'homologie.

¹ Au cours d'une conférence faite par M. Foucault à l'Université de Montréal il y a quelques années, je lui demandais sur quels critères il fondait l'objectivité de ses perceptions homologiques. « L'objectivité, me répondit-il, je vais vous faire la réponse de Zazie, l'objectivité, mon c ... »

Les implications pratiques de tels points de vue sont immédiates : puisqu'une idéologie juste doit présenter des homologies, une rationalité de contexte, des analogies, etc., avec les autres composantes de son milieu, une idéologie réussit *parce qu'elle* offre ces garanties. *Le constat de succès d'un discours social équivaut donc à un constat de vérité*, l'homologie postulée au départ faisant alors office de *preuve* pour les besoins de la cause. Nous voici donc installés dans une causalité circulaire dont le caractère idéologique nous paraît évident ; elle servira en tout premier lieu d'autolégitimation aux discours qui l'expriment : leur existence ne constitue-t-elle pas la démonstration de leur adéquation au milieu qui les a suscités ?

Ainsi traitée, l'expression de rationalité de contexte explique donc beaucoup moins le succès d'une idéologie, c'est-à-dire le fonctionnement du social, que celui de l'« esprit humain » qui l'utilise. Même si on l'absout des arrière-plans stratégiques qu'elle recèle souvent, elle ne permet guère de sortir d'une proposition tautologique, car, enfin, « réussir » signifie bien être adéquat d'une manière ou d'une autre à un quelque chose ; mais ici, ni la définition de ce quelque chose, ni la démonstration de sa relation à l'idéologie ne sont établis. C'est donc moins une exigence d'objectivité que l'obsession d'un *sens* qui guide les démarches homologistes, *sens humain* dont les sciences dites humaines sont fières d'avoir le monopole et dont elles ne veulent pas se départir. Pendant deux siècles le lieu de ce sens fut l'Histoire, dont une causalité mécaniste pensait mettre à jour les rouages secrets. L'évolution de ce type de déterminisme au sein même des sciences exactes, tout autant que les effets des philosophies du non-sens, ont détaché, au moins une partie des chercheurs, de la significativité diachronique, mais ce fut Pour les précipiter dans celle de la fonction : ainsi récupérée par les sciences humaines, elle devient le dépositaire de la vieille mystique d'un ordre sous-jacent au chaos apparent des phénomènes humains et sociaux, d'un mystérieux principe unificateur qui tisserait des continuités dans l'anarchie des éléments discrets que livre l'observation. L'impérialisme du Système remplace celui de l'Histoire, entraînant à sa suite une cohorte conceptuelle dont l'expression de « rationalité de contexte » fait justement partie ; à une vue de l'esprit aussi mal dégagée de sa gangue affective on ne peut guère reconnaître qu'une valeur de « motif », *c'est-à-dire de rationalisation idéologique* qui laisse cachée la ou les raisons réelles du succès ou de l'insuccès d'un discours idéologique. La rationalité de contexte exprime le succès d'une idéologie, elle ne l'explique pas et permet moins encore de le prévoir.

La légèreté avec laquelle les sciences humaines et sociales manipulent cette délicate expression de « rationalité de contexte », témoigne de l'usage encore plus « terroriste » que l'acteur moyen doit en faire. Pour celui-ci, la réalité ou l'inexistence de celle-ci, dans un cas donné, n'est pas discernable, et les décisions pratiques qu'il prendra à son endroit dépendront, comme à tous les niveaux de son activité sociale, des idées qu'il se sera faites à son sujet.

Dans ce cas, la responsabilité des définisseurs est grande puisque ce sont eux qui doivent faire la preuve que leurs discours donne effectivement les garanties de cette articulation rationnelle avec le contexte social. Une idéologie *vraie* ne recèlera donc pas d'autres critères de vérité que d'être bien faite, c'est-à-dire d'offrir la *démonstration* des affinités de ses référents avec ceux des discours sociaux propres à la clientèle qu'elle cherche à atteindre. Ce sont là les conditions de son succès. Les définisseurs d'idéologie sont peut-être actuellement aidés dans cette stratégie par les sciences humaines, mais ils n'avaient pas attendu ces dernières pour pratiquer intuitivement cette rhétorique de la preuve dont les chercheurs n'ont guère fait que reprendre les procédés en les systématisant.

À ce niveau, nous retombons sur une constatation déjà souvent faite dans nos développements antérieurs : dès qu'il s'agit de phénomènes sociaux *rien (savoir, preuve, effet) ne se situe au niveau de leur existence effective mais à celui de la perception* qu'en ont les acteurs, qu'ils soient fournisseurs ou consommateurs, c'est-à-dire au niveau des langages qui sont utilisés pour parler de ces phénomènes. À ce compte, le sentiment d'adéquation ou d'inadéquation ressenti entre un nouveau discours social et le monde social antérieurement éprouvé ne provient pas de leur harmonie effective, mais il doit être interprété *comme une rationalité de contexte entre deux discours* : celui qui se rapporte à ce monde éprouvé et celui qui concerne le monde nouveau explicité par l'idéologie ; le premier représente le moi social de l'acteur avec ses schèmes cognitifs, verbaux et comportementaux, plus ou moins conscients ; le second, celui de la nouvelle idéologie, est immédiatement retranscrit par le premier qui appréciera aussi spontanément les affinités qu'il présente avec lui. Une rationalité de contexte vague entre principes mal déterminés peut donc être ramenée à une articulation entre deux langages, c'est-à-dire entre éléments observables de même nature et, ainsi, comparables ; ici encore l'ensemble des problèmes que soulèvent la nature du discours idéologique, son succès ou son insuccès, se ramène à des questions de syntaxe qui, une fois de plus, évacuent une quelconque pertinence des contenus et de leur valeur de vérité.

Ainsi réajusté, ce terme de « rationalité de contexte » présente apparemment une autre faiblesse puisque, si certaines idéologies réussissent en démontrant leurs affinités avec les discours sociaux antérieurs, d'autres doivent leur succès à ce qu'elles se plaisent à souligner les ruptures entre eux et elles. Une idéologie pourrait donc réussir auprès d'un acteur en démontrant soit une affinité avec son moi social antérieur, soit une absence d'affinité ? En fait, l'expression de « rationalité de contexte », l'existence et la force des liens qu'elle évoque sont indifférentes au caractère positif ou négatif de la relation, elle souligne seulement la continuité du tissu social symbolique ou non, au-delà des conflits et des cassures délibérées dont il est le théâtre. En effet, selon la clientèle qu'ils visent, les émetteurs prendront une décision de continuité ou de discontinuité explicite. Nous l'avons vu plus haut, l'appétence idéologique

des acteurs bien intégrés dans la symbolique sociale en cours est faible, parce que la cohérence de leur moi social leur donne et la sécurité intérieure et la conviction d'être dans le vrai ; aussi, lorsqu'elle prétend les séduire, une nouvelle idéologie prendra-t-elle garde de ne pas déranger le clair ordonnancement de leur monde symbolique, et les quelques thèmes réformateurs qu'elle se permettra auront à cœur de manifester une continuité manifeste avec leur vision du monde éprouvée, satisfaisante. Une idéologie de rupture n'a pas de chance dans ce cas.

Au contraire, lorsque l'incohérence du moi social des acteurs perturbe leur subjectivité et leur donne une grande appétence idéologique, les discours qui séduiront seront ceux qui prennent ostensiblement le contre-pied des langages antérieurs perçus alors comme faux, mauvais. L'équilibre des personnalités sera confié à des systèmes cognitifs neufs, dont on espère davantage. Les idéologies conflictuelles ont dans ce cas les meilleures chances de succès.

Mais, là où les acteurs voient une cassure irrémédiable, une hétérogénéité absolue entre l'avant et l'après, le mauvais et le bon, il serait aisé de retracer des cheminements secrets, des parentés évidentes ; les mêmes schèmes, en particulier, se retrouvent avec seulement une commutation du négatif au positif ou du positif au négatif. Les définisseurs les plus révolutionnaires savent bien que le désir du changement n'est jamais aussi fort que le besoin de continuité et que la pire des erreurs consisterait justement à ébranler réellement les structures de crédibilité de clients déjà « dépayés ». L'insuccès des idéologies importées, et qui ne sont pas repensées localement, pour aussi mirifiques qu'elles puissent paraître à leurs émetteurs, peut s'expliquer dans cette perspective : pour être d'abord compris, puis évalué et accepté, un *langage nouveau ne peut se permettre que des écarts mineurs par rapport aux langages antérieurs*. Le caractère systématique, intégré, des discours constitutifs de la couche sociale des personnalités ne s'accommode pas d'une événementialité réelle, il n'en joue que le simulacre. Et lorsqu'une idéologie s'impose à un groupe sans qu'il l'ait « choisie », c'est-à-dire sans qu'il ait eu à se prononcer sur son adéquation à sa symbolique éprouvée, quels qu'en soient les contenus, elle est toujours suspecte, parce qu'elle est ruineuse pour la cohérence des savoirs collectifs et des subjectivités individuelles. C'est le cas par exemple pour les sociétés qui sont prises d'assaut par une modernité à laquelle elles n'ont pas contribué, que celle-ci leur arrive par les voix du colonialisme, de la technicité ou des mass media, confondus ou non.

Ce dernier paragraphe nous aura permis de passer de la dimension synchrone, à laquelle semble mieux s'adapter le concept de rationalité de contexte, à la dimension diachronique où, en fait, il s'applique tout aussi bien : en effet, il s'agit là de deux modalités complémentaires du même phénomène puisque, avant de succéder à ses rivales périmées, une nouvelle idéologie devra d'abord coexister avec elle pendant un laps de temps plus ou moins

long. Continuité logique et continuité temporelle des discours et des savoirs sociaux se recouvrent donc et nous pouvons appliquer au second principe des conclusions qui jusqu'ici ont paru réservées au premier : pas plus qu'une idéologie ne présente de relations nécessaires dans l'axe des simultanités, *elle ne procède de déterminismes manifestes dans l'axe des successivités*. Dans les deux cas, il ne lui est jamais demandé de faire la preuve effective de ces relations, positives lorsqu'elle se veut conservatrice, négatives lorsqu'elle se veut transformatrice ; la pratique sociale se contente à ce sujet de critères logiques, exempts d'expérimentation. *La perception d'une significativité diachronique ou synchronique fondée sur la seule cohérence syntaxique se confond alors dans la pratique à la croyance en l'existence de cette significativité* ; l'intériorité de l'acteur, qui n'est pas capable de se donner d'autres exigences et d'y satisfaire, aspire à cette cohérence et s'en contente ; sous les ruptures ou les continuités idéologiques conçues, il n'est en fait guère possible de repérer les ruptures ou les continuités réelles. L'histoire a-t-elle un sens ou la pratique sociale procède-t-elle par « révolutions » idéologiques au sens kuhnien ? À la différence des sciences exactes, les sciences sociales ne peuvent même pas se prononcer à ce sujet. Mais, au cas où il y aurait un sens de l'Histoire, on peut bien être assuré, comme le dit Lévi-Strauss, que le sens perçu par les acteurs « n'est jamais le bon ».

Les trois entités indissolublement présentes dans le phénomène de la production et de la conviction idéologiques, un émetteur, un récepteur reliés par un discours, contribuent donc chacune à leur façon au succès ou à l'insuccès de l'idéologie, c'est-à-dire à sa manifestation comportementale ; et la conjonction de leurs effets explique assez bien les résultats atteints sans qu'il soit nécessaire de faire appel à l'adéquation ou à l'inadéquation de celle-ci à une vérité explicite ou implicite, ou à une homologie avec le contexte social.

Toute production idéologique, au sens large englobant l'ensemble des savoirs sociaux, se déroule donc dans une atmosphère d'irréalité, d'indifférence marquée à l'objectivité référentielle ; le seul poids de la décision collective, incarnée d'abord par la légitimité qualitative des définisseurs, puis renforcée par celle quantitative, des récepteurs, fait office de vérité. Au cours de cette partie, nous avons essayé d'organiser les apports respectifs des instances émettrices et réceptrices que leurs antagonismes d'intérêts de groupe, de classe, ou de personne, devraient normalement séparer ou dresser les uns contre les autres. Grâce à l'idéologie, qui permet aux premiers de masquer la brutalité de leurs désirs en paraissant prendre en charge ceux des seconds, s'instaure une domination feutrée qui, dans les cas de plus grande réussite, donne aux dominés le sentiment d'une pleine réalisation de leur moi profond. Us mécanismes de cet assujettissement, aussi universel que la grégarité humaine, transcendent les particularités politiques ou culturelles et doivent être rattachés aux spécificités d'une nature humaine, c'est-à-dire sociale et douée de compétence symbolique. En effet, on s'en souvient, entre le moi

profond de l'acteur conçu comme le résultat de la totalité des expériences sociales ou non sociales éprouvées par lui et son moi social, vu comme le réceptacle de ses seules expériences sociales « parlantes », s'inscrit une indétermination absolue ; la dynamique purement affectuelle du premier est susceptible de recevoir à peu près n'importe quel schème représentatif à partir du moment où l'agent porteur est convaincu que les deux niveaux correspondent. Sauf exception, l'acteur moyen n'est pas capable de se livrer pour son propre compte à cette opération magique dont dépend pourtant son bien-être intérieur, car il lui apporte le *sens* sans lequel le concept même d'*Homo sapiens* n'a plus d'existence. Certaines sociétés, à prédominance culturelle, s'entendent à souder au fer chaud du conditionnement précoce les deux portions de la personnalité de leurs membres ; ceux-ci obtiennent de manière préventive tous les antidotes aux menaces de rupture du lien de significativité. D'autres groupes ne peuvent ou ne veulent pas enfermer leurs ressortissants dans l'univocité d'un sens moniste et leur laissent entrevoir cette hétérogénéité fondamentale de l'existentiel et du représentatif. Mais seules les sociétés dites tertiaires lâchent vraiment certains de leurs sujets dans la jungle des non-sens. En général, l'action préventive des sociétés primaires se transmue dans les sociétés secondaires en pratiques curatives dont la fonction consiste précisément à renouer grâce à des motifs surtout politiques les deux portions du moi mal soudées par le conditionnement initial ou dessoudées par l'effet délétère de la stratification et du pluralisme propres à ces sociétés. Mais, préventives ou curatives, les fonctions de la pratique idéologique sont toujours les mêmes : *masquer aux yeux de l'acteur le non-sens fondamental de sa vie personnelle et collective et, spécifiquement les écarts inévitables entre la somme des déterminismes qui agissent sur lui et ceux qui lui sont présentés comme tels par les savoirs sociaux qu'il fait siens. Nous l'avons vu, il devra en particulier n'avoir aucun soupçon à l'égard de l'arbitraire de ces savoirs idéologiques, qui ne reposent en fait ni sur une adéquation à son moi profond, ni sur une rationalité de contexte avec les autres éléments de son univers social, mais sur la créativité et l'art rhétorique de définisseurs mus par leurs seuls désirs. Le service, en tous points théorique, que les émetteurs rendent ainsi aux récepteurs est coûteux, c'est la perte de la liberté sociale et, plus grave encore, celle de la liberté intellectuelle. Mais exceptionnels sont les acteurs qui ne consentent pas à en supporter le prix puisque cette opération leur est nécessaire et qu'ils ne savent pas l'assurer eux-mêmes. La bonne insertion sociale et le bon équilibre intérieur, expressions synonymes, sont à ce prix ; comme nous avons cru le remarquer au cours de nos observations sur le terrain, le non-conformisme réel, et non le conformisme à l'égard des groupes minoritaires avec lequel on le confond souvent, n'est généralement pas choisi mais subi. Aussi, lorsque pour des raisons complexes, un acteur n'a pas réussi à s'insérer dans la vision du monde ou dans une des visions du monde officielles de son groupe, il ne reste pourtant qu'exceptionnellement en état de manque idéologique ; très perturbé, soit par cette difficulté d'adaptation, soit pour des raisons qui expliqueraient celle-ci, il se met alors en quête*

ardente d'un discours aussi éloigné, apparemment, qu'il est possible de ceux qu'il rejette, pour reprendre avec lui et ses définisseurs la même procédure de soumission reconnaissante à laquelle il n'avait pu se résoudre à l'égard des idéologies et des dominants officiels. Il n'est pas d'exemple d'attente idéologique qui ne trouve définition et définisseur qui lui correspondent. Nous avons évalué l'authenticité de cette prétendue correspondance. Le pouvoir des définisseurs idéologiques repose donc sur cet accord tacite entre eux et leurs clients : en échange du sens qu'ils inventent et qu'ils authentifient grâce à leur légitimité et à leur rhétorique, ils fondent une domination généralement bien acceptée, recherchée. L'« aliénation » culturelle à des modèles contraignants ou l'« aliénation » sociale à des personnes ou à des groupes dominants n'est pas fondamentalement différente ; il s'agit seulement, au gré des idéologies qui les dénoncent, d'une insistance sur l'un ou l'autre aspect d'un même phénomène. Les matériaux de la relation nécessaire et suffisante qui lie les deux parties et grâce à laquelle la première atteint le *pouvoir* et la seconde le *bonheur* consistent ainsi en des langages, objets dont le caractère imaginaire donne bien la mesure de ce climat illusionniste propre aux réalités sociales : l'existence matérielle d'une idéologie n'a pas de fondements plus nécessaires que le seul désir et les hasards de la créativité des définisseurs. Pour qu'une idéologie réussisse, il importe donc en premier lieu que quelqu'un se soit donné la peine de l'inventer, elle n'émane pas spontanément de son contexte infrastructural, structurel ou superstructurel, elle ne se dégage pas d'elle-même de l'intériorité des acteurs.

Une fois inventée, l'idéologie devra plaire. Mais, nous l'avons vu, ici encore les récepteurs, et les émetteurs presque tout autant, sont les uns comme les autres aux prises avec l'illusion symbolique : ils pensent être sensibles à sa valeur de vérité, à sa rationalité de contexte, etc., mais en fait, ils sont privés de facultés d'appréciation du niveau sémantique, et leur compétence, créatrice ou critique, ne portera que sur la syntaxe ; au lieu de discours « justes », ils devront se contenter de discours perçus comme compatibles, dans le sens positif ou négatif, avec les discours sociaux antérieurs ; cohérence et vérité sont inexorablement confondues, sans que les spécialistes de ces savoirs, en proie aux mêmes difficultés, puissent apporter de l'aide aux praticiens de l'idéologie. Peu importe, puisque ni les émetteurs, ni les définisseurs n'ont en fait de soucis scientifiques et que, pour eux, le seul critère valable de la vérité d'une idéologie reste sa réussite.

La conviction idéologique (1978)

Quatrième partie

Les limites de l'indétermination dans le processus de la conviction idéologique : Principe de réalité et principe de plaisir

[Retour à la table des matières](#)

L'ensemble de nos développements a essayé de montrer qu'une position déterministe n'est pas soutenable au niveau d'une micro-sociologie de la production et de la conviction idéologique : la production est essentiellement le résultat d'une décision volontaire d'un définisseur, qui peut certes être plus ou moins anonyme, mais jamais collectif. Les lois qui régissent les formes et les contenus du discours ainsi créé sont aussi mystérieuses que celles qui commandent le désir et l'imagination de l'émetteur ; quant à la conviction, elle dépend tout autant des caractéristiques des définisseurs (légitimité) et de leur clientèle (attente idéologique) que des qualités des discours offerts (adéquation, sinon réelle du moins perçue, aux discours sociaux antérieurs et cohérence). La réussite d'une idéologie dépend donc en fin de compte de l'art de ses définisseurs de tenir les bons propos aux bons moments ; de

subjectivité en indétermination et d'indétermination en relativisme, la pratique idéologique paraît ainsi toute située dans le domaine du hasard.

Cependant, replacées dans une autre perspective, dite macrosociologique, ces considérations ne tiennent plus et il faut bien admettre que l'histoire idéologique de l'humanité ne donne pas le tableau d'une succession de hasards et d'une indétermination totale du rapport entre d'une part les idéologies au sens large, englobant la culture symbolique, les opinions et d'autre part les autres éléments de la vie socioculturelle des groupes. Le sens des courants idéologiques n'a certes rien à voir avec ceux que « révèlent » les différentes idéologies, ils n'obéissent ni à des principes moraux ou religieux, ni à des abstractions philosophiques ; mais, à très grande échelle, la succession des idéologies aussi bien que leur coexistence avec les autres éléments de leur contexte social présentent des régularités indéniables. Malgré les coups portés à l'évolutionnisme depuis trois quarts de siècle, il faut bien admettre que l'ensemble de l'évolution socioculturelle du monde suit en gros une trajectoire commune sur laquelle viennent tant bien que mal s'accrocher les différents groupes. Malgré des retards ou des avances liés à des raisons politiques, religieuses, technologiques, ces accidents historiques, hautement significatifs pour ceux qui les vivent, n'apparaissent avec le recul que comme les matériaux d'une macroévolution qui les dépasse tous.

Les deux dimensions, fonctionnelle et historique, qui témoignent de régularités dont aucun microdéterminisme ne rend apparemment compte, relèvent donc d'un déterminisme probabiliste qui échappe aussi bien à une explication compréhensive que positiviste et rejette en particulier ce principe de causalité qui nous est apparu tout au long de nos développements comme étranger à la genèse de l'idéologie. Cette optique beaucoup plus conforme aux paradigmes scientifiques actuels ne reconnaît que des vérités statistiques, c'est-à-dire aléatoires au niveau individuel. Il est intéressant de constater que depuis une cinquantaine d'années, depuis Durkheim pratiquement et sa méthode comparative des variations concomitantes, la pratique de la sociologie empirique repose sur ces principes, mais que la théorie n'en a pas tiré les conclusions qui s'imposent. Au tournant du siècle dernier, l'effort avait été douloureux pour passer d'une conception théologique à une conception positiviste de l'homme et c'est grâce en particulier aux sciences sociales que cet effort avait abouti. Mais la sociologie actuelle paraît comme bloquée dans cette révolution d'hier et, qu'elle soit engagée ou aseptique, nous l'avons vu, elle n'admet guère de *priver l'homme du sens*, sens individuel ou collectif, incarné dans des individus ou des groupes privilégiés, mais toujours présent ; malgré les combats d'arrière-garde des sociologies dites critiques, c'est pourtant ce à quoi la sociologie devra se soumettre si elle veut atteindre ce statut scientifique après lequel elle court depuis deux cents ans : deux voies lui sont ouvertes, celle qu'a évoquée et redoutée Lévi-Strauss d'une régression de l'interprétation des phénomènes sociaux jusqu'à l'échelle des données physico-chimiques de

l'existence et des comportements humains, et celle que nous évoquions plus haut, insultante peut-être pour la spécificité humaine, mais qui nous paraît aller dans une direction épistémologique inéluctable, et se contente d'un type d'interprétation probabiliste.

Us principes qui guideront l'explication, les hypothèses de travail à partir desquelles seront élaborées les mesures probabilistes devront éviter les emprunts aux concepts, aux thèmes relevant de la pratique sociale, comme c'est encore trop souvent le cas actuellement, mais se cantonner dans une terminologie et un esprit aussi proches que possible de celui des sciences exactes. Seront ainsi évités les jugements de valeur, les *a priori* idéologiques masqués, sur lesquels les sciences humaines appuient en général leurs données. En ce qui concerne par exemple l'étude des idéologies et pour reprendre les hypothèses énoncées plus haut concernant, d'une part, la corrélation entre certains types sociaux et certains types idéologiques et, d'autre part, une direction générale de l'histoire idéologique de l'humanité, nous proposerons les points de vue suivants.

À l'égard du premier point, nous ne retiendrons pas une croyance en une homologie des différents niveaux de la vie sociale et culturelle d'un groupe ; comme on l'a vu plus haut, cette position homologiste n'est pas une hypothèse, mais un axiome, car dans l'état actuel de nos savoirs sociologiques, elle ne comporte pas de vérification possible et c'est seulement au nom d'un vague principe métaphysique de participation qu'elle peut être admise. En fait, répétons-le, il n'existe pas en soi de connivence entre les niveaux infra-structurels, structurels et superstructurels, seules les idéologies en introduisent, arbitrairement, pour le plus grand confort intellectuel et moral des individus et des groupes. Mais ces vérités inhérentes à la pratique sociale normale contaminent trop facilement la spéculation intellectuelle sur cette pratique. C'est ce qu'il faut chercher à éviter.

Selon quel principe peut donc être réalisée cette corrélation, compte tenu de toutes les approximations évoquées plus haut ? Si nous nous reportons à la genèse de la subjectivité, traitée dans la deuxième partie de ce travail, nous nous rappelons que, lors de chaque expérience nouvelle à laquelle est soumis un individu, deux entités sont en présence : la subjectivité antérieure de l'acteur qui, en retraduisant entièrement l'expérience, l'amalgame, lui donnant ainsi un poids, un sens et une fonction tout à fait spécifiques et relatifs à ce terrain récepteur. On se souvient entre autres de l'influence toute particulière à cet égard des discours sociaux, expérimentés antérieurement par le sujet, qui ont un rôle prédominant dans les processus de « prise de conscience » ou d'indifférence, d'acceptation ou de rejet des nouvelles expériences. On se souvient aussi que le patrimoine des discours sociaux assure la standardisation de ces dernières qui, sans lui, n'auraient vraisemblablement qu'un retentissement idiosyncrasique sur les acteurs. En effet, se combinant aux infinies

diversités des codes génétiques et des expériences personnelles antérieures, leur action ne ferait qu'accentuer toujours plus la spécificité individuelle. En fait, une culture commune d'abord, puis un certain stock d'expériences sociales identiques donnent aux membres des divers groupes, strates, classes, des moi sociaux relativement proches les uns des autres, c'est-à-dire un terrain récepteur semblable.

L'autre réalité en présence lors de l'expérimentation est celle de l'existence des éléments bruts, constitutifs de cette expérience. Ceux-ci ne seront jamais appréhendés dans leur être réel, ambition à laquelle même la philosophie a dû renoncer. La connaissance qu'en auront les expérimentateurs, acteurs sociaux ou expérimentateurs professionnels, ne sera jamais qu'une perception, congénitalement biaisée et détériorante pour les objets ainsi expérimentés, puisque connaître c'est effectuer, consciemment ou non, une construction mentale, hétérogène par rapport à l'objet même de ce savoir. Et c'est toujours à un acte de foi, nommé axiome, croyance ou conviction qu'il faut recourir en dernière analyse pour fonder les liens entre des entités aussi étrangères l'une à l'autre qu'un fonctionnement cérébral et les éléments soumis à son appréhension. Mais on peut admettre que l'effet de l'expérimentation sur l'acteur n'est pas que représentative et qu'elle retentit d'une manière beaucoup plus directe et absolue, au moins sur la portion physique des personnalités concernées ¹. Au-delà des écrans socioculturels et de toute l'accumulation des représentations antérieures, la matérialité de l'expérience rencontre la matérialité de l'organisme humain et le marque d'une manière aussi nécessaire qu'inconsciente pour le porteur ; certes, l'imaginaire social ne laisse pas vierge de repré-

¹ Cette prise en considération des influences somatiques de l'environnement naturel et social sur l'acteur se rapprochent de celles que Lorenz a souvent explicitées et qu'il a reprises dans une perspective de théorie de la connaissance dans *L'Envers du miroir* (Paris, Flammarion, 1975) : l'état présent d'un organisme vivant est l'aboutissement d'un processus incessant d'adaptation à un milieu dont il est lui-même un élément. Entre ces deux milieux existe donc une communication grâce à laquelle les organismes vivants *connaissent objectivement* le monde qui les entoure et lui répondent d'une certaine manière dans les termes mêmes des messages qu'ils ont reçus de lui. Par de nombreux exemples, celui de l'œil ou de l'oreille, des nageoires de poisson, l'auteur montre comment, entre autres, « l'œil est un reflet du soleil et des propriétés physiques qui caractérisent la lumière » ou « la forme des nageoires et le tracé du mouvement du poisson ne sont que le reflet des propriétés dynamiques de l'eau ». Cette connaissance juste de la réalité extérieure n'est certes pas explicable au niveau de l'ontogenèse et elle ne peut faire l'objet d'une explication « compréhensive » ; mais, replacée dans une perspective phylogénétique, elle expliquerait non seulement les réflexes adaptatifs simples et non stockés de l'organisme, mais les schèmes abstraits de la cognition humaine et en particulier les catégories kantienne, à priori, de l'entendement et, évidemment, des schèmes comportementaux complexes. I. Eibl-Eibesfeldt (dans *L'Homme programmé*, Paris, Flammarion, 1976) va encore plus loin puisqu'il explique de la même manière nos « tendances » morales, par exemple la prohibition de l'inceste.

Ces acquis de l'éthologie animale ne peuvent en fait être transposés point par point à l'éthologie humaine, qui doit compter avec la « dénaturalisation » de l'espèce humaine par l'accumulation des savoirs culturels et l'effet d'indéterminisme que ceux-ci introduisent entre les retentissements somatiques de l'adaptation au milieu et leurs traductions socioculturelles. Mais quoi qu'il en soit, les travaux de Lorenz et de son école obligent à prendre en considération les facteurs physiques de la causalité humaine.

sensation cette rencontre de l'organisme avec la matérialité du monde naturel et social, mais il est sans recours contre la stricte matérialité des effets initialement produits, même s'il se mêle de les interpréter, voire de les infléchir ultérieurement. Certes, comme l'anthropologie physique l'enseigne, la personne physique est, dans une portion notable, le résultat d'acquis socioculturels, mais ce fait n'infirme pas notre point de vue puisque la portion physique de l'individu a de toute manière perdu le souvenir de l'origine innée ou acquise de ses composantes.

Il n'est pas question de retourner ici à une perspective malinowskienne en faisant de l'explication sociologique un succédané de l'explication biologique ; mais il nous semble que les sciences sociales rejettent à tort des facteurs dont le poids recèle un potentiel explicatif au moins aussi fort que l'orientation aux valeurs, les contradictions entre les forces et les rapports de production ou la conscience collective : entre, par exemple, des groupes qui vivent en état de carence alimentaire endémique et ceux qui sont dans une pléthore chronique à cet égard, entre ceux qui doivent continuellement se protéger contre un milieu physique hostile et ceux qui n'ont qu'à cueillir les fruits faciles d'une nature clémente, ne peuvent manquer de s'instaurer des différences décisives à tous les plans de la vie personnelle et sociale. Bien plus, les effets physiques des habitudes quotidiennes, les types de travail, de loisirs, le renfermement dans les demeures ou l'extériorité de l'existence, le goût ou le dégoût de la promiscuité, la lenteur ou la rapidité des rythmes des activités sont tout aussi déterminants que leurs enrobages socioculturels pour la personnalité profonde et sociale des acteurs : l'individu sait, pour l'avoir appris, que l'exercice corporel lui sera bon tandis que le travail à la chaîne lui sera néfaste, mais les effets physiques de ces deux types de techniques vont d'abord agir sur lui de par leur nature propre, de matérialité à matérialité pourrait-on dire ; l'effet des croyances que son milieu a données à l'acteur au sujet de ces activités est certes tout aussi important, mais il ne fait que se combiner aux précédents ; en admettant même qu'il puisse en gommer complètement les effets, ces deux ordres de déterminants ne doivent pas être confondus. C'est ainsi que les effets corporels ou psychiques d'une activité physique à la mode, disons le « jogging », sont doubles ¹ : ceux qui découlent de la connaissance préalable qu'en a le sujet et qui vont du plaisir du conformisme à la conscience d'un dépassement en passant par la mobilisation entière de sa personne vers un but désirable ; mais les effets non connus de cette activité n'en agissent pas moins

¹ Quelques semaines après la rédaction de ce texte, nous lisons le passage suivant tiré du journal *le Monde* (janvier 1977) « La santé fait des ravages en Allemagne. Le ministère de la Santé allemand, les compagnies d'assurance... sont sérieusement préoccupés : les Allemands font trop de sport et trop sérieusement... Les faits divers rapportent que, chaque jour, des dizaines de personnes, généralement âgées de plus de quarante ans, sont atteintes de malaises ou d'infarctus pendant leur course à travers bois... il s'agit, dans une large mesure, de personnes qui se sont laissés séduire par l'opération *Trimm dich* [littéralement : « équilibre-toi »]. Lancée il y a six ans par une colossale campagne de propagande, etc. ». [C'est nous qui soulignons.]

aussi, peut-être une néfaste rupture de rythme avec celui de la vie sédentaire, une tension provoquée par cette obligation supplémentaire, un déséquilibre du milieu interne dû aux brusques changements de température, de qualité de l'air, etc. À défaut de modèles interprétatifs préfabriqués, que nos sociétés ne fournissent pas encore aux coureurs, ces expériences ne manqueront pourtant pas de retentir au niveau somatique ; elles s'y inscriront, leurs effets s'y accumuleront, faisant peu à peu naître un ordre de causalité complémentaire de la causalité sociale qu'elle peut, selon les cas, accentuer, freiner ou ignorer.

L'absence remarquable de recherches concernant l'influence de la causalité non sociale sur les activités sociales nous paraît surtout due à des raisons idéologiques telles que l'impérialisme sociologique des sciences humaines ou la dévalorisation des optiques apolitiques. Déjà Marx, malgré ses positions matérialistes de départ, socialise immédiatement la sphère économique, la plus proche de la satisfaction des besoins physiques, et ne reviendra plus sur la valeur d'usage ; avec Durkheim, c'est en même temps le psychisme individuel et les influences non sociales qui sont définitivement écartés de notre discipline ; même les anthropologues physiques, qui manipulent pourtant la matérialité de l'acteur, n'oseraient pas se fourvoyer en posant le physique, inné ou acquis, comme variable indépendante ; les implications élitistes, racistes même, de ce choix innocemment méthodologique en apparence, font fuir les chercheurs vers les eaux tranquilles du causalisme inverse.

Aussi ignorants que nous soyons donc de l'impact de cette matérialité du milieu naturel et social sur les sujets, de ses répercussions sur ses activités sociales et, dans le cas qui nous intéresse, sur sa pratique idéologique, il nous paraît licite d'admettre que la portion physique de l'être humain reçoit donc directement les messages des éléments matériels de son environnement, puisqu'ils sont de même nature. Le support physiologique des personnalités joue le rôle d'intermédiaire nécessaire entre les stimuli externes et les réponses, sociales ou non, qui leur seront données. Cette perspective qui nous paraît tenir mieux compte de la complexité des déterminants de l'activité humaine, a au moins l'avantage de tenter de briser le cercle vicieux de la plupart des explications sociologiques.

Cette causalité matérielle pourrait plus précisément être conçue comme un *principe de réalité* qui ne parle pas à l'acteur, ne lui est pas conscient la plupart du temps, mais s'inscrit sans recours dans son organisme, particulièrement dans ses cellules nerveuses. Comme telle, elle est, dans une proportion inévaluable, une constituante de ce moi profond que nous avons décrit plus haut. Il est bien évident que ce patrimoine inconscient ne se résoudra jamais spontanément en schèmes cognitifs ou comportementaux ; les opérateurs sociaux, idéologiques en particulier, se chargent de cette tâche de traduction qu'ils remplissent aussi mal que possible au point de vue de l'objectivité, mais de manière très fonctionnelle quant à leur retentissement sur la subjectivité

des acteurs. Bien plus, le milieu socioculturel, le conditionnement antérieur qu'il a fait subir aux acteurs, peuvent contrecarrer ce principe de réalité, l'étouffer complètement sur le plan individuel. Nous l'avons constaté à maintes reprises, le moi profond et le moi social sont dans un rapport total d'indétermination, et l'acteur n'est jamais capable de les différencier l'un de l'autre. Mais ce que l'acteur moyen n'est guère apte à ressentir, à exprimer et à concrétiser en activités adéquates, porté qu'il est par l'omnipotence du moi social, il s'avère que les sociétés globales sont susceptibles de le réaliser pour leurs membres et de les ajuster ainsi, avec des écarts, des retards, des erreurs certes, aux conditions matérielles de leur existence. Cette constatation ne fait qu'exprimer sous une autre forme que précédemment le passage d'une impossible explication compréhensive à une explication probabiliste de la production idéologique et, plus particulièrement, de ses relations de successivité et de simultanéité avec les autres éléments socioculturels. Si l'acteur ne se conforme pas à la somme de ses déterminismes, formateurs de son moi profond, mais presque uniquement à ses déterminismes socioculturels, formateurs de son moi social, et qu'ainsi les idéologies qu'ils adoptent ne présentent pas de lien de nécessité avec d'autres ordres de réalités synchroniques ou diachroniques, a n'en demeure pas moins que l'histoire présente des régularités aussi bien dans la succession des idéologies que dans leur coexistence avec les autres composantes infrastructurales, structurelles et superstructurelles des divers milieux humains.

Même si cette contradiction n'est pas toujours formulée dans les termes où nous la posons ici, elle sous-tend toutes les sociologies qui détachent le social de l'individuel, du psychologique, et font du tissu social autre chose qu'une addition de relations interindividuelles. Elles se trouvent alors dans l'obligation de faire intervenir un principe métaphysique, régulateur, par exemple la conscience collective pour Durkheim, la conscience prolétarienne pour Marx, ou la créativité du leader pour Weber, grâce à laquelle l'aveuglement congénital du sujet moyen, son inaptitude à faire l'histoire est transcendé. Selon les cas, ce savoir rééquilibrateur, émanera des instances de communion sociale, de la pratique révolutionnaire ou de l'intuition d'un surhomme, mais c'est toujours grâce à lui que les représentations collectives, les idéologies, les valeurs nouvelles offriront cette rationalité de contexte, sinon réelle du moins perçue comme telle par la plupart des acteurs concernés et grâce à quoi l'irrationalité anarchique des comportements individuels est neutralisée, selon chacun des trois auteurs, pour laisser libre l'exercice de déterminismes extra-individuels, d'un sens de l'histoire ou d'une rationalité croissante.

Nous ne nous attarderons pas ici à discuter ces interprétations, nous retiendrons seulement une de leurs constantes : toutes considèrent comme accidentelle, réservée soit à certaines classes ou à certains individus, soit à certaines occasions, l'écoute de ce que nous avons nommé principe de réalité ; car, en général, et pour la plupart des acteurs, le souci de conformité,

l'aliénation ou la routine les fait vivre dans la sphère d'irréalisme socioculturel de la quotidienneté. Mais la conscience ou l'intuition de quelques instances, individuelles ou collectives, sera suffisante pour replacer périodiquement le groupe sur l'orbite de son destin. Une question se pose alors : pourquoi cette faculté d'autorégulation à partir d'une adéquation approximative du groupe au principe de réalité ne paraît-elle être l'apanage que de certains éléments de ceux-ci et en certaines occasions, alors que la règle générale pour l'acteur moyen et les circonstances ordinaires consiste dans une sorte d'emmurement dans une routine aveugle ?

Une première réponse à cette question est donnée par nos développements antérieurs : le sujet oublie, n'entend pas les messages de son moi profond, lieu réel de l'ensemble des déterminismes qui l'agissent, tandis qu'il pense, parle et agit selon les indications d'un moi social, indifférent au précédent et tout emporté par la logique interne des langages de l'imaginaire qui le constituent. De rares acteurs sont, à leur détriment, souvent et contre leur gré, branchés sur ce moi profond dont les messages brouillent les messages sociaux, tellement omniprésents pour la majorité des sujets. Qui, dans un groupe, se charge donc de cet ajustement, tout intuitif, au principe de réalité ? Ce n'est certes ni les leaders, institutionnalisés ou non, ni les définisseurs idéologiques puisque, nous l'avons vu, les uns et les autres doivent au contraire, pour réussir, faire preuve d'un flair particulièrement aigu pour que leurs discours s'ajustent au mieux sur les langages en cours et en assurent une continuité, positive ou négative, en dehors de toute préoccupation véritable d'adéquation à des objets réels. Et s'il s'avère que ces langages infléchissent effectivement la vie du groupe concerné, ce sera dans un sens la plupart du temps étranger à celui qui avait été prévu et en tout cas sans rapport avec notre principe de réalité. Ce ne sera pas davantage ceux que la psychologie sociale appelle « novateurs », « autonomes », ou nos « atypiques » évoqués plus haut, car, attentifs d'abord à leur idiosyncrasie, les uns et les autres ne sauraient guère se faire les récepteurs de réalités qui concernent le collectif dans son ensemble.

Aussi, bien que consciente de l'hégélianisme de notre position, nous attribuerions plutôt à la connaissance pure, malgré toutes ses impuretés idéologiques, le mérite de redresser incessamment la pratique sociale dans le sens du principe de réalité ; tandis que les pratiques idéologiques et les comportements adéquats ont tendance à s'emballer au gré de leur dynamique propre, la science démontre un entêtement congénital à se remettre continuellement en cause dans le sens d'un approfondissement du réel. Nous n'insisterons toutefois pas ici sur cette proposition qui nous entraînerait en dehors de nos propos.

Pour revenir à notre principe de réalité, il faudrait peut-être chercher une deuxième explication aux entraves qu'il subit, par l'exercice d'un autre principe tout aussi universalisable que lui et dont l'évocation essaie aussi de briser

le cercle vicieux de l'explication du social par le social. Bien que l'axe des simultanés et des successifs soit difficilement séparable dans le concret, ce principe sera plus visible à travers la dimension diachronique : apparemment les paradigmes sociaux, idéologiques dans le cas qui nous intéresse, s'exténuent comme au gré des caprices et de la lassitude d'une clientèle indifférente et ignorante à l'égard du social comme savoir pur. Et pourtant la totalité historique de ces fantaisies, dont les définisseurs sont pour une bonne part à l'origine, présente une trajectoire orientée à laquelle, à travers cent ou mille variantes, et autant d'anachronismes, aucune société n'est jamais étrangère. C'est de cette direction matérielle de l'histoire que les émetteurs idéologiques se serviront pour célébrer son *sens* métaphysique et prophétiser son avenir. Cette tendance, indéterminée dans ses formulations successives, dans leur durée et leur localisation, présente des similitudes avec la deuxième loi de la thermodynamique selon laquelle tout système clos obéit à la loi d'entropie : les systèmes sociaux et tous les sous-systèmes structurels, infra-structurels ou superstructurels qui les composent tendent vers l'état d'inertie à travers la destruction progressive des éléments en présence. Cette proposition, certes difficilement opérationnalisable, évoque en termes abstraits le passage des sociétés systémiques fortement structurées aux sociétés plus indifférenciées du monde moderne, qui ne paraissent plus fonctionner que sur les séquelles de leurs énergies antérieures. Dans le premier cas, les individus ne sont que des moyens parmi d'autres, de finalités propres aux systèmes ; dans le second cas les finalités individuelles et les moyens propices à leur réalisation priment, sans égard pour la fonctionnalité systémique. C'est donc en définitive une tendance à l'individualisation qui caractérise l'évolution des systèmes sociaux et des idéologies qui en font partie. En effet, comme Mauss¹, entre autres, l'a montré, l'acteur primitif, traditionnel aussi, ne perçoit pas de rupture entre sa personne et son groupe d'appartenance, dont il épouse sans recul la personnalité modale, les représentations collectives et, en même temps, les intérêts, le destin. Il faudra arriver jusqu'à Descartes et surtout Kant pour que l'« émergence » de l'individu, au sens actuel, soit total, à travers une prise de conscience de son individualité physique et, en conséquence, une aspiration à la réalisation d'un « projet » personnel, fait de devoirs et de droits se rapportant à l'« être humain » comme principe absolu. Mais ne peut-on dire que jusqu'à la Première Guerre mondiale, la personne n'est encore qu'un moyen terme entre sa collectivité réelle, qui la fait ce qu'elle est, et une collectivité idéale à laquelle elle se doit tout entière : la philosophie durkheimienne représente une bonne expression de cette position. À notre époque, où nous croyons, peut-être à tort, être parvenus aux limites viables de cette individualisation, le monde occidental perçoit comme une cassure, voire un antagonisme entre une « nature » individuelle et les exigences d'une société conçue comme oppressive et détériorante pour l'acteur. Des définitions de

¹ Marcel Mauss, « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de moi », dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960.

cette « nature humaine » étant données d'entrée de jeu, les systèmes sociaux doivent, pour être licites et supportables, travailler essentiellement à la réalisation de celle-ci ; l'individu, de son côté, n'a plus guère de responsabilités que vis-à-vis de lui-même, afin que se concrétisent les potentialités et les aspirations de cette nature. En dénonçant l'asservissement de l'Homme à la Société, les idéologies tertiaires, on l'a vu, exaspèrent en fait cette individualisation si elles ne la créent de toutes pièces. Il apparaîtra alors vraisemblable qu'en l'absence de motifs sociaux, les idéaux visent surtout la satisfaction de besoins physiques et psychologiques individuels, c'est-à-dire en gros tendent à la réalisation du *principe de plaisir*, en un sens très large débordant la seule satisfaction libidinale.

La logique même de la genèse idéologique pourrait rendre compte de cette tendance générale de l'humanité à l'accentuation de cet individualisme : nous l'avons vu plus haut, les acteurs et les groupes satisfaits adhèrent à des idéologies de renforcement qu'ils professent spontanément ou qui apparaissent lorsqu'ils ont besoin de défendre le statu quo. Les idéologies qui réclament un changement sont au contraire adoptées par des individus ou des groupes insatisfaits et, lorsqu'elles réussissent, les transformations qu'elles introduisent vont toujours dans le sens de la satisfaction des intérêts des utilisateurs. Ainsi, par ce jeu sélectif, ce sont toujours les idéologies les plus séduisantes qui réussissent le mieux, et les effets de cette tendance iront s'accumulant à travers l'histoire. D'une façon plus générale, il n'est guère d'exemples dans toute l'histoire de l'humanité de changements qui n'aillent dans le sens d'un mieux-être, accessible à un nombre croissant d'individus. Animal dénaturé a qui ses acquis culturels ont fait perdre sa programmation instinctuelle initiale, l'individu humain n'a plus ainsi les moyens personnels de résister aux attraits du principe de plaisir ; aucun instinct, aucun réflexe ne lui en indique plus les effets, les limites et les dangers. Ces messages de retenue que sa nature évanouie ne peut plus lui fournir, ce fut, au cours de l'histoire, la société qui se chargea de les inventer et de les lui faire entendre, avec souvent des exigences démesurées par rapport à celles de l'animalité originelle ; les grandeurs et les monstruosité religieuses, politiques, éthiques et philosophiques de l'humanité doivent être reliées à ces tensions que les divers groupes ont fait supporter à leurs membres. Lorsque cette brimade est dénoncée et les oppresseurs désignés, qu'il s'agisse de l'*out-group*, de certaines strates, d'individus spécifiques ou de la société dans son ensemble, c'est en même temps la légitimité de s'insurger contre eux qui est fournie et un droit de se mettre à l'écoute du principe de plaisir trop longtemps étouffé. En général, une reprise en main par des groupes de pression conservateurs freine assez vite la fête libératrice, mais sa récurrence accentue chaque fois un peu plus le processus d'individualisation.

En définitive, les acteurs et les groupes sociaux se situent toujours aux confins de deux tendances, résumées grossièrement par ces expressions de

principe de réalité et de *principe de plaisir* : traduction humanisée du principe d'entropie, le second entraîne les humains et les sociétés vers une autonomisation des éléments constitutifs des systèmes au détriment de l'intégration et du fonctionnement de ceux-ci. Mais si ce désir universel, propre aussi bien aux émetteurs qu'aux récepteurs idéologiques, ne connaît pas de frein à l'échelle individuelle, l'histoire des groupes montre une intuition obscure des limites à ne pas dépasser dans ce sens. Qu'elle provienne, comme nous avons essayé de l'expliquer, du retentissement somatisé des expériences internes ou externes auxquelles ont à faire face les acteurs ou de toute autre raison, cette soumission au principe de réalité est observable, elle aussi, à travers l'histoire générale de l'humanité. ces deux principes s'y exercent en effet dans un rapport inversement proportionnel. Les sociétés primitives ne peuvent offrir à leurs membres que de maigres possibilités d'individualisation, toutes accaparées qu'elles sont par le caractère prenant des nécessités naturelles. Ceux de leurs membres qui, par abandon au principe de plaisir, méconnaîtraient ce principe de réalité, par exemple en accaparant trop de biens ou de femmes, en ne participant pas aux tâches collectives, en se refusant à l'échange, seraient marginalisés, sanctionnés par des règles d'une extrême sévérité. Tout un corpus idéologique, sacré la plupart du temps, définit et légitime ces pratiques, réussissant en particulier à faire naître le plaisir de la soumission, aussi contraignante soit-elle pour l'individu. Un groupe de spécialistes fonde sa domination sur la surveillance du bon usage et de la transmission de cet ordre de choses. Peu à peu, d'abord une certaine minorité privilégiée, puis des couches sociales de plus en plus étendues jusqu'à la « masse » contemporaine, peuvent se laisser aller à des aspirations individuelles de plus en plus larges, au rythme approximatif où leur milieu est capable de supporter ce coût ; les formes traditionnelles de marginalité sont légitimées progressivement, toutes les « différences », grâce auxquelles chaque acteur exprime sa façon particulière d'accéder au « bonheur » sont d'abord tolérées puis elles deviennent licites et sont enfin perçues comme un droit. Même les attitudes antisociales, délinquantes, subversives, sont reconnues comme des formulations recevables d'un désir d'individualisation que le groupe où elles sévissent n'a pas su contenter préventivement. Alors que, dans les sociétés moins riches et moins complexes, l'expérience immédiate de réalités matérielles coriaces, le contact forcé avec le monde physique, imposent une écoute du principe de réalité, les sociétés riches et complexes interposent entre leurs membres et la matérialité de leurs milieux un secteur tertiaire qui désensibilise ceux-ci à ce principe : tandis que les acteurs primitifs et traditionnels perçoivent, inconsciemment, les limites de la recherche de leur bon plaisir, l'acteur moderne ne possède plus aucun critère qui apporte un frein au sien, et il peut sans réticence se laisser aller aux idéologies hédonistes qui légitiment cette hypertrophie d'individualisme.

Dans les deux cas, les définisseurs idéologiques, à la fois secrétés par la situation et cherchant à en tirer profit, alignent leurs stratégies sur cette

prédominance de l'un ou l'autre principe : lorsque le principe de réalité s'impose davantage, ils s'en font les complices en le dramatisant, l'amplifiant si bien que leurs clients terrorisés, incapables de distinguer la réalité de sa traduction idéologique, se réfugient peureusement dans le giron de ces protecteurs qui non seulement « connaissent » la vérité, mais « savent » y remédier. Une domination totalitaire est alors la norme. Si le principe de plaisir parvient à prendre le dessus, l'acteur fera la sourde oreille à tous les discours qui chercheraient à sonner l'alarme, à l'inquiéter dans cette recherche de son « épanouissement ». Les candidats au pouvoir se soumettent à ces demandes en promettant, non seulement des plaisirs accrus, mais en démontrant que le seul principe de réalité légitimable est précisément celui du plaisir.

La conviction idéologique (1978)

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Au cours de cet essai nous avons plutôt soulevé que résolu des problèmes puisque, en particulier, nous ne voyons guère comment peut être concilié le déterminisme probabiliste évoqué dans la dernière partie et notre vision indéterministe de la conviction idéologique à un niveau microsociologique. Aussi bien, notre but était-il moins d'apporter des réponses, ambition sans réalisme dans l'état actuel de la sociologie de la connaissance, que de sortir des cadres dogmatiques, essentiellement marxiste et néo-marxiste, dans lesquels elle s'enferme et se stérilise ; en nous inspirant d'autres courants sociologiques qui ont traité des savoirs sociaux, essentiellement maussien puis lévi-straussien d'une part, wébériens de l'autre, nous avons tenté de briser la causalité mécanique de l'idéologie-reflet qui ne fait guère que reporter au niveau de la classe sociale le socio-centrisme durkheimien et préserve finalement assez peu le marxisme de la circularité fonctionnaliste : on (individu, classe ou société globale) a l'idéologie que l'on doit avoir, et le succès même d'une idéologie est la preuve nécessaire et suffisante de son adéquation à la position sociale de ses adeptes. Le postulat, non formulé, de la coïncidence de

la conviction et de la production idéologiques évite alors d'avoir à s'interroger sur des phénomènes pourtant troublants : pourquoi des milieux différents secrètent-ils des idéologies semblables et *vice versa* ? Pourquoi, dans certains cas évidents, l'idéologie précède-t-elle la praxis ? ou encore, plus simplement, pourquoi la production idéologique demande-t-elle toujours l'appui d'une publicité, d'une propagande, d'une évangélisation ?

Pour sortir de l'engrenage socio-centriste, un dégagement nous a paru licite, c'est celui qu'a préconisé Mauss dans son Essai sur le *don*, suivi en cela par le structuralisme lévi-straussien, d'un retour à l'individualité humaine. Il ne s'agit pas alors d'un psychologisme inspiré d'une vision de l'agent social rationnel et efficient, mais d'une conception de l'acteur comme lieu méthodologique et épistémologique de la conjonction des déterminismes, sociaux et non sociaux, qui agissent sur la formation de sa personnalité et débouchent sur ses activités collectives ou non. Prendre en considération cet acteur, c'est se poster aux confins du social et espérer appréhender les principes extérieurs à lui dont il pourrait recevoir des impulsions causales ; quelles que soient celles-ci, leur effet social se fera nécessairement à travers leur retentissement sur l'acteur et, plus particulièrement, à travers la traduction subjective qu'il en fera. L'analyse des modalités individuelles de l'expression de tout phénomène social, l'idéologie dans le cas qui nous intéresse, peut ainsi contribuer à sortir d'un socio-centrisme tautologique et à réduire les biais idéologiques du chercheur.

De ce retour à l'individuel et de l'examen des composantes formelles de la personnalité, nous sommes arrivés à la constatation d'une rupture fondamentale entre le moi profond, constitué de la totalité des effets des expériences éprouvées par l'acteur, et le moi social, constitué des seuls effets représentatifs de ces expériences. En d'autres termes, entre la coloration qualitative d'une expérience intérieure, unique, incommunicable et les langages nécessairement appris à travers lesquels l'acteur pense, se parle et parle, n'existe ni affinité ni continuité, parce que l'ordre de l'intériorité (affective ou cognitive) et l'ordre de la représentativité sont séparés par toute la différence qui existe entre l'animalité individuelle et l'autre versant, social, de la nature humaine. Cette hétérogénéité des deux niveaux, cette inaptitude du moi profond à parler et penser est en fait d'une fonctionnalité remarquable ; grâce à cette « faculté symbolique », l'acteur est pour ainsi dire coupé de ses déterminismes réels, sociaux ou non, tandis qu'il ne peut échapper à ceux, vrais ou faux qui lui sont présentés comme tels par les savoirs du milieu où il vit ; son unicité, éminemment asociale lui est masquée et, dans la plupart des cas, il s'aligne sans difficulté sur des vérités qui ne lui correspondent que peu ou pas du tout mais que la « sottise » congénitale du moi profond laisse régner sans partage. Les bienfaits de ce qui n'est rien d'autre que la socialisation sont infinis : unité et identité de la personne, insertion dans un collectif, octroi d'un sens au monde physique et social, etc. La société où il vit, essentiellement en la personne de

ses instances de domination, tire profit de cette docilité aux représentations collectives.

Un nombre infini de discours peuvent s'articuler convenablement sur le moi profond, et le sentiment d'adéquation ou d'inadéquation que l'acteur ressent à leur égard n'a alors rien à voir avec une adéquation ou une inadéquation effective de ceux-ci à son moi profond. Le fait que tant d'individus si différents à tous points de vue peuvent se sentir également concernés par des idéologies à grande expansion territoriale comme les religions universelles ou les doctrines politiques populaires, nous semble constituer une preuve de l'indifférence de ces discours au moi profond de leurs clients. Les phénomènes de mode, grâce auxquels les mêmes individus se reconnaissent et reconnaissent leurs pathologies dans des idéologies successives, disparates ou antithétiques, illustrent ce même point. Enfin, l'aisance avec laquelle les cultures symboliques sont intériorisées par leurs ressortissants témoigne aussi du peu de cas qu'elles font des spécificités individuelles.

Ce n'est donc pas parce qu'elle correspond à un besoin, une attente déterminée par des raisons objectives, position sociale ou autres, qu'une idéologie réussit, mais parce qu'elle est, avant tout, l'agent privilégié de la structuration (dans le cas des idéologies primaires) ou de la restructuration (dans le cas des idéologies secondaires et tertiaires) de la personnalité de l'acteur¹. En effet, une personnalité perturbée, pour des raisons personnelles ou sociales, manifesterait une grande appétence idéologique, tandis qu'une personnalité bien structurée suspecterait une nouveauté idéologique. Mais même profonds, les déséquilibres de la personnalité resteront informulés, tout proche du somatique, tant qu'un discours constitué ne vient pas les récupérer pour les nommer, les décrire, les expliquer. Parallèlement, les expressions comportementales de ces déséquilibres, jusqu'ici incohérentes, sporadiques, presque pulsionnelles, vont elles-mêmes se standardiser, prendre une *signification* ; elles sont devenues des *activités* ; une relation *logique* avec les représentations idéologiques qui les accompagnent apparaîtra alors comme *évidente* ; un processus d'institutionnalisation est en cours. L'observateur impartial sera alors bien en peine d'apprécier si l'idéologie répond, de près ou de loin, à des attentes préalables ou si elle est à l'origine de celles-ci².

¹ Les poules, tranquilles et apparemment satisfaites lorsqu'elles ont un espace suffisant, deviennent agressives et masochistes lorsqu'elles sont trop serrées. Si les poules jouissaient de la faculté symbolique, elles auraient sans doute des rationalisations idéologiques vraisemblables pour se donner de bonnes raisons de becqueter leurs congénères, et qui n'auraient rien à voir avec le manque d'espace vital.

² L'exemple des changements linguistiques montre bien que ceux-ci ne sont pas précédés d'un besoin, mais que leur émergence, obéissant ou non à des lois macro-linguistiques, est indifférente aux attentes des locuteurs. Mais lorsqu'une nouveauté a pris place dans un système linguistique, c'est alors qu'elle est ressentie comme une nécessité, parce qu'elle présente une pertinence structurelle, une fonction sans doute inconscientes aux acteurs mais dont les ratés leur procureront un malaise.

L'universalité de la réponse idéologique, préventive dans le cas des idéologies primaires, curative dans le cas des idéologies secondaires et tertiaires, fonde l'universalité d'un autre phénomène social, celui de la domination. En effet, toutes les sociétés connues jusqu'à ce jour ont confié à certains individus ou sous-groupes la tâche de parer à l'indépendance des deux portions de la personnalité des membres du groupe ; cette aptitude à la production d'un langage qui deviendra collectif demande des compétences rares puisque le définisseur doit à la fois faire la preuve de sa légitimité et apprécier, en dehors de toute règle explicite, quelles sont les formes et les contenus de ses discours les plus aptes à reconditionner des acteurs désarçonnés, sans par ailleurs effrayer ceux qui jouissent d'une cohérence interne conservatrice. L'art rhétorique, la cohérence des propos, leur bonne articulation sur les structures de crédibilité antérieures sont évidemment plus payants qu'un souci de vérité, étranger au langage idéologique et dont ni les émetteurs ni les récepteurs n'ont que faire.

Toutes ces considérations sur l'idéologie nous amènent donc aux conclusions, escomptées, de son caractère irrémédiablement primitif lorsqu'elle est vue sous l'angle d'un savoir. Même si la sociologie de la science et la sociologie de la connaissance réduisent toujours plus la marge qui sépare les discours sociaux des discours scientifiques, ces derniers se distinguent pourtant par des préoccupations d'adéquation à leurs référents que l'idéologie ne peut ni ne veut faire sienne. Les scrupules mêmes des discours scientifiques, qui s'opposent aux fanfaronnades idéologiques, constituent une expression de leurs différences irréductibles. Cette rationalité sémantique que le discours scientifique peut s'approprier sans trop de dommages pour ses utilisateurs serait la plupart du temps préjudiciable aux consommateurs idéologiques qui, entre autres découvertes, prendraient alors conscience du non-sens fondamental de leur vie individuelle et collective. Grâce à ses idéologies et à sa culture, l'acteur vit un véritable miracle, il plane, sa vie durant, dans l'irréalité symbolique, encapsulé dans des croyances assez étanches pour qu'il échappe à la solitude, au contingent, à l'insignificativité. Comble de chance, un paysage idéologique commence-t-il à laisser voir les ficelles de l'usure que déjà d'autres visions lui sont fournies, juste assez nouvelles pour ranimer son enthousiasme, juste assez familières pour ne pas le dépayser. Nos sociétés tertiaires, rationalisatrices du « je » et de ses pathologies, marqueraient-elles la fin de l'enchantement idéologique ? Nous ne le pensons pas ; car au-delà de leurs contenus délibérément asociaux, les idéologies tertiaires continuent à jouer sur la bipolarité universelle de la personnalité humaine, grâce à laquelle l'objet humain et social n'est jamais donné comme tel mais construit par des spécialistes. Il ne parvient à l'acteur qu'à travers une *théorie*, c'est-à-dire l'attribution d'une *significativité* : à ce compte, idéologie et domination sont indissociables et inscrites aux racines de la vie collective.

C'est finalement dans un climat totalement illusionniste que s'effectuent la production et la reproduction de toute symbolique sociale, culturelle et idéologique : profitant de la jeunesse, de l'incapacité ou des déséquilibres de leurs clients, des définisseurs intéressés réussissent à les fasciner par des discours sans fondements objectifs et dont ils ignorent tout autant les effets. L'universalité de ce processus de séduction démontre sa fonctionnalité : il est la condition *sine qua non* de l'intégration de l'*Homo sapiens* à l'ordre non seulement social mais humain.

La conviction idéologique (1978)

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

ABDEL-MALEK, A., « Vers une sociologie comparative des idéologies », *l'Homme et la Société*, vol. 7, 1968.

ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », *La Pensée*, no 151, juin 1970.

- *Lire le Capital*, nouvelle édition, Paris, Maspero, 1973.

- *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1971.

- *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, Paris, Maspero, 1974.

BACHELARD, Gaston, *Le Nouvel Esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1971.

BAECHLER, J., « De l'idéologie », *Les Annales*, mai-juin 1972.

- *Qu'est-ce que l'idéologie ?* Paris, Gallimard, 1976.

- BARNES, S.B., « Paradigms. Scientific and Social », *Man*, vol. 4, no 1, 1969.
- (édit.) *Sociology of Science*, Londres, Penguin Books, 1972.
- BASTIDE, Roger, « l'Apport de la sociologie française à la sociologie de la connaissance », *L'Homme et la Société*, vol. 2, 1966.
- (édit.), *Contribution à la sociologie de la connaissance*, Paris, Anthropos, 1969.
- BAUDRILLARD, J., « La Genèse idéologique des besoins », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 6, no 47, 1969.
- BERGER, Peter L., *La Religion dans la conscience moderne, essai d'analyse culturelle*, Paris, Le Centurion, 1971.
- BERGER, P.L. et T. LUCKMANN, *The Social Construction of Reality - a Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York, Penguin Books, 1971.
- BLACKBURN, R. (édit.). *Ideology in Social Science : Readings in Critical Social Theory*, New York, Vintage Books, 1973.
- BOUDON, Raymond, *La Crise de la sociologie : questions d'épistémologie sociologique*, Genève, Droz, 1971.
- BRYAN, Ch. G.A., « Kuhn, paradigms and sociology », *The British Journal of Sociology*, vol. XXVI, no 3, septembre 1975.
- CASSIRER, C., « Le Langage et la construction du monde des objets », dans *Essais sur le langage*, Paris, Éditions de Minuit, 1969.
- CLARKE, M., « Social problems ideologies », ne *British Journal of Sociology*, vol. XXVI, no 4, 1975.
- CURTIS, J.E. et J.W. PETRAS, *The Sociology of knowledge*, New York et Washington, Praeger, 1970.
- DION, Léon, « Les Origines sociologiques de la thèse de la fin des idéologies », *Politics*, décembre 1962.
- DUMONT, Fernand, *Les Idéologies*, Paris, P.U.F., 1974.

DURKHEIM, Émile et Marcel MAUSS, « De quelques formes primitives de classification », *Année Sociologique*, 1903.

EIBL-EIBESFELDT, F., *L'Homme programmé*, Paris, Flammarion, 1976.

ELIAS, N., « Sociology of knowledge. New Perspectives », *Sociology*, vol. 5, no 2, 1971.

FORTIN, Gérald, « Changements sociaux et transformations idéologiques (deux exemples », *Recherches sociographiques*, vol. IV, no 2, 1963.

FOUCAULT, Michel, *les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1968.

- *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

FREEMAN, M., « Sociology and Utopia. Some reflexions on the social philosophy of K. Popper », *The British Journal of Sociology*, vol. XXVI, no 1, mars 1975.

GABEL, J., « La Fausse Conscience », *L'Homme et la Société*, no 3, 1967.

- *Idéologies*, Paris, Anthropos, 1974.

GARON-AUDY, Murielle, le Discours sur la différenciation sociale. *Problème théorique et méthodologique*, thèse de doctorat, Département de sociologie, Université de Montréal, 1975.

GEERTZ, C., « Ideology as a Cultural System », dans *Ideology and Discontent*, D. Apter, édit., New York, Free Press, 1964.

GURVITCH, Georges, « Les Cadres sociaux de la connaissance », *Revue française de sociologie*, 8-4-1967.

- « Variation dans la perception collective des étendues », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 37, 1964.

HABERMAS, J., *La Technique et la science comme idéologie*, Paris, Gallimard, 1973.

HEMPEL, C.G., *Éléments d'épistémologie*, Paris, Colin, 1972.

HERBERT, T., « Remarques pour une théorie générale des idéologies », *Cahiers pour l'analyse*, no 9, 1968.

HYPOLITE, J., « Le Scientifique et l'idéologie dans une perspective marxiste », *Diogène*, no 64, 1968.

JACOB, F., *La Logique du vivant, une histoire de l'hérédité*, Paris, Gallimard, 1970.

JOHNSON, H.M., « Ideology and the Social System », *International Encyclopedia of the Social Sciences*, New York, Macmillan, 1968.

KAHN, P., « Idéologie et sociologie de la connaissance », *Année Sociologique*, 1949-1950.

KONSTANTINOV, « Sociologie et idéologie », *L'Homme et la société*, no 2, 1966.

KUHN, T.S., *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1972.

LAKATOS, I. et A. MUSGRAVE, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres, Cambridge University Press, 1970.

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958.

- Introduction à Claude Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960.

LORENZ, K., *L'Envers du miroir, une histoire naturelle de la connaissance*, Paris, Flammarion, 1975.

LUKES, S., « Some problems about rationality », *Archives européennes de sociologie*, vol. VIII, 1967.

MANNHEIM, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Rivière, 1956.

- *Essay on the Sociology of Knowledge*, New York, Oxford University Press, 1932.

MAQUET, J., *Sociologie de la connaissance*, Bruxelles, édition de l'Institut de sociologie, Université libre de Bruxelles, 1969.

MARX, Karl, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Éditions sociales, 1969.

- *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1968.

- MAUSS, Marcel, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1960.
- MERTON, Robert K., « Insiders and outsiders. A chapter in the Sociology of Knowledge », *American Journal of Sociology*, vol. 78, no 1, 1972.
- MOSCOVICI, S., *Essai sur l'histoire humaine de la nature*, Paris, Flammarion, 1968.
- *La Psychanalyse, son image et son public*, Paris, P.U.F., 1961.
- NAMER, G., « Sociologie de la science et sociologie de la connaissance », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. LI, 1971.
- OESTREICHER, E., « Toward a Sociology of Cognitive Structures », *Social Research*, vol. 39, no 1, 1972.
- PANOFSKY, F., *Architecture gothique et pensée scholastique*, Paris, Éditions de Minuit, 1967.
- PHILLIPS, D., « Paradigms, Falsification and Sociology », *Acta Sociologica*, vol. 16, 1973.
- PIAGET, Jean, *L'Équilibration des structures cognitives, problème central du développement*, Paris, P.U.F., 1975.
- POLANYI, M., *Science, Faith and Society*, Chicago, University of Chicago Press, 1964.
- *The Tacit Dimension*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1967.
- POPPER, Karl R., *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973.
- PRIETO, Luis J., *Contribution à la discussion sur l'objectivité dans les sciences de la nature et les sciences de l'homme*, Communication présentée au Premier Congrès de l'Association internationale de sémiologie, Milan, 26 juin 1974.
- RANCIÈRE, J., « Sur la théorie de l'idéologie politique d'Althusser », *L'Homme et la société*, no 27, 1973.
- RIOUX, Marcel, « Remarque sur les concepts de vision du monde et de totalité », *Anthropologica*, vol. XV, 1962.

SCHAFF, Adam, « L'Objectivité de la connaissance à la lumière de la sociologie de la connaissance et l'analyse du langage », *Information en sciences sociales*, 7, 1968.

- « Marxisme et sociologie de la connaissance », *L'Homme et la société*, no 10, 1968.

- « La Définition fonctionnelle de l'idéologie et le problème de la fin du siècle de l'idéologie », *L'Homme et la société*, no 4, 1967.

SCHELTING, A, von, « Review of Mannheim », *American Sociological Review*, août, 1 (4), 1936.

SCHREBER, D.P., *Mémoires d'une névropathe*, Paris, Seuil, 1975.

SHILS, E., « Ideology », dans « International Encyclopedia of the Social Sciences », New York, Macmillan, 1968.

SNELL, B., *The Discovery of the Mind. The greek Origin of European Thought*. Oxford, Blackweil, 1953.

SPERBER, D., *Le Symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974.

STARK, W., *Thee Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan, 1958.

URRY, « T.S. Kuhn as sociologist of knowledge », *British Journal of Sociology*, vol, XXIV, no 4, décembre 1973.

VERON, E., « Remarques sur l'idéologie comme production de sens », *Sociologie et Société*, vol. 4, no 2, 1973.

VIDAL, M., *Essai sur l'idéologie* (idéologie syndicale), Paris, Anthropos, 1971.

NUMÉROS SPÉCIAUX DE REVUES

Langages, « Analyse du discours, langue et idéologie », no 37, mars 1975.

Sociologie et Société, « Sémiologie et idéologie », vol. 5, no 2, novembre 1973.

Sociologie et Société, « Sociologie de la science », vol. 7, no 1, mai 1975.