Zeitschrift: Annuaire suisse de science politique = Schweizerisches Jahrbuch für Politische Wissenschaft

Herausgeber: Schweizerische Vereinigung für Politische Wissenschaft

Band: 13 (1973)

Artikel: Idéologie et reconnaissance

Autor: Ossipow, William

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-171845

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

IDÉOLOGIE ET RECONNAISSANCE

par William Ossipow
Assistant au Département de science politique et à la chaire d'Histoire des doctrines politiques, Université de Genève

Idéologie et reconnaissance

Ce travail a pour but de présenter, puis de discuter brièvement la théorie althussérienne de l'idéologie qui se veut le développement scientifique des jalons posés en ce domaine par Karl Marx. Dans une première partie, nous exposerons le plus fidèlement possible cette pensée difficile en prenant pour base certains textes du *Pour Marx*, de *Lire le Capital* et d'un article paru en 1970 dans la revue *La Pensée*[1]. Dans une deuxième partie, nous commenterons certains aspects de cette théorie, nous en dégagerons les difficultés. Finalement nous tracerons quelques perspectives susceptibles de stimuler une recherche dans le domaine de la science politique.

I.

On le sait, une des grandes préoccupations de Louis Althusser est de présenter Marx comme le fondateur d'une nouvelle science, le matérialisme dialectique. Il propose une interprétation de l'oeuvre de l'auteur du Capital, en établissant une périodisation qui ponctue l'évolution marxienne de ses origines idéologiques à son aboutissement scientifique.

Ce projet suppose évidemment d'être au clair sur la différence existant entre une pensée idéologique et une pensée scientifique. C'est à quoi s'applique la théorie qui va être exposée maintenant.

La pensée althussérienne assigne deux fonctions, d'inégale importance, à ce qu'elle appelle la „pratique idéologique": une fonction sociale et une fonction de connaissance:

„Sans entrer dans le problème des rapports d'une science à son passé (idéologique), disons que l'idéologie comme système de représentations se distingue de la science en ce que la fonction pratico-sociale l'emporte en elle sur la fonction théorique (ou fonction de connaissance)"[2].

Nous allons examiner successivement les mécanismes de ces deux fonctions.

1 Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, 1966; Louis Althusser Etienne Balibar, *Lire le Capital*, 2 vol., Paris, 1968; Louis Althusser, „Idéologie et appareils idéologiques d'Etat," *La Pensée*, No 151, juin 1970, pp. 3–38. Ces trois ouvrages recevront dans les notes suivantes les signes *PM*, *LC* et *LP*.

2 *PM* p. 238.

1. La fonction de connaissance

Le problème est de savoir par quels moyens la pratique idéologique peut, en dépit de son manque de rigueur scientifique, produire des „connaissances" (ou ce qui est considéré provisoirement comme telles). Pour Althusser, une théorie est idéologique lorsque la réponse donnée à un problème déterminé n'est pas produite par le mécanisme de la démonstration scientifique mais „imposée par des instances et exigences extra-théoriques (par des „intérêts" religieux, moraux, politiques ou autres) . . ."[3]

Bien qu'elle soit imposée de l'extérieur, cette réponse s'intègre néanmoins harmonieusement dans l'ensemble théorique et en assure la cohérence, car elle correspond à la question posée, elle lui est adéquate. La question a en effet été taillée artificiellement en fonction et en mesure de la réponse.

Althusser s'en prend violemment à la philosophie classique de la connaissance, discours typiquement, idéologique selon lui. De fait, si l'on développait la thèse de Descartes, mentionné au passage, du Dieu caution de l'évidence, il serait difficile de ne pas donner raison au philosophe marxiste . . .

Dans l'idéologie, c'est à la fois la question et la réponse qui sont „biaisées" de manière à pouvoir coïncider l'une avec l'autre. Cette dialectique d'une question mal posée et d'une réponse mal pensée, Althusser l'appelle *reconnaissance* ou, reprenant une formule de Jacques Lacan, *relation spéculaire duelle.*[4] Rappelons que spéculaire renvoie étymologiquement à miroir. La connotation est alors double: on pense au texte de Lacan sur *le stade du miroir*[5], une des étapes primitives du développement de l'enfant, la phase narcissique. L'idéologie est alors le stade du miroir de la science ou sa „préhistoire" comme Althusser aime à le répéter. La spécularité renvoie aussi à la notion de reflet, un des pivots de la théorie marxiste traditionnelle de l'idéologie. Ainsi est assuré le passage de la formulation orthodoxe à la formulation scientifique.

Pour Althusser toute pratique possède un effet propre. Celui de la pratique scientifique est la *connaissance,* tandis que celui de l'idéologie est la *méconnaissance*[6], terme repris, lui aussi, de Lacan.

2. La fonction sociale de l'idéologie

Il a déjà été dit que la fonction sociale est plus importante que la fonction de connaissance. Une thèse centrale en explicite le mécanisme: „. . . toute idéologie a pour fonction (qui la définit) de „constituer" des individus concrets en sujet".[7]

3 *LC* p. 62.
4 *LC* pp. 62–63.
5 J. Lacan, *Ecrits* I, pp. 89.
6 *LC* p. 92.
7 *LP* p. 29.

Le système théorique de l'idéologie s'adresse aux individus et en fait des sujets. On peut comprendre aisément cette fonction si l'on prend comme modèle le système juridique: ceux à qui le droit s'applique sont les *sujets* de droit, les *personnes* physiques ou morales.

Dans un autre passage, Althusser use d'une terminologie aux teintes personnalistes: „toute idéologie interpelle les individus concrets en sujets concrets . . .".[8]

Althusser illustre ses thèses de quelques exemples. Imaginons un homme qui marche dans la rue et qui est soudain interpelé par l'injonction „hé, vous, là-bas! " L'homme se retourne, car il sait que la parole lui est adressée, à lui personnellement. Il se reconnaît comme le sujet de l'interpellation. Un autre exemple illustre mieux encore ce mécanisme: un enfant va bientôt naître. On lui donnera un prénom: son père lui transmettra son nom. Avant même sa naissance, l'enfant a *déjà* son identité constituée et se trouve être un individu nommé, identifiable, personnalisté: en un mot, un *sujet.* Un dernier exemple pousse plus loin les conséquences de l'interpellation. Althusser compose un discours idéologique de type religieux.[9] Les paroles sacrées s'adressent à l'individu, fixent son nom au cours du rituel baptismal, lui rappellent sa dépendance à l'égard du Créateur et lui indiquent sa place au sein de la société terrestre. L'individu interpelé reconnaît que les paroles lui sont bien adressées personnellement et accepte de se trouver à l'endroit désigné. Ainsi l'interpellation transforme l'individu en *assujetti* et provoque son asservissement à l'ordre politique et social dominant.

Le mécanisme de la fonction religieuse est donc aussi une reconnaissance. Althusser ajoute que l'idéologie religieuse montre bien l'exigence d'un sujet unique et ultime, origine de l'interpellation, source des paroles et image idéale des multiples sujet concrets, eux-mêmes „créés à l'image de Dieu". On retrouve le caractère de spécularité, de renvoi en miroir d'une image, d'une identité. Tout un réseau de reconnaissances réciproques lie les sujets et assure un assujettissement généralisé et accepté.

La reconnaissance spéculaire a donc deux effets consécutifs à ses deux fonctions: la méconnaissance et l'asservissement. Althusser règle ici ses comptes avec l'idéologie, et en particulier avec cette forme d'idéologie qu'est l'humanisme, qui tente de faire de l'individu une personne unique et irremplaçable.

3. Pratique sociale et idéologique

Jusqu'à maintenant nous avons décrit l'idéologie dans son mécanisme: la reconnaissance spéculaire, et dans ses fonctions: produire la méconnaissance et produire l'asservissement. Cet exposé de la théorie althussérienne doit cependant être complété par celui de la place qu'occupe la pratique idéologique par rapport aux autres pratiques humaines.

8 *LC* p.30.
9 *LP* pp.33.

Voyons tout d'abord la définition générale du concept de pratique chez Althusser: „Par *pratique* en général nous entendrons tout processus de *transformation* d'une matière première donnée déterminée, en un *produit* déterminé, transformation effectuée par un travail humain déterminé, utilisant des moyens (de „production") déterminés". [10] Cette définition, qui généralise le langage économique, s'applique à toutes les activités sociales. Répudiant la distinction scolastique de l'action et de la contemplation, Althusser affirme au contraire „le primat de la pratique". [11] Cependant cette préeminence ne doit pas être comprise comme un pragmatisme vulgaire. Car la pratique, dans sa généralité, „inclut en soi la possibilité de la particularité". [12] Et très subtilement, par un accouplement à première vue contradictoire, l'activité théorique elle-même devient une variété de la partique humaine: la pratique théorique.

La pratique sociale, la plus générale, est comme un genre comprenant diverses espèces particulières. Althusser les énumères: la pratique économique (déterminante en dernière instance), la pratique politique, la pratique idéologique et enfin la pratique théorique. [13]

Althusser a donc posé, avec toute la netteté désirable, le principe d'une distinction des pratiques sociales en général [14], et en particulier la pratique idéologique d'une part (droit, morale, religion) et la pratique théorique de l'autre.

Toute distinction se fait en fonction d'un critère. Celui que retient ici Althusser est celui de l'objet, de la matière transformée. La pratique économique transforme la nature en produits d'usage; la pratique politique transforme les rapports sociaux en de nouveaux rapports sociaux; la pratique idéologique transforme la „conscience" des hommes. Quant à la pratique théorique, sa matière est constituée par „les représentations, les concepts, les faits". [15]

De cette classification, retenons à nouveau la distinction opérée entre idéologie et théorie, au niveau de leur objet. Cependant deux considérations viennent détruire cette thèse. Premièrement, la confusion des objets est vite rétablie. Althusser affirme sa méfiance à l'égard du concept de conscience (matière transformée par l'idéologie), méfiance causée par „la problématique idéaliste antérieure à Marx". [16] Il passe alors à une définition de l'idéologie comme „système de représentations (images, mythes, idées ou concepts selon les cas)". [17] La différence avec l'objet de la pratique théoretique (représentations, concepts, faits) devient nulle.

Deuxièmement, la distinction entre pratique idéologique et pratique théorique s'efface losqu'Althusser affirme „dans sa forme la plus générale, la pratique

10 *PM* p. 167.
11 *LC* p. 71.
12 *PM* p. 167.
13 *PM* p. 168.
14 Voir aussi LC p. 70.
15 *PM* p. 168.
16 *PM* p. 239.
17 *PM* p. 238.

théorique ne comprend pas seulement la pratique théorique *scientifique,* mais également la pratique théorique *préscientifique,* c'est-à-dire idéologique . . .". [18]

La théorie althussérienne hésite donc etre deux classifications opposées des pratiques sociales. La première tendrait à faire de l'idéologie une activité non-théorique, la deuxième à en faire une activité théorique mais non-scientifique. Plus fondamentalement, ce sont deux conceptions de l'idéologie que se superposent continuellement de manière peu cohérente: une conception extensive qui en fait l'équivalent du concept de culture et qui est définie par les termes de „système de représentations" ou „d'objets culturels". La conception restrictive au contraire pose simplement l'idéologie comme théorie préscientifique ou non-scientifique.

Tout ce problème peut paraître sans importance. Ce serait oublier quelles sont, selon l'auteur du Pour Marx, les deux fonctions de l'idéologie: méconnaissance et asservissement. Accepte-t-on la conception extensive, c'est alors la culture tout entière qui est frappée d'une marque honteuse. En revanche la conception restrictive, l'idéologie en tant que système théorique non-scientifique, permet une précision beaucoup plus grande. Au sein de la catégorie générique de pratique théorique, la science se caractérise par les formes de la démonstration [19] et l'idéologie par la reconnaissance spéculaire.

Malheureusement, Althusser ne choisit pas entre l'une ou l'autre de ces conceptions, mais passe de l'une à l'autre au gré de ses besoins. Ainsi lorsqu'il énonce sa fameuse thèse sur le caractère „éternel" de l'idéologie, sur sa nécessité absolue même dans la société communiste [20], il soutient un paradoxe qui se résout simplement en remplaçant le mot idéologie par celui de culture.

Ces difficultés théoriques sont dues au fait qu'Althusser enferme toute la problématique en une alternative exhaustive: science ou idéologie, connaissance ou méconnaissance. Il n'y a pas moyen d'y échapper.

II.

1. Idéologie et superstructure sémiologique

L'hésitation entre une conception extensive de l'idéologie et une conception restrictive témoigne d'un embarras sur la nature même du phénomène, sur sa manière d'être. Pour Althusser, l'idéologie est une réalité, quelque chose qui existe, matériellement, et cependant différemment qu'un „pavé ou un fusil". Elle n'existe que pour représenter les rapports vécus des hommes à leurs conditions réelles d'existence. [21]

18 *PM* p. 168.
19 *LC* p. 72 et 83.
20 *PM* pp. 238/9.
21 *LP* pp. 26/27.

Althusser est aux prises avec la difficulté de trouver le concept adéquat au mode d'existence de l'idéologie, nous dirions de la culture en général. Celle-ci est une réalité. Elle n'existe pas comme un simple objet matériel. Elle existe, mais uniquement pour représenter la réalité. Ce concept, pourtant, les sciences humaines l'ont abondamment développé: il s'agit du *signe.* Dans sa généralité, la culture est un système de signes. Comme le dit U. Eco „dès qu'il y a société, toute fonction se transforme automatiquement *en signe de cette fonction.* Cela est possible à partir du moment où on se trouve en présence d'une culture. Mais il y a „culture" seulement parce que cette transformation est possible". [22]

Si Althusser n'arrive pas à poser de façon cohérente l'unité de la science et de la culture, et en même temps leur différence, c'est faute de n'avoir pas eu recours à cette notion centrale des sciences sociales actuelles.

L'ensemble des signes produits forme un univers qui représente la réalité, qui la double en la hissant au niveau d'une autre réalité. Le signe introduit ainsi une dimension dans l'opacité des choses et des pratiques, celle de la représentation et de la signification.

Althusser répudie la notion marxiste traditionnelle de *superstructure* idéologique, parce que trop descriptive, trop métaphorique. [23] Cependant, si le signe introduit véritablement une nouvelle dimension dans le réel, la métaphore de superstructure conserve quelque valeur, puisqu'elle laisse entrevoir ce dédoublement des choses en leurs signes. La culture en général, l'ensemble de l'univers de la représentation et de la signification, nous l'appelerons volontiers la *superstructure sémiologique.*

Il est évident que cet univers doit être analysé de manière à le différencier de l'intérieur. Si sa matière générale est le signe, celui-ci est susceptible de prendre des formes très différentes: images, gestes, sons mélodiques, mots, discours. On pourrait aussi imaginer des distinctions tirées des effets recherchés par les différents systèmes sémiologiques: effet esthétique, effet de connaissance, effet de communion, effet de domination, etc.

La réalité sociale est un mixte où se mélangent perpétuellement diverses dimensions: la pratique se double automatiquement du discours sur cette pratique. Ainsi l'activité économique s'accompagne de l'idéologie économique ou de la science économique, ou encore d'un mélange des deux. En fait, l'univers sémiologique a la propriété d'être coextensif à toutes choses et à toutes pratiques.

Seule une étude très précise de chaque système sémiologique, de sa structure, de ses effets, permettra d'établir une classification cohérente des pratiques humaines sur les signes. Une chose est certaine, c'est que la superstructure n'est pas réductible à la dichotomie idéologie-science. Car, pour prendre les cas les plus évidents, où iraient alors se loger des systèmes tels que la musique, la peinture, la danse?

22 U. Eco, *La structure absente,* Paris, 1972, p. 27.
23 *LP* p. 9.

Au risque de paraître simplifier à outrance, traduisons l'expression de „reconnaissance spéculaire" par deux termes correspondant aux deux effets idéologiques mis en lumière par Althusser: *préjugé* et *prédestination.* L'idéologie est alors un système, de nature théorique, fonctionnant à l'aide de signes socialement reconnus et non critiqués par la science. En outre, ce système a la propriété de déterminer par avance la place de l'individu dans la structure des relations sociales.

Ce qui est commun au préjugé et à la prédestination, c'est la présence d'un discours toujours *déjà-là* [24], préalable, auquel on ne peut pas plus échapper qu'au péché originel. Le préjugé impose la conclusion d'une recherche avant même que la question soit posée. La prédestination fixe avant tout choix individuel l'identité de chacun et sa destinée sociale.

Cette conception (restrictive) de l'idéologie est la contribution d'Althusser à la délimitation d'une des régions de la superstructure sémiologique. Elle a l'avantage de rendre possible l'autonomie d'autres systèmes, qui ne seront pas automatiquement dévalués par les effets de méconnaissance et d'asservissement qui hypothèquent l'idéologie. Cela n'exclut pas du reste le phénomène de l'imprégnation de ces autres systèmes par l'idéologie: l'art, la science, le droit, la religion, la littérature peuvent chacun se dédoubler en une idéologie de l'art, de la science, etc. Cela tient aux vertus du langage qui est, de tous les systèmes sémiologiques, le plus extensif.

Comme le monde physique, l'univers des signes précède l'individu, l'enveloppe .de sa naissance à sa mort, fait partie intégrante de la réalité humaine. Althusser l'a du reste parfaitement compris lorsqu'il dit: „l'homme est par nature un animal idéologique". [25] (Nous comprenons maintenant cette proposition comme „l'homme est un animal culturel"). La démonstration de l'auteur de Lire le Capital prouve cependant que l'individu est autant déterminé par la culture dominante que par les facteurs purement matériels de ses conditions d'existence. En démontrant cela, Althusser infléchit la théorie marxiste traditionnelle dans un sens assez proche de celui d'un Michel Foucault par exemple.

2. *Reconnaissance et pratique symbolique*

Dans sa théorie de la reconnaissance, Althusser utilise les deux valeurs sémantiques de ce terme: identification et acceptation. L'individu déchiffre son identité dans les paroles qui lui sont adressées par l'idéologie et accepte cette détermination. Le processus est identique à celui de l'accusé qui se reconnait coupable à la lecture du jugement. La reconnaissance ainsi conçue est essentiellement une acceptation, une action de soumission, une passivité. Dans le Pour Marx il est du reste précisé que les structures idéologiques sont des „objets

24 *LP* p. 32.
25 *LP* p. 29.

culturels perçus-acceptés-subis", imposés à „l'immense majorité des hommes" [26].

Si la relation de reconnaissance est passive, comment faut-il comprendre la notion de pratique (culturelle ou idéologique)? En d'autres termes, si les hommes subissent les signes, comment peuvent-ils les transformer?

Il est intéressant à ce propos d'examiner plus en détails le mécanisme de l'idéologie. Althusser établit une distinction entre individu et sujet. Seul l'individu pour lui est réel, que l'on pourrait définir, selon l'expression de Robert Musil, comme „l'homme sans qualités". Toutes les déterminations supplémentaires, tous les noms qu'on peut lui donner, transforment l'individu en sujet, mais sont, par nature, idéologiques. „Pierre", „citoyen", „enfant de Dieu", „ouvrier", tout cela est imposé par un discours sur lequel l'individu n'a pas de prise, qui lui préexiste et l'enveloppe, pour finalement l'asservir. Le mécanisme de l'idéologie est donc celui d'une *nomination*. La reconnaissance est l'identification, par l'individu, de sa personnalité dans les noms qu'on lui donne et l'acceptation de cette identité et de la destinée sociale qui lui est attachée. Le sujet est l'individu qualifié par cette nomination et asservi au système d'où elle procède. Prédestination marquée dans le nom: „Tu es Pierre . . .". [27]

Au niveau purement théorique aussi, le mécanisme de la reconnaissance spéculaire, ou du préjugé, est celui d'une nomination. En ce sens, l'idéologie est „le redoublement d'un mot par la magie d'un autre" [28], comme lorsqu'on affirme que le malheur des hommes est causé par le péché.

L'idéologie est une alchimie verbale qui permet l'asservissement des hommes à des rôles sociaux déterminés. Elle crée, par la nomination, des symboles, c'est-à-dire un lien entre un nom et une chose. Reconnaître, c'est accepter ce lien soit comme objectif, soit comme nécessaire, soit comme désirable.

La pratique idéologique, en un premier sens, très pauvre, serait la simple reconnaissance par les sujets. En un second sens, elle serait l'utilisation, la manipulation des symboles déjà-là, par une poignée de maître des signes. En un troisième sens, on pourrait concevoir la pratique idéologique comme les opérations de transformations intérieures au système, sa réorganisation interne: par exemple le travail théorique qui conduit la doctrine politique du libéralisme au néo-libéralisme, ou celle du racisme de Gobineau à Hitler puis à Vorster.

Mais cette pratique opère toujours au sein d'une symbolique déjà-là, préexistante. Il y a, au moins d'un certain point de vue, une passivité à l'égard du système. Peut-on cependant généraliser ce phénomène à l'ensemble de la superstructure sémiologique, à l'univers des signes dans son entier?

Cela revient à se demander s'il existe des pratiques opérant sur des symboles „pas encore-là", ou s'il est possible, au moins, de parer à l'assujettissement idéologique.

26 *PM* p. 240.
27 *LP* pp. 32–34.
28 *LC* p. 81.

Althusser fournit lui-même le premier élément de réponse: *la pratique scientifique* marque le passage d'un système théorique idéologique à un système théorique défini par les formes de la démonstration, c'est-à-dire à la science. Mais ce passage n'est possible qu'au prix d'une „rupture épistémologique". [29]

Nous voudrions ici simplement suggérer deux autres éléments de réponse sans entreprendre une analyse détaillée. Tout d'abord ce que l'on appelle la *contestation* indique clairement le refus de la reconnaissance. Les symboles déjà-là, les liens tissés entre les choses et leurs noms, leur imposition à des groupes sociaux, tout peut être récusé par l'attitude contestataire. Lorsque le lien symbolique n'apparaît plus justifié, lorsque le discours n'arrive plus à rendre raison de ce symbolisme, de cette nomination, le système des signes n'est plus reconnu et risque de ressembler à un drapeau flottant sur une terre désertique.

Mais la contestation, si elle mine un système existant, déjà donné, ne peut par elle-même que créer un vide. En revanche, la *création symbolique* propose des systèmes nouveaux, inédits. Ce que la science est à l'idéologie au niveau théorique, toute pratique créatrice peut l'être à son niveau. L'individu, ou le groupe, devient alors maître des signes par lesquels il est reconnu. Le lien établi par la nomination se justifie par son caractère électif.

Le modèle le plus immédiat de cette création symbolique est la pratique artistique. L'individu n'est plus sujet en vertu d'une symbolique déjà-là et subie, mais le devient par sa maîtrise des symboles. Il établit son identité en manifestant les signes qui lui apparaissent essentiels pour être reconnu. La reconnaissance, qui était acceptation du système par le sujet, devient l'acceptation par le système social d'un sujet, individuel ou collectif, qui a choisi d'être ce qu'il est.

Il va sans dire que cette reconnaissance, inversée par rapport à la spécularité, ne va pas sans lutte. Elle est même inconcevable sans lutte. Car la création symbolique s'inscrit toujours sur une toile de fond préexistante, cohérente, et qui a pour elle l'avantage d'avoir été déjà reconnue. La reconnaissance est le terme d'un processus de manifestation des signes, et d'affrontement avec le déjà-là.

Toute création symbolique modifie le système dans lequel elle s'inscrit. Lorsque, par exemple, un nouvel Etat est *reconnu* par la communauté internationale, celle-ci est automatiquement transformée. Lorsqu'un droit est reconnu à un groupe social, le système politique s'altère, ne serait-ce qu'imperceptiblement.

A chaque fois, la création symbolique est un événement dans l'histoire: *rupture* au sens d'Althusser entre une pensée à base de préjugé et une pensée scientifique; *folie* au sens de saint Paul pour qui le symbole de la croix ne pouvait être reconnu par le monde; *subversion,* au sens où l'entend un Roland Barthes, d'une déviation par rapport à la norme.

29 *LC* p. 53.

III. Perspectives de science politique

La dimension sémiologique doit permettre d'étudier un certain nombre de phénomènes politiques, que nous nous contentons de mentionner en conclusion.

1. Un système discursif procède par nomination des choses et des pratiques. Un ordre du monde est ainsi créé par le langage qui, s'il est accepté socialement, fonde l'objectivité d'un régime et sa stabilité. Ainsi les constitutions et les lois sont le fondement des Etats modernes et procèdent à un partage entre citoyens et non-citoyens, éligibles et non-éligibles, etc.
2. Les divers régimes politiques attribuent une importance très grande, mais parfois très opposée, au discours.

Les régimes libéraux ont organisé leur fonctionnement comme un foire aux symboles. La compétition partisane, fondée sur la liberté d'expression, la liberté d'association et le suffrage universel, consiste en une concurrence idéologique où les symboles agissent comme stimulus sur l'électeur.

Les régimes totalitaires sont basés sur le principe qu'il n'existe qu'un seul discours qui est la vérité de l'ordre politique.

Il y a donc une économie symbolique dont il doit être possible d'étudier les lois de concurrence, de monopole, de reproduction, etc. Dans le régime de concurrence en particulier, il serait intéressant d'analyser le retentissement sur chaque discours de son affrontement avec les autres.

3. Quelle que soit la place accordée au discours dans les régimes politiques, les acteurs politiques ont souvent recours à d'autres „moyens d'expression". Dans la marge du fonctionnement politique domestiqué, d'autres systèmes de signes prennent le relai du discours devenu impuissant: grèves, barricades, matraquages, grèves de la faim, attentats, absentéisme.

Cela pose, pour chaque régime, les limites du discours: sa dévaluation par le jeu de la concurrence dans les démocraties libérales; son refoulement dans les régimes à monopole.

4. Le déjà-là, la toile de fond préexistante fondée sur la constitution, les lois, les institutions, la tradition, le monde objectif et reconnu, tout cela recèle une menace virtuelle: la capacité de création symbolique d'un groupe social qui récuserait la prédestination et se mettrait à faire l'histoire en produisant ses signes de reconnaissance.

Nous avons vu qu'Althusser distingue deux fonctions de l'idéologie: sa fonction de connaissance et sa fonction sociale, cette dernière étant plus importante que la première. Par là, l'idéologie se définit comme discours du pouvoir, finalisé par l'assujettissement des individus.

Dans la mesure où l'on est attentif à l'effet de connaissance, on peut dire, en reprenant une terminologie appartenant à un autre registre, qu'il est porteur d'informations. Dans la mesure, au contraire, où il se fait l'instrument d'un projet politique, le discours est action, il agit sur les individus pour obtenir l'effet recherché, leur soumission. Il y a donc, à l'intérieur même du discours, deux composantes, information et action, et une relation entre elles.

Une illustration de ce phénomène peut être donnée en prenant l'exemple du discours publicitaire. Ses détracteurs s'insurgent contre l'asservissement provoqué par le message promotionnel qui vise à transformer l'individu en sujet-consommateur. Par là, ils contestent la fonction sociale, au sens althussérien, de la publicité. A l'opposé, les publicitaires rétorquent que leurs messages ont une indéniable valeur informative et qu'ils permettent aux consommateurs de procéder à leurs achats en connaissance de cause dans un marché „transparent."

Alors que le discours scientifique est censé ne contenir que de l'information, le discours idéologique possède, à un haut degré, un élément destiné à l'action, ce que les Anciens appelaient la *rhétorique.* Selon l'argumentation althussérienne, ce noyau informatif lui-même subit une déformation par sa relation à l'élément rhétorique exigé par la fonction sociale du discours.

Parce qu'il est action, le discours idéologique trahit l'information. Mais à cette distorsion découlant de la visée dominatrice qui le sous-tend, il faut ajouter une autre source de déformation de la „vérité": tout énoncé appartient à un univers rempli d'autres énoncés. L'effet pragmatique du discours, son action, ne s'exerce alors pas seulement sur le comportement des individus, mais aussi sur leurs discours, et, en retour, sur l'énoncé de départ.

En effet, dans la mesure où le discours idéologique vise la soumission des individus, mais dans la mesure aussi où il se heurte à d'autres discours ayant le même but, ils sont en interaction. C'est ce phénomème que nous avons appelé plus haut la concurrence symbolique.

Le noyau informatif du message et sa rhétorique varient en fonction des autres messages émis concurremment. Là se trouve l'origine de tous les révisionnismes et autres „aggiornamento" qui remodèlent lentement les idéologies, selon une loi de vraisemblablisation du discours.

Deux phénomènes extrêmes sont envisageables qui donnent, alternativement, l'orientation de la concurrence symbolique:

a. la concurrence maximise la différence entre les discours. Le vraisemblable idéologique n'est atteint qu'en affirmant sa spécificité par rapport aux autres; c'était le cas, nous semble-t-il, de la république de Weimar.
b. la concurrence égalise les discours les uns par rapport aux autres, de manière à fondre chaque particularité au sein d'un système plus vaste, que le concept d'idéologie dominante, sorte de produit de l'égalisation des discours particuliers, traduit bien.

Pour conclure, nous voudrions faire part d'une préoccupation d'ordre normatif: la vérité du message, son noyau informatif, peut-elle échapper à l'emprise déformante de la fonction sociale? Pour cela, il faudrait sortir, bien sûr, de l'idéologie et définir un type de discours politique échappant à la loi de la vraisemblablisation, une sorte de „parole désertique" ou prophétique comme le dit Maurice Blanchot. [30]

30 Maurice Blanchot, *Le Livre à venir,* Paris 1971, pp. 116 sq.