

## Article

---

« Idéologie marxienne et herméneutique »

Tom Rockmore

*Laval théologique et philosophique*, vol. 40, n° 2, 1984, p. 161-173.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400090ar>

DOI: 10.7202/400090ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

---

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

---

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : [info@erudit.org](mailto:info@erudit.org)

# IDÉOLOGIE MARXIENNE ET HERMÉNEUTIQUE

TOM ROCKMORE

*RÉSUMÉ.* — *L'auteur de cet article procède à l'examen du concept marxien de l'idéologie et lui oppose la lecture herméneutique de l'idéologie faite par Paul Ricœur.*

---

ON SAIT que Marx voulait changer le monde. Mais en revanche, on ne souligne peut-être pas assez que l'on ne peut le modifier sans le comprendre au préalable. La théorie marxienne comporte donc, et nécessairement, une théorie de la connaissance dont on ignore souvent l'existence même. Cette théorie, pour ne pas être suffisamment connue, est très souvent méconnue.

Or, évidemment, il n'y a pas lieu ici d'enquêter sur toute la théorie de la connaissance marxienne et encore moins sur la pensée de Marx dans sa totalité. J'entends donc me limiter à un aspect de sa théorie de la connaissance : son concept d'idéologie. Ce concept, pour être toujours évoqué, n'est pas toujours bien compris. Alors qu'il nous manque encore une édition complète des œuvres de Marx, auteur à l'occasion confondu avec un être mythique dénommé Marx-Engels, ou Marx-Engels-Lénine, ou encore Marx-Engels-Lénine-Staline, une interprétation définitive du concept d'idéologie marxien nous fait aussi défaut.

Les avis sont partagés quant à l'importance de ce concept. Dans un livre paru récemment, Louis Dupré nous propose une interprétation de la critique marxienne de la culture, critique qui se baserait sur le concept d'idéologie<sup>1</sup>. Pourtant, dans sa discussion magistrale des courants de la pensée marxiste en trois tomes, discussion qui n'a pas son égale ailleurs, Leszek Kolakowski n'accorde que quelques pages à ce concept<sup>2</sup>.

Le sens de ce concept est aussi controversé, et les interprétations en sont diverses, pour ne pas dire contradictoires. Avant de relever deux principes fondamentaux<sup>3</sup>, Dupré maintient que chez Marx ce concept présuppose le couple base/superstructure. McMurtry, autre interprète récent de l'idéologie, énumère pas moins de

---

1. Voir Louis DUPRÉ, *Marx's Social Critique of Culture* (New Haven : Yale University Press, 1983).

2. Voir Leszek KOLAKOWSKI, *Main Currents of Marxism* (Oxford : Clarendon Press, 1978).

3. Voir DUPRÉ, *op. cit.*, pp. 216-229.

cinq critères qui doivent selon lui toujours être présents<sup>4</sup>. Kolakowski, qui pourtant insiste avec beaucoup de finesse sur les différences de perspective opposant Marx à Engels, se rapporte, pour comprendre le concept d'idéologie, à l'ouvrage d'Engels sur Ludwig Feuerbach et à une lettre tardive d'Engels à Franz Mehring<sup>5</sup>.

Se rendre compte de la minceur des textes dont on dispose et du nombre des controverses qui les entourent, c'est aussi se rendre compte de l'impossibilité de satisfaire par une discussion définitive à toutes les exigences. Comme il s'agit de comprendre avant de critiquer, il sera question ici plus d'exposition que de critique. La discussion se fera en deux temps et à deux niveaux différents. Dans un premier temps, il y aura un exposé des grandes lignes de ce concept qui soulignera son rapport à la tradition philosophique allemande d'où sort la pensée de Marx et avec laquelle elle retient un lien important souvent minimisé, voire ignoré. À ce chef, j'insisterai aussi sur ce qui oppose Marx à ses épigones. Dans un deuxième temps, il y aura une confrontation entre Marx et l'herméneutique. Or, de plus en plus les différentes tendances philosophiques se tiennent à distance, cantonnées dans une ignorance heureuse, contentes de participer à une discussion fermée sur elle-même. Pourtant Paul Ricœur, un des meilleurs représentants de l'herméneutique, se distingue par l'intérêt qu'il porte au concept d'idéologie marxien. Il importe donc de saisir cette occasion insolite pour susciter un dialogue entre Marx et Ricœur afin de vérifier le concept de celui-là par rapport à la critique formulée par celui-ci.

## I

J'en viens tout de suite à l'exposé du concept d'idéologie. Ce concept fut esquissé par Marx et Engels pour la première fois dans l'*Idéologie Allemande*, ouvrage rédigé pour la plus grande partie par Marx et terminé en 1846. Le manuscrit, qui ne put être publié par ses auteurs, parut pour la première fois en forme abrégée en 1903 et en entier dans l'édition MEGA en 1932. Ce livre est une attaque dirigée contre Feuerbach, Stirner et le soi-disant socialisme pur. Bien que cette attaque présuppose une doctrine de l'idéologie, la doctrine ne fut jamais exposée ni commentée autrement qu'en passant par Marx et Engels, ici et en leurs ouvrages tardifs, ce qui en rend donc la discussion difficile.

Comme le terme « idéologie » a été compris de plus d'une façon, il n'est pas inutile de commencer par un bref rappel historique. Un tel rappel est d'autant plus à propos que Marx déclare souvent que l'idéologie est le résultat d'une pensée coupée de l'histoire. Or, l'étymologie du mot, littéralement « science de l'idée », traduit une origine conceptuelle grecque, à ne pas confondre avec la théorie des idées chez Platon qui en est le contraire, même si le mot lui-même est d'origine plus récente. En fait le problème remonte au moins jusqu'à la doctrine de Parménide selon laquelle l'être est, d'où le problème du non-être. On se rappelle que Platon étudia le statut du non-être dans *le Sophiste*.

4. Voir John MCMURTRY, *The Structure of Marx's World-View* (Princeton : Princeton University Press, 1978), pp. 123-145.

5. Voir KOLAKOWSKI, *op. cit.*, vol. 1, pp. 152-155.

L'étude de ce problème, qui chez les Grecs n'est pas encore celui dont s'occupera Marx, reçut une nouvelle stimulation dans la philosophie moderne à partir des travaux de Francis Bacon, philosophe anglais, et plus tard dans les recherches des sensualistes et matérialistes français<sup>6</sup>. Bacon créa une théorie des idoles (*idola*) pour rendre compte des empêchements d'ordre psychologique au bon fonctionnement de l'intellect. Il entendit « idole » à peu près de la même façon que les sensualistes français compriment le mot « préjugé », mot que Condillac employa pour le traduire. La tentative baconienne pour comprendre les empêchements de l'intellect fut ensuite développée en deux directions. Le sensualiste Destutt de Tracy, influencé par Condillac, s'efforça de réduire les idées à une origine sensorielle. Il utilisa pour la première fois le mot « idéologie » dans sa science des idées, où il étudia une attitude théorique dépourvue de tout contact avec la réalité sociale et politique. De leur côté, les matérialistes Helvétius et Holbach étudièrent la façon dont la connaissance du contexte social est entravée. Helvétius surtout s'attacha à comprendre lesquelles de nos idées sont en fait dues à notre vie sociale ainsi que le rapport entre les idées et la société.

En ce qui concerne le problème de l'idéologie, il y a une différence majeure entre ce qui a été fait dans la tradition philosophique grecque et ce qui a été fait à partir de F. Bacon. Tandis qu'auparavant il était question du statut du non-être, on peut dire qu'en général, en dépit de ce qui les sépare, les différents penseurs modernes qui s'y intéressèrent tentèrent de comprendre les insuffisances par le biais du sujet. Bacon surtout, l'aîné de quelques années de Descartes, dépassa en partie la pensée de celui-ci, pourtant souvent considérée comme le point de départ de la philosophie moderne. Car Bacon et ses successeurs dans l'étude de l'idéologie refusent d'avance l'hypothèse cartésienne d'un sujet épistémologique parfait, d'un œil angélique, en principe sans parti pris et qui n'a rien d'une personne, en faveur d'une analyse plus réaliste de ce qui, dans le rapport de l'être humain à son monde, en empêche la connaissance.

Notre rappel historique arrive maintenant à Marx. Comme Aristote et Hegel, ses auteurs philosophiques préférés, Marx puisa souvent dans la tradition philosophique précédente pour emprunter des idées qu'il transforma ensuite en les adaptant aux besoins de sa pensée. Dans son système, Marx combina l'intérêt grec pour le problème du non-être et la tentative dérivée des recherches de Bacon pour comprendre ce qui empêche le sujet de connaître l'objet. Mais il diffère de la plupart de ses successeurs en inversant le mode d'explication, car il n'essaie pas d'attribuer les causes des empêchements cognitifs au sujet, mais les explique à partir de l'objet. Il y a bel et bien de fausses connaissances dont la source n'est ni dans les préjugés du sujet, ni dans le fait que nos idées ne sont pas claires et distinctes comme le pensait Descartes, ni encore dans l'inattention dont parlait Leibniz, mais plutôt dans la façon dont le contexte social se dérobe à notre regard. Autrement dit, en ce qui concerne l'idéologie, l'apport de Marx consiste à proposer que l'objet de la connaissance empêche le sujet de le connaître en transmettant une fausse image de lui-même. En

6. Pour le développement du concept moderne, je m'appuie en partie sur Hans BARTH, *Truth and Ideology* (Berkeley : University of California Press, 1976).

quelques mots, voilà donc la thèse épistémologique sur laquelle Marx base son concept d'idéologie, thèse qui résulte donc d'un effort pour comprendre les conséquences de la dépendance du sujet cognitif.

D'apparence simple, cette thèse est peut-être plus compliquée qu'elle n'en a l'air. Pour mieux la saisir, il convient d'éviter une discussion trop abstraite en faisant ressortir ses différents aspects. Or, selon Marx il y a une distinction fondamentale entre l'objet et sa fausse apparence, ce qui implique une cause de l'apparence trompeuse et une compréhension de la vérité, c'est-à-dire de l'apparence véridique qui seule permet de trancher entre le vrai et le faux. Considérons maintenant à tour de rôle ces quatre aspects fondamentaux de la thèse épistémologique marxienne.

Quant à l'objet de connaissance, Marx souligne sa primauté et son caractère social. Rejetant le concept attribué à Hegel, à mon avis de façon erronée, que l'objet est le simple produit de la conscience, Marx affirme que toute connaissance présuppose l'existence antérieure et donc indépendante de son objet. En plus, tout objet revêt nécessairement un aspect social, car nous ne pouvons l'apercevoir qu'à partir du contexte social, ce qui influe donc sur toute tentative de connaître notre monde. En appliquant ces principes au problème de la connaissance de la société, on peut dire qu'un tel objet cognitif est dépendant et indépendant à la fois. Car même si la société est un produit humain dérivé du travail des hommes et des femmes qui y habitent, de l'expression de leur agir en dedans du processus de production, et donc dépendante de l'être humain, d'un autre côté la société doit déjà être constituée comme condition préalable de sa connaissance.

Dans son concept d'idéologie, Marx tire les conséquences de la primauté de l'objet par rapport au sujet en suggérant que, sinon toutes les connaissances, du moins celles qui sont d'ordre social sont faussées par la société. Autrement dit, la société, qui est l'objet, s'emploie à nous transmettre une image erronée d'elle-même, image dont la fausseté consiste justement dans la non-identité entre l'apparence et l'essence de l'objet. Plus précisément, Marx déclare que la société du stade capitaliste cache son vrai visage en ne laissant apparaître qu'une représentation qui ne correspond pas à ce qu'elle est. Il s'ensuit que, si nous ne comprenons pas tout à fait le contexte dans lequel nous vivons, la faute ne nous est pas imputable, mais l'est à la société qui déforme notre façon de voir les choses. Ainsi, Marx refuse toute explication de l'idéologie fondée sur des raisons psychologiques pour trouver sa cause ultime dans la forme actuelle de la société, forme déformée par rapport à la société qui serait vraiment humaine.

Avant d'aborder le problème de la vérité, considérons rapidement deux problèmes reliés au concept marxien : son caractère prétendument circulaire et la façon dont la société en arrive à se méconnaître. Il a souvent été objecté que l'analyse marxienne renferme un cercle vicieux, car elle présuppose une vérité qui, justement, paraît hors de toute atteinte. En fait, cette objection découle en partie d'une mécompréhension. Le but de Marx n'est évidemment pas d'interdire toute compréhension juste de la société, ce qui, c'est clair, le mettrait dans l'embarras pour rendre compte de la valeur de sa propre théorie. En plus, il va de soi que quand nous faisons

attention, nous arrivons à déjouer les pièges des apparences pour faire apparaître la vérité.

Le plus délicat est de démontrer comment la société fait pour se dérober à notre regard. À vrai dire, on avait déjà proposé différents arguments pour suggérer que notre objet est responsable du fait que nous ne le comprenons pas tout à fait. Dans son analyse du principe de causalité, Hume prétendit que la causalité n'est pas le rapport objectif que l'on croit apercevoir, mais plutôt une croyance qui provient de l'action des choses sur notre esprit. Mais Hume fut incapable de clarifier comment cette action a lieu, de même que Kant, qui différenciait l'objet de la pensée et celui de l'expérience, n'arriva pas à expliquer comment celui-là agit sur celui-ci. Plus intéressante est la suggestion de Hegel selon laquelle l'apparence trompeuse (Schein), qu'il distingue de l'apparence véridique (Erscheinung), appartient à l'essence (Wesen), mais Hegel ne sut pourtant pas traduire ce schéma abstrait sur le plan de la vie.

Si Marx ne résout peut-être pas entièrement ce problème, il le fait quand même progresser. Son originalité consiste à indiquer le mécanisme de l'agir de l'objet sur le sujet dans le cas très précis et donc limité où une forme de société déformée par rapport à la vie humaine trompe nos efforts pour la connaître telle qu'elle est et non pas telle qu'elle voudrait nous apparaître. Selon Marx, la pensée est en partie déterminée par l'être social. Dans une société de classes, ce qui correspond au stade actuel, les idées qui dominent sont celles de la classe dominante. Mais comme le capitalisme présuppose l'ignorance quant à son essence afin d'assurer le maintien du statu quo avec lequel la classe dominante s'identifie, la façon même dont la société est comprise contribue à voiler son essence. En d'autres mots, une forme de distorsion de l'être social, la société actuelle, nous livre, à travers le côté perspectival de tout savoir, une distorsion au niveau de la pensée.

Une conception de l'apparence fautive n'est compréhensible que par rapport à une idée du vrai. Comme par ailleurs dans sa pensée, le concept du vrai chez Marx est tout autre que celui des marxistes, qui, à partir d'Engels et surtout de Lénine ont toujours prétendu que la vérité est la copie conforme d'une réalité indépendante, à savoir un simple reflet (Wiederspiegelung) de ce qui est. Or, une telle conception est strictement incohérente, car ce qui est entièrement indépendant n'a donc pas de lien épistémologique et, de ce fait, ne peut être connu. Et de toute façon, Marx ne partagea pas une telle conception puisqu'au lieu d'accorder un statut d'indépendance absolue à la réalité sociale, comme l'ont fait les autres idéalistes allemands, il l'a rendue partiellement dépendante de la subjectivité, en l'occurrence en faisant de la réalité sociale un produit du travail humain.

Il reste à savoir comment maintenir un concept du vrai relatif à l'histoire, aspect sur lequel Marx insiste, un vrai qui est justement limité par son appartenance au temps. Ce problème, bien sûr celui de tout relativisme, n'est pas propre à Marx. Il est monnaie courante dans la philosophie pragmatiste américaine, et se laisse apercevoir aussi chez certains phénoménologues, par exemple Merleau-Ponty. Mais il était déjà posé de façon aiguë dans la tradition allemande du dix-neuvième siècle par les critiques de la raison de Schopenhauer et de Nietzsche. On se souvient que

Schopenhauer subordonna l'entendement à la volonté dans une analyse étendue par Nietzsche à la réduction de la raison à sa prétendue fonction biologique.

Bien que radicale, la critique marxienne de la raison est peut-être moins radicale que celles qui l'ont suivie. Si la pensée devient idéologie lorsqu'on ne respecte pas son lien avec l'histoire, ce que Marx affirme, il n'entend pas pour autant supprimer l'objectivité du vrai. La vérité est uniquement relative car, comme il s'agit de connaître un objet qui change au cours de l'histoire, la pensée doit aussi changer pour ne pas perdre contact avec ce qu'elle est censée décrire. Marx relativise donc la vérité en la faisant dépendre d'un objet historique instable qui devient autre dans le temps ; mais en revanche, il ne s'efforce jamais de mettre en question l'efficacité des capacités intellectuelles. Autrement dit, Marx reste quand même optimiste quant aux possibilités de la rationalité humaine, rationalité dont les capacités sont menacées moins par le problème du scepticisme que Marx n'évoque jamais, que par les voiles idéologiques placés par la société entre elle-même et celui qui la regarde.

Le noyau du concept d'idéologie marxien se laisse résumer brièvement comme suit : la dépendance de la pensée à l'égard de l'être social est paradoxalement la cause principale de l'occultation de son rapport avec le temps, occultation qui s'exprime en une pensée abstraite qui ne livre qu'une image fautive de l'objet. En somme, l'idéologie consiste en une pensée privée de sa dimension historique et qui n'est donc pas en mesure de comprendre la société. Pour montrer que ce concept n'est pas seulement d'un intérêt théorique, il convient maintenant d'envisager rapidement son rapport avec trois thèmes d'ordre plus pratique : l'interprétation de la pensée de Marx, le concept de philosophie, et la réception de la religion.

Le concept d'idéologie marxien a surtout dressé un obstacle majeur à la compréhension de la pensée de Marx. Bien qu'ils s'en réclament, à partir d'Engels, le premier marxiste, les épigones eurent toujours tendance à rejeter la philosophie, sous toutes ses formes, comme une espèce d'idéologie. Or, cette façon de voir les choses est doublement nuisible en ce qu'elle empêche les marxistes de prendre au sérieux un domaine de la pensée qu'ils connaissent en général assez mal, et surtout en ce qu'elle les empêche aussi de bien comprendre la pensée marxienne. Car selon Marx, une pensée devrait être comprise dans le contexte où elle naît et qu'elle illumine, et le contexte de Marx est bien entendu celui de la tradition idéaliste allemande. Mais si toute philosophie est idéologie, la pensée de Marx ne peut donc être pour eux philosophique, quoi qu'il en soit, mais doit nécessairement être autre et donc privée de tout lien de continuité avec sa source. Ainsi, la pensée marxienne devient, pour eux, littéralement *sui generis* et de ce fait insaisissable puisque ses origines et de même sa nature sont cachées à ceux qui la comprennent à travers son propre concept d'idéologie.

Marx, bien sûr, ne dit jamais que toute philosophie est idéologie, et cette conclusion ne découle pas de sa théorie. Une telle approche marxiste à l'interprétation de la pensée marxienne repose donc sur une extension strictement illégitime de son concept d'idéologie. Marx est pourtant critique à l'égard d'une certaine philosophie idéologique, dont l'exemple type est l'idéalisme allemand et surtout le système hégélien. À Hegel il reproche maintes choses, et surtout d'avoir négligé la différence

entre l'être et la pensée au point de confondre le mouvement de celle-ci avec celui-là. Or, ce reproche me semble basé sur un malentendu, car Hegel affirme toujours que l'identité épistémologique entre le sujet et l'objet de connaissance n'est possible qu'au prix d'une différence ontologique, ce qui évite la confusion en question. Mais même si sur ce point précis la critique de Marx porte à faux, il a pleinement raison de déclarer qu'une philosophie qui ne prend pas en considération le rapport entre la pensée et le temps, qui se prive d'une dimension historique, et assume de ce fait une forme abstraite, ne peut comprendre le monde changeant au cœur duquel nous vivons.

Comme Marx n'exclut donc pas toute philosophie, mais seulement sa forme idéologique, il fait preuve d'une souplesse souvent ignorée par ses disciples, souplesse qui se trouve aussi dans son attitude envers la religion. Ce sujet n'est pas dénué d'intérêt comme en témoigne le dialogue chrétien-marxiste toujours en cours, dialogue qui prend toute son importance lorsqu'on se rappelle l'hostilité à tout rapprochement manifestée depuis longtemps et toujours par les autorités ecclésiastiques et par les tenants du marxisme. Cette hostilité, qui n'est pas symétrique, se conçoit de façon différente des deux côtés de la barrière séparant marxisme et religion. Du côté marxiste, il y a, en plus d'une ignorance réelle, certainement une réaction contre tout rival dans la lutte pour un pouvoir sans partage. Du côté religieux, il y a la réaction contre une analyse marxiste qui souvent, par un raisonnement simpliste, nie la dimension spirituelle de la vie en réduisant toute pensée religieuse à un réflexe idéologique.

En ce qui concerne la religion, l'attitude marxiste ne peut trouver qu'un mince appui dans l'œuvre de Marx, et notamment dans ses écrits de jeunesse, car Marx s'en désintéressa par la suite. On y trouve des propos très durs, dont le slogan bien connu que la religion est l'opium du peuple. À mon avis, Marx n'a pas entièrement tort, mais pour comprendre cette déclaration il faudrait distinguer entre la religion en soi et sa forme temporelle. La critique marxienne ne se dirige pas contre celle-là mais contre celle-ci, en particulier en s'opposant à sa forme dégénérée, forme qui a souvent eu tendance, surtout à l'époque où vécut Marx, à accepter, sinon à soutenir, une société d'aspect répressif. La raison de cette critique est très simple, car en soutenant le statu quo et en proposant de remettre le bonheur à un stade ultérieur, à l'au-delà, la religion pose un obstacle redoutable à l'épanouissement humain que Marx a constamment en vue.

Certes, cette brève évocation ne résout pas tous les problèmes. Bien sûr, on m'objectera que cette lecture humaniste de la théorie marxienne ne suffit quand même pas pour cacher une certaine divergence, en fait une incompatibilité, entre la religion chrétienne et la pensée de Marx. Ceci est bien juste car il y a incompatibilité, ou plutôt un manque d'identité qui rend le dialogue intéressant, à commencer par le rôle attribué à Jésus Christ, qui n'a pas son équivalent dans la pensée marxienne, même si le mouvement marxiste s'est souvent comporté en tant que religion, en fait en tant qu'église. Mais, pour mieux préciser, à condition que la religion ne s'allie pas avec le pouvoir séculier, ne détourne pas ailleurs l'intérêt pour les problèmes quotidiens, ni encore n'essaie de proposer des solutions spirituelles pour ceux des problèmes humains qui exigent pour leur résolution un changement d'ordre social, il



ne saurait y avoir d'opposition entre la religion chrétienne, en fait toute religion, et la pensée marxienne.

## II

Résumons brièvement notre discussion. Je me suis limité à indiquer rapidement quelques grandes lignes du concept d'idéologie marxien en insistant surtout sur ses liens évidents avec la tradition philosophique et sur l'écart qui sépare Marx de ses disciples, à commencer par Engels. Or, il y a plus d'une façon d'évaluer une idée, une perspective, une tendance philosophique. Une des façons les plus intéressantes consiste à confronter deux perspectives différentes. Si ce genre d'évaluation est rare, c'est surtout parce que d'habitude on refuse le dialogue entre perspectives en faveur d'un dialogue intra-perspectival. Pourtant, c'est bien en confrontant des thèses différentes que l'on est en mesure de porter jugement sur les ressources intrinsèques de chacune d'elles. Je me propose donc de saisir l'occasion offerte par l'intérêt que Paul Ricœur, représentant notoire de l'herméneutique, porte à l'idéologie pour opérer une confrontation limitée entre deux des plus puissants mouvements philosophiques actuels : la phénoménologie et la pensée marxienne.

Dans un sens, il était presque inévitable que Ricœur, auteur d'une étude remarquable sur l'interprétation chez Freud, étende ensuite son analyse à l'idéologie. Cette extension semble avoir été déclenchée par le débat célèbre entre Gadamer et Habermas faisant suite à l'attaque lancée par ce dernier contre *Wahrheit und Methode*<sup>7</sup>. Ricœur intervint dans ce débat dans un premier temps avec un texte très intéressant : « Science et idéologie »<sup>8</sup>. Dans cet écrit, qui jette les bases d'un dialogue qu'il est toujours en train de poursuivre, Ricœur étudie trois thèmes principaux : les critères du phénomène idéologique, le rapport entre les sciences humaines et l'idéologie et la dialectique entre les sciences et l'idéologie. En d'autres articles parus plus tard en français, en anglais et en allemand, Ricœur développe sa lecture herméneutique de l'idéologie pour parler de ses retombées en ce qui concerne le débat qui oppose Habermas et Gadamer, et ses conséquences pour l'herméneutique. Si, dans les articles ultérieurs, la discussion varie selon le thème visé, le fond de l'analyse ne change que peu ou pas du tout. Comme il ne s'agit pas de cerner de près l'évolution de la pensée de Ricœur, mais plutôt de confronter l'herméneutique et l'idéologie, il suffira d'en appeler à un seul texte qui, bien que court, donne tout l'essentiel : « Can There Be a Scientific Concept of Ideology ? »<sup>9</sup>

Or, Ricœur, qui s'inscrit dans la lignée des penseurs refusant la réduction phénoménologique, comprend l'herméneutique comme la théorie des opérations de l'entendement par rapport à l'interprétation des textes. Il insiste aussi sur le double

---

7. Voir Jürgen HABERMAS, *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1973), chap. III, 8 : « Der hermeneutische Ansatz », pp. 251–285.

8. Ce texte a paru dans la *Revue philosophique de Louvain*, 72 (1974).

9. Ce texte a paru dans *Phenomenology and the Social Sciences. A Dialogue*, ed. J. Bien (La Haye : Nijhoff, 1978).

rapport reliant l'herméneutique à la phénoménologie dont elle est issue : premièrement, l'herméneutique ne refuse pas la phénoménologie mais seulement l'interprétation idéaliste que Husserl en donne ; deuxièmement, l'herméneutique et la phénoménologie se présupposent mutuellement. Pour redire ce dernier point d'une autre manière : l'interprétation se fonde sur l'intuition, et il n'y a pas d'intuition sans interprétation.

Dans ce texte et d'autres, Ricœur nous propose une lecture phénoménologique de l'idéologie, ou encore une réflexion herméneutique sur la compréhension historique. La discussion du concept d'idéologie se laisse résumer brièvement ainsi : dans le marxisme le terme « idéologie » n'a qu'un sens négatif. En conséquence, Ricœur assume une double tâche dans son analyse. Dans un premier temps, il s'emploie à interpréter le concept d'idéologie marxien en tant que forme dérivée d'un concept plus général, concept qui possède aussi un sens positif. Dans un deuxième temps, en se concentrant uniquement sur le côté épistémologique, Ricœur s'efforce de dissoudre l'opposition bien connue du couple science/idéologie. Afin de mener à bien sa double tâche, c'est évident, il faut que l'herméneutique se dérobe à l'écueil idéologique.

Suivant une stratégie déjà employée par Merleau-Ponty pour comprendre Lukács, Ricœur fait appel à la sociologie de Weber pour saisir le concept d'idéologie selon Marx. Plus précisément, à partir de l'idée que Weber se fait de l'action sociale, Ricœur distingue trois formes d'idéologie, dont la dernière, celle qui est propre à la pensée de Marx, se laisserait comprendre en tant que forme dérivée d'un phénomène social plus général.

Or, selon Weber, l'action sociale implique que le groupe se maintient à travers une image, une représentation de lui-même. Cette première forme d'idéologie, dont Ricœur énumère pas moins de cinq caractéristiques, sert à renforcer et à intégrer le groupe social. La distorsion, qui, à l'occasion, a lieu, est pourtant une dominante dans la seconde forme d'idéologie, qui correspondrait à une deuxième sorte de contexte social. Selon Weber, le phénomène de domination paraît dès que le groupe se différencie en gouvernants et gouvernés. L'idéologie sert à légitimer le système d'autorité (*Herrschaft*) et acquiert ainsi un rôle autoritaire en comblant la carence entre les efforts de la classe gouvernante pour se justifier et les croyances ainsi créées au moyen de la distorsion et de la dissimulation.

Il n'est pas possible ici de prendre position sur la pensée de Weber sauf pour indiquer en passant que son rapport précis avec celle de Marx aurait besoin d'éclaircissements. Pourtant, c'est seulement en se fondant sur la distinction en question que Ricœur s'occupe du concept d'idéologie chez Marx. Ce concept serait le résultat de la transformation de l'idéologie à fonction dominatrice en une forme liée à la domination de la classe dominante en état de conflit. Or, même si on arrive ainsi à se rendre intelligible le concept marxien, il y a un lourd prix à payer. Le revers de la médaille de tout effort pour comprendre ce concept marxien uniquement sur le plan politique est qu'on passe sous silence le plan économique. Car ce qui est remarquable chez Marx, c'est justement son souci de relier les différents niveaux sociaux, qui, selon lui, ne sont jamais entièrement isolés ni isolables. Si Marx a raison, le niveau politique se laisse comprendre comme fonction des rapports sociaux qui sont à leur

tour compris à partir des forces productrices. S'il faut éviter le réductionnisme pourtant répandu dans la discussion marxiste, il faudrait aussi éviter de supprimer le côté économique au profit d'une analyse uniquement politique.

Ricœur distingue plusieurs apports théoriques de Marx au concept d'idéologie : (i) la métaphore du renversement ; (ii) le renversement qui correspond à la métaphore ; (iii) la pratique qui seule permet de changer la base matérielle afin de mettre fin à l'illusion idéologique. Je propose maintenant de reprendre chacun des trois apports du concept marxien selon Ricœur afin d'évaluer la lecture herméneutique qu'il en propose.

À la métaphore du renversement empruntée à Feuerbach, métaphore qui présuppose que le renversement n'est qu'une distorsion, Ricœur oppose l'objection que cette analyse pourrait se prêter à une confusion car le côté symbolique n'est pas en principe une distorsion mais est constitutif de la vie sociale. Mais si Ricœur a raison, et que même une image juste de la réalité sociale comporte une dimension symbolique, ce que Marx ignore, il passe à côté de la suggestion selon laquelle en se séparant du contexte social les concepts transmettent une image fautive de la réalité qu'ils sont censés décrire. Le problème du renversement n'est pas que tout symbolisme est faux, loin de là, mais que dans des conditions bien précises les symboles qui médiatisent notre accès au réel social se réfèrent à une illusion.

Ce premier trait est compréhensible, car il existe bel et bien un phénomène idéologique d'une image inversée de la réalité sociale dont l'exemple type selon Ricœur est la religion. Tout en admettant le rôle idéologique de la religion occidentale, Ricœur note que le même sort guette n'importe quel système de pensée dès qu'on s'en sert pour justifier l'autorité, ce qui, entre parenthèses, est justement arrivé au marxisme. En fait, cette déformation d'une pensée qui, à l'origine, avait une vocation subversive était presque inévitable après sa transformation en un mouvement marxiste revendiquant une fidélité totale au maître à penser.

Ricœur reprend aussi la suggestion difficile de Marx que, puisque l'idéologie est le résultat de la vie pratique, seulement la pratique pourrait y mettre fin. Il faudrait distinguer à cet endroit entre difficulté réelle et difficulté apparente. La difficulté qui consiste à dire que la théorie est en soi inefficace car la réalité saurait y résister, thèse tout à fait anti-hégélienne, se dissipe dès que l'on s'aperçoit que la théorie de Marx est elle-même une forme de pratique dont la mise en application devrait suffire pour changer le plan social. Le problème plus profond est qu'il semble nécessaire qu'on se soit déjà libéré de l'influence idéologique afin de s'y soustraire. Autrement dit, l'analyse se meut en cercle, car il faudrait déjà être dans le vrai pour y parvenir. Ricœur qui pose le problème de la fin de l'idéologie, fin qui n'aurait lieu qu'après l'aboutissement de la lutte des classes, ne voit pas que la condition préalable de cette dernière fin, si la théorie de Marx ne doit pas rester lettre morte, est justement qu'on ait déjà dans un certain sens mis fin à l'idéologie.

Après sa lecture herméneutique de l'idéologie, Ricœur pose la question épistémologique que ce concept renferme : est-ce qu'une science de l'idéologie non idéologique est possible ? La stratégie de Ricœur consiste à « déconstruire », mot qu'il n'emploie

pas mais qui semble bien décrire le procédé, l'opposition science/idéologie en relativisant les deux termes avant de remédier à cette aporie de perspective herméneutique.

Ricœur considère coup sur coup deux définitions de la science. D'une part, il affirme que, comme les sciences humaines ne remplissent pas les critères de la physique de Galilée, même en s'efforçant de supprimer le côté subjectif, elles n'arrivent pas à se soustraire au piège idéologique. Par contre, il faudrait refuser l'implication que Ricœur laisse entendre selon laquelle la simple forme scientifique suffirait pour éviter l'écueil idéologique. Il semble en effet qu'aujourd'hui des sciences comme la physique moderne deviennent de plus en plus l'expression d'une certaine idéologie.

D'autre part, Ricœur soulève une série d'objections contre la science dite critique. Dans un premier temps, et c'est évident, une science appelée à combattre ne peut que difficilement résister au danger de se transformer en idéologie. Toute l'histoire du marxisme en témoigne. En plus, la présence cachée de la tradition hégélienne et idéaliste menacerait la revendication scientifique. Pourtant il faudrait admettre ce point seulement si on est en mesure de démontrer la rupture encore jamais prouvée entre Marx et la tradition idéaliste. Cette rupture mythique, qui fait partie intégrale de l'idéologie marxiste, est à mon avis un des plus gros obstacles à la compréhension de la pensée de Marx.

Enfin, il faut se rendre compte de l'impossibilité évidente de construire une critique radicalement radicale, ce qui exigerait comme condition préalable une réflexion totale. Cette objection, selon Ricœur, n'est valable que si la théorie soulève une telle revendication, ce qui est aussi la condition de la possibilité de devenir non idéologique. Comme la théorie sociale n'atteint jamais un savoir absolu, elle n'est jamais en mesure de garantir son statut non idéologique en faisant allusion à son statut critique, voire scientifique.

À condition que la revendication épistémologique soit totale, ce qui entre parenthèses décrit mieux le marxisme que la pensée de Marx, ceci me semble juste. Sur cette base, Ricœur considère le rapport entre la science et l'idéologie de perspective herméneutique. Il établit ce qu'il appelle volontiers une réflexion herméneutique en plusieurs points sur le statut de la compréhension historique, réflexion dans laquelle il assimile le problème que poserait l'idéologie à celui de toute forme de préjugé. Or, cette assimilation rapide aurait besoin d'une justification, ce qui justement fait défaut ici. Avant tout, il faudrait distinguer entre les préjugés empêchant une bonne interprétation de texte et qui dépendraient du sujet, et les préjugés qui sont soulevés dans le sujet par l'objet qu'il s'efforce de comprendre. Cette distinction cruciale semblerait pourtant empêcher l'assimilation en question. Ricœur ne poursuit pas l'étude de ce problème car son but ultime n'est rien d'autre que de penser la nature et les limites de la compréhension historique, ce qui devient nécessaire dès qu'on découvre l'impossibilité de la réflexion totale. Comme les thèses que Ricœur propose ressortent directement de cette constatation, nous pouvons aller vite.

Pour commencer, il suggère que puisque chaque critique de l'idéologie pré-suppose l'appartenance à un groupe social, appartenance médiatisée de façon idéologique, la critique ne peut jamais être totale. S'il a raison d'insister sur les limites de la critique, ce n'est pas seulement parce que toute compréhension se fonde sur une précompréhension, ce qui est vrai, mais aussi parce que la compréhension à tous ses niveaux ne peut jamais se libérer entièrement de son contexte social. Ici Ricœur paraît identifier trop rapidement la doctrine herméneutique de la précompréhension à celle de l'immanence du sujet. Cette différence est importante car il s'agit de distinguer entre une limite épistémologique due à l'impossibilité de fonder la connaissance dans un sens cartésien d'une part, et une limite épistémologique qui découle du fait de l'enracinement social du sujet de l'interprétation d'autre part.

Compte tenu de cette distinction, les autres thèses ne sont pas problématiques. Ricœur suggère que la condition de la possibilité de la critique des idéologies est de se distancer de son appartenance, car la distance en est l'opposé dialectique. Je suis d'accord que cette critique suppose l'herméneutique comme son horizon, à condition toutefois que l'herméneutique trouve les moyens d'éviter sa propre contamination idéologique. Pourtant Marx ne dit pas le contraire. En fait, comme l'affirme la troisième thèse, une telle décontamination reste obligatoirement une idée régulatrice, car la réflexion ne peut être totale. Finalement, Ricœur déclare, sagement à mon avis, qu'il faut entreprendre la critique même si elle ne peut être menée à terme.

Nous avons résumé et commenté ici la façon dont Ricœur étudie l'idéologie à partir de sa propre perspective herméneutique. En guise de conclusion, je voudrais relever rapidement trois points. Du côté marxien, la discussion de Ricœur est utile car elle permet d'attirer l'attention sur un aspect de la pensée de Marx souvent caché par la tradition marxiste. Marx se distingue de presque tous ceux qui s'en réclament car il ne revendique ni un savoir traditionnel total ni un statut scientifique absolu pour sa propre théorie. À mon avis il pourrait donc accepter l'insistance de Ricœur sur l'impossibilité d'une réflexion totale, car cette objection porte plus contre les marxistes que contre sa propre pensée. Ceci est mon premier point.

Mon deuxième point exige un petit commentaire sur le marxisme. Il serait malaisé de croire à une seule entité marxiste. En fait il n'y a que des marxismes plus ou moins intelligents. Ricœur arrive à la doctrine de l'impossibilité d'une réflexion totale en poursuivant un débat ouvert par Heidegger et d'autres philosophes en réaction contre Husserl. Il n'est pas dénué d'intérêt de remarquer à cet égard une certaine convergence entre l'herméneutique selon Ricœur et la forme initiale de la théorie critique. Dans son « Nachwort » à un essai célèbre, « Théorie traditionnelle et théorie critique », Max Horkheimer soutient en d'autres mots et, à l'insu peut-être de Ricœur, une doctrine presque identique, ce qui, bien entendu, n'enlève rien à l'importance de la discussion de ce dernier.

Enfin, il faudrait souligner à la fois la difficulté et l'importance de la tentative de Ricœur pour entreprendre un dialogue avec Marx. La difficulté découle de la volonté évidente de comprendre un aspect de la théorie marxienne à partir d'une perspective

plus fondamentale. Mais si la théorie marxienne a besoin d'une dimension d'auto-compréhension, d'un côté réflexif, l'herméneutique a aussi besoin de mieux comprendre avant de critiquer et de comprendre aussi son propre rapport avec le contexte social. Il me semble donc qu'aucune des deux perspectives n'est complète en elle-même, ce qui suggère un besoin pressant de poursuivre le dialogue.