

La conception de l'idéologie dans *Sémantique structurale* et au-delà

Nijolė KERŠYTĖ

Centre A. J. Greimas de Sémiotique, Université de Vilnius

Abstact

In the context of the theoretical debates of the 1960s and 70s, the notion of ideology was confined to the sphere of politics and associated with the idea of domination and alienation. Assuming a negative meaning, the term was often used as an accusation: ideology was seen as a pathology that must be cured (Francfort School, Aron, Arendt). Against this background, the Greimasian semiotic approach implies that ideology is less of an evil or a deviation than a normal and inevitable social phenomenon – even more, a basis for any purposeful and value-invested human action. Although Greimas's narrative semiotics uses the term in a strictly metalinguistic sense, its significance transcends grammatical technicalities. It offers what Geertz was looking for – a nonevaluative approach. Leaving aside all moral, accusatory or pejorative connotations of the term, it makes ideology an analytical tool.

Keywords: *ideology, myth, imaginary, semiotics, Neo-marxism, criticism of ideology, Greimas, Althusser, Barthes*

1.

La conception de l'idéologie de Greimas permet de voir sa sémiotique comme toujours actuelle 50 ans après.

Dans le métalangage sémiotique, "idéologie" est un terme technique qui n'occupe pas une place centrale. Rare chez Greimas dans ses travaux en français, il apparaît plus souvent dans ses publications en lithuanien car c'est là qu'il expose sa vision de l'idéologie. Ainsi dans *Sémantique structurale* il n'apparaît qu'en filigrane mais il est ouvertement réfléchi dans son article intitulé « Mythes et idéologies » qui a été publié l'année de la parution de *Sémantique structurale*¹.

Il y a un certain rapport entre ces deux textes car dans cet article (rédigé à partir d'un exposé fait aux Etats Unis pour les émigrés lithuaniens) Greimas fait allusion à son premier grand œuvre. Il dit qu'avant son arrivée aux Etats Unis, un mythe était construit dans les journaux des Lithuaniens d'Amérique : on disait que le professeur Greimas avait écrit une œuvre

¹ Jusqu'à présent il n'existait qu'en lithuanien. Sa traduction en français vient de paraître dans un recueil d'articles (Greimas, 2017).

capitale sur la sémantique. Selon Greimas, c'était une *mythification* dont le but était de le présenter comme très intelligent, tellement intelligent qu'il écrit même des ouvrages capitaux. Or, justement, pour Greimas, cet « ouvrage capital » était lié à un problème de « dé-mythification » comprise par lui comme l'analyse de l'idéologie dans les « mythes » :

« La démythification est un terme scientifique neutre, il signifie qu'il faut découronner le mythe sans dire s'il est bon ou mauvais. Démythifier revient à décrire la poésie, décrire la religion, les valeurs morales, l'art en interrogeant ce que tout cela signifie. » (Greimas, 2017 : 129)

Le fondateur de la sémantique structurale avoue qu'il aurait publié son livre sept ans auparavant s'il n'avait pas rencontré un embarras pour le dernier chapitre. Or il s'agit du chapitre sur « l'imaginaire de Georges Bernanos », rédigé en s'appuyant sur la thèse de Tahsin Yücel. En quoi consistait cet embarras ? Greimas écrit :

« ...j'essayais naïvement de chercher des critères structuraux objectifs aidant à distinguer le mal et le bien, les valeurs et les aliénations (*Entfremdungen*). Vous voyez donc qu'on se trompe parfois de chemin et qu'on doit abandonner le travail et tout recommencer à nouveau. » (Greimas, 2017 : 130)

Pour mieux comprendre l'embarras de Greimas, il faut décrire le contexte intellectuel de l'époque pendant laquelle s'est développée la pensée de l'idéologie.

2.

Dans la seconde partie du XXe siècle dominait une conception négative de l'idéologie. On a tendance à penser que ce sont les marxistes qui l'ont introduit. Pourtant, ni les œuvres de Marx, ni celles de certains de ces successeurs renommés ne justifient rien de tel. C'est plutôt dans les études antimarxistes des systèmes totalitaristes du XXe siècle que le terme a acquis un sens négatif sans équivoque. Notamment, dans les recherches de Raymond Aron (*L'opium des intellectuels* (1955); *Démocratie et totalitarisme* (1965); *Essai sur les libertés* (1965)) ou de la philosophe allemande Hannah Arendt (*The origins of totalitarianism* (1951)) consacrées aux deux régimes totalitaires du XXe siècle : le nazisme et le communisme. Ces auteurs voient l'idéologie non pas comme un simple instrument de pouvoir mais comme le principe même de la domination totalitariste. A la différence des marxistes, qui sont en général critiques envers certaines idéologies particulières (l'idéalisme, l'idéologie capitaliste ou bourgeoise) mais non pas envers l'idéologie en général, les critiques du totalitarisme

s'en prennent à l'idéologie en tant que telle. Alors que les marxistes, en critiquant certaines idéologies comme fausses, illusoire, les inscrivent sur l'axe *vrai/faux*, les critiques du totalitarisme déplacent l'idéologie sur l'axe *bien/mal* et la jugent comme le mal en soi, le désastre, la maladie à guérir. La négativité de la notion d'idéologie atteint alors son paroxysme. A partir des années 1970, la croyance en la possibilité de la « guérison » de la pathologie idéologique s'accompagne de toutes sortes de discours annonçant la « désidéologisation » de tous les domaines de la vie et proclamant « la fin des idéologies »².

Après les recherches d'Aron et d'Arendt, surtout en sciences sociales et politique ou en philosophie sociale et politique (École de Francfort néo-marxiste) on observe deux tendances :

a) si l'idéologie n'est pas limitée à deux idéologies totalitaires, elle est au moins souvent limitée au domaine politique, aux institutions sociales et politiques, aux groupes sociaux et collectivités ; et elle n'est vue que comme un instrument de pouvoir, inséparable de la domination, des distorsions qui affectent les institutions et l'activité communicationnelle;

b) si le regard n'est pas négatif, il est au moins critique.

Dans ce contexte, le point de vue de Greimas sur l'idéologie est bien différent.

D'abord, Greimas *ne limite pas l'idéologie au champ politique, il la voit dans tous les domaines de l'activité et de la pensée humaine*. On pourrait dire que l'idéologie était déjà considérée d'une manière aussi large par Marx et Engels. Dans leur fameux texte, *L'idéologie allemande*, le terme « idéologie » a deux acceptions, l'une *neutre et générale*, l'autre *critique et particulière*. Employée en un sens général et très large, l'idéologie désigne tout ce qui appartient au monde immatériel, intellectuel, spirituel : le monde des idées, des représentations (la philosophie, la morale, la religion, la métaphysique) qui peuvent être exprimées en paroles, en produits imaginaires ou bien dans les institutions (Marx, Engels, 1952)³.

² L'expression vient du livre du sociologue américain Daniel Bell, *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties* (1960). Elle désigne un apparent épuisement des idées politiques dans les années 1950 aux États-Unis et, par conséquent, des "idéologies totales". Pourtant Bell pensait que de nouvelles idéologies, plus locales, allaient bientôt apparaître (Bell, 1997 : 363). Aron dénonce vigoureusement ce genre de croyance en l'appelant « le conformisme actuel de l'optimisme occidental » (Aron, 1976 : 74).

³ C'est lorsque ce monde des « idées » est considéré comme indépendant du monde matériel, ou pire, comme sa cause première, alors l'idéologie devient particulière, elle prend la forme de l'idéalisme (post)hégélien que justement Marx et Engels veulent combattre. Ces deux acceptions du terme – l'une *neutre et générale*, l'autre *critique et particulière* – ont été

Cependant la conception de l'idéologie chez Greimas a plus de rapport avec le néo-marxisme de Louis Althusser qu'avec les œuvres de Marx⁴. Althusser fait la distinction entre les idéologies historiques et l'idéologie en général qui n'a pas d'histoire, qui est « éternelle », et compare cette dernière avec l'inconscient : « l'idéologie *est éternelle*, tout comme l'inconscient » (Althusser, 1976: 98). Ainsi il suggère non pas le caractère atemporel de l'idéologie, mais son caractère « omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire » (Althusser, 1976: 98). Du coup le philosophe souligne une certaine nécessité de l'idéologie, comme si c'était une des conditions de la constitution du rapport au monde :

« *L'idéologie fait donc organiquement partie, comme telle, de toute totalité sociale. (...) Les sociétés humaines sécrètent l'idéologie comme l'élément et l'atmosphère même indispensables à leur respiration, à leur vie historique. (...) Il est clair que l'idéologie (comme système de représentations de masse) est indispensable à toute société pour former les hommes, les transformer et les mettre en état de répondre aux exigences de leurs conditions d'existence.* » (Althusser, 1965 : 238, 242).

En jouant avec les formules de la philosophie classique, Althusser dit que « L'homme est par nature un animal idéologique » (Althusser, 1976: 107).

Sans indiquer la source de ses raisonnements, comme il le fait presque toujours, Greimas suit en réalité le néo-marxiste français :

« Si l'on accepte la thèse qui soutient (...) que l'idéologie est collée à l'homme, qu'elle est la nécessité de l'existence humaine... » (Greimas, 2017 : 132).

ultérieurement reprises par la tradition marxiste. Pour Lénine et ses successeurs, l'idéologie n'a rien de négatif en soi, il y a de bonnes et de mauvaises idéologies. L'idéologie socialiste ou communiste serait supérieure à toutes les autres parce que fondée sur la « science du matérialisme historique ».

⁴ Il n'y aucun doute que Greimas connaissait bien la tradition marxiste. Dans son « Essai d'autobiographie » il raconte : « En ce qui concerne la vie à Alexandrie (...) notre « club des philosophes » se réunissait (...) et discutait de tout. Tout d'abord, bien sûr, du marxisme, parce que dans les années quarante et cinquante de ce siècle, on ne pouvait se définir que sous le rapport au marxisme, comme étant pour ou contre... » (Greimas, 2017 : 25). Dans une interview en lithuanien (Sverdiolas, 2017: 77-78), Greimas avoue qu'à Alexandrie il était marxiste et même staliniste, bien que par la suite il se soit tout à fait détaché du marxisme. Et dans son premier article, publié dans la revue de gauche *Argument*, dans lequel il était entraîné par R. Barthes (A. J. Greimas, « Pour une sociologie du langage », in: *Arguments*, 1956, Nr. 1, p. 16-19), qui portait sur le point de vue stalinien en linguistique, il opposait les perspectives de Staline et de Trotski, en soutenant le dernier.

Althusser lie cette nécessité de l'idéologie à *l'inconscient* qu'il comprend avant tout comme ce que les hommes ne dominent pas mais par quoi ils sont dominés (d'où sa comparaison aux structures), mais aussi à *l'imaginaire* humain :

« L'idéologie est bien un système de représentations : mais ces représentations n'ont la plupart du temps rien à voir avec la « conscience » : elles sont la plupart du temps des images, parfois des concepts, mais c'est avant tout comme *structures* qu'elles s'imposent à l'immense majorité des hommes, sans passer par leur « conscience ». Elles sont des objets culturels perçus-acceptés-subis, et agissent fonctionnellement sur les hommes par un processus qui leur échappe. » (Althusser, 1965 : 239-240).

« L'idéologie représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. » (Althusser, 1976: 99)

Dans *Sémantique structurale* le mot « imaginaire » apparaît souvent et on voit que c'était monnaie courante de l'époque : par exemple, ce mot était souvent employé dans les titres des livres (J.-P. Richard *L'univers imaginaire de Mallarmé* ; le titre de la thèse de T. Yücel *L'imaginaire de Bernanos*). Et Greimas, à la suite d'Althusser, dans *Sémantique structurale*, rattache l'imaginaire à l'idéologie :

« ...les transformations structurelles *imaginaires* jouent un rôle considérable dans toute sorte d'idéologies... » (Greimas, 1966: 254)

Cependant, au lieu de s'occuper de la conscience ou de l'inconscient, en tant que structuraliste et linguiste, Greimas rattache l'idéologie plutôt au langage humain qu'il considère comme source de tous les malentendus, des mensonges et des mythes (des bons et des mauvais), de l'impossibilité de dire la « vérité des choses ». Il prolonge l'idée de Barthes sur « l'idéologie insignifiante », c'est-à-dire dissoute dans la vie quotidienne (Barthes, 1957 : 214) :

« Ce qu'il y a de mal avec les mythes, ce n'est pas le fait qu'ils sont publics – valeurs sociales, art, littérature, poésie, religion – mais le fait que ce sont des mythologies qui s'affichent comme telles et qu'on peut accepter, refuser ou combattre. Les pires sont les mythologies qui sont répandues dans notre langue et qui nous pénètrent de façon inconsciente ! La vie quotidienne de l'homme devient tragique au moment où l'on veut dire la vérité, mais les mots apparaissent toujours ambigus. Il est impossible d'échapper à ce cercle vicieux. » (Greimas, 2017 : 129).

L'imaginaire idéologique chez Greimas, ce n'est pas celui des représentations de la conscience ou d'inconscient, c'est celui du langage figuratif qui se manifeste par ce qu'il appelle les « mythes ».

3.

Il faudrait dire que dans la tradition des théories de l'idéologie, cela constitue une spécificité française. Différemment des théories de l'idéologie dans la pensée allemande ou américaine, en France, la réflexion sur l'idéologie s'oriente non pas dans le sens de la science mais plutôt dans le sens de *l'imaginaire*, et par conséquent non pas dans le sens de la conscience mais plutôt dans le sens du *langage poétique* et du *mythe*.

À côté du néo-marxisme, il y a donc aussi une deuxième source d'inspiration pour la pensée sémiotique de l'idéologie: c'est l'anthropologie structurale française qui s'occupe justement des mythes, notamment les travaux de philologie structurale et comparée de Georges Dumézil. Bien qu'il place ce mot non seulement dans les titres de plusieurs de ses livres mais au cœur même de sa recherche – *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens* (1958), *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens* (1968) –, Dumézil n'en donne aucune définition. Mais à partir de son emploi on peut comprendre qu'il s'agit d'un système d'idées exprimées « en images » dans les mythes entendus comme des récits « qui ne sont pas des inventions dramatiques ou lyriques gratuites » mais sont en rapport « avec l'organisation sociale ou politique, avec le rituel, avec la loi ou la coutume » (Dumézil, 1995: 10). « Idéologie », chez Dumézil, est donc un terme tout à fait neutre.

Greimas reprend cette paire de termes mythe/idéologie en l'homologuant à une distinction de base entre le *figuratif* et le *conceptuel*. Mais il élargit le champ recouvert par le « mythe », qu'il identifie à tout discours narratif et non-narratif. En fonction de cette distinction, le mythe et l'idéologie ne sont que « deux manières » « de dire une seule et même chose » (Greimas, 2017 : 127). Le passage de l'un à l'autre, appelé « traduction », constitue en même temps la révélation de la signification :

« Il faut prendre un mythe, que ce soit un mythe ancien ou un conte populaire, ou bien un poème littéraire, et dire ce qu'il signifie. Et cette énonciation de sa signification sera justement la traduction de chaque mythologie dans une idéologie, ou ce qu'on appelle la démythification. » (Greimas, 2017 : 127)

Dans la sémiotique de Greimas, on définit la signification comme la transposition (traduction) d'une langue à une autre, d'un niveau du lan-

gage à un autre (Greimas, 1970: 13). Dire ce que signifie le mythe, c'est le transposer dans une langue abstraite (non figurative, conceptuelle), celle de l'idéologie. Le mythe, ou le discours figuratif, c'est la « surface », la manifestation figurative du contenu idéologique qu'on ne peut révéler que par l'analyse narrative, appelée ici « dé-mythification » :

« ...je fais la distinction entre la démythification et la démystification. La démystification serait un terme policier (...). On croit qu'il existe un mystère, qu'on nous cache intentionnellement la vérité, qu'il faut « démasquer », pour recourir à la terminologie socialiste. La démythification est un terme scientifique neutre (...). Démythifier revient à décrire la poésie, décrire la religion, les valeurs morales, l'art en interrogeant ce que tout cela signifie. » (Greimas, 2017 : 129)

On voit que pour Greimas, « démythification » n'implique aucune critique, aucun regard « policier » qui chercherait la faute, l'infraction, le crime. Il s'agit d'une analyse non-évaluative. Sur ce point (comme d'ailleurs aussi sur d'autres) la conception de l'idéologie de Greimas est bien différente de celle de Barthes dans ses *Mythologies*.

Barthes définit le mythe en se servant de la linguistique structurale (celle de Hjelmslev) comme « *un système sémiologique second* » (Barthes, 1957 : 187), c'est-à-dire un système qui transforme, à la manière du langage poétique, le système premier qui est celui le langage ordinaire ou, dans le cas du mythe, le « langage-action » : « le mythe ne peut travailler que sur des objets qui ont déjà reçu la médiation d'un premier langage. » (Barthes, 1957 : 220). Mais cette transformation, il ne la conçoit pas comme neutre, il la rattache à la notion marxiste du renversement et à l'idée psychanalytique de déformation :

« ...le mythe est formellement l'instrument le mieux approprié au renversement idéologique... » (Barthes, 1957 : 216)

« ...*le mythe ne cache rien* : sa fonction est de déformer, non de faire disparaître. » (Barthes, 1957 : 194)

En recourant ainsi à deux « herméneutiques du soupçon », si on se sert du terme de Paul Ricœur, - marxisme et psychanalyse - Barthes se place dans la perspective de la *critique* de l'idéologie, ou de ce que Greimas appelle démystification.

De même que *L'idéologie allemande* avait été écrite pour critiquer les philosophes allemands de l'époque, Barthes écrit *Mythologies* pour démythifier « l'idéologie bourgeoise » de la société française. A ce sujet Bar-

thes, à vrai dire, ne fait rien d'autre que prolonger les considérations de *L'idéologie allemande*. Marx et Engels observent que « chaque nouvelle classe qui prend la place de celle qui dominait avant elle est obligée (...) de représenter son intérêt comme l'intérêt commun de tous les membres de la société (...) de donner à ses pensées la forme de l'universalité » (Marx et Engels, 1952 : 32). Sans faire référence à Marx sur ce point, Barthes observe la même chose dans la société française moderne. Et il décrit comment la bourgeoisie française parvient à imposer ses intérêts *particuliers* en tant qu'intérêts *universels* : c'est en effaçant son nom, en le recouvrant par celui de la nation, autrement dit en se rendant anonyme pour s'attribuer l'image de toute la nation (Barthes, 1957 : 212, 215).

Barthes démystifie une idéologie *particulière*, l'idéologie bourgeoise qui se cache en tant qu'idéologie, mais il ne croit pas que l'idéologie *en général* soit à combattre, à supprimer, à faire disparaître. Il est critique à l'égard de ceux qui stigmatisent ou « criminalisent » l'idéologie parce qu'ils la considèrent comme le mal en soi, source de mensonges (Barthes, 1957 : 135). Voilà comment Barthes présente celui qui analyse et démystifie les mythes :

« Il lui est interdit d'imaginer ce que sera sensiblement le monde, lorsque l'objet immédiat de sa critique aura disparu; l'utopie lui est un luxe impossible : il doute fort que les vérités de demain soient l'envers exact des mensonges d'aujourd'hui.

« Sa liaison au monde est d'ordre sarcastique. » (Barthes, 1957 : 231).

Dans son travail Barthes reste sémiologue : il montre comment un discours est construit et plus précisément comment est produite « une déformation », ce qui est renversé dans « le renversement idéologique ». C'est pour cela qu'il compare son opération au procédé rhétorique du sarcasme : il fait basculer ou même détruit l'ordre établi, se moque de tout ce que les autres prennent au sérieux et tiennent pour évident, mais ne propose rien à la place ; il ne prétend pas dire la vérité sur la réalité telle qu'elle est, d'autant plus que pour un sémiologue une telle réalité « en soi » n'existe pas.

4.

Après avoir défini le contexte dans lequel se développe la conception de l'idéologie de Greimas, il faudrait dire en quoi il s'en distingue. Où la spécificité de l'approche *sémiotique* de l'idéologie se manifeste-elle ?

Si traditionnellement on rattache l'idéologie à la croyance, à un faux savoir, à la pensée non-critique ou bien au système d'idées ou de représen-

tations, Greimas fait un lien entre l'idéologie et *le faire, l'activité, les actions humaines, les algorithmes de comportements*. On a vu que déjà Barthes parlait de l'idéologie dans les pratiques quotidiennes – dans la façon d'entretenir les conversations, de manger, de s'habiller, dans la « culture de consommation », dans « la philosophie publique, celle qui alimente la morale quotidienne, les cérémoniels civils, les rites profanes, bref les normes non écrites de la vie relationnelle en société bourgeoise » (Barthes, 1957 : 214) – et dans la transformation du « langage action » (Barthes, 1957 : 220). Or, Greimas la voit bien au-delà de la société bourgeoise et de ses pratiques. Il la voit partout où il y a une activité humaine. C'est comparable à l'idée d'Althusser pour qui « les « idées » d'un sujet humain existent dans ses actes » et « l'idéologie parle des actes (...) insérés dans des pratiques » et « il n'est de pratique que par et sous une idéologie » (Althusser, 1976 : 104, 106). A cela Greimas ajoute l'idée de la *valeur*. L'action humaine est dirigée vers un but, un objectif qui, en sémiotique, est défini en termes de valeur.

L'idéologie, donc, en sémiotique greimassienne, c'est une *action orientée vers une ou quelques valeurs (objets de valeurs)*, ce qui *présuppose un système de valeurs, une axiologie*. Ou bien, selon les termes de Greimas lui-même, dans son *Dictionnaire* de sémiotique : « ...l'idéologie est une quête permanente des valeurs » (Greimas et Courtés, 1976: 179).

Un point de vue aussi large est tout à fait nouveau dans la tradition de pensée sur l'idéologie.

Dans *Sémantique structurale* le mot « idéologie » n'apparaît qu'à peine quelques fois : en forme du substantif toujours au pluriel ou bien en forme d'adjectif (« univers idéologique » (Greimas, 1966: 172) ; « solution idéologique » (Greimas, 1966: 212); « choix idéologiques » (Greimas, 1966: 256)). Ce mot ne recouvre certes pas encore un concept *stricto sensu*. Greimas ne le définit nulle part. Pourtant, si on analyse de près l'usage qui en est fait, on peut déjà repérer le noyau théorique que développeront les recherches ultérieures et qu'explicitera plus tard la définition du *Dictionnaire* de Greimas et de Courtés.

D'abord, dans *Sémantique structurale*, l'idéologie est juxtaposée à la métaphysique (Greimas, 1966: 137). Bien que leur différence ne soit pas explicitée, on peut supposer que la métaphysique correspond au monde non-physique, non-humain des essences et/ou des dieux, alors que l'idéologie correspond à la sphère sociale et à l'action humaine (le comportement, les décisions, les choix) (Greimas, 1966: 148, 172, 212, 256).

Ensuite, l'idéologie est juxtaposée à l'axiologie, et cela est spécifiquement sémiotique. Ces termes n'apparaissent qu'en forme d'adjectifs (axiologique, idéologique) mais ils sont déjà employés dans le sens où ils seront employés dans le *Dictionnaire*:

« ...chaque communauté culturelle attribue aux individus les 'caractères' *axiologiques* de leur être et les algorithmes *idéologiques* de leur comportement. » (Greimas, 1966: 148).

« ...deux définitions possibles du même dieu : la première, tout en partant du principe qu'un dieu se reconnaît par ce qu'il *fait* (...), l'inscrit comme un des actants d'un *univers idéologique* ; la seconde le situe comme un des actant à l'aide desquels se conceptualise une axiologie collective. » (Greimas, 1966: 172).

Derrière la distinction entre l'axiologie et l'idéologie se cache une distinction typiquement structurale entre un *système* (un *paradigme*) et sa *réalisation* (un *syntagme*). Dans les citations données de *Sémantique structurale*, on peut voir qu'à l'axiologie, Greimas attribue les éléments paradigmatiques (les 'caractères' ou les actant), tandis qu'à l'idéologie il attribue les syntagmes (le faire, les comportements, les algorithmes de comportements). Autrement dit, l'axiologie est liée à tout ce qui est statique : les catégories, les qualifications, les classifications ; l'idéologie concerne le dynamique : les algorithmes, les actions (cf. Greimas, 1966: 128).

Le *Dictionnaire* de sémiotique est le seul texte rédigé initialement en français où Greimas présente, dans l'article « Idéologie », ses considérations sémiotiques sur l'idéologie, sans toutefois en donner une définition définitive, scolaire. Mais il dit dès le début qu'aux définitions nombreuses et diverses du concept d'idéologie, la sémiotique pourrait apporter quelques précisions.

Par rapport à *Sémantique structurale*, le *Dictionnaire* ajoute un nouvel élément : les *valeurs*. Les valeurs peuvent être articulées en paradigmes ou en syntagmes. Dans le premier cas, ce sont les systèmes de valeurs (éthiques, esthétiques, politiques, religieuses) à l'état virtuel que Greimas appelle les *axiologies*, dans le deuxième cas, ces valeurs sont actualisées quand un sujet (individuel ou collectif) les investit dans un objet qu'il vise, alors il s'agit de l'« idéologie ».

Autrement dit, l'homme, en tant qu'être vivant dans le monde signifiant, agit en visant des valeurs. En général, les gens ne construisent pas ces valeurs, ils arrivent dans un monde où il y a déjà des valeurs, des systèmes de valeurs (axiologies). L'homme ne peut que choisir ces valeurs virtuelles

et les investir dans les objets, les gens ou les occupations. Il se met ainsi à les désirer et se diriger vers elles. Cela devient le motif de toute action. Les valeurs virtuelles du même coup se transforment en valeurs actualisées. Le sujet agissant subit les transformations. Ainsi se forme une « histoire » de succès ou d'échec, c'est-à-dire une mise en discours « idéologique » de son activité.

Cette conception de l'idéologie, Greimas l'appelle « l'idéologie au sens restreint, sémiotique, de ce mot » (Greimas et Courtés, 1976: 179). Mais en réalité c'est un sens très large et non pas restreint du terme. Il est intéressant de remarquer que dans le contexte des théories du sens, l'originalité de Greimas se manifeste en cela qu'il fait le lien entre les structures de signification et la narrativité (Landowski, 2007). On peut dire que dans les théories de l'idéologie, l'originalité de l'approche sémiotique consiste à faire un lien entre l'idéologie et la narrativité, ou l'action orientée vers des valeurs.

Cette conception est tout à fait nouvelle par rapport à toutes celles qui plaçaient l'idéologie au niveau superficiel de la rhétorique : celui du renversement, de la déformation du sens (ou même de la réalité) ou celui des représentations, des figures rhétoriques ou des symboles dont se servent tous ceux qui analysent le discours idéologique, y compris Barthes. Chez Greimas, l'idéologie se place au contraire au niveau plus profond de la syntaxe narrative, celui où agissent les entités plus abstraites (les actants, l'action-transformation). La sémiotique narrative permet d'articuler le *contenu* idéologique et de révéler les *modèles idéologiques*, dont le schéma narratif canonique, appelé par Greimas « un modèle idéologique » (Greimas et Courtés, 1976: 247) n'est qu'un variant.

5.

Greimas est l'un des rarissimes penseurs qui développe une telle conception neutre de l'idéologie. De ce point de vue, il est comparable à l'anthropologue de la culture canadien Clifford Geertz (Greimas ne semble pas le connaître) qui, après le sociologue allemand Karl Mannheim, cherchait à construire une théorie non-évaluative de l'idéologie (Geertz, 1973: 194, 196, 232). Geertz définit l'idéologie comme un système de culture parmi d'autres, qui, à côté des modèles religieux, philosophiques, esthétiques, scientifiques, présente des modèles symboliques pour l'action (Geertz, 1973: 207, 216, 231). Il fait même allusion au rôle éventuellement positif de l'idéologie : c'est « une carte » de la réalité sociale problématique, une matrice pour la création de la conscience collective (Geertz, 1973: 220). Geertz indique seulement le chemin que devrait suivre l'analyse

non-évaluative de l'idéologie et donne des orientations pour les sciences sociales et anthropologiques qui voudraient analyser non pas les causes des idéologies mais leurs significations. Il propose de chercher des modèles pour analyser l'idéologie du côté des approches sémiotiques, linguistiques, littéraires.

Le principal point commun entre Geertz et Greimas, c'est la volonté d'analyser sans évaluer. A cette différence près que le refus de Geertz d'évaluer provient de l'attitude herméneutique propre à l'anthropologie moderne face à la civilisation étrangère de l'Autre (cette attitude constitue le principe de base de toute ethnologie et anthropologie culturelle, surtout du courant structural, du XXe siècle : décrire et non évaluer, comprendre au lieu de juger). Alors que chez Greimas, le refus d'évaluer tient à plusieurs raisons.

Premièrement, Greimas s'abstient de *juger les idéologies* pour des raisons scientifiques. Il s'inscrit dans la ligne de la linguistique structurale, qui fonde la scientificité sur la description par opposition à la normativité de la grammaire traditionnelle, toujours soucieuse d'évaluer des phénomènes linguistiques. En rédigeant *Sémantique structurale*, Greimas se rend compte que l'analyse structurale n'a pas de critères propres (de « critères structuraux objectifs ») pour distinguer les valeurs acceptables et non-acceptables, les « vérités idéologiques » et les « mensonges idéologiques » (voir la citation du début de cet article: Greimas 2017 : 130). Selon lui, de tels critères n'existent pas — ni en science ni même sur le plan de la compréhension humaine en général. Pour distinguer entre le bien et le mal, il n'y a que de critères « extrahumains », qu'ils soient d'ordre religieux (Dieu) ou laïque (L'Esprit Absolu pour les hégéliens ou l'Histoire pour les marxistes) (Greimas, 2017 : 126-127).

Le sémioticien considère qu'il existe des critères scientifiques (scientifiquement objectifs) pour *analyser* les mythes et *dégager* leur idéologie, mais il ne croit pas (pas plus que Barthes) à l'hyperpuissance de la Raison, à son pouvoir de guérir des maux idéologiques. C'est ce qu'il exprime notamment à travers la mise en doute du pouvoir libérateur de ce qu'on appelle « la prise de conscience ». On sait que Freud, et toute la tradition néo-marxiste (surtout de l'École de Francfort) après lui, estimaient que la révélation à la conscience des contenus inconscients (aliénés, idéologiques) permet au sujet de s'en délivrer, de « guérir », de « s'émanciper ». Or la psychanalyse post-freudienne ne croit plus au pouvoir curatif de la « prise de conscience ». La tâche du psychanalyste, tout comme celle d'un « démythificateur », consiste non pas simplement à détruire un système

de symboles qui empêche de vivre, qui cause des troubles en le révélant à la conscience ; sa tâche consiste à proposer à la place un autre système de symboles :

« Le problème de la démythification est le plus souvent rattaché à celui de la conscience. (...) beaucoup de psychanalystes croient qu'il s'agit là du problème des relations entre l'inconscient et la conscience. En fait, ce n'est pas vrai. Dire à un malade mental que son problème est tel et tel, qu'il ne fait en réalité que dissimuler tous ces maux à lui-même, n'a encore guéri aucun malade.

Au contraire, la conscience n'apporte pas de soulagement à l'homme et ne l'aide pas à vivre. Elle ne fait qu'aggraver sa situation. (...) Mais, pour le moment, nous pouvons faire ce que font les psychanalystes : si un malade vit avec un certain système symbolique qui rend sa vie insupportable, le problème pour le médecin n'est pas de faire disparaître ce système, mais de le normaliser en le remplaçant par un autre système de valeurs qui lui permette de vivre et de se réconcilier avec les gens et les choses. » (Greimas, 2017 : 130-131)

Greimas développe ainsi une critique implicite de la critique de l'idéologie, surtout de celle qui avait été entreprise par les membres de l'École de Francfort (par exemple, Jürgen Habermas).

Pour cette raison, Greimas croit qu'au lieu de détruire les mythes, il faut à la place en créer d'autres. A la critique émancipatoire, Greimas oppose la démythification créative : créer de nouveaux mythes et idéologies « permettant à l'homme ou au peuple de vivre » :

« Si l'on accepte la thèse qui soutient (...) que l'idéologie est collée à l'homme, qu'elle est la nécessité de l'existence humaine, alors il ne reste qu'une seule voie, aussi bien pour l'homme en tant qu'individu que pour l'homme en tant qu'être social, à savoir la problématique d'une création consciente de mythes et idéologies. (...) Je soulève ici un problème non pas politique mais thérapeutique, celui de la cure. Nous ne savons pas ce qui est bien et ce qui mal, mais nous savons qu'on ne peut pas abandonner l'homme sans l'inscrire dans un système culturel symbolique. » (Greimas, 2017 : 132-133).

Greimas ne croit pas seulement que les idéologies sont indéracinables : bien plus, il estime qu'elles sont indispensables pour l'homme car il ne peut pas vivre sans systèmes symboliques, donc sans mythes. Certes, ici il ne parle plus comme sémioticien mais comme un thérapeute de l'homme et de la société. Ou bien comme un idéologue ou un théoricien de l'idéologie.

Bibliographie

- Althusser, L. (1965). *Pour Marx*. Paris : Maspero.
- Althusser, L. (1976). « Idéologie et appareils idéologiques d'État ». In L. Althusser, *Positions (1964-1975)* (pp. 67-125). Paris : Les Éditions sociales.
- Aron, R. (1976). *Essai sur les libertés*. Paris : Calmann-Lévy.
- Barthes, R. (1957). *Mythologies*. Paris : Seuil.
- Bell, D. (1997). *La Fin de l'idéologie*. Paris: PUF.
- Dumézil, G. (1995). *Mythe et épopée*. Paris: Gallimard.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Greimas, A. J. (1966). *Sémantique structurale. Recherche de méthode*. Paris: Larousse.
- Greimas, A. J. (1970). *Du sens*. Paris: Seuil.
- Greimas, A. J. et Courtés, J. (1979). *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*. Paris: Hachette.
- Greimas, A. J. (2017). *Du sens en exil. Chroniques lithuaniennes* (trad. de lithuanien L. Perkauskytė). Limoges : Lambert-Lucas.
- Landowski, E. (2007). Le papillon tête-de-Janus. A propos de *Sémantique structurale*, *Actes Sémiotiques. 110*. Récupéré de <http://epublications.unilim.fr/revues/as/1540>.
- Marx, K., Engels, F. (1952). *L'idéologie allemande*. Paris : Les Éditions sociales.
- Sverdiolas A. (Ed.) (2017). *Algirdas Julius Greimas. Asmuo ir idėjos*. Vilnius : Baltos lankos.