



**HAL**  
open science

# Critique des idéologies et genèse des idéalités chez Trần Đức Thảo

Yohann Douet

► **To cite this version:**

Yohann Douet. Critique des idéologies et genèse des idéalités chez Trần Đức Thảo. *Revue philosophique de Louvain*, 2019, 117 (3), pp.479-498. 10.2143/RPL.117.3.3287714 . hal-03140780

**HAL Id: hal-03140780**

**<https://hal.science/hal-03140780>**

Submitted on 20 Jan 2024

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

# Critique des idéologies et genèse des idéalités chez Trần Đức Thảo

Yohann Douet

Le terme d'idéologie apparaît très rarement<sup>1</sup> dans les deux principaux ouvrages de Trần Đức Thảo, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951) et les *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience* (1973). Cette notion marxiste décisive, prise en ses différents aspects et significations, soutient pourtant un grand nombre de ses analyses, et l'on peut dégager de ces dernières, en retour, des éléments novateurs pour une théorie de l'idéologie.

Je mettrai brièvement en lumière les différentes dimensions de la notion d'idéologie chez Marx et Engels afin de cerner avec précision celles que Trần Đức Thảo mobilise ou retravaille. Je retracerai ensuite les premières réflexions explicitement consacrées par Trần Đức Thảo à l'idéologie dans ses textes de jeunesse, et avant tout dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de *Phénoménologie et matérialisme dialectique*. J'étudierai également sur la genèse matérialiste des idéalités dans les *Recherches*, et tenterai enfin de déterminer dans quelle mesure elles ouvrent l'horizon d'une théorie matérialiste de l'idéologie, notamment en tâchant de reconstruire le dialogue avec la conception exposée par Althusser dans *Idéologie et appareil idéologiques d'État* (1969).

## 1) L'IDÉOLOGIE, CONCEPT PLURIVOQUE

Il est possible de distinguer trois sens de la notion d'idéologie, intriqués dans le texte le plus important que Marx et Engels ont traité de cette notion, *L'idéologie allemande* (1846).

Tout d'abord, l'idéologie peut être comprise d'une manière *instrumentaliste*. Elle sera alors appréhendée comme un ensemble d'idées et de représentations servant les intérêts fondamentaux d'un groupe social, et en premier lieu d'une classe. La tradition marxiste ultérieure pourra parler en ce sens d'idéologie bourgeoise ou d'idéologie prolétarienne. Sans élucider la question de la possibilité d'une idéologie proprement prolétarienne, Marx et Engels eux-mêmes énoncent la célèbre thèse selon laquelle « les pensées de la classe dominante sont, à chaque époque, les pensées dominantes » (*L'idéologie allemande*, p. 125) parce que cette dernière diffuse et impose ses propres représentations, ce qui a pour effet de stabiliser et de reproduire le système caractérisé par sa domination. L'une des modalités fondamentales d'une telle légitimation consiste à faire passer les intérêts particuliers d'une classe pour des intérêts universels<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> On trouve seulement trois occurrences d'« idéologie » et quatre d'« idéologique » dans *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, et six occurrences d'« idéologie » et trois d'« idéologique » dans les *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience*.

<sup>2</sup> « [...] Chaque nouvelle classe qui prend la place d'une autre qui dominait avant elle doit nécessairement, ne serait-ce que pour arriver à ses fins, présenter son intérêt comme l'intérêt communautaire de tous les membres de la société, c'est-à-dire exprimé de façon idéelle : donner à ses pensées la forme de l'universalité [...] » (*L'idéologie allemande*, p. 133).

Cela conduit à une deuxième manière de penser l'idéologie, comme *mystification*. L'idéologie est alors appréhendée comme une distorsion et donc une méconnaissance de la réalité sociale. Elle peut faire jouer une vision inversée des rapports sociaux, que Marx et Engels décrivent à l'aide de la métaphore de la *camera obscura* (*L'idéologie allemande*, p. 299). Les idéalismes philosophiques et religieux, qui inversent le rapport réel entre Dieu, la conscience, les idées ou l'Esprit d'une part, et les phénomènes socio-historiques de l'autre, représentent des paradigmes pour cette conception de l'idéologie.

La distorsion idéologique s'explique avant tout par une certaine configuration sociale, plus précisément par un certain type de division sociale du travail : la séparation entre travail manuel et travail intellectuel, ainsi que l'autonomisation de ce dernier. C'est dans ce cadre que les intellectuels peuvent forger des abstractions et illusions idéologiques, qui sont autonomisées à leur tour, et peuvent même être érigées en facteurs explicatifs ultimes. L'idéologie peut dans cette perspective être vue comme une *expression* idéelle d'une certaine situation socio-historique, qu'il s'agisse de celle d'une formation sociale dans son ensemble ou d'un groupe social particulier. Précisons que ce troisième sens du terme ne recoupe pas nécessairement les précédents. On peut ainsi imaginer des expressions idéelles qui ne servent pas les intérêts des classes auxquelles elles sont liées, ou qui ne sont pas mystificatrices.

## II) PHÉNOMÉNOLOGIE ET IDÉOLOGIE

### 1) *Le jeune Trần Đức Thảo et le problème de l'authenticité idéologique*

Le premier apport de Trần Đức Thảo à une théorie des idéologies me semble devoir être abordé principalement en lien avec la dernière des trois dimensions qui viennent d'être distinguées. Dans « *Marxisme et phénoménologie* » (1946), il cherche à restituer la médiation impensée par le marxisme de son époque entre base économique d'une part, et superstructures idéologiques ou idéelles (qui comprennent l'art, la morale, le droit, la religion, la philosophie, etc.) d'autre part. Il s'agit donc pour lui de mettre en lumière le niveau zéro de l'idéologie, son ancrage existentiel :

« Les constructions idéologiques sont relatives au mode de production, non pas parce qu'elles le reflètent – ce qui est une absurdité – mais simplement parce qu'elles tirent tout leur sens d'une expérience correspondante, où les valeurs "spirituelles" ne sont pas représentées, mais vécues et senties, et que toutes les expériences particulières s'insèrent dans l'expérience totale de l'homme dans le monde. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1946, p. 171)

Les coordonnées économiques et les conditions matérielles délimitent un certain monde de la vie, une certaine expérience vécue, une certaine allure existentielle. Et c'est sur le fond de cet être au monde immédiat que des idéologies formalisées et élaborées d'une manière plus complexe vont pouvoir émerger. Par exemple, le « monde de la vie » des grecs anciens se caractérisait en particulier par une « activité esthétique spontanée » (« un art spontané ») – activité liée consubstantiellement à

l'imaginaire mythologique comme Marx lui-même l'avait noté dans *l'Introduction de 1857*<sup>3</sup> – qui a pu constituer la « terre nourricière » de l'art proprement dit (« l'art réfléchi »<sup>4</sup>).

Dans la mesure où il existe une autonomie relative des superstructures complexes et élaborées par rapport à leur ancrage existentiel et, en dernière instance, à la base économique, les individus et les groupes n'adhèrent pas nécessairement à une idéologie correspondant à leur position sociale. Ainsi, plutôt qu'une critique de l'idéologie en général, ce qui se profile dans ce texte, et plus encore dans « Existentialisme et matérialisme dialectique », publié en 1949 mais vraisemblablement écrit en 1947 (FÉRON A., 2017, p. 136), c'est une évaluation des différentes idéologies thématiques en fonction de leur adéquation ou non à l'être au monde immédiat, au monde de la vie qui correspond lui-même à une situation socio-historique concrète et spécifique. C'est, en un mot, la question de *l'authenticité*<sup>5</sup>. La notion d'idéologie mobilisée dans le deuxième chapitre de la deuxième partie de *Phénoménologie et matérialisme dialectique* est toute différente et ouvre la possibilité d'une critique de l'idéologie proprement dite.

## 2) *La structure en transcendance de l'idéologie dans Phénoménologie et matérialisme dialectique*

Dans cette deuxième phase, plus aboutie, de la réflexion phénoménologique de Trần Đức Thảo, c'est l'appréhension de l'idéologie comme *mystification* qui passe au premier plan. Mettant en œuvre pour les sociétés humaine la conception qu'il mobilise pour penser tous les niveaux d'idéalités – depuis les organismes les plus primitifs – dont il retrace la genèse dialectique, Trần Đức Thảo considère que la conscience est toujours et nécessairement en retard sur l'activité. L'activité humaine de travail consiste à produire des objets dotés d'une valeur d'usage universelle, pouvant satisfaire les besoins d'autres individus quelconques. Mais ces biens universalisables font l'objet d'une appropriation privée exclusive. Cette contradiction constitue le fondement des mystifications propres aux idéologies de la transcendance. Or, dans la mesure où ces dernières sont presque les seules étudiées dans *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, on est enclin à penser que la structure en transcendance définit l'idéologie en général. Si cette hypothèse est juste, cela implique que ce n'est que lorsque la propriété privée et l'appropriation exclusive auront été dépassées que l'idéologie le sera également. En effet, pour Trần Đức Thảo, la propriété privée

---

<sup>3</sup> « [...] On sait que la mythologie grecque n'est pas seulement l'arsenal de l'art grec mais son sol. L'intuition de la nature et des rapports sociaux qui se tient au fondement de l'imagination grecque et donc de l'art grec est-elle possible avec des *selfactors* [machines à filer automatiques], des chemins de fer, des locomotives et des télégraphes électriques ? (...) L'art grec présuppose la mythologie grecque, c'est-à-dire la nature et les formes sociales elles-mêmes déjà travaillées d'une manière inconsciemment artistique par l'imagination populaire » (*Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 57-8).

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>5</sup> « Ce que Trần Đức Thảo appelle *l'authenticité* (qu'il ne faut pas confondre avec le sens moral et le sens existentialiste du terme) désigne l'idéalité en tant qu'elle est pensée à partir de son fondement dans le monde de la vie (que ce soit au moment de sa création originelle ou lors de sa réactivation ultérieure) » (FÉRON A., 2017, p. 137).

« implique une *expropriation* de l'ensemble des producteurs, puisqu'elle ne consiste pas dans la simple jouissance de l'objet, mais bien dans l'exclusion de *droit* de toute participation d'autrui, alors qu'il appartient précisément à l'être réel de la valeur d'usage de pouvoir servir à tous. (...) C'est donc ici qu'apparaît la mystification originaire qui justifiera tout le processus ultérieur de l'exploitation : car l'exclusivisme dans la possession de l'objet entraîne la *négation* de sa réalité effective et son absorption dans la transcendance d'une pure conscience de soi où s'accomplit l'*union mystique* du propriétaire avec sa propriété. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1951, p. 461-2)

La structure exclusiviste de la propriété conduit à une absolutisation de la conscience, du moment de la négativité, par rapport à l'activité et au produit réels, moment de la positivité. On retrouve, dans toute sa pureté, le schéma de la *camera obscura*. Les dimensions *expressive* et *instrumentaliste* de l'idéologie sont cependant partiellement mises en jeu dans cette théorie : l'idéologie religieuse reflète et redouble l'appropriation exclusive, et donc en un certain sens l'exprime ; et, en retour, elle la garantit symboliquement et la légitime.

Au fur et à mesure que s'accroissent le niveau et l'interdépendance matérielle des forces productives, la religion change de nature. La logique d'exclusivité continue à être traduite, en termes idéels, comme croyance en une transcendance. Mais cette dernière prend une forme de plus en plus abstraite et universelle, exprimant et en vérité *reflétant* partiellement, malgré la distorsion et l'inversion qu'elle lui impose, la réalité des rapports socio-économiques. À l'époque du capitalisme développé, la transcendance est de ce fait complètement « vidée » : l'idéologie devient celle, impersonnelle, des lois mathématisables (censées notamment régir la vie économique) et de la réification généralisée. Le sujet et l'objet restent séparés, et le premier est dominé sans reste par l'objectivité. Le paradoxe de la transcendance vide ne fait que traduire une contradiction réelle : lorsque l'interdépendance s'est étendue à l'échelle de l'humanité, et qu'elle s'est intensifiée à un degré radicalement nouveau, l'appropriation privée est vaine, absurde et purement formelle, l'autonomie individuelle étant presque absente de l'activité économique. La propriété privée n'a donc plus aucune effectivité, et son redoublement religieux disparaît, mais l'aliénation dans l'objectivité subsiste, ainsi que l'inversion propre à toute idéologie :

« Le pouvoir de l'abstraction se substitue aux formes traditionnelles de la transcendance pour la justification du mouvement privatif de l'appropriation, et la bourgeoisie nouvelle exalte dans la pure nécessité opératoire du concept mathématique la transmutation magique de la puissance créatrice du travail humain en une simple *marchandise*, comme *pure matière* exploitable dans le calcul économique. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1951, p. 495)

Si l'on ajoute que la réification capitaliste est traitée par Trần Đức Thảo en quelques pages (TRẦN ĐỨC THẢO, 1951, p. 494-400), il devient clair qu'il ne s'agit pas véritablement à ses yeux d'une deuxième forme d'idéologie, mais plutôt d'une figure contradictoire de transition entre la transcendance idéologique proprement dite et l'immanence transparente permise par le communisme. La structure en transcendance est pour lui l'essence de l'idéologie, la conscience humaine étant nécessairement inversée et aliénée tant que les forces productives restent trop faibles pour que les sociétés humaines soient réellement unifiées. Et, dans le cadre invariant de cette

structure, les processus réels et les intérêts de classe se reflètent en des représentations idéologiques correspondantes, comme on le voit avec l'évolution du contenu de l'idéologie vers plus d'abstraction.

La conception de l'idéologie qui se dégage de *Phénoménologie et matérialisme dialectique* me semble présenter trois difficultés principales. Tout d'abord, le schéma de l'inversion-transcendance est trop rudimentaire pour définir l'idéologie : cette dernière est conçue d'une manière absolument uniforme, sans distinctions entre époques historiques (puisque cette structure ne peut pas véritablement être modifiée, mais uniquement être abolie) ou entre les sphères qui la constituent (la religion devenant le tout de l'idéologie). Ensuite, la manière par laquelle sont réintroduites certaines différenciations sur fond de cette structure anhistorique est également assez grossière : elle se réduit au fond à une simple théorie du reflet. Enfin, ces deux parties de la théorie de Trần Đức Thảo – la première donnant la forme, la seconde le contenu – ne sont pas véritablement articulées. Cette théorie peut en ce sens être qualifiée de *formaliste*.

L'une des raisons de ces limites peut être recherchée dans le lien d'essence établi entre propriété privée (appropriation exclusive) et idéologie (transcendance). Ne faudrait-il pas plutôt suivre *L'idéologie allemande* et concevoir l'idéologie non par son lien avec la propriété privée mais avec la division du travail, dans ses différentes configurations matérielles et sociales ? Ne gagnerait-on pas ainsi en concrétude et en articulation ? C'est un tel déplacement (parmi d'autres, bien entendu) qu'effectuent les *Recherches*, mais afin de retracer la genèse des idéalités et non plus dans l'objectif d'élaborer une théorie critique de l'idéologie.

### III) VERS UNE GENÈSE MATÉRIALISTE DES IDÉALITÉS

#### 1) *Les conditions sociales de la conscience originaires*

Les références des *Recherches* à *L'idéologie allemande* sont nombreuses et explicites. On retrouve notamment la thèse selon laquelle la conscience n'est autre que l'être conscient, et l'idée que le langage est en définitive la conscience réelle et qu'il doit être compris à partir de sa couche fondamentale, le « langage de la vie réelle » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 32, 34 et 35). Plus fondamentalement, la genèse des idéalités chez Trần Đức Thảo me semble obéir à la même logique que la genèse de l'idéologie chez Marx et Engels, chez qui les modifications dans la division du travail sont la cause immédiate de l'émergence d'idéalités idéologiques :

« La division du travail ne devient effectivement division du travail qu'à l'instant où entre en jeu une division du travail matériel et du travail intellectuel. Dès cet instant, la conscience *peut* effectivement s'imaginer qu'elle est autre chose que la conscience de la pratique existante, qu'elle représente effectivement quelque chose sans représenter quelque chose d'effectif – dès cet instant, la conscience est en mesure de s'émanciper du monde et de passer à la formation de la "pure" théorie, de la théologie, de la philosophie, de la morale, etc. » (*L'idéologie allemande*, p. 71)

Dans les *Recherches*, le fondement sur lequel les idéalités vont émerger est commun aux humains et aux animaux : il s'agit de l'organisation sensori-motrice qui permet à un individu de percevoir des objets extérieurs. À ce stade sensori-moteur, « l'image que sa perception donne de l'objet ne se définit qu'en fonction des possibilités d'action de son corps propre plus ou moins prolongé par d'autres corps qu'il peut manipuler » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 14). La première indication – en arc de cercle – d'un objet à un autre individu se situe encore sur ce plan. Elle consiste à guider d'autres corps, qui sont appréhendés dans leur contiguïté avec le corps propre de l'individu qui émet l'indication. Ce geste produit l'*image tendancielle* d'un mouvement allant du sujet récepteur à l'objet indiqué, image dans laquelle il n'y a certes aucune particule de matière (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 40), mais qui est dessinée par les kinesthèses et se situe toujours sur le simple plan sensori-moteur, et par conséquent n'implique encore aucune conscience :

« Tout le processus s'est accompli jusqu'ici dans le cadre sensori-moteur du psychisme animal : nous n'avons vu nulle part l'intervention de la conscience, et en effet elle n'est pas encore née. Ce n'est qu'à partir de *la forme objective* de l'indication déjà acquise que va se constituer la *forme subjective*, qui définit le premier rapport *intentionnel* du sujet à l'objet, comme *conscience originnaire* de l'objet. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 18)

Si cette forme subjective, cette conscience originnaire, peut apparaître, c'est parce que l'individu est situé dans un milieu social. Il n'existe pas encore de véritable division du travail, puisque tous les individus effectuent des tâches similaires (poursuivre une proie par exemple), mais il existe déjà une *réciprocité* : j'indique aux autres l'objet tout comme ils me l'indiquent ; j'appelle (j'indique par la voix) les autres tout comme ils m'appellent. Dans la mesure où je suis semblable à ces autres, où je ne suis que l'un d'entre eux, je peux me retourner mon signe d'indication, une conscience par écho peut apparaître, qui constitue le degré zéro de la réflexivité, c'est-à-dire de la différenciation entre le sujet et l'objet ou, pour le dire encore autrement, de la conscience.

Plus précisément, l'émergence de ce premier niveau d'idéalité suit une logique en trois phases (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 30) – que l'on retrouvera aux niveaux ultérieurs. On a tout d'abord une prise de conscience sporadique, un « éclair » de conscience. Par exemple, si je suis en retard sur le groupe, mon indication et mon appel consistent à me répéter à moi-même l'indication et l'appel des autres membres du groupe. Ce retard peut être compris comme la première forme de division du travail, bien qu'inutile et accidentelle. Ensuite, ce type d'expériences se généralise et le signe d'auto-indication se diffuse dans le groupe, ce qui donne lieu à une prise de conscience collective. Le geste d'indication consiste dès lors moins à guider les corps des autres qu'à viser directement l'objet. Le signe devient disponible hors des situations de travail urgentes. Enfin, chaque individu intériorise et assimile en une structure pérenne ce signe, qui devient constamment disponible. Cela signifie tout simplement que l'individu, de corps vivant, est devenu un sujet, sans pour autant être une personne dotée d'une intériorité singulière :

« La conscience, telle qu'elle vient de naître, implique déjà la forme individuelle du *soi*. Cependant, à la considérer en son contenu, elle reste encore simplement collective. Elle ne comporte donc en aucune manière la forme du "moi". Le "moi" suppose une multitude de médiations qui se constitueront progressivement dans la dialectique du développement social. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 31)

Le vécu subjectif est encore anonyme, et seule est acquise la pure forme de la distance entre le sujet et l'objet, de l'extériorité de l'objet, de la certitude sensible ou de l'intentionnalité. Pour désigner ce stade, Trần Đức Thảo emprunte une expression à *L'idéologie allemande*, et parle de « simple conscience grégaire », ou « conscience moutonnaire » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 31). Par cette formule, il met en évidence un aspect essentiel de cette première étape du processus d'humanisation : le fait que la conquête de la forme de la subjectivité a été rendue possible par la socialité, qui a permis à l'individu de se rapporter à lui-même comme à un autre quelconque.

## 2) *Division du travail et idéalizations*

Les différents niveaux d'idéalité émergent tous, comme la subjectivité elle-même, dans le cadre d'une configuration spécifique de la socialité. Ainsi, pour penser l'émergence de la capacité à se représenter un *objet absent* – capacité correspondant, dans le langage, à la phrase fonctionnelle qui, sans structure grammaticale articulée, parvient néanmoins à transmettre une signification rudimentaire – Trần Đức Thảo prend pour scène paradigmatique une situation où le travail (la chasse en l'occurrence) est divisé entre une avant-garde et une arrière-garde. L'avant-garde indique un objet qui pour elle-même est encore présent en pensée, mais qui est absent pour l'arrière garde :

« [...] le passage de la première à la seconde phase du développement préhominién impliquait tout d'abord dans le groupe des chasseurs australanthropes la formation d'une avant-garde, qui a transformé profondément la structure réciproque du signe de l'indication, motivant ainsi le passage de l'indication représentative à l'indication représentative. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 164)

Par la suite, également grâce à ces nouvelles capacités cognitives et linguistiques, la division du travail se complexifie encore. Le groupe de chasseurs se différencie ainsi en différentes équipes, dont certaines font par exemple office d'éclaireurs. Dans un tel cas, ce n'est certes plus un seul objet absent mais toute une situation qu'il s'agit de se représenter et d'exprimer dans le langage, mais la logique est analogue.

L'apparition de l'idéalité au sens strict advient avec la *forme typique*, qui n'est plus un décalque ou la rémanence de l'image d'un objet, mais qui au contraire constitue la norme de ce dernier. La forme typique est conçue en lien avec le travail de fabrication de l'outil, en ce qu'elle correspond au passage d'un instrument déterminé par sa fonction en vue d'une action et d'une situation représentées, à un outil véritablement produit pour correspondre à une forme déterminée. Or pour qu'une forme spécifique puisse être la norme des objets il a fallu qu'un groupe devienne un modèle pour d'autres :



« Chez les australanthropes, les mâles d'âge mûr, qui joignaient l'expérience à la force, avaient sans doute du prestige et de l'autorité, comme nous le voyons déjà chez les Anthropoïdes. C'était donc sur eux que les jeunes se guidaient, quand le groupe préhominien se mettait à l'élaboration de l'instrument. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 206)

Bien que l'on n'ait pas encore franchi ici le seuil d'une division sociale du travail au sens strict, qui impliquerait une séparation des tâches et une domination structurelle, puisque les jeunes d'aujourd'hui seront les mâles d'âge mûr de demain et puisque le savoir-faire pratique (contrairement au savoir des idéologues bourgeois) n'est donc pas le monopole d'un groupe social particulier, il s'agit déjà d'une certaine différenciation sociale, au sein de laquelle se profile la division entre travail manuel et travail intellectuel.

\*\*\*

La genèse des différentes idéalités (nouvelles formes de langage et de conscience) semble obéir à la logique suivante : 1) innovation technique (nouvelles techniques de chasse, nouveaux outils, etc.) ; 2) complexification du travail collectif (accroissement de la proto-division du travail) ; 3) innovation au niveau du « langage de la vie réelle » (apparition de nouveaux signes) ; 4) prise de conscience collective de ce nouveau signe ; 5) prise de conscience individuelle de cette nouvelle forme (intérieurisation, subjectivation) ; 6) capacité de produire de nouvelles innovations techniques. Ce cycle entretient une similarité frappante avec la manière dont Marx pense le processus historique, et en particulier avec l'idée d'action en retour des idéologies sur l'être social dont elles naissent. Trần Đức Thảo établit lui-même une analogie avec la logique d'évolution des formations sociales mise en évidence par Marx dans la « Préface de 1859 » à la *Contribution à la critique de l'économie politique* (p. 61-7), à savoir l'opposition entre forces productives et rapports de production<sup>6</sup>, le rôle de ces derniers étant ici joué par un certain type d'idéalité. Par exemple, lorsque l'avant-garde indique un objet absent à l'arrière garde, cet objet n'est pas absent pour elle et les modalités d'indication qu'elle utilise ne se distinguent donc pas pour elle de celles d'un objet présent. Cela signifie donc que

« la structure nouvelle s'est créée à partir de l'ancienne, puisque pour le locuteur il ne s'agissait que d'une redondance qui ne dépassait pas essentiellement la forme déjà établie des mots syncrétiques employés isolément. Mais le destinataire l'a entendue comme une association de mots de significations différentes, association qu'il a répétée avec la figure de liaison qui s'ébauchait en elle. Dans un tel quiproquo, où se reflète la *contradiction objective entre les relations nouvelles apparues dans le travail collectif, en raison du développement des forces instrumentales, et la forme anciennement acquise du langage*, une nouvelle structure linguistique a pris naissance, la phrase fonctionnelle qui, bien que composée encore de mots syncrétiques, n'en réalise pas moins un pas décisif dans le progrès de la connaissance. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 168. Je souligne, YD)

Comme Trần Đức Thảo l'écrit immédiatement après, se reflète dans ce quiproquo où prend naissance une nouvelle structure linguistique « la contradiction objective entre les relations

---

<sup>6</sup> « À un certain stade de leur développement, les forces productives matérielles de la société entrent en contradiction avec les rapports de production présents » (*Contribution à la critique de l'économie politique*, p. 63).

nouvelles apparues dans le travail collectif, en raison du développement des forces instrumentales, et la forme anciennement acquise du langage ».

Pour ces différentes raisons, l'analogie entre la théorie marxienne de la production des idéologies, et la description proposée par Trần Đức Thảo de la genèse des idéalités semble claire. Il reste à déterminer ce que la construction intellectuelle de ce dernier peut apporter à une théorie des idéologies proprement dite.

#### IV) ÉLÉMENTS POUR UNE THÉORIE DES IDÉOLOGIES

##### 1) *Genèse matérialiste et critique des idéalismes*

Tout comme dans *L'idéologie allemande*, rendre compte d'une manière matérialiste et historique des idéologies constitue en soi une critique d'une idéologie particulière et à maints égards paradigmatique : l'idéalisme. En effet, non seulement une perspective matérialiste s'oppose à l'idéalisme mais elle permet également de l'objectiver et d'en rendre compte en tant qu'idéologie. Ainsi, Trần Đức Thảo élucide les conditions qui peuvent rendre possible le dépassement du donné par la conscience et l'oubli de son origine matérielle :

« Ce même dépassement du donné présent a ouvert également la possibilité, à partir d'un certain niveau de développement du langage et de la conscience, de s'évader complètement hors du réel, pour s'enfermer dans des constructions purement symboliques, qui nient la réalité de la vie humaine et renversent son sens de vérité. L'idéalisme justifie le principe de ces constructions en interprétant le concept du "dépassement" comme une pure négation de la réalité objective, ce qui ne peut aboutir, en dernière analyse, qu'à une *transcendance* mystique. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 125-6)

L'idéalisme peut évidemment prendre des formes plus subtiles, et donner lieu à des théories sophistiquées de la conscience et du langage. Parmi ces idéologies théoriques, Trần Đức Thảo prend pour cibles privilégiées, notamment dans « De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience » (1974-1975), la phénoménologie et le structuralisme. D'une part, l'idéalisme husserlien ne peut penser le rapport sujet-objet que comme un rapport à deux termes où en définitive le sujet ne retrouve dans le monde rien d'autre que ce qu'il y a mis. Il s'agit d'une distorsion et d'une méconnaissance du rapport réel mis en évidence par Trần Đức Thảo, qui fait au contraire intervenir trois termes : le sujet, le monde extérieur, et l'image que s'en forme le sujet. L'idéologie phénoménologique s'ancre d'ailleurs dans le « vécu » et l'appréhension spontanée que la conscience a d'elle-même, qui l'isole du milieu social où elle s'enracine<sup>7</sup>. D'autre part, l'une des thèses centrales

<sup>7</sup> « Il s'agit de l'illusion de l'indépendance de la conscience, liée à la méthode subjective et à la réflexion intérieure : Toutes les fois que, dans l'effort pour analyser la structure même du mouvement vécu tel qu'il venait de se constituer ainsi, je me laissais aller à oublier son origine et son fondement réels dans la pratique sociale matérielle, et retombais par là même dans la routine de la méthode subjective, avec une réflexion plus ou moins "phénoménologique", cette image rémanente du milieu social, que j'avais décelée par la méthode objective comme la réalité effective du "miroir intérieur", *s'évanouissait comme par enchantement*. Et il semblait alors, irrésistiblement, que le vécu était toujours là, se rapportant à lui-même par lui-même, comme une entité "en et pour soi", ce qui faisait revenir au solipsisme phénoménologique. Ceci résulte manifestement de l'opération même de la réflexion intérieure, qui mutile le champ effectivement vécu de sa dimension primordiale, à savoir l'image rémanente du milieu social. Car dans la *conscience spontanée de soi* qui se profile toujours plus ou moins derrière la conscience de l'objet, cette image sociale est constamment présente, bien qu'obscurément à l'arrière-plan, et

du « saussurisme » est, d'après la formule de Jakobson (inspirée de Peirce) que « le sens d'un signe est un autre signe par lequel il peut être traduit » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 61) : la réalité matérielle est escamotée, et les opérations signifiantes coupées de tout ancrage corporel. Dans les deux cas ces idéologies pourraient être qualifiées de « circulaires » ou « spéculaires »<sup>8</sup>, car elles mettent en jeu une logique du reflet tautologique (qu'il s'agisse de celui du sujet dans l'objet ou de celui du signe par le signe) et aboutissent à un système clos qui fait abstraction du monde extérieur.

Pour Trần Đức Thảo, au contraire, comme le montrait déjà la « scène primitive » (LECERCLE J-J, 2017) de la naissance de la conscience et du langage par le signe d'indication, les significations ou les idées ne peuvent être séparées des gestes expressifs. L'arbitraire du signe ne peut alors être pensé comme absolu :

« [...] si nous prenons le langage en son sens le plus large, comme mouvement des signes en général, et tout d'abord du geste uni à la voix, nous voyons qu'il présente une certaine *expressivité intrinsèque* venant de la forme matérielle du signe lui-même, notamment du signe gestuel. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1975, p. 26)

La dialectique matérialiste de la conscience étudiée par Trần Đức Thảo est donc en elle-même une critique de certaines idéologies théoriques. Mais qu'en est-il des idéologies en tant que phénomènes socio-historiques ?

## 2) *Idéologie et contradictions du milieu social*

Dans les *Recherches*, on ne trouve qu'une brève réflexion sur une idéologie particulière, la religion. Elle trouverait son origine dans l'hallucination, qui confond le sujet individuel et l'image du milieu social régi par la *réciprocité*, cette dernière constituant comme nous l'avons vu la condition de possibilité permanente de la forme de la subjectivité :

« Quand cette confusion entre l'acte signifiant du sujet avec l'image d'autrui atteint un certain degré d'intensité, nous avons l'hallucination, où le sujet croit entendre des voix ou voir des gestes qui lui seraient adressés par une autre personne. Ces hallucinations qui relèvent actuellement de la pathologie étaient des faits absolument courants dans les sociétés primitives, où elles étaient considérées comme normales et où elles constituaient la base psychologique qui permettait à la religion de s'imposer comme forme dominante de l'idéologie. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1973, p. 43)

Cette idéologie originaire est paradoxale, dans la mesure où c'est parce qu'elle exprime trop immédiatement la réalité (l'inhérence du milieu social à la subjectivité individuelle) qu'elle la distord. En outre, elle ne correspond pas à une société hiérarchisée et ne joue pas de rôle pour maintenir (ou lutter contre) une domination.

Jusqu'à maintenant, nous avons envisagé deux types d'idéologies qui mettent en jeu deux écueils symétriques : l'oubli du fait que la distinction et le rapport du sujet et de l'objet ne peut advenir que sur fond d'une réciprocité sociale ; la confusion totale entre la forme du soi et le milieu social. Il est possible d'envisager d'autres types d'idéologies, en faisant varier les caractéristiques de

---

c'est elle qui en fait inspire à chaque instant le mouvement de la subjectivité » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1975, p. 28).

<sup>8</sup> Trần Đức Thảo emploie ces expressions à propos de la philosophie de Husserl (TRẦN ĐỨC THẢO, 1975, p. 27).

ce milieu social, et ses rapports au sujet individuel. C'est précisément la voie dans laquelle Trần Đức Thảo s'engage dans « De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience ». L'idéologie religieuse proprement dite (et non la simple hallucination qui en constitue la couche originaire), et la figure de Dieu, apparaissent ainsi dans un monde social structuré par des rapports de domination :

« Quand Moïse inscrivait la Loi sous la dictée du Seigneur sur le mont Sinaï, il entendait évidemment ses propres paroles, qu'il s'adressait à partir de l'image divine avec laquelle il s'identifiait. Dans cette image se reproduisaient idéalement en un système composite les symboles réels du commandement et de la domination pour l'oppression et l'exploitation, élaborés par le groupe social dominant dans la sémiotique matérielle de la vie réelle, et qui reflètent les antagonismes apparus dans les rapports de production à l'époque du passage de la communauté primitive au régime esclavagiste chez le peuple hébraïque. Et en écoutant les paroles qu'à titre divin il s'adressait ainsi à lui-même, il s'identifiait comme auditeur à l'image humaine, qui reproduit dans la conscience la sémiotique matérielle élaborée par les masses populaires opprimées et exploitées et dont le contenu reflète la face opposée de ces mêmes antagonismes. Autrement dit, la structure contradictoire du mouvement sémiotique matériel ou langage de la vie réelle, qui reflète les contradictions sociales des rapports de production, s'est réfléchi elle-même dans la sémiotique intérieure ou le langage intérieur par *un clivage de l'image intérieure du milieu social*, ce qui produit une *scission dans la conscience de soi*, puisque le sujet se voit lui-même dans cette double image sociale à la fois comme *humain* et comme *divin*. Dans un tel déchirement intérieur, le langage qu'il s'adresse à lui-même en lui-même se partage sur les deux pôles opposés de son rapport à soi, ce qui lui donne, en raison de la réciprocité essentielle au mouvement sémiotique, la forme d'un dialogue intérieur, représenté comme un dialogue de l'homme avec Dieu. L'échange de paroles réalisé par ce dialogue avec soi-même aboutit à un accord entre les deux pôles de l'image sociale sur la base des intérêts du groupe social dominant, qui occupe en raison même de sa domination le pôle dominant, ce qui se reflète dans le rapport à soi par une *réconciliation* avec soi-même, représentée dans la forme de l'Alliance du Seigneur. Cette Alliance, rapportée ensuite par Moïse au peuple, assurait donc l'accord de celui-ci pour la domination du régime social représenté par Moïse, puisque c'était précisément au titre humain, autrement dit au nom du peuple, que Moïse avait parlé à Dieu, image sémiotique du groupe social dominant. » (TRẦN ĐỨC THẢO, 1975, p. 28)

Conçue à partir de ce paradigme, l'idéologie endosse une fonction de légitimation du système de domination établi. Parce que cette fonction ne supprime pas, et même présuppose, une couche fondamentale de réciprocité, l'idéologie prend la forme d'un dialogue intérieur, et fait signe vers un horizon de reconnaissance mutuelle, symbolisé ici par l'Alliance.

Il s'agit bien entendu d'une théorie rudimentaire, mais qui permet cependant d'articuler deux éléments essentiels : une conception de la subjectivité et de sa genèse ; et le lien entre l'idéologie au sens strict et les contradictions du milieu social. Il est alors possible de penser l'idéologie d'une manière historique, selon les modalités des contradictions en question, sans perdre de vue sa pénétration au plus profond de la subjectivité individuelle.

Althusser, dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1969), met également l'accent sur le lien intrinsèque entre idéologie et forme-sujet. L'idéologie procède par l'interpellation des individus (physiques et sociaux) en sujets (supposés conscients, responsables, autonomes et autosuffisants). Tout comme la conscience de soi réflexive décrite par Trần Đức Thảo, le sujet ainsi « enrôlé » est coupé (imaginativement) de ses conditions socio-historiques et des structures sans

lesquelles il ne serait tout simplement pas, et au sein desquelles il occupe une place et une fonction : il les *méconnaît*. Le « vécu » subjectif est le produit d'une telle opération idéologique (en réalité d'une multiplicité indéfinie d'opérations idéologiques de ce type, intriquées entre elles). Outre ce postulat erroné de l'autosuffisance et de la liberté du sujet, ce qui rend la forme de la subjectivité essentielle au fonctionnement de l'idéologie est que les sujets se *reconnaissent* (illusoirement) les uns les autres comme sujets, sous le patronage d'un « grand » Sujet, différent selon les « appareils idéologies d'État » interpellant (Dieu, la Nation, le Savoir, etc.). Par le fait même de venir au jour en tant qu'effet d'un tel mécanisme idéologique, le sujet individuel reconnaît et méconnaît la place et la tâche qui lui est assignée dans l'ensemble social.

On peut remarquer, à la suite de Jean-Jacques Lecercle, la similarité entre d'une part la « scène primitive » althusserienne où le policier interpelle un individu (« Hé, vous, là-bas ! »), celui-ci se retourne, reconnaissant qu'il est bel et bien celui qui était visé, et endosse ainsi son statut et sa place de sujet, et d'autre part la scène primitive des *Recherches* où la subjectivité est constituée originairement dans le mouvement réciproque des indications (LECERCLE J-J, 2004, p. 137-140 ; LECERCLE J-J, 2017). Bien qu'Althusser n'en fasse pas mention, il est possible qu'il ait lu et ait été influencé par l'article publié par Trần Đức Thảo en 1966 dans *La Pensée* – dont Althusser était un lecteur et un collaborateur régulier – intitulé « Le mouvement de l'indication comme forme originaire de la conscience », version initiale du premier chapitre des *Recherches*<sup>9</sup>. La proximité entre les deux conceptions porte même sur le vocabulaire employé : pour les deux auteurs les individus constitués en sujets (par interpellations ou par indications) sont considérés comme des « miroirs » se réfléchissant (et se reconnaissant) les uns les autres.

Plus frappant encore, l'étrange exemple que Trần Đức Thảo prend dans son article de 1974 – Moïse – est celui qu'Althusser utilisait en 1969 comme paradigme des grands Sujets :

« Il apparaît alors que l'interpellation des individus en sujets suppose l'"existence" d'un Autre Sujet, Unique et central, au Nom duquel l'idéologie religieuse interpelle tous les individus en sujets. Tout cela est écrit en clair dans ce qui s'appelle justement l'Écriture. "En ce temps-là, le Seigneur-Dieu (Yaweh) parla à Moïse dans la nuée. Et le Seigneur appela Moïse : "Moïse" "C'est (bien) moi ! dit Moïse, je suis Moïse ton serviteur, parle et je t'écouterai". Et le Seigneur parla à Moïse, et il lui dit : "Je suis Celui qui suis". Dieu se définit donc lui-même comme le Sujet par excellence, celui qui est par soi et pour soi ("Je suis Celui qui suis"), et celui qui interpelle son sujet, l'individu qui lui est assujetti par son interpellation même, à savoir l'individu dénommé Moïse. Et Moïse, interpellé-appelé par son Nom, ayant reconnu que c'était "bien" lui qui était appelé par Dieu, reconnaît qu'il est sujet, sujet *de* Dieu, sujet assujetti à Dieu, *sujet par le Sujet et assujetti au Sujet*. La preuve : il lui obéit, et fait obéir son peuple aux ordres de Dieu. Dieu est donc le Sujet, et Moïse, et les innombrables sujets du peuple de Dieu, ses interlocuteurs-interpellés : ses *miroirs*, ses *reflets*. » (ALTHUSSER L., 1969, p. 130-1)

Même si Trần Đức Thảo ne fait pas non plus référence à Althusser dans son article, une influence de ce dernier, voire la volonté de lui répondre, ne sont pas à exclure. On peut en outre envisager que ce

<sup>9</sup> On peut en outre penser qu'un article de l'un de ses anciens maîtres ne pouvait qu'attirer sa plus vive attention. Rappelons qu'Althusser souligne l'importance qu'a eue pour lui l'enseignement de Trần Đức Thảo dans *L'avenir dure longtemps* (p. 168-170).

soit leur intérêt partagé pour Spinoza<sup>10</sup>, et le *Traité théologico-politique* en particulier, qui ait attiré leur attention sur la figure de Moïse lorsqu'ils s'attachent à thématiser les notions d'imaginaire et d'idéologie<sup>11</sup>.

Quoi qu'il en soit, il importe de relever, par-delà les similarités signalées, des différences de fond entre les deux conceptions. Tout d'abord, pour Althusser c'est l'interpellation par un grand Sujet, grand Autre assujettissant, qui constitue un sujet toujours déjà idéologique, alors que pour Trần Đức Thảo, comme nous l'avons vu, c'est le milieu social et son image rémanente dans l'intériorité de l'individu qui en fait un sujet, sans qu'il soit question à ce moment (logique) d'un quelconque assujettissement. L'idéologie proprement dite n'apparaît que dans un second temps, avec les contradictions du monde social et les distorsions de la réciprocité intersubjective qu'elles impliquent. Or identifier une contradiction est déjà faire signe vers son dépassement : en ce sens, malgré leur aspect rudimentaire, les réflexions de Trần Đức Thảo représentent peut-être un point d'appui plus approprié que celles d'Althusser – qui, rappelons-le, soutient la thèse de l'éternité de l'idéologie<sup>12</sup> – pour élaborer une théorie *critique* des idéologies. Plus généralement, il me semble que son schéma est plus souple, et permet de faire droit à l'autonomie relative du sujet individuel. C'est ce que souligne également Jean-Jacques Lecercle, qui utilise d'ailleurs la scène primitive des *Recherches* comme contrepoint à celle d'Althusser pour penser l'ambivalence des processus de subjectivation idéologique : ces derniers sont certes des mécanismes de légitimation et de reproduction de la domination, mais constituent également des conditions de possibilité de l'échange intersubjectif et de l'affirmation de la personnalité individuelle (LECERCLE J-J, 2017).

## CONCLUSION

La question de l'idéologie traverse toute l'œuvre de Trần Đức Thảo. Pour cette raison, les différentes conceptions qu'il propose de cette notion recourent le dépassement matérialiste de la phénoménologie qu'il effectue. La phénoménologie lui a certes tout d'abord permis de compléter d'une manière pertinente le schéma architectonique base/superstructure du marxisme, et de redonner une consistance propre à la sphère de la conscience. Dans un premier temps, il évalue les idéologies en fonction de leur adéquation ou non avec le monde vécu, c'est-à-dire en fonction de leur authenticité ou de leur inauthenticité. Dans *Phénoménologie et matérialisme historique*,

<sup>10</sup> « Avant de découvrir la phénoménologie, Trần Đức Thảo est d'abord fortement attiré par la philosophie de Spinoza : "Avant d'aborder la philosophie contemporaine, j'étais un spinoziste convaincu" (Lettre à A. Kojève, 30 octobre 1948, dans *Genèse*, n°2, 1990, p. 137). Dans l'immédiat après-guerre, un *Spinoza* de Trần Đức Thảo est d'ailleurs annoncé aux Éditions de la Cité universelle » (FERON A., 2017, p. 121).

<sup>11</sup> Précisons que d'après la lecture de l'Écriture par Spinoza, Moïse est pourtant *le seul* prophète à avoir été réellement, et non imaginairement, en relation avec Dieu (*Traité théologico-politique*, p. 42). Il n'en reste pas moins que pour Spinoza, indépendamment de l'exégèse qu'il propose des textes bibliques, la révélation (sous forme d'apparition ou de paroles) de Dieu (par essence infini) à un individu fini ne peut être qu'imaginaire.

<sup>12</sup> « Si éternel veut dire, non pas transcendant à toute histoire (temporelle), mais omniprésent, transhistorique, donc immuable en sa forme dans toute l'étendue de l'histoire (...) j'écrirai : l'idéologie *est éternelle* » (ALTHUSSER L., 1969, p. 113-4).

l'idéologie est ensuite conçue comme conscience fautive et mystificatrice, avant tout du fait de sa structure en transcendance, raison pour laquelle la religion s'avère être l'idéologie par excellence. Avec les *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience* et les textes de la même époque, Trần Đức Thảo se penche sur les idéalités en général plutôt que sur les idéologies au sens strict. Et, surtout, il étudie dorénavant moins les idéalités à travers les vécus de conscience auxquels elles correspondent – vécus jugés à l'aune des critères de l'authenticité puis de la transparence – qu'à partir de la genèse matérielle de ces idéalités, et à partir des rapports sociaux (réciprocité, divisions du travail, contradictions) au sein desquels elles apparaissent. S'esquisse ainsi une théorie à la fois intégralement matérialiste et non-réductionniste des idéologies, qui parvient à la fois à faire droit à leur ancrage au plus profond des subjectivités et à penser la possibilité de leur dépassement, une fois résolues les contradictions qui déchirent les groupes humains et corrompent les relations de réciprocité essentielles à ces groupes.

Yohann Douet

Université Paris Nanterre, Laboratoire Sophiapol

200, Avenue de la République 92001 Nanterre Cedex

[yohanndouet@gmail.com](mailto:yohanndouet@gmail.com)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES – OUVRAGES CITÉS :

ALTHUSSER, Louis, « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1969), in ALTHUSSER, Louis, *Positions*, Paris, Éditions sociales, 1976, p. 67-125.

ALTHUSSER, Louis, *L'avenir dure longtemps*, suivi de *Les faits*, édition établie sous la direction d'Olivier CORPET et de Yann MOULIER-BOUTANG, Paris, Stock/IMEC (coll. Le grand livre du mois), 1992.

FÉRON, Alexandre, *Le moment marxiste de la phénoménologie française (Sartre, Merleau-Ponty, Trần Đức Thảo)*, Thèse de doctorat effectuée sous la direction de Renaud BARBARAS, Université Paris I, soutenue en 2017.

LECERCLE, Jean-Jacques, *Une philosophie marxiste du langage* (2004), Paris, PUF (coll. Actuel Marx confrontation), 2004.

LECERCLE, Jean-Jacques, « Les marqueurs grammaticaux sont des marqueurs de pouvoir : grammaire de l'interpellation » (2017), *Période*, mis en ligne le 12 octobre 2017 : [http://revueperiode.net/les-marqueurs-grammaticaux-sont-des-marqueurs-de-pouvoir-grammaire-de-linterpellation/#identifier\\_5\\_5473](http://revueperiode.net/les-marqueurs-grammaticaux-sont-des-marqueurs-de-pouvoir-grammaire-de-linterpellation/#identifier_5_5473).

MARX, Karl, ENGELS, Friedrich et WEYDEMAYER, Joseph, *L'idéologie allemande. 1<sup>er</sup> et 2<sup>ème</sup> chapitres* (1846), trad. Par G. FONDU et J. QUÉTIER, Paris, Éditions sociales (coll. Les poches GEME), 2014.

MARX, Karl, *Contribution à la critique de l'économie politique* (1858), trad. Par G. FONDU et J. QUÉTIER, Paris, Éditions sociales (coll. Les poches GEME), 2014.

SPINOZA, Baruch, *Traité théologico-politique*, trad. par J.PRAT, Paris, Éditions Allia, 2015.

TRẦN ĐỨC THẢO, « Marxisme et phénoménologie » (1946), *La Revue internationale*, n° 2, février 1946, p. 168-174. Ce texte est disponible sur le site de la revue en ligne *Contretemps* : <https://www.contretemps.eu/marxisme-et-phenomenologie/>.

TRẦN ĐỨC THẢO, « Existentialisme et matérialisme dialectique » (1949), *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 58, n° 2-3, 1949, p. 317-329.

TRẦN ĐỨC THẢO, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), in BENOIST, Jocelyn, et ESPAGNE, Michel, (dir.), *L'itinéraire de Trần Đức Thảo. Phénoménologie et transfert culturel*, Paris, Armand Colin (coll. Recherches), 2013, p. 263-499.

TRẦN ĐỨC THẢO, *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience* (1973), Paris, Éditions sociales (coll. Ouvertures), 1973.

TRẦN ĐỨC THẢO, « De la phénoménologie à la dialectique matérialiste de la conscience » (1974 et 1975), *La Nouvelle Critique*, n° 70-80, décembre 1974 – janvier 1975, p. 37-42, et n° 86, août-septembre 1975, p. 23-9.



RÉSUMÉ : Bien qu'il ne le prenne directement pour objet de réflexion qu'en de rares occasions, le concept d'idéologie est présent tout au long du parcours intellectuel de Trần Đức Thảo. Dans ses premiers textes phénoménologiques, Trần Đức Thảo élabore une conception de l'idéologie comme expression d'une certaine situation socio-historique. Dans *Phénoménologie et matérialisme historique* (1951), il appréhende l'idéologie comme une distorsion voire une inversion de la réalité, qui repose en définitive sur une transcendance illusoire. Les *Recherches sur l'origine du langage et de la conscience* (1973) cherchent à dépasser la méthode phénoménologique et ne portent pas sur l'idéologie au sens strict mais sur les idéalités en général, dont elles cherchent à comprendre la genèse d'une manière matérialiste. La démarche de Trần Đức Thảo, dans la mesure où elle s'inspire de *L'idéologie allemande* de Marx et Engels et met en évidence le rôle des rapports sociaux (réciprocité, division du travail, contradictions sociales), est intrinsèquement liée à la notion d'idéologie, et offre des éléments précieux pour la repenser. En ce sens, la conception de l'idéologie qui s'esquisse dans les derniers travaux de Trần Đức Thảo peut notamment entrer dans un dialogue fructueux avec celle élaborée par Althusser à la même époque.