

Dialogue entre LAURENCE GUELLEC ET MARC ANGENOT : Rhétorique, théorie du discours social, histoire des idées, dix-neuvième siècle

LAURENCE GUELLEC, maître de conférences, est membre de l'Institut Universitaire de France. Elle enseigne dans le département Information et Communication de l'UT Paris Descartes. Ses domaines de recherche : littérature, politique et société aux 19^e-20^e siècles ; Tocqueville ; Rhétorique et littérature ; Publicité et littérature. Elle est secrétaire de rédaction de la Revue Tocqueville/The Tocqueville Review.

Laurence Guellec – 1. Dans votre dernier ouvrage, *Dialogues de sourds: traité de rhétorique antilogique*,¹ vous nous conviez à partager votre étonnement. La rhétorique est définie habituellement comme «l'art de persuader par le discours». Or dans les faits, et malgré leurs tentatives réitérées pour se persuader mutuellement, les hommes n'y parviennent que rarement, aussi habiles soient-ils dans la pratique de l'argumentation. Vous citez comme exemples d'impasses de discours, de «dialogues de sourds» les affrontements idéologiques, les grandes controverses philosophiques, les débats théologiques... Ces oppositions de vues, d'opinions, de raisonnement restent insurmontables, chacun demeurant campé sur ses positions en prétendant détenir la vérité et agir en son nom. La rhétorique se présente comme un méthode pour convaincre : ce serait finalement le premier de ses mensonges?

Marc Angenot – Mon livre élabore en effet, à l'encontre de la tradition séculaire, une rhétorique des malentendus autour de l'hypothèse de coupures cognitives et argumentatives repérables dans la *doxa*, dans les discours qui circulent dans la sphère publique. *Dialogues de sourds* part – comme il est de bonne règle, je pense – d'un étonnement face à une définition qui est routinièrement reçue alors qu'elle est évidemment insoutenable: les manuels définissent classiquement la rhétorique comme «l'art de persuader», mais une telle définition ne passe que parce qu'on ne s'y arrête pas. Je lui oppose quelques élémentaires objections: les humains argumentent constamment, certes, et dans toutes les circonstances, mais à l'évidence ils se persuadent assez peu réciproquement et plutôt rarement. Cette objection formulée, plusieurs autres questions viennent à l'esprit: pourquoi se persuadant bien peu, les humains ne se découragent-ils pas et persistent-ils à argumenter? Et pourquoi, en effet, ces échecs répétés? Qu'est-ce qui ne va pas dans le raisonnement mis en discours, dans l'échange de «bonnes raisons»? Qu'y a-t-il à apprendre d'une pratique si fréquemment vouée à l'échec et cependant inlassablement répétée? Quand les «sujets parlants» sont engagés dans une situation de communication, ils cherchent à atteindre leur but – qui est de communiquer. Mais quand les gens, plus spécifiquement, se mettent à argumenter, ce qui est une sous-catégorie majeure de la communication, la transmission du «message» se passe rarement bien: ils trouvent très vite que la partie adverse non seulement ne conclut pas de la même manière qu'eux et reste étrangement inaccessible aux preuves soumises, mais qu'elle raisonne de son côté *de travers* ou ne respecte pas certaines règles fondamentales qui rendent le débat possible. On a donc l'impression – ceci forme la grande question que je creuse dans mon livre – que quand la persuasion rate, cela ne tient pas uniquement au contenu des arguments, mais à la *manière de s'y prendre*, à la façon de procéder et de suivre des règles de «logique». L'objet de mon livre n'est pas le simple désaccord. Je m'arrête, non pas aux cas où des interlocuteurs demeurent en désaccord, tout bien pesé, sur une proposition donnée, mais à ceux où on ne peut pas accepter la manière adverse de soutenir

1. Paris: Mille et une nuits, 2008.

une thèse, où on ne parvient pas à en suivre le fil. Les arguments de l'interlocuteur ne sont pas écartés parce que jugés «faibles» ou «intéressés» (ce qui supposerait qu'on les comprend), ils sont écartés comme spécieux et invalides, c'est à dire comme «illogiques», «absurdes», «irrationnels», «fous» – si le nom ordinaire de la validité argumentative est «logique» et «raison».

2. Roman, théâtre, poésie et... Littérature d'idées? Prose intellectuelle ? Textes argumentatifs ? Dans *la Parole pamphlétaire* (1982), vous proposiez de reprendre le terme allemand d'essayistique pour qualifier les discours d'idées à caractère persuasif (illustré par le genre du pamphlet). Dans votre dernier livre, vous pointez de nouveau ces difficultés terminologiques. Vous évoquez ce que Wolf Lepenies, dans *les Trois cultures*, appelle la «troisième culture» : entre la littérature et les sciences dites «dures», la philosophie et les sciences de l'homme et de la société, qui s'autonomisent au 19^e siècle. Cette troisième culture, dites-vous, «est précisément, irréductiblement de nature rhétorique, lors même qu'elle s'efforce de creuser un écart critique avec la doxa».

MA – Oui, pour continuer à nous référer à la phraséologie allemande, ce que j'ai voulu faire avec *la Parole pamphlétaire*, c'était de la *Gattungsforschung*, c'était de contribuer à une typologie des genres de la littérature d'idées qui, en domaine français en tout cas, était un terrain en friche. J'ai travaillé sur un corpus de pamphlets en langue française sur l'étendue d'un siècle: de mai 1868 où Henri Rochefort lance contre le Second Empire affaibli son fameux brûlot *La Lanterne* à mai 1968 qui suscitera aussi une floraison d'écrits polémiques et satiriques.

Wolf Lepenies que vous évoquez pertinemment a fondamentalement raison dans *les Trois cultures*, comme Jean-Claude Passeron dans son complémentaire essai, *Le raisonnement sociologique, l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*.² Je dirais les choses à ma façon: il faut revenir à Aristote, à la distinction première de deux ordres du logos, l'apodictique et le «probable» doxique – et il faut élaborer une théorie des discours de la sphère publique et des débats en société sans se référer comme à un idéal hors d'atteinte aux règles de la logique formelle et à l'épistémologie. Celle-ci, en tant que théorie de procédures élaborées et légitimées dans les disciplines scientifiques, porte sur un type d'activité humaine bien différent, dans ses principes et dans son mode de surveillance de l'acceptable, du secteur plus ou moins ouvert à tous de la vie intellectuelle, de la réflexion sur l'homme-en-société, de l'opinion «publique», qui est celui qui m'occupe.

Ainsi donc, l'hypothèse fondamentale de mon livre est celle de l'existence de *coupures argumentatives* traversant la topographie du marché des idées publiques, politiques et sociales et causes probables de beaucoup de dialogues de sourds. Ce sont en effet de telles coupures que je cherche à faire apparaître dans le discours social et dont je cherche à supputer la nature, la raison d'être, le degré de profondeur et de radicalité.

3. Depuis *La Parole pamphlétaire*, votre corpus de recherche est constitué en partie par la littérature d'idées du 19^e siècle en France: l'«historiosophie» dix-neuviémiste, les grands textes utopiques, les rhétoriques de l'antisocialisme, la colère fin de siècle, les polémiques politiques, les écrits antisémites, la pensée positiviste, la psychologie. Attribuez-vous une signification heuristique à ce choix, à ce qu'on pourrait appeler votre corpus d'élection, ou le 19^e siècle

2. Paris: Nathan, 1991.

français est-il surtout pour vous le terrain d'une mise à l'épreuve de vos hypothèses théoriques sur les discours sociaux ?

MA – Je voudrais tout de même signaler, par vanité d'auteur, que j'ai également publié quelques livres sur les discours, les idéologies, les débats publics ou savants du 20^e siècle. Ainsi, *La critique au service de la révolution* (Vrin, 2000) analyse la critique littéraire communiste des années vingt et trente.³ *Critique de la raison sémiotique, fragment avec pin up* procède à une mise en question systématique des théories de sémiotique de l'image, de Charles S. Peirce à Umberto Eco, diversement oubliées du fait social. *Les idéologies du ressentiment* (1996) est une étude, étude de rhétorique effectivement, des nationalismes, communitarismes et autres idéologies «victimalistes» qui se diffusent si bien depuis vingt ans. *D'où venons-nous, où allons-nous?* (2001), enfin, est un essai sur la décomposition de l'idée de progrès et sur les transformations du paysage idéologique en Occident depuis la chute du Mur de Berlin. (Je crois qu'une question qui se posera au 21^e siècle est celle-ci: comment les humains parviendront-ils à vivre dans une société anomique, désillusionnée et «irréparable» sans s'inventer de nouvelles irrationalités collectives?⁴)

Ce trop long préambule correctif achevé, il est parfaitement exact que j'ai beaucoup travaillé sur diverses époques, sur divers moments du 19^e siècle. C'est au reste que la réflexion même sur le siècle passé renvoie inévitablement et constamment à des faits de pensée et de mise en discours qui ont émergé au 19^e siècle. J'ai finalement cherché dans mes livres les plus récents à prendre à

3. J'insère ici la notice de cet ouvrage: elle résume la problématique que j'y ai développée: «Ce livre étudie la critique littéraire communiste de l'entre-deux-guerres. Au delà des directives successives et contradictoires reçues du Parti et des formules imposées par Moscou — au premier chef, le dogme du réalisme socialiste, — il s'est mis en place dans le monde communiste français, dans une large mesure spontanément, une sorte de matrice herméneutique collective issue d'un chapelet d'«évidences», une machine à juger (de) la littérature. Cette machine allait être au cours des années trente poussée au bout de sa cohérence — laquelle serait aussi la forme accomplie de son sectarisme. Si ces critiques qui se disaient «révolutionnaires», donc «staliniens», se sont laissés muer en jocrisses et en policiers de l'esprit, si paraît condamnée une critique qui proclamait que «le premier devoir de l'artiste est de servir la vérité» en s'appuyant sur des mensonges d'État, elle fait voir cependant l'antinomie entre toute critique sociale possible et le texte moderne. La critique communiste s'est heurtée à quelque chose d'objectivement intolérable pour elle. Elle a voulu que la littérature se justifiât. La littérature moderne est injustifiable: elle n'est pas «sociale», elle ne veut le bien de rien ni de personne, et elle tourne bel et bien le dos à l'Histoire. Demander que la littérature serve à quelque chose dans le malheur des temps, ce n'était pas poser une exigence oiseuse, c'était poser — avec une idéologie omnisciente à la clef — une question que l'«énigmaticité» moderniste n'a pas éliminée et dont les écrivains eux-mêmes ne se sont pas débarrassés. À travers une série de malentendus, la critique stalinienne a exigé de la littérature, au nom d'un espoir chimérique et de fortes évidences morales, des «services» dont elle est incapable. Inaccessible aux «masses», immoraliste, incivique, sceptique, ironique: on ne fait de bonne littérature moderne qu'avec de mauvais sentiments.»

4. Pierre Bourdieu, dans *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale*. Paris: Liber, 1998 17, prétend donner une tâche urgente aux hommes de bonne volonté d'aujourd'hui: «Au moment où les grandes utopies du XIX^e siècle ont livré toutes leurs perversions, il est urgent de créer les conditions d'un travail collectif de reconstruction d'un univers d'idéaux réalistes, capables de mobiliser les volontés sans mystifier les consciences». — Mais c'est bien ce *X sans Y* qui a été en tous temps la quadrature du cercle.

bras le corps les deux siècles de la modernité en remontant aux *origines* romantiques des idées, des petits et grands récits et des grands types de démarches argumentatives modernes.

Puisque l'occasion m'en est donnée, je vais essayer d'expliquer comment j'ai évolué à travers ces époques et pourquoi.

Dans les années 1980, je me suis mis en tête d'élaborer une théorie du *discours social*. La critique du discours social allait se proposer d'appréhender et d'analyser *en totalité* la représentation discursive du monde telle qu'elle s'exprime dans un état de société, production qui présuppose le système complet des "intérêts" dont une société est chargée. Il s'agissait pour moi de construire une problématique et une batterie de concepts susceptibles de rendre raison de cette totalité de ce qui s'écrit, s'imprime et se diffuse à un moment donné dans la société. Je cherchais à considérer dans sa totalité l'immense rumeur de ce qui se dit et s'écrit en embrassant tous les secteurs, toutes les disciplines, tous les «champs» discursifs. Je voulais donner une consistance théorique à un objet intuitif : la «culture» d'une époque, *le Zeitgeist*,⁵ la manière dont les sociétés se connaissent en parlant et en écrivant.

L'objet que j'ai cherché à synthétiser n'était évidemment pas le *tout* empirique de surface, cacophonique et redondant, mais les règles de production et d'organisation des énoncés, les typologies et topographies, les répertoires topiques et les présupposés cognitifs, les règles de division du travail discursif qui, pour une société donnée, organisent et délimitent le dicible, – le narrable et l'argumentable, si on pose que narrer et argumenter sont les deux modes prédominants du discours.

L'élaboration de cette théorie a été appuyée sur un travail de terrain, l'analyse systématique de la chose imprimée produite en langue française au cours d'une année que j'avais choisie avec quelques bonnes raisons contingentes: l'année 1889. Mil huit cent quatre-vingt-neuf est simplement une «riche» année et une année-charnière: c'est tout à la fois l'année du centenaire de la Révolution, l'année de l'Exposition universelle, de la Tour Eiffel, l'année de la résistible ascension du Brav' général Boulanger, l'année du «Drame de Meyerling» et de bien d'autres événements prégnants...

De ce projet d'analyse globale en coupe synchronique est sorti un livre de mille deux cents pages, *Mil huit cent quatre-vingt-neuf: un état du discours social*, 1989.⁶ Dans le «marché

5. Un *Zeitgeist* non pas conçu comme le «phénomène» d'une Cause expressive, ni comme le fait d'une élite, d'une poignée de grands esprits, de grands penseurs. (Il est certain toutefois que ce que je définis comme «l'hégémonie discursive» produit, impose, légitime certaines pensées comme de «grandes pensées» et certains penseurs comme l'«incarnation de leur époque».)

6. À l'ouvrage principal se sont adjoint quatre autres livres développant certains aspects dudit «discours social» à ladite époque: *Le cru et le faisandé: sexe, discours social et littérature*, 1986, porte sur les thématiques et les «savoirs» en concurrence sur la sexualité, du café-concert et de la petite presse libertine au discours médical, au roman naturaliste etc.; *Le Centenaire de la Révolution* est paru pour le Bi-centenaire en 1989; *Ce que l'on dit des Juifs en 1889, antisémitisme et discours social*, 1989 (ce dernier travail a été prolongé par *Un Juif trahira : le thème de la trahison militaire dans la propagande antisémite*, 1995): je parle de ces deux livres plus loin.

— On a enfin, sur la publicité en vers au tournant du siècle, un petit écrit, *L'Œuvre poétique du Savon du Congo*, Paris, Éd. des Cendres, 1992. Depuis le début des années 1880 jusqu'à l'Exposition

discursif» d'une époque donnée, il y a sans doute des objets thématiques et des formations discursives infiniment divers par leur statut social, leur régime cognitif, leurs destinataires. Il y a les lieux communs de la conversation, les grosses blagues du Café du commerce, les chansons du café-concert, les espaces exotériques (eux-mêmes stratifiés en terme de degrés de «distinction») du journalisme et des doxographes de «l'opinion publique» et de l'«actualité», aussi bien que les formes éthérées et prestigieuses, ou même tout à fait ésotériques et inaccessibles au commun, de la recherche esthétique, de la spéculation philosophique, de la formalisation scientifique. Il y a aussi bien les doctrines politiques et sociales établies qui s'affrontent en tonitruant que les murmures périphériques de groupuscules et d'esprits dissidents. Tous ces lieux de discours sont pourvus en un moment donné d'acceptabilité et de «charmes», ils ont une efficacité sociale et des publics captifs dont l'habitus acquis comporte une sensibilité à leurs influences, une capacité de les goûter et d'en renouveler le besoin, que ce goût soit (aujourd'hui) celui des «romans-savons» ou de la fiction post-moderne, qu'il trouve pâture quotidienne dans *France-Soir* ou dans *Le Monde*.

À première vue, la vaste rumeur des discours sociaux donne ainsi l'impression du tohu-bohu, de la cacophonie, d'une extrême diversité de thèmes, d'opinions, de langages, de jargons et de styles; c'est à cette multiplicité, cette «hétéroglossie» ou «hétérologie» que la pensée de Mikhaïl M. Bakhtine s'est surtout arrêtée.

Au-delà de cette cacophonie apparente toutefois, ma démarche a consisté à rechercher des invariants, des présupposés, des «lieux communs» disons le mot, des dominantes et des récurrences, de l'homogène et du régulé, des principes de cohésion, des contraintes et des coalescences qui font que le discours social n'est pas une juxtaposition de «formations discursives» autonomes, mais un espace d'interactions où des impositions de thèmes interdiscursifs et de «manières de voir» viennent apporter au *Zeitgeist* une sorte d'unification organique et fixer les limites de l'argumentable, du narrable, du scriptible.

C'est ce qui fait que pour nous, avec ce qu'on nomme le «recul du temps», la psychopathologie de l'hystérie chez Charcot, la littérature boulevardière et libertine de Catulle Mendès, l'esprit d'Henri Rochefort et celui d'Aurélien Scholl, les romans d'Émile Zola et ceux de Paul Bourget, les factums antisémites d'Édouard Drumont et les chansons du café-concert de Paulus nous semblent intuitivement, tant par leur forme que par leur contenu, appartenir à la *même* époque – cette époque que les contemporains avaient appelée, avec une nuance d'angoisse crépusculaire, la «Fin de siècle» et qu'une génération plus tard on identifiera avec nostalgie comme «La Belle Époque», le début de cette Belle Époque qui va grosso modo de la présidence de Carnot à celle de Félix Faure.

4. Au cours des années 1990, vous vous êtes orienté ensuite vers l'histoire des militantismes «progressistes» et de ce que vous analysez comme les *Grands récits*.

universelle de 1900, il est paru dans plusieurs titres de la presse parisienne un *poème publicitaire quotidien*, un poème chaque jour différent vantant le Savon du Congo: j'ai cherché à voir ce que cet objet *infiniment mineur* peut refléter de «l'esprit» d'une époque.

MA. – J'appelle, après Jean-François Lyotard,⁷ *Grands récits* les formations idéologiques qui se sont chargées à la fois de procurer aux modernes une herméneutique historique balayant les horizons du passé, du présent et de l'avenir et de prescrire un remède définitif et global aux maux dont souffre la société – le programme *utopique* qu'elles comportent y formant la *pars construens* (comme disent les rhéteurs) d'une édification démonstrative qui part d'une critique radicale des vices de la société présente. La démarche argumentative spécifique de la critique sociale, préalable du contre-projet utopique, méritait particulièrement d'être dégagée.⁸

Ces Grands récits présentent effectivement une forte spécificité cognitive étant formés d'une séquence stable et constante de *topoi*, d'arguments et de micro-récits. Ils s'inscrivent dans un *canevas* récurrent, indéfiniment réutilisé, tout en déployant un mode propre de déchiffrement de ce qui va se désigner comme «le social». Le long 19^e siècle a été le laboratoire d'une invention idéologique foisonnante⁹ – à laquelle le 20^e n'a strictement rien ajouté de substantiel – invention qui est demeurée cependant contenue dans un *cadre de pensée* spécifique, dans un canevas narratif et rhétorique dont les éléments se fixent dès les temps de Louis-Philippe. Ce sont ces invariants que j'ai dégagés pour chercher à comprendre leur rôle dans l'histoire et déchiffrer leurs avatars successifs.

Si quelque chose s'est évanoui dans les cultures occidentales à la fin du 20^e siècle, ce ne sont pas les seules idéologies d'État sclérosées du «Bloc de l'Est», c'est, à l'évidence, bien autre chose et bien plus, autre chose d'immense qui *remonte* justement aux origines mêmes de la Modernité: c'est «l'idée de progrès» comme boussole d'une axiologie historique (comme moyen de trouver du sens et des valeurs dans le monde) et c'est la possibilité collective de se *représenter* un monde qui soit différent du monde tel qu'il va et évidemment meilleur – et de vouloir dès lors travailler à le faire advenir.

Des réformateurs romantiques et des premières sectes socialistes (dites ultérieurement «utopiques»)¹⁰ aux idéologies de masse du 20^e siècle, au premier chef celle qui s'est désignée comme le «socialisme scientifique», les deux siècles modernes ont connu l'éternel retour d'une forme structurée de pensée militante qui va du diagnostic de maux innombrables dus à «la mauvaise organisation de la société» à la découverte de leur étiologie, au dévoilement de leur cause ultime, puis à l'exposé d'un remède, à la découverte d'une panacée, conforme à la fois à la

7. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne, rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

8. Bien peu de synthèse en français sur cet objet discursif-clé, la critique sociale. Je renvoie aux paragraphes qui j'y consacre au chapitre 3 de mon *Marxisme dans les Grands récits*, ainsi qu'au livre de l'Américain Michael Walzer, *Company of Critics, Social Criticism and Political Commitment in the 20th Century*. New York, 1988. *La critique sociale au XX^e siècle: solitude et solidarité*. Paris: Métailié, 1995.

9. Y compris ces transpositions parodiques en clé réactionnaire, liturgies de masse et cultes du chef inclus, que sont les idéologies fascistes. Là où les socialistes «scientifiques», empétrés de scrupules rationalistes, ne voulaient pas exploiter consciemment et à fond de train le puissant caractère gnostique-millénariste de leurs doctrines, ni utiliser cyniquement le fanatisme qu'elles pouvaient inspirer avec ses textes sacrés, son drapeau rouge, ses cultes et ses liturgies, les fascistes, pénétrés de *Lebensphilosophie* vitaliste, vont aller piller sans vergogne ce potentiel de l'adversaire en le mettant au service d'un «mythe» à leurs yeux (sans doute avaient-ils raison sur ce point) plus puissant que la Lutte des classes, – celui de la Nation et de sa «renaissance», de la «Palingénésie nationale».

10. Mais les fouriéristes et les saint-simoniens parlaient, eux, d'une «science sociale» nouvellement découverte par leur Maître...

nature *humaine* et au progrès *historique*, et à l'annonce démonstrative de la chute prochaine de la société mauvaise – en dépit de la vaine résistance des suppôts du mal et ennemis du peuple – et de l'instauration sur ses ruines d'une société juste, heureuse, définitive et immuable.

J'ai travaillé d'abord, dans la foulée de mon *1889*, sur la fin-de-siècle et les débuts de la Deuxième Internationale. Ensuite, en remontant aux «socialismes utopiques» des temps de Charles X et de Louis-Philippe, j'ai constaté qu'on peut voir se constituer intégralement dès le premier tiers du siècle cet *enchaînement propre et stable* de raisonnements sur une société scélérate parce qu'établie sur une base inique, sur un état social qui «ne peut plus durer» et sur son remplacement, démontré inévitable et prochain, par un *Mundus inversus*, par une société juste, – paradigme dont le pouvoir persuasif et mobilisateur a été immense et qui continue à hanter vaille que vaille, près de deux siècles plus tard, en ayant perdu ses fondements, sa relative cohésion et ce qui fit sa force d'*évidence*, toute critique sociale possible.

Le premier en date des livres que j'ai publiés sur le sujet des militantismes de progrès et de changement radical (de «révolution») est *Topographie du socialisme français 1889-1890*, livre paru en 1990.¹¹ Travaillant encore dans une coupe synchronique, 1889-1890, qui me permettait de prendre en considération tout l'imprimé socialisant de deux années situées à l'émergence de la «société de masse», j'ai étudié le mouvement ouvrier socialiste français d'alors et ses discours, non comme un donné syncrétique, ni comme un *idéaltipe* weberien, mais en termes d'*espace d'affrontements polémiques* entre partis, groupuscules, revuettes et doctrines en conflit, comme un cercle dont la périphérie est partout et le centre nulle part, comme une «topographie» interdiscursive: tel est le concept que je construis dans cet ouvrage et qui nous ramène une fois encore à la problématique que j'ai suivie au cours des ans de toutes sortes de façons, celle du conflictuel (sur un fond hégémonique) dans le discours social ou dans un de ses «champs».

Ma problématique revenait à chercher à comprendre un phénomène d'une éclatante banalité dans son étrangeté: le mal social est, pour tous et chacun, quelque chose de douloureusement «évident», on doit pouvoir lui porter remède, trouver la «solution» et se mettre à la tâche. Toutefois, nulle époque, nul secteur de la vie publique n'a jamais été d'accord sur la hiérarchie des problèmes, sur leurs causes et encore moins sur les solutions qui «s'imposent». La critique du mal social forme ainsi une polémique interminable qui est consubstantielle à la pensée publique moderne. Elle s'incarne par exemple dans le parti socialiste français du début du siècle passé, la SFIO, «Section Française de l'Internationale Ouvrière», n'étant, dans ses journaux et au cours de ses congrès, qu'une âpre querelle permanente et inextinguible entre les possibilistes, les jaurésistes, les guesdistes, les allemanistes, les vaillantistes, les syndicalistes révolutionnaires, les anarcho-syndicalistes, les antimilitaristes... Tous avaient une certaine idée du mal dans la société bourgeoise et capitaliste et du remède à apporter, mais ces idées confrontées se contredisent en tous points.

L'Utopie collectiviste, étude parue aux PUF en 1993, traite des représentations de la société censée sortir de l'imminente révolution prolétarienne, visions d'avenir non pas conjecturées par

11. Réédité en 2006 dans la collection *Discours social*. On verra aussi un recueil d'articles sur divers thèmes et aspects de la propagande de la Deuxième Internationale, ouvrage paru un peu plus tard, *La Propagande socialiste: six essais d'analyse du discours*. Montréal: Éditions Balzac, «L'Univers des discours», 1997.

des littérateurs, mais «entrevues» par les grands leaders et les propagandistes officiels de la Deuxième Internationale entre 1889 et La Grande guerre. Jusqu'à la Révolution de 1917, les leaders et les théoriciens de l'Internationale, les propagandistes reconnus des partis socialistes européens, allemand, français, belge, hollandais notamment, se sont mis à rédiger des livres et des brochures par dizaines qui décrivent par le menu la société qui allait sortir de la prochaine Révolution prolétarienne. Ces ouvrages, pièces supposées importantes du «socialisme scientifique», on les a évidemment bien oubliés. Il fallait donc à mon sens, dans l'esprit d'archéologie de la modernité qui est le mien, aller les relire et chercher à comprendre la logique de *l'utopie collectiviste*, chercher à en connaître les thèmes, les arguments, aussi bien que les nœuds de polémique et de dissension. Des générations de militants «révolutionnaires» ont mis leur foi dans l'excellence du système collectiviste, ils ont gagé leur vie sur l'imminence de l'effondrement du capitalisme et l'instauration d'un monde meilleur sur une autre base économique et juridique. Qu'étaient-ils censé attendre exactement? Ma question était au fond (faussement) naïve: que devait être le «socialisme» venu au pouvoir dans les programmes officiels des partis ouvriers européens *avant* la Révolution bolchevique, avant que des régimes qui se réclamaient de la révolution sociale ne s'établissent, figurant pour les uns l'humanité en marche vers son émancipation mais n'apparaissant bientôt à d'autres que comme des États oligarchiques, esclavagistes, «totalitaires», caricatures sanglantes du «véritable» socialisme ?

Après la publication de cet ouvrage, j'ai cru nécessaire d'étendre encore ma réflexion en remontant à la critique sociale romantique et aux ainsi nommés «socialistes utopiques». De cette prise à bras le corps de la modernité politique «progressiste», sont sorti quatre nouveaux livres.

Colins et le socialisme rationnel, paru en 1999, porte sur le plus oublié des faiseurs de grands «systèmes» du début du 19^e siècle et sur ses disciples, les «logocrates» ou «socialistes-rationnels». L'étude du passablement biscornu «colinsisme» m'a permis de poser la question des marges de l'*argumentable* dans un état de société. La pensée de Jean-Guillaume César-Alexandre Hippolyte, baron de Colins de Ham, *dit* Colins, forme en effet un des étranges *systèmes totaux* apparus dans la modernité romantique, dans les temps d'Owen, de Saint-Simon, de Fourier. L'auteur de la *Science sociale*¹² est un des derniers «modernes» qui ait cru que pour penser congrûment, il lui fallait penser le *tout* – de l'ontologie et des fins dernières de l'humanité à la solution détaillée et définitive du problème social. Colins s'est attribué la gloire d'avoir enfin trouvé réponse, *la* réponse «scientifique» à toutes les questions que l'humanité s'est jamais posées.¹³ Colins fut un illuminé solitaire qui trouva toutefois dans sa vieillesse quelques disciples intégralement convertis à ses idées et qui furent ardemment prosélytes du «Socialisme rationnel».

Dans la seconde moitié du siècle, les activismes et les programmes sociaux renoncèrent bien sûr à s'annexer une métaphysique. Toutefois, si on y regarde d'un peu plus près, le nombre de

12. Colins, Jean-Guillaume. *Science sociale*, numéroté en 19 volumes dont 11 parus. Paris: Didot et Bruxelles: Manceaux, 1857-1896. BN[8° R 5949... et Colins est l'auteur d'une douzaine d'autres ouvrages en plusieurs volumes!

13. Une des premières brochures de Colins en 1849, *Socialisme rationnel, ou Association universelle* donne assez clairement toute la séquence de son raisonnement. Rien de plus clair (tout est relatif!) comme synthèse du système de Colins que *La réalité déterminée par le raisonnement* (1848. Admirez ce titre!) de Louis de Potter et que son *Dictionnaire rationnel* (1859).

militants socialistes ou féministes qui, entre 1870 et 1914, ont cru devoir *aussi* adhérer à la théosophie, au spiritisme, confesser des morales laïques et des messianismes «modernes» signale que le besoin d'une réponse à *toutes* les questions – non pas seulement le *Où allons-nous?* des mouvements révolutionnaires, mais aussi *D'où venons-nous et qui sommes-nous?* – a continué à se faire intensément sentir dans la dynamique du *désenchantement* et se proroge ainsi vers le 20^e siècle. Le «socialisme scientifique» tel que le bricolera le marxisme orthodoxe de la Deuxième Internationale fut aussi une de ces *formations de compromis*, mi-critique sociale, mi-religion de salut. Mais ceci est une autre histoire.

Mon Colins de Ham, véritable Bonhomme Système, n'avait pas le génie inventif d'un Charles Fourier. Ses ratiocinations austères n'offrent pas l'attrait poétique des océans de limonade ou de l'«archibras».¹⁴ Mais ce qui m'a retenu chez lui et chez les colinsiens (car il n'a pas manqué de disciples) c'est, comme dans le cas de Fourier, une question qui n'a guère été posée comme telle,¹⁵ celle des limites du *pensable* pour un état de société donné. Il y a chez les deux utopistes la même volonté de penser à l'écart de tous, de s'écarter des sciences et philosophies «incertaines» qui n'ont «jamais fait la moindre invention utile au corps social».¹⁶ C'est ce que, superbement, Charles Fourier appelait pratiquer «*l'écart absolu*». Colins mérite lui aussi le titre de «logothète» que Roland Barthes accorde à Fourier: il fut un penseur de l'écart absolu, quelqu'un qui a cherché à penser à l'écart du marché intellectuel de son temps et qui a abouti à un résultat *sidérant*.

Les Grands récits militants, religions de l'humanité et sciences de l'histoire, Paris, 2000, ouvre une autre problématique complémentaire encore: ce livre analyse les modes successifs de *légitimation* des idéologies du progrès dans la modernité séculière. Je cherche à repenser dans cet essai la question du «socialisme scientifique» en reconstituant l'histoire contrastée de la légitimation des remèdes ultimes aux maux sociaux en partant des prophètes romantiques fondateurs de «religions de l'humanité».¹⁷ J'immerge en quelque sorte l'ultérieur marxisme dans cet ensemble de longue durée et je pense que je fais voir le problème des idéologies révolutionnaires modernes et de leur statut sous des perspectives neuves.

La démocratie, c'est le mal examine, comme l'indique le sous-titre, «un siècle d'argumentation anti-démocratique à l'extrême gauche». Le livre est sorti aux PUL en 2004. Ce que j'analyse dans cet essai, c'est un autre phénomène que le persistant scepticisme et le désenchantement démocratiques et que les débats entre notables depuis deux siècles sur des réaménagements supposés souhaitables au suffrage universel et à la démocratie représentative dont traite Pierre Rosanvallon dans plusieurs de ses livres. C'est *l'hostilité de principe*, fondée en doctrine socialiste et libertaire, à la démocratie électorale et parlementaire, telle qu'elle s'est exprimée continûment à l'extrême gauche de l'époque romantique à la Première Guerre mondiale.

14. «Il finira par nous pousser au bas de l'échine une queue avec un œil au bout. Si tout cela n'était pas imprimé et dans de gros volumes...» : Bonjean, *Socialisme et sens commun*, Paris: Le Normant, 1849, 30. Gustave Flaubert dans *L'Éducation sentimentale*, III, iv, se souviendra des plaisanteries de 1848 sur la queue phalanstérienne.

15. Si ce n'est par un Roland Barthes dans son *Sade, Fourier, Loyola*. Paris: Seuil, 1971.

16. «Discours préliminaire», *Théorie des quatre mouvements* de Fourier.

17. Voir le grand livre de Paul Bénichou, *Le temps des prophètes*. Paris: Gallimard, 1977.

Enfin, paru également en 2004, *Rhétorique de l'anti-socialisme, 1830-1917* porte sur un siècle de polémiques en Europe contre les idées et les projets socialistes. C'est cet ouvrage qui prépare le plus directement, par une «étude de terrain», les thèses que j'allais développer dans *Dialogues de sourds*.

On s'en doute, la polémique contre le socialisme a été, dans la modernité politique, parmi les plus soutenues, les plus âpres, les plus opiniâtres. De 1830 à 1917 (et de 1917 jusqu'à nous), elle a mobilisé continûment une coalition de réfuteurs de divers bords. Cependant, dans la longue durée historique, ce qui apparaît, c'est l'éternel retour d'un *nombre fini* de tactiques, d'objections et d'arguments (ainsi que de sombres prophéties de ce qui arriverait si les socialistes passant à l'acte devaient établir jamais quelque part un régime collectiviste), – le tout formant une sorte d'arsenal où puisèrent les générations successives de polémistes.

Dès qu'apparurent les premières écoles «socialistes» – et si contradictoires que pouvaient être les systèmes de Fourier, d'Owen, de Saint-Simon et Cabet – une partie de l'opinion «autorisée» s'est dressée en effet contre des doctrines et des programmes qui promettaient de mettre un terme aux maux dont souffre la société en la réorganisant de part en part, doctrines qu'elle a jugées absurdes, chimériques aussi bien que dangereuses, scélérates, et dont des hordes d'essayistes se sont employé à démontrer au public la fausseté et la nocivité.

Récemment, j'ai abouti à une synthèse de toute cette réflexion en un livre de près de 500 pages intitulé *Le marxisme dans les Grands récits* (L'Harmattan, 2005). C'est une étude, non de la pensée de Karl Marx qui est résolument mise entre parenthèses, mais justement du «socialisme scientifique» en tant qu'orthodoxie idéologique et objet de «foi» absolue pour certains entre la Commune et la Grande Guerre. Au lieu de demander, comme on le faisait autrefois et encore naguère, ce que le marxisme des partis ouvriers a pu *devoir* à Karl Marx et/ou en quoi il a pu *trahir* sa pensée, il convenait plutôt à mon sens de chercher à savoir — ce qui n'avait non plus guère été fait — ce que fut cette idéologie *en elle-même*, de quelles «idées» elle se composait, comment celles-ci s'enchaînaient, quelle en a été la force de persuasion et de mobilisation, il convenait de la déchiffrer dans sa *logique*. Vous apercevez une fois encore le rapport de tout ce travail avec mon traité de rhétorique.

J'examine donc dans *Le marxisme dans les Grands récits* et j'interprète dans sa genèse et son rôle historique un des «marxismes imaginaires», le premier en date de ceux-ci, l'ainsi nommé «marxisme orthodoxe» (ou guesdisme) dans ce qu'il a dit et répété aux masses françaises entre la Commune et la Grande Guerre. Je prétends faire apercevoir d'où il provient et à quoi il se rattache sans focaliser sur les écrits de Marx et d'Engels, bien au contraire, mais en inscrivant ce système dans l'histoire des idéologies de critique sociale depuis le romantisme. J'opère un vaste *travelling arrière* sur la période qui va de la Restauration à la Révolution bolchevique, pour montrer dans l'ainsi nommé marxisme la figure accomplie de cette logique particulière à la modernité qui apparaît tout armée dans les temps de la Restauration, cette fameuse logique des Grands récits dont je viens de parler.

Vous le voyez, cela a été, d'une recherche à une autre et d'un livre à l'autre, une sorte de navigation à vue, un bricolage de problématiques où les questions engendrées par l'étude d'une époque vous amènent à remonter ou redescendre dans le temps.

5. Contre la chimère théorique d'une rhétorique intemporelle colportée par les traités classiques ou par les manuels, vous insistez beaucoup sur la variation historique des méthodes de persuasion. Vous montrez comment Albert O. Hirschman, dans *Deux siècles de rhétorique réactionnaire*,¹⁸ a été le pionnier d'une réflexion sur l'historicité de l'argumentation. Une histoire du «persuasible», de «l'argumentable», reste à faire, selon vous. Distincte de l'histoire de la rhétorique, elle consisterait à sérier les types d'argumentation, moyens de preuve, modèles de raisonnements propres à une époque, à un moment.

MA – Oui, à mon sens les traités de rhétorique intemporels ont fait leur temps. L'objet de recherche que je me suis donné au cours des années est l'étude des discours comme des faits historiques, éminemment variables par la nature des choses. La rhétorique en forme une partie essentielle, centrale, il va de soi. Rien n'est plus spécifique à des états de société et aux groupes sociaux en conflit, aux «champs» professionnels également, que *l'argumentable* qui y prédomine. Il est particulièrement révélateur pour l'étude des sociétés, de leurs contradictions et de leur évolution (et de leurs aveuglements), d'étudier les formes du dicible et du persuasible, les genres, les thèmes et les *topoi* qui s'y légitiment, y circulent, s'y concurrencent, y émergent, s'imposent ou se marginalisent et disparaissent. Le rhétoricien comme l'analyste du discours doivent se faire, à cet égard, à la fois historiens et sociologues – avec leurs objets et démarches particuliers certes, proches cependant de ceux de l'historien des idées, du sociologue de l'opinion, des croyances, du critique des idéologies politiques et du politologue. Ce qui se dit et s'écrit n'est jamais ni aléatoire ni «innocent». Une querelle de ménage a ses règles et ses rôles, sa topique, sa rhétorique, sa pragmatique, et ces règles ne sont pas celles, à coup sûr, d'un mandement épiscopal, d'un éditorial de la presse financière ou de la profession de foi d'un candidat-député. De telles règles ne dérivent pas du code linguistique. Elles ne sont pas intemporelles. Elles forment un objet particulier, autonome, essentiel à l'étude de l'homme en société. Cet objet, c'est la manière dont les sociétés se connaissent en parlant et en écrivant, la manière dont en une conjoncture donnée l'homme-en-société se narre et s'argumente.

Je reviens au traité dont nous discutons au début de cet entretien. Ma proposition fondamentale dans *Dialogues de sourds* est de renverser la démarche heuristique routinière des études rhétoriques. De ne pas leur donner comme point de départ, pour les contredire dans le cours des analyses, les paradigmes de la rationalité transhistorique et transcendantale, du débat bien réglé, des litiges susceptibles de dépassement rationnel. Je propose comme tâche primordiale de la rhétorique l'étude des divergences de «démarches» et des coupures gnoséologiques et argumentatives dans toute leur diversité. Je pense en effet que ce n'est pas ici une question spéculative, mais un problème empirique et concret qui réclame une multitude d'études de terrain et des évaluations précises et en contexte des écarts et des degrés de mal-entendus. Il appartient à la rhétorique d'objectiver et d'interpréter les hétérogénéités «mentales» et les dialogues de sourds constatés, et de caractériser et classer les logiques divergentes qui sous-tendent les ainsi nommées idéologies et les variations et polarisations des opinions publiques. Les raisonnements et plus largement les façons de schématiser le monde en discours sont des choses qui peuvent s'observer dans leurs émergences, leurs récurrences, leurs dominantes et leurs «efficaces» (pour parler comme les théologiens) ; ils peuvent se décrire, se situer dans le temps et dans l'espace, se distinguer et se classer.

18. *The Rhetoric of Reaction*. Cambridge MA: Harvard UP, 1991.

6. Dans cette perspective, peut-on parler de logiques discursives, de types d'argumentation propres au 19^e siècle ? Ou, pour rester au plus près de vos problématiques, quelles antilogies, quels différends, quels « dialogues de sourds » s'y mettent parti-culièrement en scène ?

MA – Sans doute, on le peut. Je dirais d'abord bien sincèrement que le travail d'ensemble n'est pas fait et que je n'ai suivi et tracé que quelques pistes à travers le long dix-neuvième en fonction des époques et des secteurs que j'ai parcourus. Je crois toutefois qu'il existe sur la durée des deux siècles modernes des « logiques » argumentatives divergentes que l'on voit toutes émerger *au début du 19^e siècle*, puis dominer en certains secteurs, devenir répandues, hégémoniques à de certaines époques — et puis éventuellement régresser. Ce fait est à coup sûr suggestif à observer et il réclame interprétation.

Je traite dans *Dialogues des sourds* d'un cas bien identifié que je prendrai ici comme exemple: celui de l'argumentation conspiratoire que j'articule dans mon traité à une logique du ressentiment. De la conspiration illuministe découverte (ou plutôt inventée) dans l'Émigration par l'Abbé Augustin Barruel pour expliquer de bout en bout la Révolution française, à la conspiration jésuitique, honnie des libéraux au temps de la Restauration, puis à la conspiration maçonnique ou judéo-maçonnique de la fin du siècle, puis enfin à la conspiration des seuls « Sages de Sion », l'explication conspiratoire du cours des choses qui anime en longue durée des idéologies contradictoires doit être examinée globalement dans la confrontation de ces idéologies diverses et la récurrence de certaines manières de raisonner. Cette logique conspiratoire remonte en effet à un ouvrage précis qui, « comme par hasard » (pour parler comme cette logique pense), est bien daté aux origines mêmes des grands affrontements modernes: le livre de l'Abbé Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, paru en 1798-99.¹⁹ L'abbé présentait ainsi le malheur des temps et son explication:

Sous le nom désastreux de *Jacobins*, une secte a paru dans les premiers jours de la Révolution Française, enseignant que *les hommes sont tous égaux et libres*. Qu'est-ce donc que ces hommes, sortis pour ainsi dire tout à coup des entrailles de la Terre, avec leurs dogmes et leurs foudres, avec tous leurs projets, tous leurs moyens et toute la résolution de leur férocité? (I, 6)

Après avoir exposé que la Révolution avait été ourdie de bout en bout par les sociétés secrètes illuministes, l'Abbé concluait: « Tout le mal qu'elle a fait, elle devait le faire; tous ses forfaits et toutes ses atrocités ne sont qu'une suite nécessaire de ses principes et de ses systèmes. » (I, xii)

Tout au départ, le raisonnement conspiratoire que l'on voit émerger ici part de quelque chose de logique au sens banal de ce mot: une série d'événements déplaisants ou désolants étant identifiés, cherchons-en les causes ou, ce serait mieux, plus simple et plus clair, la Cause ultime. Et pour ce faire, écartons les « rideaux de fumée ». Le Complot que l'on va découvrir va permettre de « faire entrer dans le rationnel »²⁰ et l'explicable ce qui justement apparaît d'abord comme choquant et inexplicable: il est à ce titre, ceci ne saurait se nier, le produit d'un effort de rationalité ; il a une « fonction cognitive » fût-elle dévoyée.

19. Hambourg: Fauche, 1798-99. 5 vol. BN [La³³11].

20. Comme le précise Pierre-André Taguieff, dans *La foire aux illuminés. Ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*. Paris: Mille et une nuits, 2005, 29.

7. Vous rassemblez par exemple les antinomies structurantes, les antagonismes discursifs d'un des dialogues de sourds les plus bruyants du siècle : celui qui oppose, en plusieurs actes, à l'époque de la monarchie constitutionnelle, en 1848, sous la III^e République, les doctrinaires socialistes à leurs adversaires libéraux. Ce conflit entre deux manières de raisonner sur la société, qui éclate sous la monarchie de Juillet et qui va polariser le débat politique en 1848 et après 1870, vous montrez qu'il configure aussi deux conceptions opposées de la science, du discours scientifique, de l'éthos savant.

MA – En effet, voici un bel exemple de dialogue de sourds qui, lui aussi, renvoie à l'origine des affrontements politiques modernes — au sentiment, qui s'affirme nettement en 1848 et qui a lui aussi une longue histoire, que la société moderne se divise désormais en deux «camps» entre lesquels il n'y a plus d'*entente* possible. Du fait que la société est vue divisée en deux camps hostiles, il y aura aussi *deux sciences* en conflit qui s'opposeront comme l'imposture à la vérité. C'est tout de même bien avant que l'URSS stalinienne n'oppose idéologie bourgeoise et science prolétarienne ! Pour tous les essayistes socialisants de la Monarchie de juillet, la «fausse science», la science criminelle, c'était l'économie politique qui ne recherchait pas l'extinction du paupérisme, mais s'en accommodait et qui laissait faire et laissait passer. «Les économistes (...) inscrivent sur leur drapeau *laissez faire, laissez passer*. Oui, laissez passer le vol, l'agiotage, la banqueroute, laissez piller, laissez détruire, laissez ruiner, laissez spolier le corps social tout entier», s'indigne le leader fouriériste Victor Considerant.²¹ L'économie politique, cette imposture qui prétendait n'étudier «que les faits observables», n'avoir d'autre objectif que «le profit» et les «richesses», se vantait d'être amoral pour juger et conclure! La critique de cette économie occupée de la seule «richesse des nations», indifférente au malheur des exploités et n'ayant aucun «remède» à la misère à proposer, trouve une de ses premières expressions chez Simonde de Sismondi. Les réformateurs romantiques opposeront à l'imposture des économistes, une vraie science, qu'ils appellent tous la «Science sociale».

À l'inverse et pour qui était *dehors*, les «systèmes» socialistes sont apparus d'emblée non comme de la «science» mais comme de simples «tissus de sophismes». Ceci s'est dit et redit sous la plume d'essayistes libéraux dès le règne de Louis-Philippe. Le bon sens allait faire justice des «sophismes grossiers» dont l'argumentaire socialiste était émaillé, se flattaient les économistes. Il importait en tout cas de dénoncer publiquement des théories pernicieuses appuyées sur «des sophismes qui excitent la pitié et révoltent le simple bon sens».²² Cinquante ans plus tard, dans les temps de la Seconde Internationale, la répudiation d'une sophistique chimérique drapée de fausse science perdure dans le «camp» libéral. Le prétendu socialisme scientifique «à son tour s'est effondré sous le néant de ses formules», assure l'économiste Eugène d'Eichthal vers 1900. Le thème unique de ses livres au tournant du 20^{ème} siècle est du reste *Marx est mort*. Le marxisme «se démolit lui-même par les mains de ceux qui veulent l'expliquer ou l'interpréter».²³

Voici, esquissé plus que sommairement bien sûr, un cas de dialogue de sourds dont la portée historique est incontestable, non moins que la persistance.

21. *Destinées sociales*, Librairie phalanstérienne, 1847, I, 61.

22. Fourteau, *Le socialisme ou communisme et la jacquerie du XVI^e siècle imitée par les socialistes de 1851, avec un Aperçu sur le droit au travail*, Paris : P. Dupont, 1852, 196.

23. E. d'Eichthal, *Socialisme et problèmes sociaux*. Paris: Alcan, 1899.

D'où du reste, s'ensuit une question de méthodologie qui s'est naturellement posée à moi: que doit faire le chercheur, ce tiers qui, bénéficiant du «recul du temps», a écouté soigneusement les deux «antilogies»? Il ne va pas prétendre être une sorte de dieu descendu sur un nuage pour trancher et dire : toi, tu te trompais et toi, tu étais dans le vrai ! Il peut mesurer la part de «vérité humaine» de chaque camp, s'expliquer le point de vue sous lequel chacun a connu le monde et exprimé les choses. Il ne choisit pas une logique contre l'autre, mais peut-être, comme faisait le sceptique Pyrrhon, il décidera de ne rien décider car c'est le plus sage. J'ai mis un des rares fragments qui nous restent de Protagoras (cité par Diogène Laërce) en épigraphe de mon traité. Je le traduis: «Le premier, il dit que, sur toutes les questions, deux discours s'opposent qui se contredisent en tous points.» Un des ouvrages perdus de Protagoras s'appelait *Antilogiai*, les *Antilogies*, et c'est le sous-titre que je lui emprunte. L'affaire de la sophistique était de confronter les *antilogies* ou raisons opposées (*antilégeîn* = contredire). Comme le Sophiste semble dire à peu près ce que je pense moi-même des grandes controverses modernes, philosophiques, politiques et sociales, polarisées en raisonnements antilogiques, opaques l'un à l'autre car illogiques l'un pour l'autre, je pars de Protagoras et j'essaie de le comprendre.

8. Le dialogue de sourds entre les tenants de la foi et les partisans de la raison ne date pas du 19^e siècle, au cours duquel il prend cependant une tournure singulière. Vous insistez notamment sur le réquisitoire contre la modernité auquel semble se résumer le discours clérical après le *Syllabus* de Pie IX en 1864. Sous la III^e République, l'éloquence religieuse est devenue une rhétorique de la fulmination contre le « siècle ».

MA – Oui j'ai à plusieurs reprises travaillé sur le discours et le raisonnement «cléricaux» du 19^e siècle en essayant justement de ne pas les juger strictement *du dehors*. J'ai commencé à analyser dans un chapitre de *Mil huit cent quatre-vingt-neuf* le discours catholique du point de vue de sa *non-contemporanéité* en quelque sorte voulue avec le discours laïque. Une promesse eschatologique de règne imminent du «Sacré-Cœur de Jésus» y vient garantir la défaite prochaine de la France maçonnique, juive et athée, le retour à la France chrétienne. Le discours des catholiques enfermé dans la logique antimoderniste du *Syllabus errorum* de Pie IX et considérant comme peccamineuses la presse, la littérature, la science laïques, est un excellent exemple et probablement le modèle historique de ce qu'Ernst Bloch, du temps de la montée du nazisme, va dénommer la *Ungleichzeitigkeit*, la non-contemporanéité.²⁴ Ce contre-discours appuyé sur une historiosophie providentielle, sur une mystique tâtilonne et dogmatique, *voulu* bigot, réactionnaire, se faisant gloire d'une arriération mentale méticuleusement entretenue, n'était pas «non contemporain» au sens qu'il eût été une survivance (comme on pouvait le dire de certaines «mentalités» paysannes); il représentait un *archaïsme de combat* dont la vision apocalyptique du monde moderne n'était pas sans interférer d'ailleurs avec les angoisses de la déstabilisation symbolique, de la déterritorialisation qui s'exprimaient un peu partout et qui nourriront bientôt la réaction (proto-)fasciste.

Le spiritualiste hétérodoxe Albert Schuré caractérise excellemment ce discours catholique officiel autiste comme «enfermé dans son dogme comme dans une maison sans fenêtre»²⁵. Ce contre-discours était fils respectueux du *Syllabus* de Pie IX qui avait condamné «tous les

24. *Erbschaft dieser Zeit*. Trad. *Héritage de notre temps*, Payot, 1977.

25. *Les Grands initiés*, 1889, préface.

principes sur lesquels repose la société française», ainsi que le relevaient avec indignation les républicains²⁶. Les catholiques l'entendaient tout autrement, il va de soi: «Le *Syllabus* brille sur les chrétiens comme un phare qui leur montre les écueils et sa lumière ne cesse pas d'importuner les enfants de la nuit et des ténèbres»²⁷.

9. Vous avez consacré plusieurs ouvrages importants à la rhétorique antisémite. Dans *Dialogues de sourds*, vous rouvrez ce dossier. L'antisémitisme, écrivez-vous, est «une clef du mode de production idéologique moderne». Dans ses composantes essentielles – imaginaire du complot, modalité éristique du discours, argumentation en circuit fermé, ressassement discursif, recours au pathos de la victime, raisonnement ésotérique... – la rhétorique antisémite est emblématique de ce que vous définissez comme la «logique du ressentiment».

MA – Oui, je pense que le mot de «clé» de toute cette époque est le bon: l'antisémite doctrinaire qui apparaît soudain sur la scène politique française vers 1880 (en dépit de quelques «précurseurs») est avant tout un *raisonneur d'un type spécial*, relativement nouveau. L'antisémite, ce n'est pas seulement quelqu'un qui a des convictions politiques odieuses, une vision obsessionnelle et haineuse de certains groupes sociaux, c'est quelqu'un qui, dans ses pamphlets et ses brochures, s'est mis à raisonner et qui raisonne même *énormément*, mais de façon bizarre... comme le malade dans ce que les psychiatres d'autrefois appelaient simplement la «folie raisonnante».²⁸ L'antisémite, c'est quelqu'un qui se persuade lui-même et part en croisade pour persuader les autres du rôle néfaste des Juifs au bout de raisonnements qui lui semblent être, à lui et ses pareils, d'autant plus convaincants qu'ils sont, pour d'autres, biscornus et spécieux.

J'ai étudié en effet dans deux livres successifs le développement de la propagande antisémite en France dans les huit années qui précèdent l'Affaire et j'ai cherché à aborder le problème que pose cette montée de l'antisémitisme avec une problématique à quelques égards différente de celle d'autres historiens.²⁹ Ma problématique était la suivante: je cherchais à déchiffrer non pas les seuls «professionnels» du pamphlet antisémite, encore moins à me limiter aux écrits de celui qui fut au premier chef un professionnel de la chose, le fameux Édouard Drumont, mais à comprendre une *dissémination générale* d'énoncés méfiants et d'arguments hostiles aux Juifs, de stéréotypes et de «mythes» dispersés dans le système global de ce qui s'imprime et se lit à cette époque – tant dans la presse des diverses tendances, des cléricaux aux socialistes, que dans les grandes revues «politiques et littéraires», les illustrés, dans les genres littéraires, les ouvrages scientifiques etc. Même la littérature pour la jeunesse! Sans doute, chacun de ces secteurs, de ces genres et de ces disciplines doivent être abordés selon leurs logiques et leurs intérêts propres.

26. Lockroy, *J. officiel*, session 1889, 1326.

27. *Les Études*, juillet 1889, 355.

28. Je relève dans mon livre que la catégorie extra-psychiatrique de *paranoïa* a pris, dans la politologie américaine, un sens établi, enseigné dans les écoles, pour désigner certaines idéologies de droite et certaines tendances culturelles nationales. Ceci, depuis l'ouvrage devenu classique de Richard Hofstadter, *The Paranoid Style in American Politics*, New York: Knopf, 1965.

29. *Ce que l'on dit des Juifs en 1889. Antisémitisme et discours social*. Préface de Madeleine Rebérioux. Paris, Saint-Denis: Presses de l'Université de Vincennes, 1989, et «*Un Juif trahira*»: *l'espionnage militaire dans la propagande antisémite, 1886-1894*. Montréal: CIADEST, 1994. Réédition avec quelques corrections et additions, sous le titre «*Un Juif trahira*». *Le Thème de l'espionnage militaire dans la propagande antisémite, 1886-1894* Montréal: Discours social, 2003.

Cependant, il est certain à mes yeux que, dans tout état de société, une certaine hégémonie fait émerger des «manières de voir» et des «manières de dire», des présupposés et des préconstruits, des micro-récits et des arguments qui circulent entre les formations discursives coexistantes.

10. Réfuter la logique de l'adversaire c'est parfois refuser à ses discours la qualité même de logique, disqualifier ses arguments comme irrationnels, les décréter de folie. Vous montrez comment le terme d'«utopie» prend un sens nettement péjoratif dans le discours de la polémique antisocialiste à partir de la monarchie de Juillet. Il s'agit de délégitimer, de discréditer, aux yeux de l'opinion «raisonnable», les «rêveries», les «chimères» politiques de l'extrême-gauche. Sur cet exemple de révision notionnelle on voit qu'en effet, «la rencontre des esprits sains et des fous idéologiques a une histoire»...

MA – Je l'ai rappelé dans mon traité: les bourgeois de sens rassis se sont réveillés en 1848 entourés de fous furieux, les socialistes, à qui appartenait la rue. Louis Veillot porte la main à ses tempes: «Ils sont fous! Fous!», gémit-il. Le *Voyage en Icarie* de Cabet «pourrait passer pour l'œuvre d'un fou». Pierre Leroux est un «cerveau abandonné sans ressource par les médecins», c'est «le beau idéal de la folie». Pour Proudhon, le cas était encore plus clair, citations à l'appui: «il faudrait l'envoyer dans une maison de fous», etc.

C'est pourtant l'accusation d'«utopie» qui me semble la plus prégnante et la plus intéressante à sonder dans la mesure où elle sera récurrente jusqu'à nous. Face aux «sectes» saint-simonienne, phalanstérienne, icarienne et autres qui attiraient l'attention d'abord goguenarde et puis réprobatrice de l'opinion bourgeoise pendant le règne du roi-citoyen, les petits journaux et les grands esprits du temps ont eu surtout ce mot: «utopies», – «funestes utopies», précisèrent-ils bientôt sur un ton grondeur. «Utopies» et, synonymes polémiques de ce terme, «rêveries» et «chimères» et «romans». De fait, *utopie* change de sens vers 1830. Le mot ne désigne plus un genre philosophico-littéraire mineur de conjecture contrefactuelle. L'utopie, c'est un projet social qui est rejeté hors du possible car hors de la «nature humaine». Le socialisme, toutes écoles confondues, était à ce titre utopique dans son essence même et dans toutes ses conceptions. Ce sont «les chimères d'un certain socialisme», comme s'exprime Victor Hugo à la tribune de la législative en 1849.³⁰ Mais Hugo ajoutait ceci – et cette pose prophético-méditative pouvait être appréciée des esprits larges: était-ce à dire que, dans cet «amas de notions confuses, d'aspirations obscures», il n'y avait «rien de vrai», aucun aperçu sur ce que recélait l'avenir? Non, admettait-il, l'avenir ferait un tri. Il y a ainsi deux usages connotés d'«utopie» au siècle dix-neuf: l'usage prédominant, nouveau et péjoratif, porte le blâme sur des «rêveries de songe-creux», exclues à jamais du possible par la nature des choses et par le bon sens, «rêveries» qui, en s'emparant d'esprits simples et pleins de rancune, ne pouvaient que tourner au «cauchemar» social – et l'usage nuancé ou ambivalent, conforme à l'attitude méditative: même ignorantes des réalités présentes, erronées sur le possible et le faisable, «prématurées», les utopies sont utiles au progrès de l'humanité. C'est un *topos* distingué qui traverse le siècle et c'est ce que répètera Anatole France, devenu compagnon de route du socialisme, au début du vingtième: «Sans les utopistes d'autrefois, les hommes vivraient encore, misérables et nus, dans les cavernes. (...) Des rêves généreux sortent les réalités de demain.»³¹

30. Assemblée législ., 9. 7. 1849, discours repris dans *Avant l'exil*.

31. Texte de France cité dans *l'Almanach de la révolution*, 1903, 47.

11. *Dialogues de sourds* est aussi un traité de rhétorique, qui s'avère extrêmement utile pour l'analyse des discours, le commentaire des textes. Dans la seconde partie de votre livre, vous passez en revue les types d'arguments légués par la tradition. Vous vous intéressez également, et vos explications sur ce point sont très éclairantes, aux secteurs argumentatifs délaissés par la rhétorique aristotélicienne et plus généralement par les logiques classiques, centrées, depuis *La Rhétorique*, sur l'enthymème et l'induction: ce sont les raisonnements par alternative (ou bien... ou bien), le raisonnement abductif (tout se passe comme si...), les raisonnements prévisionnels (ce qui a été sera...), apagogiques (par l'absurde) ou encore les contrefactuels sur lesquels vous insistez particulièrement (« Le nez de Cléopâtre, s'il eût été plus court... ») Pouvez-vous nous en donner quelques applications au 19^e siècle?

MA – Beaucoup d'auteurs de manuels de rhétorique, de jadis et de naguère, ressemblent à ces médecins moliéresques qui se refusaient à traiter la syphilis parce qu'Hippocrate et Galien n'en avaient pas parlé. Il est vrai qu'Aristote et ses successeurs n'envisagent guère ou pas du tout les raisonnements contrefactuels par exemple, si fréquents dans la discussion courante autant que chez les *doctes*, c'est à dire, de nos jours, les spécialistes des «sciences humaines» et historiques.³² Nous pénétrons avec les contrefactuels sur un terrain ignoré de la tradition, mais qui a été creusé par les logiciens et les cognitivistes contemporains avec les «théories des mondes possibles» : ce sont des contemporains qu'il suffit d'aller lire. Les raisonnements qui travaillent sur des «mondes possibles» ou raisonnent sur le monde empirique à partir de mondes alternatifs, à partir d'imaginations *contraires* à l'empirie, n'ont commencé à tourmenter les logiciens que vers les années 1970 (Lewis Carroll, qui fut avant tout un logicien, est un précurseur de cette réflexion).³³ Auparavant, tout se passe comme si les philosophes et les rhéteurs au cours des siècles ne s'étaient jamais aperçu de ces manières d'argumenter fréquentes et si peu acceptables, si mal intégrables en logique aristotélicienne. Parmi les rhétoriciens classiques, seul Balthasar Gibert au 18^e siècle en fait brièvement état et il ne semble pas voir qu'il y a un gros problème avec le passage de Cicéron qu'il cite admirativement et avec le raisonnement par fiction qu'il comporte:

Il y a des argumens qui ne sont fondez que sur quelques fictions & qui sont d'une grande beauté, comme celui-ci: «Si je faisais revivre Clodius, vous en seriez tous fachez, vous devez donc être bien aise de sa mort».³⁴

Les contrefactuels sont des «conditionnels contraires aux faits». Les divers raisonnements, en fait, qu'on nomme contrefactuels, co-variationnels, contrefactuels-absurdes ou fictionnels-chimériques («Si Durkheim revenait aujourd'hui, que dirait-il de la situation française...») diffèrent passablement entre eux et l'appréciation de leur validité varie en proportion. Mais tous font intervenir une fiction contraire aux faits ou impossible (non pas de l'imagination

32. Ce qu'on appelle les «mythes» chez Platon sont toujours, fondamentalement et fonctionnellement, des amorces de raisonnements contrefactuels, comme celui de l'Anneau de Gygès qui fonde, on le sait, la morale platonicienne. Comme si les raisonnements philosophiques décisifs et les plus concrets de portée ne pouvaient trouver leur point d'appui que *dans le vide* de la fiction.

33. V. Bradley, *Possible Worlds*. Indianapolis: Hackett, 1979; Voir aussi Lewis, *Counterfactuals*. Malden MA: Blackwell, 2001.

34. Balth. Gibert, *Rhétorique ou les règles de l'éloquence*. Paris: Thiboust, 1730. Rééd. Paris: Champion, 2004, I, 75.

hypothétique sur le réel comme dans l'abduction). Non moins que le raisonnement abductif, le contrefactuel, a-t-on fini par admettre, joue un rôle éminent dans la découverte scientifique. Galilée, Newton, Einstein ou Niels Bohr ont dû faire pas mal de *Denkexperimenten*, d'expériences mentales, de raisonnements sur des mondes plus ou moins possibles et sur des situations imaginaires pour arriver à leurs théories.

Ce qui m'intéresse notamment dans le recours aux contrefactuels en analyse du discours social, est le rôle, vivement débattu, du contrefactuel en historiographie. Il n'est pas d'historien qui n'esquisse dans ses démonstrations des contrefactuels; je ne puis représenter au lecteur les choix et les risques d'un résistant au nazisme qu'en rappelant que l'Axe *pouvait gagner* la guerre – et que nous avons beaucoup de peine à nous représenter seulement ce «monde possible». On verra sur ces points l'ouvrage du brillant historien anglo-américain qu'est Niall Ferguson, *Virtual History: Alternatives and Counterfactuals*.³⁵ Si la fuite de Varennes avait réussi? Si Napoléon avait gagné à Waterloo? (Ce sont des questions agitées par Bouvard et Pécuchet). Si les Nazis avaient gagné la guerre? Si John F. Kennedy avait survécu à l'attentat de Dallas? Que peut-on tirer de cette prémisse contrefactuelle et de l'inférence qui va suivre, qui soit *intéressant* et pertinent au monde réel où Napoléon a été vaincu et Hitler aussi?

Le contrefactuel est constant dans l'échange conversationnel, dans les médias, dans les livres savants mêmes, mais, plus on va vers des discours maîtrisés et institués, plus il devient suspect et, s'il n'est pas interdit de l'énoncer ou d'énoncer des conclusions à travers lui, il n'est pas dit qu'on puisse s'autoriser à «en tirer» grand chose. Pourtant nous ne pouvons pas nous retenir d'imaginer des «scenarios» alternatifs et de nous mettre à ratiociner sur eux avant de redescendre de nos nuages et de nous retrouver les pieds sur terre. Les gens dans la conversation ordinaire («Si ma pauvre maman vivait toujours, elle serait centenaire...») ont recours au contrefactuel tout le temps, et même au tiré-par-les-cheveux de quoi ils tirent des conclusions pratiques *a contrario* avec une acrobatie ratiocinative bizarre. Mais les penseurs et les doctes l'utilisent avec hésitation sachant que c'est une démarche *acrobatique*. Ils s'interdisent du moins d'aller jusqu'au bout parce qu'ils sentent bien qu'il *n'y a pas de bout*. Je peux entreprendre de raisonner contrefactuellement sur les Attentats du 11 septembre 2001: «Si les islamistes avaient réduit en cendres la Maison blanche...», ou «Si le FBI et la CIA avaient déjoué à temps leur complot...» Bon soit, je comprends plus ou moins ce que vous dites, et puis quoi et où voulez-vous donc en venir?

12. L'offensive du 19^e siècle contre la rhétorique est bien connue, exaspérations et rire de l'artiste, de l'écrivain devant les idées reçues, dédains du savant face aux jugements d'opinion. Vous vous intéressez moins – et c'est ce qui fait toute l'originalité de votre démarche – aux raisons de ce rejet qu'à ses raisonnements. Vous mettez au jour une topique paradoxique, une rhétorique de l'anti-rhétorique dont le premier principe est de ne pas penser et donc parler comme « tout le monde ». Vous observez que, dans le discours scientifique de la Belle Époque, chez un Gustave Le Bon ou Vilfredo Pareto en Italie, la vision des masses guidées par leur inconscient et inaccessibles à la raison débouche sur l'antidémocratie des deux sociologues. Elle explique aussi leur attrait pour les régimes autoritaires de démagogie de masse...

35. New York: Basic Books, 1999.

MA – Mais oui, il y a une argumentation anti-rhétorique qui a sa place dans l'histoire moderne et qu'il faut examiner. Une ou plusieurs qui finissent par converger au début du siècle passé. J'ai étudié leur développement à la Belle Époque. Le Bon et Pareto passent à bon droit pour des inspirateurs plus ou moins directs de la pensée fasciste (on admet enfin que cette *pensée* a existé avec sa cohérence propre et sa spécificité) dans la mesure où «les foules», les masses sont pour eux incapables de raisonnements sereins et objectifs et de simple rationalité. Pour un Gustave Le Bon comme pour Vilfredo Pareto, la crédulité éternelle des «foules» était un article de foi scientifique et le socialisme *ipso facto* était, avant tout, exposaient-ils dans la foulée, une *croyance irrationnelle* dissimulée sous un «verniss» argumentatif. «Les vieux credo religieux qui asservissaient jadis la foule sont remplacés par des credo socialistes ou anarchistes aussi impérieux et aussi peu rationnels, mais qui ne dominent pas moins les âmes». ³⁶ Les socialistes qui reniaient les dogmes chrétiens et s'en croyaient à mille lieues, n'étaient donc pas moins des esprits religieux aux yeux du «psychologue» des foules. Ce n'était simplement plus au nom de la Révélation apostasiée, mais en celui de la Rationalité bafouée que les modernes sociologues et philosophes récusaient les asservissements religieux et fidéistes de multitudes ignares. Une conséquence pratique résultait de cette qualification religieuse, «l'inutilité de toute discussion avec les défenseurs du nouveau dogme». ³⁷ Constaté, comme prétendait le faire Le Bon, qu'une croyance religieuse comme le socialisme repose sur des bases psychologiques fortes est une chose, discuter de ses «dogmes» et les soumettre à l'épreuve de la réalité en est une autre. C'est le fait même que le «dogme» nouveau est étranger à l'expérience et au simple raisonnement qui fait son succès, ce n'est donc pas par le raisonnement qu'on pourra le combattre.

Vilfredo Pareto consacre de son côté au tournant du siècle deux gros volumes — composés, assure l'incipit, dans un but «exclusivement scientifique» — à décomposer les irrationalités et les sophismes qu'il décelait dans les divers *Systèmes socialistes*. ³⁸ Il formule une *présupposition* qui allait finir par prendre le pas: si le socialisme relève, décidément, de la croyance religieuse et aucunement de la «science», ceci ne le réduit pas à n'être qu'une imposture crypto-cléricale dépassée, concède-t-il: une forme de religion demeure *indispensable* aux sociétés, aujourd'hui comme aux temps reculés. Le socialisme, comme religion nouvelle, partiellement sécularisée, vient alors, en quelque sorte à bon droit ou du moins inévitablement, se substituer aux révélations obsolètes et aux lois données par Dieu aux guides des peuples sur les Sinaï. Le sociologue, constatant cette permanence de fonction transhistorique, va établir un parallèle entre les anciens panthéons et les modernes idéologies et légitimer avec hauteur les idéologies-religions comme des *impostures utiles*. «La religion, concluait Pareto, est bien réellement le ciment indispensable de toute société. Il importe peu d'ailleurs sous certains rapports (...) que l'on sacrifie à *Juppiter Optimus Maximus* ou que l'on remplace ces dieux par des abstractions telles que "l'Humanité" ou le "Progrès socialiste"». ³⁹

36. Henri Monnier, *Le paradis socialiste et le ciel*, 1907, 5-6 – et Gustave Le Bon, *Les opinions et les croyances*, Flammarion, 1911, 8. — Ou encore chez P. Leroy-Beaulieu, dans *La question ouvrière au 19^e siècle*. 2^e éd. rev., Paris: Charpentier, 1881, 16: «...ce caractère pour ainsi dire religieux des croyances socialistes».

37. Gustave Le Bon, *Psychologie du socialisme*, 4. = Paris: Alcan, 1898. 7^{ème} édition revue, Paris: Alcan, 1912. rééd.: Paris: Les Amis de Gustave Le Bon, 1984.

38. *Les systèmes socialistes*. Paris: Giard & Brière, 1902-1903. 2 vol. [rééd. fac-similé: Genève: Droz, 1965].

39. *Les Systèmes socialistes*, I, 302.

On voit ainsi émerger il y a un bon siècle un schéma de raisonnement qui avait de l'avenir et qui, portant sur les idéologies de changement radical du 20^e siècle, allègue leur origine religieuse et la *permanence déniée* de cette origine qui demeurerait toutefois structurante. La sécularisation n'est plus conçue comme une rupture avec des croyances rejetées, comme la substitution d'une conception neuve et plus sobre du monde à une ci-devant vision religieuse, mais au contraire comme *la persistance structurante du religieux* et sa transmission moderne à couvert sous un «verniss» rationalisateur. Les philosophies de l'histoire sont une «immanentisation» des théologies du Salut. La conception marxiste de l'effondrement fatal et prochain du mode de production capitaliste et de la révolution collectiviste victorieuse dans la foulée est un «pseudomorphe» (c'est le terme qu'utilise Karl Löwith) de l'eschatologie chrétienne.⁴⁰ Les pensées du progrès sont à de certains égards séculières, elles le sont dans leur rhétorique de surface, mais elles seraient pourtant «incompréhensibles» sans se rapporter aux schémas millénaristes et messianiques qui persistent en elles dissimulés sous un «verniss» scientiste-moderniste.

Toute une tradition de pensée para-doxique sur la modernité vient s'inscrire ici, à laquelle s'attachent les noms connus (plutôt moins connus toutefois en France qu'ailleurs en Occident) d'Eric Voegelin, Jakob Taubes, Norman Cohn, Jacob Talmon, Thomas Molnar, Carl Schmitt, Karl Löwith et de plusieurs autres penseurs et historiens.⁴¹

Voici, esquissé une fois encore en un court paragraphe et sans songer un instant à mettre tous ces penseurs «dans le même sac», un cas de logique argumentative de longue durée, logique bien positionnée polémiquement contre une herméneutique de la modernité-rupture qui lui est diamétralement opposée.

13. Parmi les grandes logiques de la modernité, les quatre «famille de pensée» dont vous étudiez les idiosyncrasies argumentatives vous intéressent surtout dans leur radicalité, par la manière dont elles vont créer de la rupture dans le débat, du dissensus d'opinion plutôt que du consensus. Or la pensée réactionnaire, les logiques du ressentiment, la rationalité instrumentale et le corpus utopique-gnostique, selon les quatre idéal-types que vous distinguez, ont comme point commun de récuser ou de réfuter aussi bien la croyance démocratique en l'axiome cartésien d'une raison chose au monde la mieux partagée – vous le soulignez à plusieurs reprises – que les règles du jeu institutionnel propres aux républiques représentatives (par exemple le principe majoritaire, le système électoral, la rotation aux postes de pouvoir, la procédure juridique etc.)

40. Löwith, Karl. *Meaning in History : The Ideological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: Chicago U. Press, 1949. [= l'original est en anglais, mais l'ouvrage sera publié en une version différente en allemand ultérieurement comme *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953. 1967 = 4. Aufl.] *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard, 2002.

41. Cette tradition à son tour a été radicalement réfutée par Hans Blumenberg dans *Die Legitimität der Neuzeit*. Éd. Augmentée. Frankfurt aM.: Suhrkamp, 1988. (Éd. originale: 1966; réédité en allemand ss le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legitimität des Neuzzeit", 1er und 2er Teil*. Frankfurt aM: Suhrkamp, 1996) *La légitimité des temps modernes*. Paris: Gallimard, 1999.

En France, le 19^e siècle est aussi le siècle de l'invention ou de la fondation républicaine, celui d'une lente – et conflictuelle – institutionnalisation de la démocratie. Dans la culture politique des libéraux, dans la tradition républicaine, l'attachement ou le ralliement aux institutions représentatives se justifie par le souci d'organiser la souveraineté du peuple, de trouver des «règles de jeu» techniquement opérantes, mais aussi acceptables, sur le plan des principes, par la majorité du corps politique. Ces positions modérées s'argumentent, elles sont productrices d'un discours de compromis que vous évoquez peu, finalement.

MA – Dans la synthèse que je propose dans *Dialogues de sourds*, je suggère à titre de constat empirique que l'histoire des idées modernes politiques et sociales s'éclaire si on montre que la topographie mouvante qui la divise, toujours en réfection, en rectifications frontalières et réaménagement, est en longue durée le lieu d'affrontement de «raisons» ou de «logiques» inacceptables et inintelligibles les unes aux autres. Quatre grands idéaltypes, décrits, au reste, sous d'autres noms par plusieurs chercheurs antérieurs, permettent d'opérer des regroupements significatifs sans épuiser le problème. Ce sont des prégnances qui retiennent éminemment l'attention mais leur caractérisation n'épuise pas la recherche en quelque sorte topographique qu'il faudrait entreprendre sur les *arsenaux* argumentatifs propres à tel et tel secteur de la sphère publique.

Quoi qu'il en soit, mes quatre types se distinguent nettement par des exigences variables quant aux règles de l'argumentation, par l'économie différente des schémas prédominants, par le cloisonnement ou le non-cloisonnement des raisonnements factuels et conjecturaux ou contrefactuels, des jugements de fait et de valeur, objectifs et axiologiques, directs et par alternative. Gilles Granger dans *Le probable, le possible et le virtuel*⁴² a montré que le rôle du non-empirique dans le raisonnement est et demeure à travers les siècles une pomme de discorde entre les logiciens eux-mêmes.

Ceci dit, votre vaste question est très pertinente et extrêmement stimulante. Y a-t-il eu une logique propre à l'argumentation démocratique? Je répondrai que je ne l'ai jamais rencontrée comme telle et que je sais à peu près pourquoi. La réponse est du reste esquissée dans votre question même. Certes, les travaux de Pierre Rosanvallon, de Marcel Gauchet éclairent l'émergence et la consolidation d'une pensée des droits et d'une pensée démocratique et pluraliste, et on pourrait en tirer un répertoire d'arguments typiques qui furent à la fois récurrents et convaincants pour les esprits démocrates et libéraux il y a un siècle et plus. Mais en réalité, la pensée démocratique telle qu'elle émerge, se structure et s'organise par un complexe bricolage au long du 19^e siècle est, avant tout, un *syncrétisme* de positionnements ratiocinateurs et de modes de déchiffrement du social très divers, hétérogènes. J'ai abordé ce problème de la convergence syncrétique des fondations de la société moderne dans mon essai *La démocratie, c'est le mal* et, ultérieurement, dans *s24 Rhétorique de l'anti-socialisme*. (Je ne prétends pourtant pas avoir répondu à tous les problèmes.)

La démocratie, non comme notion abstraite, comme «idéaltipe», mais comme cette grande dynamique historique que l'on peut voir se développer et produire des effets cumulatifs dans les deux siècles modernes, ne se prête pas plus à une évaluation manichéenne qu'elle ne se prête à des conjectures téléologiques, historicistes ou même strictement éthiques. Le triangle

42. Paris: Jacob, 1995.

démocratique *suffrage universel – redistribution et solidarité – protection des droits individuels* est en effet composé de termes indéfiniment en tension et en conflit. La démocratie empirique est toujours «en crise» parce qu'elle déçoit toujours par quelque côté l'idéal démocratique. Elle n'est pas une chose ni un concept, elle confère une identité et un *sens* à une nébuleuse de changements institutionnels et «moraux», une suite de poussées de «justice sociale» où les idées venues des utopies modernes — les allocations familiales, l'assurance-maladie (deux idées apparues sous le nom de «garantisme» chez Charles Fourier), le contrôle des naissances (les néo-malthusiens), la mixité scolaire (idée anarchiste au départ, tenue en son temps pour une infâmie par les esprits pondérés) — prédominent.

L'hétérogénéité des argumentations démocratiques découle de ces constats. Dans l'argumentation démocratique, il y a du jusnatu-ralisme et une sorte d'anthropologie, d'axiomatique de la «nature humaine», de ses besoins et de ses potentiels, supposée fondatrice.⁴³ Il y a de la logique instrumentale et utilitariste qui se trouve accomplie dans les raisonnements de l'économie politique classique. Il y a également et contradictoirement de l'utopie déterministe, disons le mot, du «millénarisme» historicisé et immanentisé – chez un Auguste Comte par exemple. On se rappelle l'influence considérable des doctrines positivistes sur les démocrates français et britanniques (comme Stuart Mill) au 19^e siècle. On sait que le philosophe vieillissant va muer le positivisme en une «Religion de l'Humanité», sacralisant un Grand récit historique qui aboutit à une «fin de l'histoire», la très positive et indépassable *Sociocratie* (censée succéder à la «métaphysique» démocratie). Comte au premier chef, mais beaucoup de penseurs de son temps, ont voulu préparer et prédire, au delà du frustrant pluralisme démocratique avec ses conflits et son anomie, avec l'absurdité de ces vérités votées à 50% + 1, une société future régénérée et rationnelle *sans conflit ni division*.

Si le mal social est notamment dans les conflits, les dissensions, dans l'anarchie des conditions et des mœurs, le bien futur sera dans l'unité — et l'unité de croyances et de valeurs partagées est nécessaire à l'harmonie commune. Voici un type de conjecture tout à fait propre à la spéculation démocratique d'il y a un siècle et demi — et qui n'était pas sans danger, disons, totalitaire, une manière de raisonner sur «le social» qui pouvait conduire les esprits sur la pente d'une «démocratie totalitaire».⁴⁴

Il y aurait aussi à considérer de près, parmi les «ingrédients» essentiels du fait démocratique, une grande logique protéiforme des raisonnements politiques, la logique de cette chose que j'ai évoquée et qui émerge non moins et s'établit et se routinise sous sa forme moderne au début du 19^e, la *critique sociale*. «Tout progrès commence par une abolition, toute réforme s'appuie sur la dénonciation d'un abus», posait P.-J. Proudhon, articulant dans cet énoncé critique de la société, historiosophie du progressisme et idéologie du changement. Raisonnements étranges que ceux de la critique sociale du 19^e car ils relèvent d'une preuve par le «pas encore» (le *noch nicht* d'Ernst Bloch): il *manque* quelque chose à la société présente – la «vraie» justice, l'égalité, la solidarité entre ses membres, la pleine rationalité, la satisfaction sociale des besoins – et cette société doit être jugée à l'aune de cet élément salvateur encore absent. La «critique sociale» démontre par

43. Voir au chap. 2 de ma *Rhétorique de l'anti-socialisme*.

44. Je pense bien sûr au concept fameux de Jacob Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*. London: Secker & Warburg, 1952. ✎ 1970. Il importe de rappeler aussi dans le présent contexte son complémentaire *Political Messianism. The Romantic Phase*. London: Secker & Warburg, 1960.

l'avenir prévisible que le monde empirique n'est pas bon et qu'il est d'autant plus mauvais qu'il pourra être tout autre et qu'il ne dépend que des hommes de l'organiser autrement. Le raisonnement de la démocratie réformatrice (car il n'est pas de démocratie sans une dynamique réformatrice permanente), pour tout dire, appuie ses démonstrations sur des chimères, – c'est du moins ce que répètent aux réformateurs depuis deux siècles les esprits «positifs» et les sceptiques.

Il faudrait donc dégager les schémas récurrents, les avatars et la diffusion des raisonnements de la critique sociale, argumentations qui ont été suivies d'effets appréciables, mais qui ont été jusqu'ici négligées au profit des plus bruyants et supposés plus grandioses raisonnements de rupture «révolutionnaire». Il y avait par exemple, dans le monde universitaire francophone vers 1880-1900, des professeurs que, par un calque de l'allemand, on dénommait des «socialistes de la chaire», *Kathedersozialisten*. C'était des penseurs anti-libéraux qui justifiaient et réclamaient des réformes législatives étendues pour atténuer la misère, sauver la démocratie *et* éviter la révolution et le «collectivisme». Il faut «subordonner l'économie politique à la morale», pensaient ces sociologues et économistes, Charles Gide, les Belges Hector Denis, Guillaume De Greef, Émile de Laveleye, héritiers des romantiques, comme Sismondi, Villeneuve-Bargemont et autres dénonciateurs du «paupérisme», hostiles aux doctrines économiques prédominantes, au «laissez faire, laissez passer».

Vous le voyez, votre question m'a donné l'occasion d'esquisser un vaste programme de recherches qui découle parfaitement de la démarche que j'ai développée dans *Dialogues de sourds*. Dans une large mesure, mon traité est programmatique, il suggère à mainte reprise des enquêtes à faire et des réflexions à creuser — et vous remarquerez par les exemples que je viens d'esquisser qu'il y a «du pain sur la planche».

14. Parmi les modes de raisonner, les logiques de pensée propres au 19^e siècle, lesquels, d'après vous, sont devenus pour nous incompréhensibles, inaudibles, «rationnellement intraduisibles» selon votre expression ?

MA – Pour enchaîner sur ma réponse précédente, la démocratie, ce que nous connaissons aujourd'hui sous ce nom, n'est acceptée sans plus de *challenges*, comme elle en a eu en masse au 20^e siècle à droite et à gauche, elle n'est routinisée et «opérationnelle» que parce que *nul ne croit plus* aux principes et aux raisonnements qui l'ont fondée, comme l'infailibilité du peuple souverain chère à Rousseau, pas plus qu'à la bonté native de l'homme.

Je ne prétends pas jouer aux cassandres et décider si l'idéologie de la croissance à tout prix, le triomphe de la «marchandisation» du monde auront raison d'une dynamique démocratique qui a largement perdu ses «illusions du progrès» et épuisé son inventivité militante. Mais on le constate de toutes parts, les projets sociaux classiques se sont sclérosés ou sont en panne, et les fortes argumentations qui les accompagnaient ont perdu *toute vertu persuasive*, les grands principes civiques se sont affaîsés et leurs résidus se décomposent sous nos yeux.

Nos sociétés se trouvent avoir abouti à un état de dé-divinisation, de désacralisation, de dérégulation et d'*anomie*⁴⁵ qui a été longtemps freiné, tenu en respect par des formations de compromis ; il était resté notamment au 20^e siècle dissimulé comme un aboutissement probable par les bruyantes religions de salut politique, – état véritablement post-religieux qui est absolument nouveau, inouï (quoiqu'entrevu avec perplexité par quelques penseurs de jadis) et qui appelle la réflexion.

Il y a dans le monde moderne, un secteur – en gros celui de la science – qui dit que l'univers est neutre et indifférent aux hommes, que la vie est un simple hasard galactique et que la conscience humaine est un épiphénomène. Mais évidemment, il n'y a pas et, jusqu'à preuve du contraire, il ne saurait y avoir de société *établie* sur ce désolant savoir. Depuis Rousseau qui en avait théorisé la nécessité pour le maintien du contrat social, les modernes, perplexes devant les premières étapes du dés-enchantement du monde, ont bricolé des «religions civiques», et aussi bien des eschatologies révolutionnaires, ils ont étayé d'arguments et de preuves une *sacralisation* d'absolus terrestres. «On ne détruit que ce qu'on remplace»: ce mot qu'on prête à Danton est à la base de beaucoup de raisonnements modernes.

Or, les hommes contemporains se trouvent désormais, à échéance indéfinie, dans une situation de stase entre deux impossibles, *dissonance* (au sens de Leon Festinger) qu'il leur faudra argumenter faute de la pouvoir dépasser. L'homme (post-) moderne se trouve pris «à jamais» entre l'impossibilité d'un retour à l'enchantement de la transcendance et l'impossibilité de regarder en face l'immanence inerte des choses et d'assumer l'«absurdité» du monde. Il lui reste à continuer à chercher des manières résiduelles de rationaliser sa présence au monde et de s'illusionner.

15. Sur quels objets de recherche travaillez-vous actuellement ? Le 19^e siècle y a-t-il toujours sa part ?

MA. – Je continue à travailler dans le vaste secteur de l'histoire des idées et de l'analyse des discours de la modernité, 19^e et 20^e siècles tout d'un tenant, mais je m'aventure en effet sur des terrains nouveaux et je cherche à observer plutôt la société contemporaine. Je ne pense pas qu'il faille jamais s'attarder sur le même sujet, ni se résigner à devenir un «spécialiste» sectoriel. Il y a tant de problématiques et de questions inexplorées qui sollicitent l'attention! ... Toutefois, j'ai trop parcouru le 19^e siècle pour n'être pas constamment conduit à y revenir comme vous allez le voir.

Mes recherches actuelles suivent deux (ou trois) problématiques différentes l'une de l'autre, mais qui s'appuient chacune sur la réflexion passée.

Elles s'interrogent d'abord sur une vaste question, celle du régime non pas de mémoire mais d'*oubli* du passé (et même d'effacement et de refoulement actifs) dans les sociétés contemporaines.

45. C'est une notion-clé qui fut développée d'abord (avant Durkheim) par un sociologue oublié, Jean-Marie Guyau, dans son *Irréligion de l'avenir* de 1887. Je la reprends et la creuse dans mon récent essai, *En quoi sommes-nous encore pieux ? Sur l'état présent des croyances en Occident*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2009.

Je termine en collaboration avec Régine Robin à qui me lie de longues années de collaboration,⁴⁶ un programme de trois ans: il portait sur «L'instrumentalisation du passé: l'idéologie contemporaine aux prises avec le 20^e siècle». ⁴⁷ Et j'entame avec elle un projet qui y fait suite, «Effacements et oblitérations: enquête sur les régimes d'amnésie et de réfection du passé des sociétés contemporaines». ⁴⁸ La problématique de ce nouveau projet ouvre, à notre sentiment, une voie de réflexion imparfaitement frayée – particulièrement dans des sociétés comme les nôtres qui ne prétendent que se réclamer que de ce qu'il est convenu d'appeler le «devoir de mémoire» et qui semblent fonctionner à la commémoration perpétuelle. Ces sociétés paraissent néanmoins pouvoir être caractérisées *a contrario* par des pratiques omniprésentes, nouvelles ou adaptées au goût du jour, de l'amnésie collective, de l'effacement de certaines traces, de censures et de suppressions plus ou moins consensuelles de certains passés inopportuns, de réfections rétroactives aussi, de réécritures en palimpseste et de regrattages de l'histoire antérieurement narrée, – tout spécialement de l'histoire du siècle écoulé.

46. Régine Robin a publié récemment: — *Berlin Chantiers. Essai sur les passés fragiles*. Paris, Stock 2001. — *La mémoire saturée*. Paris, Stock, 2003. — *Cybermigrations. Traversée des identités*. Montréal: Boréal, 2004. Vient enfin de paraître en 2009: *Mégapolis. Les derniers pas du flâneur*. Paris, Stock.

47. J'ai publié dans le contexte de cette enquête un recueil de notes que je ne compte pas transformer en un livre composé et que j'ai livrées telles quelles: *Vivre dans l'histoire au 20^{ème} siècle. Mémoires, déchiffrements, mandats, craintes et espérances. Esquisse d'une histoire subjective*. Montréal: Discours social, 2008. Mon objet de réflexion dans ces notes n'est pas l'histoire du siècle passé, mais – à travers des intellectuels, des écrivains, des cinéastes, des militants, des "idéologues" et aussi des obscurs et des sans-grade – un parcours de(s) diverses manières qu'il y a eu, au siècle vingt, de se positionner et de (sur)vivre dans l'histoire en cherchant à *donner du sens* au cours des choses – ou en déniait, au prix de quelques sophismes, en brouillant ce sens trop apparent et désolant, – ou en perdant le fil et en perdant plus ou moins la raison à la suite d'un de ces coups du moulin dont l'histoire du siècle a été prodigue. J'esquisse dans ce livre une étude des manières *subjectives*, dans tous les sens du mot, de vivre dans l'histoire, c'est à dire: celle de l'histoire-qui-vous-interpelle-en-sujet *et* selon une démarche *bovaryste* (c'est à dire en vue de s'imaginer autre que, banalement, l'on est en s'imaginant y jouer un «rôle»), *et* pour raison garder et sauver sa peau, *ou* encore pour témoigner de ce qu'on a vécu et conjurer l'oubli, pour conjurer l'effacement des crimes et des maux infligés et subis.

48. J'ai organisé avec Régine Robin en novembre 2007 un colloque international à Montréal sur *La loi, la mémoire et l'histoire*. Vous ne l'ignorez pas, non seulement en France mais dans plusieurs autres pays d'Europe, occidentale et orientale, et ailleurs dans le monde, en Amérique du Sud, en Afrique du Sud, depuis un quart de siècle, des législations sont intervenues qui proclament et établissent des faits historiques ou qui interdisent de les nier. Il s'agit d'un fait nouveau qui touche plusieurs pays et relève à coup sûr de motivations diverses. On parle en France de «lois mémorielles» car la France a la singularité d'avoir multiplié les lois de cette sorte. Les premières de ces lois en Europe ont été des réactions – ceci, fort logiquement en Allemagne d'abord – à la propagande perverse d'une poignée de négationnistes qui alarmait l'opinion. Ce fut le cas de la Loi Gayssot (1990) en France, suivie de la Loi sur le génocide arménien, puis de l'article de loi, retiré ensuite sous la pression de lobbies adverses indignés, qui appréciait les aspects «positifs» des entreprises coloniales, puis de la Loi Taubira sur le caractère de crime contre l'humanité de la traite négrière et de l'esclavage. Dès le départ, ces législations, acclamées par certains, ont suscité le malaise. S'il pouvait sembler légitime d'interdire la négation sophistique des chambres à gaz, il n'en restait pas moins que le principe de la liberté d'expression et d'opinion, fondateur de la démocratie, était remis en cause. Quant aux historiens, ils furent presque unanimes à dire leurs réserves devant un texte de loi, suivi bientôt de plusieurs autres qui présupposaient qu'il existe une vérité historique qu'il est devenu illégal de contester.

Pour transposer et compléter François Hartog,⁴⁹ les cultures des sociétés occidentales peuvent être probablement périodisées en termes de régimes de mémorabilité qui sont, *ipso facto* et même avant tout, des régimes d'effacement sélectif et d'oubli. Du mythe de la mémoire parfaite en Dieu aux *Vies parallèles* de Plutarque (qui ne retient pour la postérité que la mémoire des «hommes illustres»), à l'épigraphie funéraire antique, et puis aux monuments et mémoriaux d'aujourd'hui, aux inscriptions des cimetières modernes, aux albums de familles et aux journaux intimes par lesquels les humains ordinaires se rappellent aux frères humains qui après eux vivront, tous objets qui ont seulement récemment attiré l'attention de l'historien et du sociologue dans leur *singularité*, on perçoit la possibilité de construire une problématique historique.

Il nous paraît que la société occidentale du début du 21^e siècle (même si certains phénomènes qu'on y repère semblent persister sur la longue durée) fonctionne sur des dynamiques d'amnésie/dé-mémoration relativement nouvelles ou accentuées. Nous comptons travailler dès lors à un recensement des formes, des mécanismes, des *logiques* de l'effacement mémoriel dans les sociétés contemporaines et, prenant à l'occasion un recul propice à la périodisation et à la théorisation, dans les deux siècles modernes. Il s'agit pour nous d'envisager globalement les moyens, extrêmement divers, par lesquels les sociétés produisent de l'oubli ou s'en accommodent, par lesquels elles fonctionnent à l'amnésie et au refoulement, et (lorsqu'on envisage le phénomène comme délibéré, volontaire) à l'effacement, à l'oblitération du passé. Il conviendra de montrer comment les sociétés modernes ont subi des arasements partiels successifs de leur matériau mémoriel,⁵⁰ mais aussi comment et pourquoi elles effacent activement certaines traces de leur passé ou du moins s'y efforcent continûment, pourquoi elles anéantissent des souvenirs et caviardent des archives, refoulent plus ou moins durablement les mauvais souvenirs de passés qui-ne-passent-pas,⁵¹ réécrivent inlassablement leur histoire pour accommoder des mythes nationaux ou de la rectitude politique communautariste, ou encore de transitoires «consensus».

Je travaille aussi simultanément, seul de mon côté et dans le prolongement direct de *Dialogues de sourds* et du programme sur «l'instrumentalisation du passé» que je viens d'évoquer, à une critique rhétorique de l'historiographie et de la philosophie politique contemporaines, vaste étude qui pourrait s'intituler, lorsqu'elle verra le jour (c'est à dire pas de sitôt), «*Religions séculières*», «*fascisme*», «*totalitarisme*»: *des concepts pour le 20^e siècle*.

De quoi s'agit-il, dans cette dernière entreprise? Un concept hante la pensée historique et politologique du 20^e siècle, le concept de «religion séculière» ou «religion politique». C'est par centaines — la bibliographie raisonnée de près de 300 pages que j'ai diffusée en 2004 en atteste⁵² — que se comptent les ouvrages en toutes langues qui mettent de l'avant ces notions de

49. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris: Le Seuil, 2003.

50. Nous envisagerons d'abord l'impact sur le matériau mémoriel moderne et contemporain de la destruction physique: la mémoire partiellement démolie des sociétés du vieux monde notamment est tributaire des guerres, bombardements, vandalismes et révolutions. Destruction massive et irrémédiable de villes, de monuments vénérables, mais aussi d'archives irremplaçables.

51. L'expression, on le sait, vient d'Ernst Nolte, — mais elle a été reprise dans de multiples contextes.

52. Rééditée et mise à jour en 2008 sous le titre: *Religions séculières, totalitarisme, fascisme: des concepts pour le XX^e siècle*. Suivi de: *Le Mal: mal moral, mal politique, mal social. Les intellectuels, Les intellectuels de parti / Intellectuels et rôle politique. Synthèses du vingtième siècle*. Paru dans la collection «Discours social», volume XX, et rendu disponible en ligne.

*Political Religions, politische Religionen, religions séculières ou religions politiques...*⁵³ Il s'agit, de fait, d'une sorte de *spectre* conceptuel qui vient hanter plusieurs grandes théories et synthèses historiques sans tout à fait prendre corps comme une notion acceptée et partagée communément par l'ensemble des chercheurs. Je me propose de faire l'historique et l'analyse critique de la caractérisation des Grands récits de l'histoire, du «progrès» de l'humanité, et de celle des militantismes de masse des 19^e et 20^e siècles — au premier chef le(s) socialisme(s), mais aussi les idéologies totalitaires fascistes et nazie et les nationalismes «palingénésiques» — comme des «religions politiques», apparues au cours du 19^e siècle et «passées à l'acte» au siècle suivant. Je mets dans ce travail en cours un enjeu heuristique touchant à la *nature* et au bon usage des concepts et des *idéaltypes* historiques et à la rationalité des polémiques interminables qui les accompagnent. (J'essaie aussi de creuser et repenser le concept weberien d'idéaltype.)

Même genre de remarques pour le concept suivant: pour la question du «fascisme générique». Le «fascisme», c'est un nœud gordien de définitions et interprétations impossibles – et ce depuis 1922, depuis que les *popolari*, les socialistes et les communistes italiens en exil ont commencé à se déchirer sur le sens et la nature du phénomène qui les chassait de leur pays, depuis les disputes interminables dans le sein du Komintern et avec les trotskystes (car ce sont les communistes qui les premiers ont conçu un fascisme-générique européen au-delà du cas italien⁵⁴) jusqu'aux controverses incessantes entre deux générations d'historiens des deux mondes, de 1945 à nos jours. Il s'agit bien une fois encore de creuser et d'illustrer mon concept de rhétorique *antilogique* en rendant raison de ce brouhaha de controverses inépuisables et interminables autour d'un des grands idéaltypes servant à *expliquer* le malheur du vingtième siècle.

Il convient en effet dans un tel contexte, non de bricoler une définition éclectique et syncrétique de plus du «fascisme» – en vue peut-être de chercher à mettre d'accord les Nolte, Sternhell, Griffin, Paxton, Milza, Gentile de ce monde ! – mais de rendre raison de cette dynamique de mésentente même, de donner à comprendre la «logique» à l'œuvre dans les controverses académiques et d'expliquer leur caractère inépuisable et insurmontable.⁵⁵ C'est dès lors, ici encore, une occasion pour moi de partir d'un phénomène omniprésent qui d'ordinaire ne semble guère surprendre – et d'en creuser l'étrangeté tout en revenant sur les questionnements qui m'ont occupé depuis bien des années.

J'ai tout de même achevé une première partie de ce travail, elle est sortie en pré-publication ces derniers jours, à la fin de l'été 2009, dans les cahiers de *Discours social* (vol. 31) sous le titre de *L'immunité de la France envers le fascisme: un demi-siècle de polémiques historiennes. Suivi de: Le fascisme dans tous les pays*. Je me concentre dans cette monographie sur la polémique franco-française et internationale de plus d'un demi-siècle qui porte sur l'existence en France au 20^e siècle de quoi que ce soit, – doctrines, programmes, mouvements, événements, régime – que l'on puisse rapporter au «fascisme». La «thèse immunitaire» qui veut que la France ait échappé

53. Il paraît à Londres depuis quelques années une revue trimestrielle: *Totalitarian Movements and Political Religions*, éd. Emilio Gentile & Robert Mallett. London: Routledge, 2000- .

54. Il est vrai qu'en imposant jusqu'en 1935 le concept de «social-fascisme», ils sont aussi les premiers à avoir semé la confusion, la dissension et le dogmatisme dans la question du phénomène fasciste.

55. Un historien anglais amateur de paix et de consensus, Gilbert Allardyce, a souhaité il y a plusieurs années dans un article fameux que l'on abandonnât simplement le concept indéfinissable de «fascisme»... mais il n'est parvenu qu'à relancer le débat!

au «fascisme», que les ligues et partis d'extrême droite des années trente n'étaient nullement «fascistes», que le déplorable régime de Vichy ne l'était pas non plus etc., émerge en 1954 et elle a dominé chez les historiens français depuis un demi-siècle⁵⁶ ; elle a été attaquée par des historiens surtout étrangers, Ernst Nolte, Robert Soucy, Robert Paxton, Kevin Passmore, et l'Israélien Zeev Sternhell qui a enclenché une polémique qui n'est pas encore éteinte avec une suite de livres-chocs sur le fascisme français. *La droite révolutionnaire: les origines françaises du fascisme*, soutenait que c'est en France qu'est née l'idéologie fasciste dans une «période d'incubation» qui va de 1885 à 1914.⁵⁷

Enfin, et de trois: Une revue française de science politique m'a demandé récemment un long article pour un numéro sur «L'Utopie aujourd'hui». Cette dernière recherche va me faire remonter une fois de plus aux temps du romantisme. Je compte traiter une fois encore d'un *raisonnement récurrent* dans l'histoire moderne, raisonnement qui prétend démontrer la nocivité concrète de l'esprit d'utopie, montrer la traduction fatale des projets utopiques en «idéocraties» totalitaires. Ces Grandes espérances apparues aux temps romantiques, demande-t-on de diverses parts et depuis longtemps, par leur vaine promesse de «changement à vue» et de remède global à tous les maux sociaux, par le fatalisme historique qui les étayait, par l'esprit de croyance «totale» qu'elles ont inspiré, n'ont-elles pas joué un rôle, un rôle décisif et néfaste, dans le malheur des temps modernes, ne débouchent-elles pas sur les horreurs d'un 20^e siècle qui serait *passé à l'acte* en engendrant, inspiré par leurs vains *blueprints* et leurs fallacieuses «lois de l'histoire», des *idéocraties sanguinaires*?⁵⁸

C'est ce que soutiennent de nos jours quelques bons esprits, quelques grands historiens⁵⁹ — et une horde de publicistes désabusés, convertis au Principe de précaution. Les utopies modernes n'étaient pas seulement irréalistes dans leurs attentes et leurs promesses, elles étaient intrinsèquement dangereuses dès lors qu'elles se donnaient pour un programme à appliquer,

56. Ce sera la thèse soutenue pendant toute sa vie par le «mandarin» récemment disparu et qui a régné depuis 1950 sur la discipline historique, René Rémond : le fascisme est demeuré un «phénomène étranger» à la France. La France, répéteront en chœur et inlassablement ses étudiants et disciples, a été «allergique» au fascisme.

57. Sternhell, Zeev. *La droite révolutionnaire, 1885-1914. Les origines françaises du fascisme*. Paris: Seuil, 1978. En 1983, Z. Sternhell fera paraître un nouveau livre, *Ni droite ni gauche* qui va encore un coup déclencher un tir de barrage soutenu, exceptionnellement violent émanant de *tout* le milieu historien en France.

58. Ainsi est-on allé du «siècle-charnière», le 19^e, qui les a conçues, au siècle-charniers qui les a testées. C'est une formule amèrement spirituelle de Philippe Muray.

59. Le grand historien récemment disparu que fut Martin Malia avait trouvé une formule radicale qui résume son explication du malheur, d'une partie immense du malheur du siècle écoulé : l'URSS s'est effondrée «comme un château de cartes» parce qu'elle n'avait jamais été qu'un château de cartes. De la Révolution de 1917 n'est pas sorti un régime qui formât un «stade supérieur» aux démocraties bourgeoises et aux économies de marché, ni même une alternative rationnelle, mais, formule-t-il, une «idéocratie», un régime (au décri de la représentation marxiste de la base et la superstructure) fondé sur un programme intrinsèquement irréaliste, sur une «utopie, système voué à réaliser un projet collectiviste intrinsèquement inviable et qui a cherché, par la terreur et dans la pénurie permanente, dans le «flicage» généralisé et la misère matérielle et morale de trois générations, à faire fonctionner une impossibilité pratique jusqu'à la ruine inclusivement.

soutient Leszek Kołakowski⁶⁰ et bien d'autres (comme Karl Popper) avant et après lui. Toutefois, une thèse de cette sorte n'invite pas seulement à méditer confusément sur les bonnes intentions dont l'enfer du 20^e siècle aurait été pavé: elle ne peut que déboucher sur de vastes et très complexes questionnements qui mettent en cause la dynamique intellectuelle de l'Occident séculier.

Voilà. Pourvu que l'énergie et la passion me restent et que le temps me soit donné (je suis professeur: l'enseignement et les directions de recherche, je ne m'en plains pas, mobilisent une bonne part de mon temps), j'ai de quoi m'occuper l'esprit pour encore de nombreuses années...⁶¹

Août 2009.

60. Leszek Kołakowski et Friedrich Giesse. *Glównie nurty marksizmu. Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution*. 1981, c1978. rééd. New York, London: Norton, 2005. Les utopies sont très bien ... sauf si on cherche à les appliquer: «... Utopias (meaning visions of a perfectly unified society) are not simply impracticable but become counter-productive as soon as we try to create them with institutional means», écrit Kołakowski (in: Tucker, Robert C. & Wl. Brus. *Stalinism: Essays in Historical Interpretation*. New York: Norton, 1977. Rpt. 1999, 297.)

61. J'ai mis longtemps à comprendre et plus longtemps à accepter que le chercheur est quelqu'un de nécessairement solitaire, que la solitude du travail intellectuel n'est pas une sorte de malheur contingent ou la punition immanente de l'individualisme académique, mais la condition même à assumer pour faire du travail – et souvent un signe que ce travail progresse. Toute recherche un peu prometteuse ne se pose jamais qu'en s'opposant aux paradigmes répandus et aux idées «reçues», elle ne devient intéressante qu'en approfondissant avec plus ou moins de vigueur un écart avec les problématiques disponibles et prédominantes. Toute recherche “valide” a pour point de départ une insatisfaction et parfois une exaspération, insatisfaction à l'égard des conclusions admises, à l'égard des paradigmes d'une discipline, à l'égard même des pensées qu'on admire. Se formuler une question, la creuser, c'est s'isoler et quand on est arrivé à une problématique dont on croit sentir intimement la pertinence, on se retrouve seul avec ses questionnements et ses débuts de réponses et on ne doit attendre de ses amis qu'un mélange de bienveillance incompréhensive accompagné de contresens, soupçons et malentendus. Une fois que vous vous dites que *c'est comme ça* et pas autrement, il reste à vous y faire.