

MARC ANGENOT

THÉORIE DU DISCOURS SOCIAL,
NOTIONS DE TOPOGRAPHIE DISCURSIVE
ET DE COUPURE ARGUMENTATIVE

EXPOSÉ POUR « DISCOURS EN CONTEXTE : THÉORIES DES CHAMPS ET
ANALYSE DE DISCOURS : RECHERCHES EUROPÉENNES »

Lausanne, le 17 mars 2006

*A bien réfléchir, ce ne sont
pas les individus qui pensent,
ce sont les sociétés: ce ne sont pas
les hommes qui inventent,
ce sont les siècles.¹*

• Rétrospective des recherches

J'ai développé naguère dans une série d'ouvrages une théorie du discours social. Il s'agissait pour moi de construire une problématique et une méthodologie susceptibles de rendre raison de la totalité de ce qui s'écrit, s'imprime et se diffuse à un moment donné dans un état de société. J'ai cherché 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 croyais possible de donner une consistance théorique à un objet sociologique et historique intuitif, *la culture, le Zeitgeist*, qui est la manière dont les sociétés se connaissent en parlant et en écrivant, dont, en une conjoncture donnée, l'homme-en-société se narre et s'argumente.

¹ Louis Blanc, *Questions d'aujourd'hui et de demain*, vol. V, p. 400.

L'élaboration de cette théorie a été combinée à 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 *mil huit cent quatre-vingt neuf*.

De ce projet est sorti un ouvrage de mille deux cents pages, analyse en coupe synchronique de l'imprimé au cours de cette année-là précédée d'un exposé de la théorie et de la méthode, *Mil huit cent quatre-vingt-neuf: un état du discours social*, Montréal, 1989. À ce livre sont venus s'en adjoindre quatre autres, développant divers aspects de la question et l'analyse de certains secteurs: *Le cru et le faisandé: sexe, discours social et littérature*, 1986; *Le centenaire de la Révolution*, 1989; *Ce que l'on dit des Juifs en 1889: antisémitisme et discours social*, 1989 (travail prolongé dans *Un Juif trahira : le thème de la trahison militaire dans la propagande antisémite*, 1995, réédité en 2001) et sur l'histoire de la publicité, *L'Œuvre poétique du Savon du Congo*, 1992.

Portant mon attention plus précisément sur la division du travail, les affrontements doctrinaux et la dissémination thématique dans le mouvement ouvrier/socialiste de cette époque, j'ai travaillé ensuite à une *Topographie du socialisme français, 1889-1890*, 1990, rééd. en 2006. L'idée de positionnement topographique des discours, est, on le verra plus loin et cela tombe sous le sens, inséparable de l'analyse d'affrontements polémiques entre eux et du repérage de « dialogues de sourds », de l'étude des «systèmes d'inter-incompréhension» comme fort pertinemment les avait nommés Dominique Maingueneau dans sa pionnière *Sémantique de la polémique*.

J'ai repris la question de polémiques interminables entre positions idéologiques occupées en examinant sur la longue durée les affrontements militants d'avant 1914 dans *Anarchistes et socialistes: trente-cinq ans de dialogue de sourds*, 2001, – étude reparue dans *La Parole polémique*, sous la direction de Gilles De Clercq et al. chez Champion en 2003.

D'autres ouvrages récents – prolongeant une réflexion sur l'argumentation éristique entamée jadis avec *La parole pamphlétaire* – travaillent sur les affrontements d'idées, les polémiques et leur «logique» perpétuée en longue durée. On verra *La démocratie, c'est le mal* qui examine, comme l'indique le sous-titre, *un siècle d'argumentation*

anti-démocratique à l'extrême gauche, 2004. Et, tout récemment, *Rhétorique de l'anti-socialisme, essai d'histoire discursive 1830-1917* qui porte, lui, sur un siècle de polémiques « bourgeoises » émanant de divers secteurs, des catholiques aux libéraux, aux «compagnons de route» progressistes contre les idées, doctrines et projets socialistes et cherche à en penser la rhétorique en termes d'«arsenal» d'arguments en nombre fini, livre paru aux P.U.L. en 2005.

À l'occasion de la réédition de *Topographie du socialisme*, je reviens spécialement dans les pages qui suivent sur la théorie d'ensemble et sur un des angles d'approche du discours social comme *division des tâches discursives* et *topographie, répartition/différenciation polémique*, c'est-à-dire comme un ensemble de discours et d'«idéologies», qui se définissent et se donnent une identité et une légitimité persuasive en s'opposant aux dispositifs contigus.

- Théorie et heuristique du discours social

La critique du discours social se fabrique donc des outils conceptuels pour appréhender et analyser en totalité la représentation discursive du monde telle qu'elle s'inscrit dans un état de société. Ou plutôt l'objet que j'ai cherché à synthétiser n'était pas ce *tout* empirique, cacophonique à la fois et redondant, mais les règles de production et d'organisation des énoncés, les typologies et topographies, les répertoires topiques et les présupposés cognitifs, la logique de division du travail discursif qui, pour une société donnée, semblent organiser et délimiter le dicible – le narrable et l'argumentable si on pose que narrer et argumenter sont les deux modes prédominants du discours. Autrement dit, ma démarche a consisté premièrement à rechercher des invariants, des «lieux communs», des dominances et des récurrences, de l'homogène et du régulé dans la diversité et cacophonie apparentes, des principes de cohésion, des contraintes et des coalescences qui font que le discours social n'est pas une juxtaposition de formations discursives autonomes, refermées sur leurs traditions propres, mais un espace d'interactions où des impositions de thèmes interdiscursifs et de «formes» viennent apporter au *Zeitgeist* une sorte d'unification organique, fixer entropiquement les limites de l'argumentable, du narrable, du scriptible.

Si toute recherche part de l'apparence phénoménale pour chercher à connaître des principes d'engendrement, des règles sous-jacentes, partiellement dissimulées (pas nécessairement en *profondeur*, mais peut-être en cette surface où «les arbres cachent la forêt»), mon premier travail a consisté à repérer ou extrapoler des «répertoires» thématiques où vont puiser tous les écrivains et à faire ressortir les tendances générales, les avatars locaux de formes et de thèmes fondamentaux, la rumeur d'une «basse continue» derrière les variations d'une série de «motifs», la permanence de la *doxa* dans la surprise des paradoxes, l'éternel retour de certains paradigmes, *présuppositions* et constantes dans les désaccords apparents et les individuations, les productions qu'une époque accueille comme «originales» ; en d'autres termes la présence de «lois» tacites et de tendances collectives dans les idiosyncrasies des «opinions individuelles» et des innovations esthétiques qui encombrant banalement les marchés de production symbolique.

Il s'agissait donc de faire apparaître des récurrences, des contraintes, des répartitions, des répertoires et des “codes” qui apparaissent en quelque sorte sous-jacents à ce qui parvient à se dire et s'écrire ici et là, un système régulateur qui n'est pas donné d'emblée à l'observation (un *système* – ou peut-être beaucoup mieux et plus modestement, des dispositifs en conflit et des bricolages entropiques qui dans un moment de l'observation semblent arbitrés et régulés).

L'approche socio-discursive que je prône a pour axiome qui apparaît ci-dessus, de ne pas dissocier le «contenu» de la «forme», ce qui se dit et la manière de le dire. Le discours social en tout temps unit des «idées» et des «façons de parler», de sorte qu'il suffit souvent de s'abandonner à une phraséologie pour se laisser absorber par l'idéologie qui lui est immanente. De sorte aussi qu'avec le recul du temps, le sentiment de perte d'efficace et de ringardise face aux discours de jadis englobe tout d'un tenant les idées et les manières autrefois adéquates de dire, les arguments persuasifs de jadis et leurs jargons.

La notion de synchronie dont je me réclame en parlant d'un *état du discours social* est évidemment opposée à celle de la linguistique structurale par exemple. La synchronie “saussurienne” est une

construction idéaltypique formant un système homéostatique d'unités fonctionnelles. La synchronie dont je parle forme une *contemporanéité* en temps réel. S'il existe en tout temps, comme j'en fais l'hypothèse, une certaine régulation "systémique" (avec guillemets) du discours social, notamment une division réglée des champs et des genres et de leurs dicibles propres, cette étude synchronique-ci va faire aussi apparaître des points d'accrochage, des discordances et des conflits, des formations idéologiques émergentes et d'autres récessives, de l'archaïque et du novateur, de l'hyper-doxique et du paradoxe, du novateur superficiel et des antinomies profondes....

- Totalité et interaction

Renonçant, pour un temps en tout cas, à l'analyse sectorielle de champs et de genres discursifs déterminés, – littéraire, philosophique, scientifique, politique, publicistique, – et à la description de complexes discursifs qui se trouvent isolés d'emblée et analysés ainsi comme s'ils étaient réellement *autonomes*, cette analyse du discours social global prétendait décroquer la recherche, réintégrer les "secteurs" discursifs particuliers dans une topographie ou un réseau interdiscursif global, prendre «à bras le corps», si je puis dire, l'énorme masse discordante des langages qui viennent à l'oreille de l'homme-en-société, voir si une figure quelconque se dégage de leur amoncellement et reconquérir ainsi une perspective totalisatrice.

L'analyse socio-discursive parcourt et balise tout le terrain du vaste réseau des dicibles, partant de l'hypothèse première qu'il ne s'agira pas de décrire une *juxtaposition* de formations justiciables chacune d'une tradition, d'un matériau et d'un devenir propres, qui coexisteraient en remplissant des fonctions particulières, elles-mêmes auto-nomes, mais que le discours social forme sinon un Système, ai-je dit, du moins un marché soumis à des offres et demandes, des tendances et des lois générales en dépit d'antinomies agissantes et de points d'hétéronomie, un marché ou un *espace interactif* dont les secteurs sont perméables les uns aux autres et dont les régimes locaux et les particularités s'expliquent en grande partie par cette interaction même.

Dans ce marché discursif d'une époque, il y a sans doute des objets infiniment divers par leur statut social, leur régime cognitif et leurs thèmes. Il y a les lieux communs de la conversation, les blagues du Café du Commerce, les chansons du café-concert, les espaces exotériques du journalisme et des doxographes de «l'opinion publique», 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 slogans et les doctrines politiques 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'acceptabilités et de "charmes": ils ont une efficace sociale et des publics captifs, dont l'habitus acquis comporte une sensibilité particulière 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 l'impression du tohu-bohu, d'une extrême diversité de thèmes, d'opinions, de langages, de jargons et de styles. C'est bien à cette multiplicité, cette «hétéroglossie» ou «hétérologie» que la pensée de Mikhaïl M. Bakhtine s'est surtout arrêtée. Bakhtine accentue la fluidité des langages, la dérive créatrice en une représentation du social comme un lieu où des consciences «responsoriales» et dialogisées sont en interaction, un lieu où les légitimités, les hiérarchies, les contraintes et les dominantes ne sont prises en considération que dans la mesure où elles fournissent matière à l'hétéroglossie et, dans l'ordre esthétique, au texte polyphonique. Je ne suivrai pas Bakhtine dans ce «mythe démocratique» (expression de Jean Bessière): j'ai cherché à faire voir les contraintes et les entropies, non pour décrire un système statique, mais une *hégémonie*, ensemble complexe de règles prescriptives de diversification des dicibles et de cohésion, de coalescence, d'intégration. Je retiens toutefois de Bakhtine l'idée d'une *interaction* généralisée, d'une interdiscursivité globale. Les ensembles individués, les genres et les discours ne forment pas des complexes imperméables les uns aux autres. Les énoncés ne sont pas à traiter comme des monades, mais comme des «maillons» de chaînes dialogiques; ils ne se

suffisent pas à eux-mêmes, ils sont les reflets les uns des autres, ils sont pleins d'échos et de rappels, pénétrés des visions du monde, tendances et théories de l'époque.

J'ai rebricolé dans cette perspective les notions d'intertextualité (comme circulation et transformation d'idéologèmes, de petites unités signifiantes dotées d'acceptabilité diffuse dans une *doxa* donnée) et d'interdiscursivité (comme interaction et influences réciproques des axiomatiques de discours). Ces notions appellent la recherche de règles ou de tendances, elles-mêmes aucunement universelles, mais susceptibles d'identifier un état donné du discours social. Elles invitent à voir comment, par exemple, certains idéologèmes prédominants en un moment donné reçoivent leur acceptabilité d'une grande capacité de mutation et de relance passant de la presse d'actualité au roman, au discours médical ou scientifique, à l'essai de «philosophie sociale» etc.

Dans cette conception de l'interaction synchronique généralisée, tout texte, toute œuvre apparaît comme portant la couture et les reprises de «collages» de fragments erratiques du discours social, intégrés à un telos particulier. Le discours social est ainsi à voir comme une juxtaposition de champs discursifs aux langages marqués et aux finalités établies et reconnues, où un trafic plus ou moins occulté fait circuler les paradigmes majeurs d'une hégémonie donnée.

Mon projet sur 1889 revenait à chercher à faire apparaître pour la fin du siècle passé cette interdiscursivité généralisée, à mettre notamment en communication thématique les espaces sublimes de la réflexion philosophique, de la littérature audacieuse et novatrice et les domaines triviaux du slogan politique, de la chanson de café-concert, du comique des revues satiriques et des facéties militaires, des «nouvelles à la main» de la presse populaire.

- Allégorèse, interlisibilité

L'effet de «masse synchronique» du discours social surdétermine la lisibilité (le mode de lecture) des textes particuliers qui forment cette masse. À la lecture d'un texte donné, se surimposent vaguement d'autres textes occupant le même espace, par un phénomène analogue

à celui de la rémanence rétinienne. Cette surimposition s'appelle dans les discours sociaux antiques et classiques *allégorèse* (notion reprise jadis par Paul Zumthor) -- rabattement centripète des textes du réseau sur un texte-tuteur, un corpus fétichisé. Des phénomènes analogues se produisent dans les discours modernes par une nécessité structurelle résultant de l'organisation topologique des champs discursifs. L'interlisibilité assure une entropie herméneutique qui fait lire les textes d'un temps (et ceux de la mémoire culturelle) avec une certaine étroitesse monosémique; celle-ci scotomise la nature hétérologique de certains écrits, elle aveugle d'ordinaire à l'inattendu et réduit le nouveau au prévisible. C'est en quoi les «idées nouvelles» risquent de passer inaperçues parce qu'elles sont abordées dans un cadre préconstruit qui offusque en partie ce qui se prête à une lecture *différente*.

- La notion de topographie

La théorie du discours social pose que toute analyse discursive sectorielle, par le seul fait d'être sectorielle — que ce soit celle des belles lettres ou celle d'un genre littéraire isolé, d'une "école" (politique, philosophique, esthétique), ou celle des sciences et d'une discipline savante par exemples — s'interdit d'apercevoir un potentiel herméneutique global et prête souvent indûment à l'objet isolé, des fonctions et des «mérites» immanents qu'ils ne doit qu'à son rôle de relais et de dispositif *intertextuel*.

Un état du discours social s'appréhende cependant simultanément comme une *division des tâches discursives*, c'est-à-dire un ensemble coexistant, balisé et arbitré de discours spécifiques, de «genres», sous-genres, doctrines et idéologies (orthodoxies et hétérodoxies),regroupés en «régions» ou en champs, entre lesquels les dispositifs interdiscursifs que j'ai évoqués assurent la migration d'idéologèmes et les adaptations *ad hoc* des formes langagières et schèmes topiques communs. Forme d'harmonie sociale (relative) qu'on peut comparer dans sa logique à la division économique du travail .

C'est sur cette division et répartition, sur ce "bornage" de frontières discursives que je reviendrai plus loin.

- Hégémonie

Le fait de parler *du* discours social au singulier (de ne pas évoquer simplement l'ensemble contingent *des* discours sociaux) implique qu'au-delà de la division du travail, de la diversité des langages, de la variété des pratiques signifiantes, des styles et des opinions, le chercheur croit pouvoir identifier des récurrences, des manières de connaître et de signifier le connu qui sont le *propre* de cet état de société et qui transcendent la division des discours : c'est ce que j'appelle *hégémonie*. Ces facteurs de régulation et de prédominance ont été mon objet principal dans les livres sur l'an 1889 que j'ai signalés ci-dessus.

Ma démarche dans *1889* a consisté à construire d'abord, dans la perspective d'une analyse globale, le concept d'*hégémonie*, compris comme la résultante synergique d'un ensemble de mécanismes unificateurs et régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et l'homogénéisation des rhétoriques, des topiques et des *doxai*. Ces mécanismes procurent à ce qui se dit et s'écrit des quantités d'*acceptabilité*, ils stratifient des degrés de légitimité. L'hégémonie se compose des règles canoniques des genres et des discours (y compris la marge des variances et déviations tolérables), des préséances et des statuts des différents discours, des normes du bon langage (y compris encore les degrés de distinction langagière, du haut style littéraire au tout-venant de l'écriture journalistique «populaire», jadis nommée «style concierge»), des formes acceptables de la narration, de l'argumentation et plus généralement de la *cognition discursive*; d'un répertoire de thèmes qui "s'imposent" à tous les esprits (et apparaissent quelques années plus tard comme *d'abolis bibelots d'inanités sonores* ainsi que dit le poète), de telle sorte que leur traitement ouvre le champ de débats et de dissensions eux-mêmes réglés par des contraintes de forme et de contenu.

Les pratiques signifiantes qui coexistent dans une société ne sont pas juxtaposées; sans former un tout « organique », elles sont coïntelligibles et interactives, non seulement parce que s'y produisent et s'y imposent des thèmes récurrents, des idées à la mode, des lieux communs, des effets d'évidence et de «cela va de soi», mais encore parce que, de façon plus dissimulée, au-delà des thématiques apparentes et en les intégrant,

le chercheur pourra reconstituer des règles et limites générales du dicible et du scriptible, une dialectique et une topique au sens aristotélicien, une gnoséologie déterminant avec ensemble l'acceptable discursif d'une époque.

Dans chaque société, avec le poids de sa «mémoire» discursive, avec la cumulation et la rémanence des modèles produits dans le passé, pour des états antérieurs de l'ordre social, l'interaction des discours, les intérêts qui les soutiennent, la nécessité de penser collectivement la nouveauté historique produisent la dominance de certains faits sémiotiques - de «forme» et de «contenu» — surdéterminant globalement l'énonçable et privant de moyens d'énonciation l'impensable ou le *Noch-nicht*, le «pas-encore-dit» qui ne correspond évidemment aucunement avec l'inexistant ou le chimérique. «Représenter» le monde, cela veut dire *aussi* scotomiser, ignorer, laisser dans l'ombre. Vécu des classes inférieures, misères sexuelles, vie onirique des humains ou mutation et remous politiques au Japon: le discours social à la fin du 19^e siècle, à force de parler «de tout», détourne excellemment le regard de ce qui n'est pas «intéressant».

La fonction première des discours sociaux sous l'hégémonie, fonction concomitante à leur *monopole de représentation*, est de produire et de fixer des légitimités, des validités, des publicités (de rendre *publics* des goûts, des opinions, des informations). Complémentairement, elle est d'exclure et de censurer l'impensable. Tout discours légitime contribue à légitimer aussi des pratiques, des statuts, à assurer des profits symboliques (et il n'est pas de profits matériels ni de pouvoirs sociaux qui ne soient accompagnés de symbolique). La chose imprimée même est un instrument de légitimation en un temps où les simples croient sans réserve à ce qui est «écrit sur le journal». Le pouvoir légitimant du discours social est lui aussi la résultante d'une infinité de micro-pouvoirs, d'arbitraires formels et thématiques.

À la fonction «monopoliste» du discours social se subordonnent des fonctions accessoires et dérivées de routinisation de la nouveauté, de convivialité nationale, d'identification distinctive des groupes, de leurs goûts et de leurs intérêts. Le discours social, dans sa diversité apparente, occupe et balise l'espace du dicible/pensable. Nous pouvons

lui appliquer la formule de Saint-Paul: *In eo movemur et sumus*, en lui nous évoluons et nous sommes ; il est le médium obligé de toute pensée « publique », de toute expression même paradoxale.

Le discours social, dans l'unité relative de son hégémonie, renferme un principe de communion, de convivialité. Il re-présente la société comme unité, comme ensemble intelligible et comme *convivium* doxique, et même les affrontements, les dissensions y contribuent. La logique de l'hégémonie dans l'ordre doxique c'est le consensus, le sens *commun*, l'opinion *publique*, l'esprit *civique*, les valeurs *nationales*. Le discours social produit une certaine interprétation commune de la *conjoncture*, il lui confère un sens dont débattent les doxographes. Cette production de la société comme un *tout* intelligible est dialectiquement compatible avec les distinctions, les hiérarchies, les prestiges que les différents discours légitiment.

Le discours social est toujours là, comme médiation, interposition du collectif inerte dans les rapports entre les humains. C'est ce que Flaubert a voulu faire sentir en narrant la première rencontre d'Emma Bovary et de Léon à l'Auberge d'Yonville: l'immersion totale des sentiments, des sensations et des désirs dans l'aliénation de la *doxa*, du cliché romantique et des idées à la mode. Émile Durkheim ne suggère pas autre chose en écrivant:

Dites si ce n'est pas Édouard Drumont ou Paul de Cassagnac [deux fameux éditorialistes ultra-réactionnaires de la fin du siècle, l'un antisémite, l'autre bonapartiste-plébiscitaire] qui parlent par la bouche de tel bon bourgeois ou de tel excellent prêtre...

Les sociologues de la fin du siècle passé percevaient bien, mais exprimaient dans leur langage d'époque, quelque chose de nouveau pour eux: comment la grande presse, la publicité, les doctrines politiques et sociales produisent non seulement de la croyance, mais aussi de la «suggestion», de l'«hypnotisme» social:

N'est-ce pas encore par suggestion que procède le journaliste qui dirige, comme il s'en vante, l'esprit public? - Son rôle ne consiste-t-il pas à servir tous les matins en pâture à ses abonnés une série d'idées à lui, toutes faites, toutes préparées, des clichés à effet, qui deviennent ainsi l'aliment nécessaire à tous ceux qui se nourrissent de sa prose, qui suivent ses idées et qui au moment du vote sont orientés dans un sens voulu par lui? - Ces affiches multicolores qui s'étalent sur les murs, ces prospectus de toutes espèces qui nous annoncent sous les formes les plus cauteleuses les produits merveilleux de telle ou telle industrie, les panacées qui guérissent tous les maux, ces programmes mirifiques de candidats adressés à leurs électeurs, ne sont-ce pas autant de suggestions répétées qui s'adressent d'abord à la vue et finissent fatalement par pénétrer jusqu'à l'esprit? (G. de Tarde)

Les discours sociaux, par delà la multiplicité de leurs fonctions, *représentent* donc le monde social, ils l'objectivent et, en permettant de communiquer ces représentations, déterminent cette convivialité langagière qui est un facteur essentiel de la cohésion sociale. Ce faisant, ils *routinisent* et *naturalisent* les processus sociaux. Ainsi, la *doxa* publique de 1889 sert-elle à routiniser la nouveauté: grèves ouvrières, femmes à bicyclette ou suicide-à-deux...

- L'hégémonie comme dénégation d'elle-même

Il y a dans le discours moderne un axiome virtuel qui est que tout peut se dire et finit par se dire et que, dans leur variété, les discours qui s'échangent couvrent la totalité de la vie humaine dans toute sa complexité. Il y a dans cette sorte d'idéologie partagée par tous les intervenants (sauf quelques mauvais esprits) l'idée que le discours social n'est qu'une galaxie d'opinions personnelles *et*, cependant, que tout ce qui a de l'intérêt pour la Société finit par y recevoir un

traitement conforme, c'est-à-dire qu'on y parle de tout en toute liberté et de toutes les façons possibles.

Le discours social tel que je l'entends a le monopole de la représentation de la réalité, cette représentation de la réalité qui contribue largement à *faire* la réalité... et l'histoire. C'est justement parce que c'est affaire de monopole que le discours social semble *adéquat* comme reflet du réel puisque «tout le monde» voit le réel et le moment historique à travers lui plus ou moins de la même façon.

À celui qui reste immergé dans les discours de son époque, les arbres cachent la forêt. À assister aux débats acharnés en politique, aux confrontations d'esthétiques antipathiques l'une à l'autre, à percevoir les individualités, les spécialisations et les spécificités, les diversités de talents et les divergences d'opinions, la pression de l'hégémonie reste cachée. Ce qui est caché est le système sous-jacent et il faut que ce système soit tu pour que les discours et leurs intervenants aient chacun leurs charmes et leurs crédibilités. L'hégémonie, c'est comme en magie noire: les sortilèges «publiés» n'opèrent plus. La critique vraie, l'art authentique ne peuvent se conquérir que contre l'esprit du temps et bien rares sont à cet égard les ruptures radicales où la logique hégémonique se trouve alors objectivée et déconstruite. J'aborde la notion de *novum* plus loin.

- Hégémonie, légitimités, prédominances et prestiges

L'hégémonie ce n'est pas ce qui, dans la vaste rumeur des discours sociaux, s'exprime le plus haut, le plus fort, ou s'entend en plus d'endroits. Ce n'est pas du tout cette simple dominance quantitative, laquelle rendrait plus «audibles» les poncifs du café-concert ou la grosse blague des revues populaires que les subtils débats de la *Revue des Deux Mondes*. Certes, l'hégémonie est fondamentalement un ensemble de mécanismes unificateurs et régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et un degré d'homogénéisation des rhétoriques, des topiques et de la *doxa* transdiscursives. Ces mécanismes, cependant, imposent sur ce qui se dit et s'écrit de l'acceptabilité et stratifient des degrés et des formes de légitimité. L'hégémonie se compose donc des règles canoniques des genres et des

discours (y compris la marge des variances et déviations acceptables), des préséances et des statuts des différents discours eux-mêmes, des normes du bon langage (y compris, encore, le contrôle des degrés de distribution langagière, du haut style littéraire au tout-venant de l'écriture journalistique «concierge» comme disaient les lettrés), formes acceptables de la narration, de l'argumentation et plus généralement de la cognition discursive et répertoire de thèmes qui s'«imposent» à tous les esprits, mais de telle sorte que leur traitement ouvre le champ de débats et de dissensions eux-mêmes régulés par des conventions de forme et de contenu, des acceptabilités.

Il n'est pas vrai ou il n'y a guère de sens de dire que des slogans comme «la France aux Français!» ou «Place au prolétariat conscient et organisé!» seraient *plus idéologiques* que «la Marquise sortit à cinq heures... » ou «Le vent tourbillonnant qui rabat les volets / Là-bas tord la forêt comme une chevelure... » (C'est un distique d'Albert Samain). Ce qui est certain, c'est que ces énoncés sont culturellement, socialement, fort différents ; ils n'émanent pas du même champ, ils n'ont pas les mêmes charmes, pas la même efficacité. «Tout ce qui s'analyse comme signe, langage et discours est idéologique», comme le pose Bakhtine, veut dire que tout ce qui peut s'y repérer, comme types d'énoncés, verbalisation de thèmes, modes de structuration ou composition des énoncés, gnoséologie sous-jacente à ces compositions discursives, tout ceci n'est ni «naturel» ni universel, rien de ce qui s'y déchiffre ne va de soi, tout est inscrit dans l'arbitraire d'une culture, de points de vue et d'intérêts sociaux.

Ce que j'appelle hégémonie, c'est en somme, en un langage non-idéaliste, le *Zeitgeist* romantico-hégélien, mais un *Zeitgeist* non conçu comme le «phénomène» d'une cause expressive, d'une essence historique ni comme le propre d'une élite, d'une poignée de grands esprits, de grands penseurs (il est certain, toutefois, que l'hégémonie produit, impose, et légitime certaines pensées comme de «grandes pensées» et certains penseurs comme l'«incarnation de leur époque».) Si l'hégémonie est formée des régularités qui rendent acceptable et efficace, qui confèrent un statut déterminé à ce qui se dit, elle apparaît comme un système qui se régule lui-même sans qu'il y ait *derrière* un chef d'orchestre, un *deus in machina*, un poste de commandement

panoptique, ni même une série de relais pourvus d'une identité et d'un visage.

L'hégémonie forme, malgré bien des «points de frottement» et des conflits de compatibilité, un ensemble qui *vis*e à la stabilité, à l'homéostasie alors même qu'il est constamment en voie de réfection, de ravalement (l'image qui vient à l'esprit ici est celle d'une sorte de «palais» de la culture, où une multitude d'artisans et d'ouvriers se chargeraient du réaménagement permanent avec une coordination toujours problématique qui en ferait un monument grandiose, mais à jamais inachevé).

Je n'appelle pas «hégémonie» l'ensemble des schémas discursifs, thèmes, idées, idéologies qui prévalent, *prédominant*, qui ont le plus haut degré de légitimité à un moment donné. L'hégémonie est plutôt l'ensemble des répertoires et des règles et la topologie des «statuts» qui confèrent à ces entités discursives de telles positions d'influence et de prestige et leur procurent les styles, formes, micro-récits et arguments qui contribuent à leur acceptabilité. L'hégémonie ne correspond pas à une «idéologie dominante» monolithique, mais à d'innombrables dominances, prédominances et contraintes dans le jeu des discours et des idéologies. Dans l'hégémonie, il entre des intérêts d'appareil, l'entropie des traditions et des acceptabilités admises (car l'hégémonie est toujours un moment de réadaptation d'un état hégémonique antérieur), des positions acquises et défendues, de la «paresse» intellectuelle et des besoins de convivialité doxique. Rien de mystérieux à ce stade. Et puis l'hégémonie engendre de l'hégémonie: d'entropies en convergences, elle se renforce par le seul effet de masse.

- Les charmes du discours

Tout discours, tout énoncé élisent un destinataire socialement identifiable, ils lui présentent un «intérêt» et confortent ses «mentalités» et ses croyances. Ce qui se dit dans une société n'a pas seulement du sens (sens qui peut être enjeu de partis ou d'interprétations antagonistes), mais aussi des *charmes*. La société fonctionne «au discours». On ne peut dès lors jamais dissocier *ce* qui est dit, la *façon* dont c'est dit et dont c'est interprété, le *lieu* d'où cela est

dit, les *fins* que cela sert, les *publics* à qui cela s'adresse. Étudier les discours sociaux, c'est chercher aussi à connaître les dispositions (actives) et les goûts (réceptifs) face à ces discours. C'est chercher à mesurer l'énergie investie et les enjeux, l'«à-propos» de chaque texte.

La réflexion sur le discours social doit englober les dispositions et les goûts face au texte de Mallarmé comme à celui de François Coppée, à la propagande anticléricale de *La Lanterne* ou aux pamphlets antisémites de Drumont. C'est ici chercher à objectiver l'intuition du chercheur qui travaille avec un certain recul historique. Le sens littéral des textes qu'il dépouille ne lui échappe pas, mais leurs charmes se sont curieusement évanoués : les «blagues» des journaux ne le font plus rire, alors que les grandes scènes pathétiques du cinquième acte des drames à succès le font plutôt sourire. Les grandes tirades argumentées des doctrinaires, des penseurs, semblent uniformément s'appuyer sur des arguments sophistiques, pauvres, spécieux. On en voit bien la structure démonstrative, mais elles ont cessé de convaincre. Les passages de romans dont on devine qu'ils étaient censés procurer une impression de réalisme audacieux, ne laissent voir que leur trame idéologique et tout l'artifice de leurs procédés. Autrement dit, avec le recul d'une ou deux générations, le discours social pris dans son ensemble ne marche plus ; son efficace doxique, esthétique, éthique semble s'être largement évanouie. Avec ledit recul du temps, le lecteur se perçoit comme une sorte de mauvais esprit, qui n'est pas ému par ce qui est censé pathétique, pas émoustillé par ce qui est censé libertin, pas amusé par ce qui avait pour fonction de désopiler. Ce lecteur voit bien que ce n'est pas dans l'immanence d'un texte ou d'un passage que peut s'expliquer cette curieuse perte d'efficacité perlocutoire.

Le *charme* est quelque chose de plus que l'*acceptabilité* et les *compétences* (de production et de déchiffrement) que le texte requiert. L'exemple des «blagues» est le plus parlant. Le lecteur d'aujourd'hui voit bien où cela faisait rire, mais lui ne rit pas, il ne rit plus: les présupposés de ces blagues lui paraissent trop niais ou trop odieux, quelque chose bloque la stimulation comique, bien que la capacité d'en déchiffrer la logique ne pose pas de problème. Le charme, ce peut être le «retentissement», le «prestige» comme l'émotion; le charme des discours est inséparable de leur *valeur*, éthique, informative, esthétique, fixée en un moment

donné sur le marché socio-discursif. Cette valeur est à son tour inséparable de la «lecture correcte» requise par le texte au moment de son apparition.

Les discours qui en un moment donné ont quelque succès, à prestige vulgaire ou lettré, font penser à de la magie où, la croyance perdue pour nous laisserait à nu les singeries des rituels. Émile Durkheim comme Gabriel Tarde et les autres sociologues du tournant du siècle ont été fascinés par cette capacité des nouveaux discours médiatiques et politiques d'«imprégner une âme», si bien disait-il «que le lecteur habituel devient l'homme de son journal». Il n'est pas de discours qui ne soit produit, communiqué et actualisé en des circonstances socialement spécifiques. Il ne faut pas seulement décrire les institutions, les champs de production, les types d'agents producteurs d'une part; de l'autre, des publics, des goûts, des dispositions, des destinataires dotés de ces dispositions diacritiques qui permettent de faire des *distinctions* entre des *manières de dire* différentes, des arts de parler distinctifs.

- Hégémonie et tactiques d'originalité et de dissidence

Dire que tel caractère ou telle contrainte discursive est dominante à une époque donnée ne revient pas à exclure qu'elle n'entre en composition avec de multiples stratégies qui la contestent, l'antagonisent, en altèrent les éléments. Ainsi, cas connu, il y a en 1889 une censure sur le sexe et sa représentation (je n'en esquisserai pas les caractères en quelques lignes). Ce qui est évident est que c'est cette censure même qui permet au libertinage «bien écrit» de Catulle Mendès, à l'apologie boulevardière des cocottes et du Paris des plaisirs dans le *Gil-Blas*, aux audaces sombrement sublimées du roman naturaliste novateur de s'exprimer, d'acquérir du prestige pour certains et de thématiser d'une certaine manière à la fois dissidente et “de son temps” ses transgressions. L'hégémonie, ce que je désigne par ce terme, c'est à la fois le sexe censuré/refoulé *et* son cortège même de transgressions et d'«audaces».

Une première précaution s'énonce comme une règle du «malin génie» qui dirait à peu près ceci: tout ce que les contemporains ont perçu

comme nouveau, original, audacieux, inouï (et tout ce que nous percevons comme tel pour notre temps et notre culture) risque de ne l'être aucunement, pour la raison même que ce faux inouï ne se perçoit si bien comme inouï que parce que les conditions de son marketing sont établies *a contrario* – autrement dit qu'il s'agit d'un inouï immédiatement intelligible contribuant à la récurrence de la *doxa* dans les variations. L'hégémonie peut être perçue comme un processus qui fait indéfiniment boule de neige, qui étend son champ de thématiques et de cognitions dominantes en imposant des «idées à la mode» de sorte que les désaccords criants, les mises en question radicales, les recherches d'originalité et de paradoxe s'inscrivent encore pour la plupart d'entre elles en référence aux éléments dominants, en confirmant la dominance alors même qu'ils cherchent à s'en dissocier ou à s'y opposer. *Dans l'hégémonie tout fait ventre.*

Il convient donc de distinguer *a priori* les ruptures réelles qui feraient coupure doxique et se rendraient incompatibles avec les dominantes de l'époque et les ruptures ostentatoires et superficielles qui contribuent à l'idéologie même de l'*originalité*. De sorte que le romancier «scandaleux» peut ne faire que confirmer en sous-main les poncifs les plus éculés, que le chroniqueur à paradoxes ou le fougueux pamphlétaire peuvent, à leur insu il se peut, rester pleinement dans la dépendance des idées qu'ils attaquent, n'en présenter qu'un cas de figure, certes imprévu, mais fondamentalement compatible avec le «système» établi.

Ainsi, parce qu'à cette hégémonie, s'attachent la lisibilité, l'intérêt-de-lecture, un Catulle Mendès et une Rachilde, tout audacieux qu'ils furent, ne sont pas moins devenus «illisibles» aujourd'hui que ne sont les travaux pleins d'autorité du Dr. Garnier sur les aberrations de l'instinct génésique. Nous voyons bien pourquoi ces écrivains scandaleux ne permettent plus qu'une lecture «archéologique». Perméables aux idées dominantes que leur «perversion» audacieuse se flattait de transgresser, ils ne pouvaient opérer un certain effet signifiant et «significatif» que dans leur hégémonie propre. On dira en effet qu'ils étaient «de leur temps».

Ainsi, les doctrines et discours qui affichent leur opposition, leur dissidence, qui s'énoncent comme "révolutionnaires" (du côté des socialistes, des libertaires) ou comme fermement réactionnaires (du côté des catholiques enfermés dans la citadelle du *Syllabus*) ne sont pas réellement, de bout en bout, dans leur gnoséologie et leur topique, incompatibles avec les formes et thèmes dominants qui prévalent. La dissidence affichée peut dissimuler une certaine perméabilité aux thèmes dominants dont sa rhétorique cache et dénie la pénétration.

À travers un mouvement constant, où de la *doxa* s'engendre le paradoxe, où l'originalité se fabrique avec du lieu commun, où les querelles politiques, scientifiques, esthétiques ne se développent que par l'action sous-jacente d'enjeux communs et en s'appuyant sur une topique occultée par la vivacité même des débats; à travers aussi les fonctions «locales» de chaque discours, fonctions d'interpellation, de légitimation, charmes et psychagogies diverses, à travers ces diversifications et ce «bougé», c'est la régulation hégémonique qui opère.

Pour quiconque ouvre la bouche ou prend la plume, le discours social est en effet *toujours déjà là* avec ses manières de dire, ses codes, ses préconstruits. Il va falloir se faire entendre à travers ces voix multiples ces phrases disponibles et toutes faites, ces interprétations imposées, cette *facticité* omniprésente. Nul ne peut se flatter de parler dans un vide, mais toujours en réponse à quelque chose. On songera à cet «et ego...», moi aussi j'ai quelque chose à dire, si perceptible chez les «jeunes poètes» symbolistes, résolu à produire coûte que coûte de l'inouï.

C'est ce qui fait qu'avec ce qu'on nomme le «recul du temps», encore un coup, la psychopathologie de l'hystérie chez Charcot et ses disciples, 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 "insanités" des chansons de caf-conc' de Paulus semblent, tant par leur forme que par leur contenu appartenir à la *même* époque, alors que superficiellement tout les distingue, cette époque que les contemporains avaient appelée avec une nuance d'angoisse

crépusculaire «Fin de siècle» et qu'une génération plus tard on identifiera avec une involontaire ironie comme «La Belle Époque», le début de cette Belle Époque qui va grosso modo de la présidence de Carnot à celle de Félix Faure.

En synthèse. Tout paradoxe s'inscrit dans la mouvance d'une *doxa*. Tout débat ne se développe qu'en appuyant sur une topique commune les conflits des argumentateurs opposés. Dans toute société, la masse des discours – divergents et antagonistes – engendre un *dicible global* au-delà duquel il n'est possible que par anachronisme de percevoir le «noch-nicht Gesagtes», le pas-encore dit (pour transposer Ernst Bloch).

Car peut-être au fond faut-il retenir l'hypothèse que rien ne change, ou si peu et de façon si précaire, que l'hégémonie culturelle ne produit jamais que le *retour éternel du même*, superficiellement adapté aux circonstances nouvelles, le *Immerwiedergleich* (Walter Benjamin). Un pessimisme culturel de cette sorte s'est répandu dans la pensée contemporaine. Le langage serait, par nature, «totalitaire», l'imposition des dicibles sous l'apparence trompeuse de la «liberté de penser» ne produirait que de la servitude plus ou moins volontaire; elle mettrait dans la bouche des individus les mots par lesquels ceux-ci croient échapper à leur conditionnement. Le discours social, dans sa diversité faussement chatoyante, ne serait qu'un dispositif implacable de monopole de la représentation, où toute divergence serait bientôt récupérée, neutralisée, amenée en dépit d'elle-même à contribuer à la *reproduction* indéfinie des pouvoirs symboliques. Roland Barthes l'avait dit cela dans sa leçon d'introduction au Collège de France, et sans doute trop hyperboliquement, mais en rappelant à bon droit que la censure n'est pas seulement prohibition, mais surtout *compulsion*, contrainte à parler selon la *doxa*: la langue «est tout simplement fasciste; car le fascisme, ce n'est pas d'empêcher de dire, c'est d'obliger à dire²».

Sans doute, ce pessimisme, cette vision crépusculaire d'une «culture totalitaire» qui impose et contraint et qui n'évolue dans ses idées du jour, son *aggiornamento* trompeur, que pour persister dans son essence

² Roland Barthes, *Leçon*, Paris, Seuil, 1988, p. 14.

et assurer la servitude sous des apparences de liberté, a quelque chose à voir avec *notre* discours social, auquel les «déconstructionnismes» de la mode post-moderne viennent ajouter la joie esthétique d'un criticisme radical mais vain: aucun discours ne dit jamais rien qui *tienne* car on peut faire ressortir à sa base un *prôton pseudos*, un coup de force fondateur. La connaissance discursive serait à la fois incohérence fondatrice, violence récurrente et incarcération mentale dans un pensable imposé où l'impensé transgressif demeure à jamais une vaine chimère. Ce modèle, réaction sans doute à des conceptions trop triomphalistes de la création et des luttes symboliques, ne résulte pas d'une analyse empirique rigoureuse: l'hégémonie ne réalise pas une homéostasie carcérale, mais un «bougé» permanent sous des stabilités, des tensions régulées par de puissantes capacités de «récupération» et de cooptation, et, surtout, elle instaure un marché de la *nouveauté prévisible* et les leurres de *l'innovation ostentatoire*.

- Composantes du fait hégémonique

Je vais énumérer maintenant les grands éléments qui composent le fait hégémonique ou plutôt (car ces éléments ne sont pas dissociables) les différents points de vue sous lesquels ce fait peut être abordé.

1. La langue légitime

Le langage n'est pas pris ici comme *code*, système de règles abstraites. Ce dont il faut parler c'est de ce «français *littéraire*» qui se désigne aussi comme «langue *nationale*». Cette langue-là est totalement inséparable des savoirs d'apparats, idiomatismes, phraséologies et tropes légitimants (et de leurs modes d'emploi). La langue officielle-littéraire, naturellement acquise par les rejetons de la classe «lettrée», est conçue comme faite de ces forces qui transcendent le plurilinguisme (l'hétéroglossie) d'une société de classe et «unifient et centralisent la pensée littéraire-idéologique». Je suis d'accord avec le vieux Bakhtine: «Nous n'envisageons pas la langue comme un système de catégories grammaticales abstraites, mais comme un langage *idéologiquement saturé*, comme une conception du monde, voire comme une opinion concrète, comme ce qui garantit un *maximum* de compréhension mutuelle dans toutes les sphères de la vie idéologique».

La langue légitime détermine, sans discriminer directement, l'énonciateur *acceptable*, «imprimable» notamment. Ce français littéraire n'est pas un code homogène, mais une subtile stratification de distinctions où les effets de reconnaissance tiennent au moindre détail. La *Revue des Deux Mondes* qui, seule, maintient mordicus en 1889 l'orthographe ancienne «enfants», «jugemens» etc. sait combien ce *détail* flatte la délicatesse de ses lecteurs.

2. La topique commune

Il faut remonter à Aristote qui a beaucoup à apporter à la théorie du discours social et appeler *topique* l'ensemble des «lieux» (topoï) ou présupposés irréductibles du vraisemblable social tels que tous les intervenants des débats s'y réfèrent pour fonder leurs divergences et désaccords parfois violents *in praesentia*, c'est-à-dire tout le présupposé-collectif des discours argumentatifs et narratifs.

Cette acceptabilité correspond en partie à ce que les anciennes rhétoriques appelaient selon le cas l'«opinable» ou le «vraisemblable», si nous concevons ces statuts pragmatiques comme des réalités historiques transitoires, produites dans l'effet de masse du discours social lui-même.

Que cette topique soit la condition essentielle de la production discursive et du débat, c'est ce que Péguy dans *Notre jeunesse* rappelle pertinemment: «Les uns et les autres, écrit-il, [dreyfusards et antidreyfusards] autant qu'il me souviene, nous avons un postulat commun, un *lieu commun*, c'est ce qui faisait notre dignité, commune, c'est ce qui faisait la dignité de toute la bataille (...) et cette proposition commune initiale, qui allait de soi, sur laquelle tout le monde était, tombait d'accord, dont on ne parlait même pas tant elle allait de soi, qui était sous-entendue partout (...), c'était qu'*il ne fallait pas trahir*, que la trahison, nommément la trahison militaire, était un crime monstrueux...»

[On sait que le drame de Péguy c'est qu'en 1906-1907 ce sont maintenant ses «amis», à la gauche

du Parti socialiste SFIO, qui récusent ce *topos* et l'évidence de ce «lieu commun»].

La topique produit l'opposable, le plausible, mais elle est aussi pré-supposée dans toute séquence narrative, elle forme l'ordre de vérité consensuelle qui est condition de toute discursivité, qui sous-entend la dynamique d'*enchaînement* des énoncés de tous ordres. Certes, cette topique comporte des «lieux» transhistoriques, quasi-universels: «il faut traiter de même façon des faits semblables» (règle de justice), «qui veut la fin veut les moyens» ... Sans solution de continuité, elle englobe des implicites et des pré-supposés propres à telle époque, à telle société. Déjà la rhétorique classique décrivait en un continuum les lieux communs quasi-logiques et les maximes générales du vraisemblable, portant sur des thèmes sociaux sémantiquement pleins (l'honneur, le respect, la patrie, les femmes, l'amour maternel etc...).

Il n'y a en effet pas de rupture de continuité entre tous les pré-construits argumentatifs plus ou moins étoffés sémantiquement qui forment le répertoire du probable et que nous nommerons la *doxa*. La *doxa* c'est ce qui va de soi, ce qui ne prêche que des convertis, mais des convertis ignorant des fondements de leur croyance, ce qui est impersonnel mais cependant nécessaire pour pouvoir penser ce qu'on pense et dire ce qu'on a à dire. Cette *doxa* forme un système malléable où un *topos* peut «en cacher un autre» de sorte que les faiseurs de paradoxes sont encore retenus dans la doxologie de leur temps.

On peut parler de la *doxa* comme commun dénominateur de toute l'opinion sociale, répertoire topique le plus ordinaire d'un état de société, mais on peut aussi aborder la *doxa* comme stratifiée, selon les savoirs et les implicites propres à telle ou telle quantité et composition de capital culturel. Il y a alors une *doxa* de haute distinction pour les «aristocrates de l'esprit» comme il y a une *doxa*-concierge pour le journal à un sou, et encore plus bas de la *doxa* pour «pauvres d'esprit» mêlée de dictons et de proverbes et comprenant pas mal d'«alldoxies» du reste. On peut encore (c'est un autre ordre de stratification) appeler *doxa* le pré-suppositionnel des discours exotériques (de l'opinion «publique», du journalisme) par opposition aux fondements plus

réfléchis du «probable» dans les discours ésotériques, comportant un coût élevé de spécialisation (sciences, philosophies). *Doxa* dénote alors l'ordre de l'implicite trivial, du *trivium*, du langage des carrefours. Ces trois acceptions (doxa commune, doxa stratifiée en distinctions, doxa vs pré-supposés des savoirs institués) ne doivent pas conduire au choix d'une d'entre elles: il s'agit ici (comme pour les degrés de la langue littéraire) de percevoir simultanément les dissimulations et les dénominateurs communs.

3. Une gnoséologie

Si tout acte de discours est aussi nécessairement acte de connaissance, il faut poursuivre au-delà d'un répertoire topique pour aborder la *gnoséologie*, c'est-à-dire, un ensemble de règles fondamentales qui décident de la fonction cognitive des discours, qui modèlent les discours comme opérations cognitives.

Cette gnoséologie correspond aux manières dont le «monde» peut être schématisé sur un support langagier (manières dont le fond est la «logique naturelle»), ces *schématisations* formant la précondition des jugements (de valeur, de choix). Cette gnoséologie que nous posons comme un fait de discours, indissociable de la topique, correspond à ce qui s'est appelé parfois les «structures mentales» de telle classe ou de telle époque, ou encore de façon plus floue des «pensées» (pensée sauvage, pensée animiste, pensée mythico-analogique...). On pourrait dire «épistémé», à la difficulté près que ce terme paraît renvoyer d'emblée à des savoirs institués, à des «disciplines». Si du côté des sciences on peut identifier une épistémé dominante en 1889 (moniste-expérimentale-analytique-évolutionniste), celle-ci pourrait n'être qu'un avatar d'une gnoséologie exotérique générale.

Nous avons donc cherché donc à identifier une gnoséologie dominante avec, encore un coup, ses variations et ses ésotérismes; à dégager des bases cognitives qui permettraient de comprendre synoptiquement les discours de presse, certaines pratiques littéraires, certaines démarches scientifiques et d'autres formes instituées de cognition discursive. Cette gnoséologie dominante qui sert de «mode d'emploi» aux topiques, je l'ai

décrite et définie pour la fin du XIX^e siècle comme le «romanesque général».

4. Des censures – Fétiches et tabous

La configuration des discours sociaux est marquée par la présence particulièrement repérable (à la façon d'une nova au milieu d'une galaxie) d'objets thématiques marqués par les deux formes du «*sacer*», de l'intouchable chez les anthropologues: les fétiches et les tabous. Ces intouchables sont connus comme tels: ils tentent donc les transgresseurs et les iconoclastes, mais un mana les habite dont témoignent toutes sortes de vibrations rhétoriques à leur abord. La Patrie, l'Armée, la Science sont du côté des fétiches; le Sexe, la Folie, la Perversion sont du côté des tabous. Un grand nombre d'audacieux soulèvent ici le voile d'Isis et s'attirent par leur courage novateur l'approbation des *happy few*. Ici encore, il faut voir qu'un tabou peut en cacher un autre et, aux libertins littéraires notamment, on a envie de dire: encore un effort si vous voulez être *vraiment* audacieux.

5. Égocentrisme/Ethnocentrisme

L'hégémonie peut encore s'aborder comme une *norme pragmatique*, définissant en son centre un énonciateur légitime s'arrogeant le droit de parler sur des «altérités» déterminées par rapport à lui, – Français, adulte, mâle, lettré, urbanisé, en pleine entente avec le jeu des thématiques dominantes. Les genres canoniques du discours social parlent à un destinataire implicite, lui aussi légitimé, et il n'est de meilleur moyen de le légitimer que de lui donner «droit de regard» sur ceux qui n'ont pas droit à la parole, «sur le dos» desquels cela parle: les fous, les criminels, les enfants, les femmes, les plèbes paysannes et urbaines, les sauvages et autres primitifs.

Du point de vue de cette pragmatique, on peut voir comment l'hégémonie se présente à la fois comme discours *de omni re scibili*, et comme allocution distinctive, identitaire, sélective, produisant les

moyens de la discrimination et de la distinction, de la légitimité et de l'illégitimité.

L'hégémonie est alors à voir comme un «égocentrisme» et un ethnocentrisme. Elle engendre ce *Moi* et ce *Nous* qui se donnent «droit de cité» idéologique, en développant *ipso facto* une vaste entreprise «xéno-phobe» (classiste, sexiste, chauviniste, raciste) autour de la confirmation inlassable d'un sujet qui juge, évalue, classe et assume ses droits. Toute doxa montre du doigt et rejette comme étrangers, anormaux, inférieurs certains êtres et certains groupes – le traitement réservé à ces entités forcloses du doxocentrisme: les racismes, chauvinismes, xénophobies, sexismes, et cette chose sans nom parce que trop répandue qu'est le mépris-dégoût des groupes dominés, ne sont alors que des cas sectoriels d'un mécanisme absolument fondamental. On perçoit ici que l'hégémonie résulte d'une pression logique qui conduit à harmoniser, à rendre co-pensables divers idéologèmes issus de lieux différents et n'ayant pas les mêmes fonctions: si pour une doxa donnée ce qui se dit des criminels, des alcooliques, des femmes, des nègres, des ouvriers et d'autres sauvages finit par prendre un air de famille, c'est que ces énoncés deviennent d'autant plus efficaces qu'ils se valident par ressemblance et analogie.

6. Répertoire thématique

Tout débat en un secteur donné, si après que soient les désaccords, suppose un accord préalable sur le fait que le sujet «existe», qu'il «mérite» d'être débattu, – et qu'un commun dénominateur sert d'assise aux polémiques. Ce qu'on appelle une «culture» est composé de sujets de *mise*, de thèmes dont il y a lieu de disserter, sur lesquels il faut s'informer et qui s'offrent à l'opinion, à la littérature et aux sciences comme dignes de méditation et d'examen.

L'hégémonie se présente ici comme une thématique, avec des savoirs d'apparats, des «problèmes» partiellement préconstruits, des intérêts attachés à des objets dont l'existence et la consistance ne semblent pas faire de doute puisque « tout le monde en parle ». On touche ici à ce qui est le plus perceptible dans une conjoncture, à ce qui étonne ou agace le plus le lecteur d'une autre époque: de tous ces objets que l'on nomme,

que l'on valorise, que l'on décrit et commente, combien n'apparaissent plus comme étant des objets connaissables et déterminés mais, avec le recul du temps, sont réduits au statut d'abolis bibelots d'inanités sonores.

Ces thématiques ne forment pas seulement un répertoire de sujets obligés; elles s'organisent à mon sens paradigmatiquement; il se dégage de la multiplicité des discours autorisés, malgré les compartimentations, les genres, les écoles, une *Weltanschauung*, une vision du monde, un tableau-récit de la conjoncture avec un système de valeurs, des prévisions pour l'avenir et des impératifs immanents d'action (et de réaction).

On cherchera donc à montrer les linéaments d'un paradigme socio-herméneutique général. On verra émerger une série de *prédicats* censés caractériser tous les aspects de la vie sociale et qui se diffusent avec insistance, autant dans les «lieux communs» du journalisme que dans les aires distinguées de la parole artistique, philosophique ou savante, qui occupent une position dominante, refoulent les énoncés incompatibles et se construisent les uns par rapport aux autres comme coïntelligibles, partiellement redondants, isotopiques, c'est-à-dire qu'ils forment masse comme «vision du monde». On décrira donc ces axiomes explicatifs permettant de disserter de toutes choses et dominant en «basse continue» la rumeur sociale.

Ainsi, pour le Roland Barthes de 1957, qui sans doute est quelque part à l'origine de ma réflexion, l'épopée du Tour de France, la nouvelle psychagogie publicitaire des saponides et détergents, l'iconographie de l'abbé Pierre et la propagande poujadiste contribuaient par leur interlisibilité à construire une "mythologie" de l'après-guerre.

Ce paradigme ne se réalise pourtant pas sous forme d'une philosophie ou d'une doctrine identifiées; avec certaines capacités de mutation, il est à la fois partout et nulle part; les idéologies du moment en fournissent des versions successives ou des variantes.

Pour l'époque qui m'a occupé, je distingue cette vision du monde diffuse sous la forme d'une double corrélation isotopique que j'ai

identifiée comme paradigme de la *déterritorialisation* et *vision crépusculaire* du monde. Ce paradigme regroupe en isotopies des complexes de prédicats anxiogènes de l'à vau-l'eau imminent: dissolution du moi, fin d'une race, fin d'un monde, fin d'un sexe (féminin), invasion des barbar(i)es et aussi fin du sens, fin du vrai, fin du stable...

7. Dominantes de pathos

La traditionnelle histoire des idées tend volontiers à transformer le *pathos* dominant des discours d'un temps en des «tempéraments» et des «états d'âme» soudain advenus collectivement aux grands penseurs et artistes et à leur «génération». Revenons encore à Aristote et à sa théorie des «pathé» dans la *Rhétorique*. «Phobos», la crainte, est défini comme cet effet de discours qui engendre «un sentiment douloureux diffus, causé par la (figuration) d'un danger imminent qui causerait destruction ou malheur». Je reste aristotélécien en voyant dans l'*angoisse* le grand effet de pathos de la vision du monde fin-de-siècle, un dispositif qui n'est pas sans rapport avec le concept weberien (de portée plus large) d'*Entzauberung*, désenchantement. L'angoisse peut être propédeutique, un moyen partiellement adéquat d'adaptation au changement, et elle n'est pas sans offrir, en 1889, divers «bénéfices secondaires»...

● Périphéries, dissidences, contre-discours

Le discours social d'une époque est organisé en secteurs canoniques, reconnus, établis, centraux. Aux *marges*, à la périphérie de ces secteurs de légitimité (les mots sont intuitivement topographiques), s'établissent dans un antagonisme explicite des dissidences: c'est là, apparemment, qu'il faut chercher l'hétéronome. Voyons un peu ce qu'il en est de ces périphéries qui ne sont pas un fait de nature mais qui sont elles aussi le fait d'un état de société.

Nous prenons *dissidence* au sens banal du terme: «état d'une personne qui, en raison de divergences doctrinales, se sépare d'une communauté religieuse, politique, philosophique» (*Trésor de la Langue française*). La périphérie du système discursif en 1889 comme aujourd'hui est occupée

par toutes sortes de groupuscules qui opposent aux idées et aux valeurs (pré-)dominantes leur science, leur historiosophie, leur herméneutique sociale et même (au moins de façon embryonnaire) leur esthétique, groupes dont l'axiome fondamental est de mettre de l'avant cette rupture radicale dont ils se flattent. Il y a à signaler par exemples, en 1889, les fouriéristes, les adeptes positivistes de la Religion de l'humanité, les spirites, les théosophes et autres sectes occultistes, les colinsiens ou socialistes-rationnels sur lesquels j'ai écrit un livre, *Colins et le socialisme rationnel*; il y a les divers partis socialistes révolutionnaires dont je parle plus loin; il y a aussi les féministes, les partisans de l'«émancipation des femmes» dont les thèses et les propos paraissent d'une inénarrable cocasserie lorsqu'ils sont rapportés par les chroniqueurs établis des discours légitimes.

Cependant, l'hégémonie pèse encore sur la logique de ces périphéries. Non seulement parce qu'elles ne sont pas aussi imperméables qu'elles se flattent de l'être, mais aussi parce que l'hégémonie possède un pouvoir d'agglomération, une force de gravité énorme qui produit à sa périphérie un éclatement groupusculaire, un fractionnement fatal. Elle semble fonctionner comme le fait Jupiter à l'égard des petites planètes ou astéroïdes transmartiens! Son énorme masse rend difficile l'*accrétion* des entités périphériques. De façon mécanique, pourrait-on dire, l'hégémonie favorise le fractionnement des périphéries et ce fractionnement multiple répond encore à sa logique même. C'est ainsi qu'on peut expliquer pour une part la *dislocation* des socialismes et des féminismes en sectes et chapelles innombrables qui, tout en reconnaissant des enjeux communs, épuisent une bonne part de leurs énergies en querelles et dénonciations et en divergences doctrinaires. Les partisans de l'émancipation des femmes vers 1889-1890 sont tronçonnés en six ou sept groupes (et revues) incapables de compromis sur les degrés de radicalité dans la tactique, groupes où il est facile de percevoir comment la critique du «masculinisme» est en interférence constante avec le retour du refoulé quant au «rôle naturel» de la femme et, par réaction, avec sa dénégation volontariste.

Les dissidences, secouées à hue et à dia, semblent alors fatalement poussées vers l'intolérance et le dogmatisme, moyens de résister qui ne font qu'aggraver les fractionnements. J'appelle *effet d'hégémonie* ce qui

rend insatisfaisants, inadéquats, problématiques, un peu ridicules aussi souvent, les langages des périphéries, telle la propagande socialiste au siècle passé: d'un côté celle des collectivistes, de l'autre celle des anarchistes. La première est mélodramatique, «noblement» pathétique et épique. Les «martyrs de l'exploitation capitaliste» se voient interpellés dans un style ampoulé, particulièrement éloigné du langage ordinaire de l'ouvrier: «Les sbires de Dame Thémis [...] ont étalé au grand soleil leurs turpitudes, leurs malpropretés et leurs discordes se montrant dans toute leur laideur et leur corruption³». Les compagnons anarchistes, de leur côté, n'ont pas tort de penser et de dire que ces grands mots, ces tropes et ces métaphores ne sont pas la langue de la grande foule travailleuse, qu'il faut «parler sans magnés au populo» pour dire au brave ouvrier votard qu'il est un gogo: «Dans une quinzaine de jours y aura de nouveau bouffe-galette à l'Aquarium: ils ne seront ni moins tripoteurs ni moins crapules que ceux qui viennent de déguerpir⁴». Qui ne voit que l'élection de ces deux langages, qui portent deux stratégies de lutte et d'interprétation antagonistes, se renvoient l'un à l'autre leurs apories et leurs inconvénients? L'imposition de la langue légitime, même doublement déniée, s'exerce sur le contre-discours socialiste révolutionnaire, qui ne peut s'adresser au peuple en un quelconque langage qui soit *déjà* celui du prolétariat émancipé.

- «Novum» – Bougé, coupures et ruptures

Cependant, mon travail sur l'hégémonie devait conduire dialectiquement à percevoir des lieux où *ça bouge*; à identifier de la nouveauté «vraie», un *novum* (au sens d'Ernst Bloch) où tout à coup le «pas-encore-dit» se frayerait un chemin et se fabriquerait un langage neuf dans l'entropie du «déjà-là»; des points où s'opérerait une rupture critique que l'on risque en tout temps de confondre avec un simple «coup» audacieux, permis par les «règles du jeu» qui prévalent.

Convenons d'appeler *hétéronomie*, dans cette problématique, ce qui dans le discours social échapperait à la logique de l'hégémonie. Nous

³ Jean Volders, dans *Le Peuple*, Bruxelles, 21 mai 1889, p. 1.

⁴ [Émile Pouget], *Le Père Peinard*, 23 septembre 1889, p. 1.

rechercherons non pas les simples divergences d'opinion ou innovations formelles qui restent dans le cadre des combinaisons permises, mais des faits qui se situeraient hors de l'acceptabilité et de l'intelligibilité normale instituées par l'hégémonie.

Il convenait de chercher à distinguer l'émergence occasionnelle d'un *novum* authentique, d'actes indiscutables de rupture, du processus courant décrit ci-dessus par lequel les «débats» publics s'acharnent en confirmant par la bande une topique, des valeurs, des intérêts, des tactiques discursives communs aux antagonistes; par lequel l'originalité, cognitive, exégétique ou stylistique, ne se pose et ne prend de valeur que par l'hommage implicite qu'elle rend aux manières de voir et aux manières de dire qui sont déjà imposées

Quiconque prétend «juger son temps» et veut percevoir les tendances de l'époque doit chercher à discriminer entre ces leurres, ces remises au goût du jour et l'occasionnelle critique «vraie». Il ne peut le faire qu'en se souvenant que les paradoxes superficiels et spectaculaires sont les plus acclamés, car l'hégémonie procure les moyens d'en goûter le charme et l'intérêt, alors que les innovations «prometteuses», à la recherche d'un langage et d'une logique propres, risquent de faire moindre impression, de ne pas être entièrement dégagées d'ailleurs des thèmes et formes établis; le *nouveau* vient dans le discours social sur des pattes de colombe.

Inversement, la nouveauté elle-même, lorsqu'elle apparaît, risque d'être interprétée par rapport au corpus interprétatif disponible, selon des références reçues et, dès lors, de n'être pas perçue comme telle.

S'il est vrai, selon Zeev Sternhell qui est un grand historien politique de la période sur laquelle j'ai travaillé, que vers 1889 dans les rangs du boulangisme, se concoctent des langages d'action que l'historien avec un recul d'un siècle est en droit d'appeler «protofascistes», il va de soi que les contemporains ne sont pas outillés pour percevoir cette nouveauté-là. L'aventure boulangiste et sa propagande vont donc être classées par eux comme du «déjà-connu»: du «bonapartisme», du «néo-césarisme», l'alliance des mécontents autour d'un «Saint-Arnaud de café-concert». La stratégie des adversaires découlera de cette identification

rétrospective qui les rend aveugles à ce qui faisait du chef du «Parti républicain national» autre chose qu'un nouveau Napoléon III et qui leur interdisait de comprendre l'alliance «contre nature» des cléricaux et des blanquistes, d'anciens radicaux avec les ligueurs patriotards et avec la Duchesse d'Uzès!

Dans le discours social, il y a aussi à percevoir (en un second temps si vous voulez) du «bougé», de l'aporétique, des déstabilisations, des incompatibilités superficielles ou bien plus radicales. Autrement dit, la *contemporanéité* des discours sociaux doit être perçue comme une réalité confuse et partiellement hétérogène, où s'inscrit l'histoire même des discours particuliers, leur relative autonomie, leurs traditions propres et leur rythme d'évolution. En d'autres termes encore, si la recherche va, *d'abord*, essayer de montrer ce que je viens de désigner comme *hégémonie*, si elle doit viser à faire ressortir une unité générale du dicible, une complémentarité discursive, une coïntelligibilité des thématiques, des affrontements ritualisés et, en quelque sorte, fonctionnels, elle va également et dialectiquement prendre en considération – dans ce qui, logiquement, est un deuxième temps – les failles de ce quasi-système, les glissements qui s'opèrent, les ruptures, les incompatibilités apparues entre formes établies et variations émergentes. La coupe synchronique parviendra donc à mettre en lumière ultimement la *non-contemporanéité* (je reprends ici le concept d'Ernst Bloch, *Ungleichzeitigkeit*) dans ce qui est empiriquement contemporain.

- Exemple d'analyse topographique: le champ philosophique en 1889

Pour illustrer ce qui précède et le fait de répartition topographique, les notions de frontières cognitives et de points d'affrontement, je renvoie à un article ancien et un chapitre de 1889 dans lesquels j'ai cherché à objectiver socialement et de certaine façon, aussi et toujours, politiquement, le champ philosophique en 1889, les doctrines des philosophes du jour et la structuration polémique de l'institution philosophique. Les tentatives d'objectiver le champ philosophique ont généralement rencontré la résistance la plus vive et la plus dénégatrice de la part de beaucoup de philosophes; elles ont suscité une "union sacrée" des sectes philosophiques concurrentes réconciliées soudain

pour défendre la philosophie. Les philosophes semblent répéter indéfiniment la scène du *Mariage forcé* où les docteurs Pancrace et Marphurius font voir à Sganarelle qu'ils sont en désaccord sur tout sauf sur l'excellence de la philosophie, idéologie de métier qui les réconcilie à l'instant sur le dos, littéralement, de l'impertinent Sganarelle.

Pourtant la philosophie pérenne constitue un excellent secteur pour analyser une topographie perpétuée et la logique de lignes d'affrontement. Les philosophes, depuis les «dogmatiques» et les «sceptiques» de l'Antiquité jusqu'à ceux de notre siècle avec leurs *Wertfreiheitstreit*, *Positivismusstreit*, *Historikerstreit*, batailles qui amusent, à ce qu'il paraît, les badauds intellectuels d'outre-Rhin, ont une capacité perpétuelle et obstinée d'opposer à jamais des certitudes à d'autres certitudes – y compris pour les relativistes, la certitude de leur scepticisme – sans jamais faire vaciller leurs adversaires d'un *iota*. C'est quoi, ça rime à quoi, ces disputes interminables (comme on dit: psychanalyse interminable) qui semblent coextensives à l'existence même d'un champ, d'un secteur d'activité intellectuelle? Quels en sont les enjeux? Pourquoi, encore un coup, se perpétuent-elles? Comment se fait-il qu'au bout de dix ans ou d'un siècle, l'autre camp n'ait *toujours pas* compris le point de vue de son adversaire et ne lui trouve toujours aucun mérite? Je prends ici l'exemple des philosophes parce qu'ils sont les spécialistes attitrés de la sagesse et de la raison, mais les polémiques publiques, politiques, idéologiques, ont évidemment un même caractère de pérennité ou de durabilité. J'aurais pu prendre encore le cas de deux quidams dans un bistro, mais ceux-ci n'ont pas le loisir de rester des années durant attablés à vider leur querelle. Les dialogues de sourds ne sont pas le privilège des philosophes quoique ceux-ci y persistent plus obstinément que le commun des mortels.

Je m'étonne d'une chose sinon simple du moins banale, répandue et que je vais tout de suite illustrer. Voici deux philosophes, Jürgen Habermas et Hans Albert. Ils ne sont pas d'accord. Pas seulement sur une chose, la bonne méthode pour les sciences sociales. Ça, c'est leur point de départ. Non, ils ne sont finalement d'accord sur rien, et plus ils creusent, de mois en mois et en des dizaines de pages, leur désaccord, plus celui-ci s'étend, se généralise et s'approfondit. C'est justement ce qui s'est désigné en Allemagne comme le *Positivismusstreit*, la Querelle

du positivisme. Et plus ils s'accusent réciproquement de ne pas comprendre leur démarche, plus ils se sentent tenus de faire entendre au public qu'ils jugent celle de l'autre non seulement erronée, mais pernicieuse et *hors de toute raison*. Au bout de tous ces mois de dispute dans laquelle ils ont entraîné le public intellectuel, ils restent en désaccord total, plus total qu'au début, et finalement ils renoncent à continuer à se parler – ce qui était bien la chose rationnelle à faire. Habermas aura beau, un peu plus tard, développer une bien démocratique théorie de l'agir communicationnel, il doit avouer que quand il s'agit d'agir communicationnellement avec des Karl Popper et des Hans Albert, sa patience et sa logique sont mises à rude épreuve.

Mon travail sur la théorie du discours social et sur l'année mille huit cent quatre-vingt neuf m'a amené à aborder l'étude globale du marché philosophique français en un moment déterminé, à voir comment dans ce marché les idées "se posent en s'opposant" (Fichte), et à voir aussi comment s'opère ce qui est le plus évident à l'observateur: la dénégation proprement philosophique du rapport du discours philosophique au discours social, aux autres discours publics, politiques et aussi aux savoirs scientifiques ou à ce que le *Zeitgeist* représente au philosophe comme étant de tels savoirs.

Cette entreprise m'a conduit à essayer de penser une sociocritique du texte philosophique, transposée en quelque sorte de la sociocritique de la littérature. À essayer de compléter cette sociocritique philosophique par une critique interdiscursive qui réintégrât le texte philosophique dans le réseau concomitant des discours sociaux. Enfin à essayer de concevoir une sociologie de la réception des œuvres philosophiques, sociologie qui elle aussi serait très loin de cette "histoire des idées" classique comme dialogue au sommet entre des pensées olympiennes.

Une sociocritique philosophique se heurte, je l'ai dit, à des résistances qui sont celles qui attend toute objectivation d'une activité "ésotérique". Ce n'est pas par hasard que, de Benda, à Emmanuel Berl, à Paul Nizan et à Revel dans *Pourquoi des philosophes*, à Bourdieu même, la critique des philosophes du moment a relevé souvent de la forme pamphlétaire, c'est à dire de techniques d'effraction qui empruntent la voie courte de la polémique. La voie longue de la critique sociologique, celle

pratiquée par exemple par Bourdieu sur la pensée de Heidegger, n'est pas moins perçue comme un abus réductionniste, une agression vulgaire face à un discours ontologique. (Il est peut-être curieux de voir appeler "réductionniste" l'effort d'intégrer le discours philosophique au marché englobant des discours sociaux, mais passons...)

J'ai donc abordé la totalité de la production philosophique de 1889, et repéré la logique de ses antagonismes doctrinaux, en l'interprétant comme une crise de légitimation face à une menace de déclassement et de démembrement du philosophique. Je pars d'une hypothèse qui est que l'objet de toutes les publications philosophiques de 1889 est justement la défense et la re-légitimation de la philosophie même et que toutes les "sectes" et tendances philosophiques qui s'opposent, s'opposent en faisant éléction de stratégies divergentes pour restituer à la philosophie un objet incontesté, un mandat et une légitimité sociale. (Bergson qui publie son premier livre sur les *Données immédiates* cette année-là est celui qui trouve la formule la plus habile et prometteuse pour la philosophie pour quelque temps.) Cependant, ces stratégies forment une critique immanente les unes des autres et il est possible d'extrapoler de leurs contradictions une aporie globale de la démarche philosophique face à la menace de déclassement venue des sciences, aporie telle qu'encore une fois, l'histoire en détermine la nature.

Ici venu, ayant construit une certaine logique d'un état de la philosophie française qui se présente aussi comme une récapitulation en synchronie de la *phylogenèse* des idées philosophiques modernes depuis Kant, il faut pour compléter le tableau faire apparaître un caractère fondamental de la topologie philosophique des sociétés modernes. Ce caractère est que les grandes positions de prestige dans la culture d'une époque, particulièrement celle du Grand Penseur, du Grand Philosophe, titulaire éponyme de la "pensée" de son temps, ne sont pas sous le contrôle du champ philosophique comme tel. On se rappelle la façon dont Gramsci conçoit, de façon peu sociologique du reste, la notion de Grand Penseur – Benedetto Croce en l'occurrence – et du rôle qu'il joue sur la scène de son époque. Le temps me manque pour construire la logique qui engendre, par toutes sortes de pertinences conjoncturelles et de méconnaissances, la position du Grand Penseur. En 1889, ils sont en fait deux, Hippolyte Taine qui déjà se tait ou ne

parle plus que par ses disciples et Ernest Renan qui est loin de se taire et occupe toute la scène pour quelques années encore en faisant parler de lui.

Il fallait enfin faire apparaître les discours philosophiques produits hors du champ le plus légitime de la philosophie et dans une logique autonome par rapport à lui. En 1889, le grand philosophe pour les philosophiquement faibles est Jules Simon, membre de l'Institut, partie prenante à tout ce qui a un prestige officiel en France, de loin l'individu dont l'accumulation de capital de légitimité publique est la plus impressionnante. *Sic transit gloria mundi*.

Ce qu'on ne peut passer non plus sous silence, c'est l'apparition avec une certaine visibilité culturelle, de pensées qui se placent dans la logique générale du fait "philosophique" sans être le moins du monde en rapport, fût-ce d'antagonisme ou de challenge, vis à vis de la philosophie canonique instituée. Les gens auxquels je pense et qui publient en 1889 sont en un autre lieu dont le porte-à-faux est très révélateur de développements ultérieurs. C'est d'abord Georges Sorel, ingénieur à la retraite, penseur autonome s'il en est, qui publie *le Procès de Socrate*, ouvrage qui prend, philosophiquement, position pour les juges de l'aréopage contre le Philosophe Socrate qu'il condamne comme "intellectuel" pernicieux, en se plaçant du point de vue d'un moralisme civique organique. Dans ce premier ouvrage de Sorel se préfigure une pensée un peu erratique qui ira du syndicalisme d'action directe à l'approbation simultanée sur le tard de sa vie de Mussolini et de Lénine contre la démocratie bourgeoise et le rationalisme des Lumières.

L'autre non-philosophe est Benoît Malon, plus oublié peut-être, mais qui inaugure pour la France un type socio-historique capital de la modernité: l'intellectuel de parti et de doctrine. Avec son *Socialisme intégral* (2 volumes), Malon construit avec un zèle d'autodidacte une théorie totale, métaphysique et historiosophie, qui réclame pour elle une légitimité non moins totale, celle du socialisme comme "énigme résolue" des questions philosophiques.⁵

⁵ Malon, Benoît. *Le socialisme intégral*. Paris: Alcan, 1890 - 91.

Je n'ai pu qu'esquisser la façon dont l'analyse interne du marché discursif philosophique devrait se compléter avec une sorte de topographie générale des pensées "philosophomorphes" qui s'inscrivent sur les marges et les périphéries de la culture.

- Topographie du socialisme

Un autre exemple d'étude topographique à laquelle je me suis livré, dans le champ de la politique militante cette fois et de l'extrême gauche, ce terme topographique par excellence. Il suffisait de constater d'abord que le mouvement ouvrier socialiste était (et demeure plus que jamais) composé, au niveau des groupes producteurs de propagande, d'entités antagonistes dont une activité essentielle a consisté à dénoncer les autres «écoles», les secteurs idéologiques contigus, à les «excommunier», comme on écrivait sans complexe vers 1890, à les exclure de la communion ouvrière-et-socialiste, de la légitimité historique du « socialisme ».

Dès qu'on aborde la topographie du mouvement ouvrier et socialiste en 1889-90, on se trouve confronté en effet au morcellement de celui-ci en fédérations coopératives et syndicales, en partis, en groupes oppositionnels et scissionnels, en revues doctrinaires et journaux de tendances qui emploient une part considérable de leurs énergies à polémiquer avec les entités contiguës et à « dénoncer aux masses » les erreurs, les compromissions et les trahisons de leurs voisins. Cette fragmentation en idéologies antagonistes du discours d'« émancipation du prolétariat », cet émiettement de l'action en groupes et groupuscules appellent une série d'hypothèses.

Ce n'est pas ici, faut-il le redire, un phénomène passager, il est consubstantiel à toute l'histoire de l'ainsi nommé socialisme. Si, vingt ans plus tard, le socialisme français semblera unifié dans la SFIO, il n'est que de constater que le prétendu « Parti unifié » reste alors composé de *fractions*, toujours éperdument hostiles l'une à l'autre, où on retrouve, vers 1909 disons, légèrement altérées, la plupart des lignes de partage établies en 1889: « broussistes » (à la limite de l'exclusion par leur alliance obstinée avec les socialistes-indépendants et les radicaux-socialistes), « jaurésistes », « allemanistes », « guesdistes » ou

marxistes orthodoxes, « syndicalistes d'action directe », « hervéistes » et autres antimilitaristes. Ces fractions ont leurs revues qui consacrent – sans exagération – un bon tiers de leurs textes rédactionnels à polémiquer avec amertume contre toutes les autres. *Le Socialiste* de tendance « marxiste » ne cesse de dénoncer ceux qu'il nomme les « anarcho-syndicalistes » sur sa gauche que pour excommunier les « blocards », les réformistes, les « broussistes » sur sa droite. De même *la Guerre sociale* d'Hervé consacre presque autant de pages à honnir et à ridiculiser « ces pauvres guesdos », les guesdistes, à attaquer, hors du parti, les anarchistes ou certains d'entre eux et même à envenimer des désaccords avec les doctrinaires d'« action directe » de la CGT qu'elle en consacre à attaquer la société bourgeoise, le gouvernement Clemenceau, les nationalistes et les militaristes. Hors de la SFIO, subsistent d'ailleurs alors des radicaux-socialistes, un « Parti socialiste de France » non rallié, divers « socialistes indépendants », d'une part ; de l'autre, des anarchistes, – eux-mêmes aigrement séparés en « libertaires individualistes » et « anarchistes-communistes ». On pourrait y regarder d'encore plus près et toujours les hostilités irréconciliables diviserait le secteur, on pourrait montrer ainsi les « néo-malthusiens » scindés en partisans et adversaires des doctrines de Paul Robin etc...

De ce point de vue et en partant de ce constat, *le* mouvement socialiste n'est pas à construire éclectiquement comme un donné syncrétique, ni une communion orthodoxe, ni même à proprement parler, il ne se transmue naturellement en un *idéaltype* weberien; il est à parcourir comme un *espace d'affrontements polémiques*, un cercle dont la périphérie est partout et le centre nulle part, une topographie interdiscursive dont il semble qu'on ne puisse stabiliser les interrelations qu'en faisant soi-même élection d'un point de vue : le chercheur, s'il se situe par exemple du point de vue du Parti ouvrier, guesdiste, c'est à dire marxiste, c'est à dire encore « socialiste scientifique », va percevoir en perspective et en positionnements antagonistes les différentes factions avec lesquelles ce parti opérait en conflit, des syndicalistes modérés « barberétistes » au groupes anarchistes. Le conflit portait sur des *enjeux* dont le principal était l'unité même et la direction du mouvement et la légitime *propriété* des mots « socialisme », « révolution » et « parti ouvrier ». Car les « possibilistes » de la FTSF considéraient alors que ce

sont eux qui incarnaient le vrai socialisme et eux qui étaient *le Parti ouvrier* (c'est le titre de leur quotidien à Paris), que les «guesdistes» sont des « sectaires » et (le mot ne se dit pas encore) des « fractionnistes » alors que les guesdistes les considèrent, de leur part, et ne se privent pas de le dire, comme des « renégats ».

Ceci constaté, le chercheur qui, par un principe méthodologique élémentaire, ne veut pas être partie prenante des conflits surannés mêmes qu'il se donne à décrire doit non s'établir dans une position métaphysique d'*arbitre* au-dessus de la mêlée, mais accepter cette mouvance polémique comme telle, la parcourir sans y élire position et chercher à en comprendre la dynamique. Il doit reconnaître d'emblée que pas un des termes dont il va lui-même user n'est indemne de polysémie et de polémiques et particulièrement les termes mêmes par quoi il va désigner l'espace discursif sous analyse. « Socialiste » ? Mais les doctrines qui se désignent par ce mot s'opposent en tout depuis 1832 dans leurs thèses, leurs langages et leurs tactiques. Les syndicalistes et coopérateurs de 1889 se réclament d'un « vrai socialisme » sans « luttes de classes » en thématissant l'émancipation de la classe ouvrière en des termes incompatibles avec ceux des partis « révolutionnaires ». Les anarchistes également se disent incarner le « vrai socialisme », diamétralement opposé à l'imposture des « autoritaires ». « Ouvrier » ? Justement cet adjectif est l'enjeu de débats interminables. Jusqu'à la constitution unitaire de la SFIO en 1905 on débatta avec acharnement pour baptiser le parti unifié « ouvrier » ou « socialiste » ou les deux, et cela semblera essentiel à divers militants. « Socialiste » encore, mais dès 1890, le terme est en train de se dissoudre dans la phraséologie politique et d'être adopté comme rentable par des politiciens radicaux ou boulangistes sinon par les catholiques corporatistes : « qui ne l'est pas socialiste, ou plutôt qui ne se le dit un tantinet aujourd'hui... » Dans ce marché des variations idéologies en interaction polémique que nous cherchons à apercevoir globalement, il est des groupes qui se disent « ouvriers » mais non « socialistes » (sinon par bravade) : les coopérateurs et les mutuellistes ; il est aussi des « sectes » doctrinaires, comme les derniers mais intransigeants disciples de Colins et ceux de Fourier, qui se réclament d'un vrai « socialisme » sans faire entrer dans l'essence de leur doctrine la spécificité d'un « mouvement ouvrier ».

Quant aux anarchistes, s'ils se disent « révolutionnaires », ils utilisent de moins en moins l'identification de « socialistes » et n'envisagent la « socialisation des moyens de production » que comme cette « prise au tas » radicalement opposée au « collectivisme », – terme lui-même approprié par les guesdistes, mais employé par les possibilistes ou les blanquistes dans des contextes et des sens divergents. On s'arrêtera ici : c'est toute la terminologie « commune », tous les mots-clés qui forment des *enjeux* et dont il faut décrire la mouvance, la dissémination, les appropriations, les substitutions, les conflits larvés qu'ils recèlent.

Le mouvement ouvrier n'a cessé de se vouloir « un », de proclamer, dans la cacophonie, la spécificité de sa vision du monde et de son espérance ; l'historiographie du mouvement ouvrier parce qu'elle était largement jusqu'ici le fait d'universitaires militants a endossé cette logique ; sans nier le polycentrisme des organisations, les conflits des doctrines, et les « déchirements » des porte-parole des classes exploitées, elle a avalisé l'existence d'un Socialisme transcendant la diversité des luttes sociales, l'affrontement des idéologies et des appareils, et l'arbitrage hautement ambigu des « résultats » historiques.

Dans l'étude *Topographie du socialisme français*, j'ai abordé l'ensemble des discours « socialistes » au cours de deux années-charnières comme *marché* d'idéologies en concurrence. Admettons, après ce qui a été dit ci-dessus, que l'épithète de « socialiste », la plus générique, ne couvre pas rigoureusement l'ensemble du champ qu'on aborde et n'est qu'une entité au contenu indécidable *a priori*. Il serait ridicule d'esquiver la difficulté en se créant un métalangage qui permettrait au chercheur de *tenir à distance* ces mots à géométrie variable, « ouvrier », « socialiste », « révolutionnaire ».

L'unité du champ n'est donc pas donnée. Cette unité est celle d'un *marché discursif* autonome, c'est à dire un espace d'échange, de concurrences et de migrations d'énoncés, un espace de contiguités attestées par les affrontements mêmes qui s'expriment, par des concurrences, dis-je, reconnues dans l'hostilité par les agents, collectifs et individuels, qui opèrent dans le champ. Cet espace a été constitué historiquement par les réorganisations continues des conflits. Son historicité est irréductible : les *clivages* de 1889-90 sont la cause

déterminante essentielle de la logique des divisions, légèrement « bougées », qui s'observent vingt ans plus tard. Ces clivages objectivent la répartition des énoncés, des distributions et contextualisations, de sorte que les *mots* de « socialisme », « collectivisme », « communisme », « république sociale », « république démocratique et sociale » etc... et les contextes dans lesquelles ils s'agrègent se trouvent répartis selon des règles immanentes qui offrent un premier moyen d'objectivation.

Le langage même dont les divers secteurs socialistes se servaient pour se positionner est intuitivement topographique: droite, gauche, extrême-gauche; réformiste, révolutionnaire; modéré, extrémiste... Cependant ce langage topographique est lui-même, une fois encore, un enjeu: les « possibilistes » de la FTSF ne se disaient pas moins « révolutionnaires » que les marxistes-guesdistes qui leur ont attaché le sobriquet de « possibilistes ». (Sobriquet que – par une bravade courante dans les marchés idéologiques – le groupe stigmatisé par ce concept-insulte a fini par revendiquer comme son titre de gloire).

Ce sont du reste tous les « -ismes », si abondamment produits par les affrontements du champ, qui doivent être perçus comme symptômes des clivages et de la crise permanente de légitimation qui est consubstantielle à ceux-ci.

- Dialogues de sourds

Dernier travail en cours dont je verse au dossier la problématique générale.

J'ai publié en 2001 une esquisse qui va devenir un livre assez étendu de rhétorique argumentative et de philosophie du raisonnement, *Dialogues de sourds: doxa, idéologies et coupures argumentatives*. Je prévois l'achever au printemps 2006. Ce livre élabore une *rhétorique des malentendus* autour de l'idée de coupures cognitives/argumentatives repérables dans la doxa. J'entends par *doxa*, je m'en suis expliqué plus haut, le répertoire topique et les règles rhétoriques qui, dans un état donné de société, organisent hégémoniquement les langages de la « sphère publique ».

Ce livre part – comme il est de bonne règle – d’une surprise face à une évidence qui ne semble guère perçue et face à une définition qui est universellement reçue alors qu’elle est évidemment insoutenable. Tous les manuels définissent benoîtement et classiquement la rhétorique comme «l’art de persuader par le discours». Cette définition ne passe que parce qu’on ne s’y arrête pas. On posera quelques simples objections: les humains argumentent constamment, certes, et dans toutes les circonstances, mais à l’évidence ils se persuadent fort peu réciproquement et plutôt rarement. Du débat politique à la querelle de ménage, et de celle-ci à la polémique philosophique, c’est en tout cas l’impression constante qu’on a, je suppose que vous êtes comme moi. Peut-être que du temps d’Aristote, le rhéteur persuadait régulièrement ses concitoyens à coup d’enthymèmes, de sorites et d’épichérèmes, mais il semblerait que cela ne marche plus du tout. Ceci pose une question dirimante à cette science séculaire de la rhétorique: on ne peut construire une science en partant d’une situation idéale qui ne se présente qu’exceptionnellement. Qu’est-ce qu’un savoir qui ne pose un modèle définitoire que pour constater son échec à peu près constant, sa non-réalisation dans les circonstances ordinaires de la vie?

Cette première objection formulée, une autre question, plusieurs autres viennent à l’esprit: pourquoi se persuadant si 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?

On a l’impression – et ceci forme l’autre question à creuser – que quand la persuasion rate, quand la conviction n’est pas obtenue, cela ne tient pas uniquement au *contenu* des arguments, mais à la forme, à la *manière de s’y prendre*, à la façon de procéder et de suivre des règles de la “logique”.

Je consacre mon livre aux *échecs* du discours argumenté. Je réfléchirai donc à ce qui me semble la normale et non à l’exception qui serait le succès, c’est à dire, supposons, le changement de l’opinion de l’un des interlocuteurs, la modification de son point de vue sous le coup de

«bonnes raisons» à lui proposées. Ou le fait, dans le dialogue, la dialectique, que les interlocuteurs en coopérant rationnellement entre eux, après échange et évaluation d'arguments divergents, aboutissent à une conclusion acceptable et à une décision commune.

Autre question naïve et fondamentale. Non seulement, constate-t-on, les individus et les groupes humains échouent-ils généralement à se persuader ou à modifier les convictions des autres, mais rien décidément ne les décourage de continuer à essayer, ils sont capables de soutenir en des disputes interminables des échecs persuasifs indéfiniment répétés.

Autre fait apparent dont l'explication ne va pas de soi: les disputes en divers secteurs tendent à se polariser en deux "camps". Deux camps polarisés, ceci suppose du reste une troisième catégorie, plus frustrée encore que les deux groupes officiellement aux prises, la catégorie des «tiers exclus», formée de ceux qui pensent que c'est toute la question qui est mal posée, que les camps adverses se détestent mais s'entendent sur leur dos pour poser la question erronément et sont identiquement et symétriquement dans l'erreur.

L'objet de mon livre n'est pas le *simple* désaccord. J'envisage non les cas où des interlocuteurs demeurent en désaccord, tout bien pesé, sur une thèse donnée, ayant par exemple admis qu'ils ont des *intérêts* divergents et incompatibles, mais ceux où on ne peut pas accepter la manière adverse de soutenir sa thèse, où on ne parvient pas à en suivre le fil, où on considère du moins que le fil, l'enchaînement des raisons se brise en un point donné. Les arguments de l'adversaire ne sont pas écartés parce que jugés insuffisants ou partiels, «intéressés» (ce qui permettrait de les comprendre et supposerait qu'on les comprend), mais ils sont écartés comme *spécieux* et *invalides*, c'est à dire (nous allons traverser toutes ces qualifications) comme «illogiques», «absurdes», «irrationnels», «fous» – si le nom de la validité argumentative est «logique» et «raison».

Je compte mettre en exergue de mon livre une petite phrase de St Jérôme sur les penseurs païens: «Nous nous jugeons réciproquement de même, écrit-il: les uns et les autres, nous nous paraissions des fous.» Dire que son adversaire est bon pour les petites maisons, le vouer à la

camisole de force, ce peut n'être qu'une banale violence polémique. Mais Jérôme dit autre chose, de plus perspicace: ce qu'il perçoit, c'est une *réciprocité*. Celle de deux logiques affrontées, inintelligibles l'une à l'autre.

Il n'est certes pas nécessaire de remonter à l'Antiquité! Les siècles modernes sont pleins de publicistes qui ont jugé certains de leurs contemporains, non seulement comme propageant des idées détestables, mais comme atteints de folie raisonnante et comme s'étant coupés du «sens commun». Commentant, après plusieurs autres projets politiques qu'il passe en revue, le grand ouvrage de Pierre Leroux, *De l'Humanité*, l'essayiste libéral Louis Reybaud, peu avant la Révolution de 1848, cite, abasourdi, quelques passages du fameux «socialiste utopique» et enchaîne à l'adresse du lecteur de bon sens, son semblable, son frère: «Il est facile de se convaincre que l'écrivain qui a pu gravement tracer un pareil programme est placé hors de toute réalité, et vit dans un autre monde que le nôtre, celui de ses rêves.»⁶

Tous les ouvrages savants qui analysent les grandes aberrations idéologiques du siècle désormais passé – fascisme, racisme et antisémitisme, stalinisme, nationalismes et intégrismes divers – en viennent quelque part à signaler qu'on se trouve face, non à une vision du monde particulière, à des convictions spécifiques, mais, tout d'un tenant, à une «manière de penser» *sui generis*, consubstantielle aux thèses soutenues et aux buts proclamés, une manière de penser résultant d'un *engineering* mental spécifique, d'une rééducation mentalitaire qui n'est pas celle de tout le monde. Une manière de penser qui est, logiquement, préalable aux thèses et aux doctrines soutenues et condition de l'adhésion de certains esprits, «prédisposés» à les adopter.

⁶ Mais, enchaîne Louis Reybaud, que ce soient là des projets irréalistes, des tableaux oniriques, passe; hélas, «toutes ces erreurs ont eu des adhérents, les plus petites comme les plus grandes, et ces dernières ne sont pas celles qui ont obtenu le moins de succès. (...) L'utopie nous a surpris dans une heure de trouble quand, éprouvés par deux révolutions, nous sentions le sol fléchir sous nos pas et ne savions pas où rattacher nos croyances. (...) Projets ridicules, dira-t-on, rêves insensés! Oui, ridicules, insensés, mais funestes!»

Or, l'historien ne dispose, semble-t-il, que du langage de la psychopathologie pour dire cette étrangeté argumentative et mentalitaire. On pourrait relever par exemple d'innombrables caractérisations psycho-pathologiques «en passant» sous la plume des historiens de l'antisémitisme. Ceux-ci ne soutiennent évidemment pas théoriquement leurs catégories de la «folie» idéologique par crainte de retomber dans les explications sommaires d'un Lombroso, d'un Max Nordau, d'un Gustave Le Bon et autres psychologues-cliniciens des foules du début du siècle passé, ou dans les conjectures fragiles de quelques psychanalystes de jadis étendant les idéologies de masse sur leurs divans. En tout cas, pas un livre sur l'antisémitisme par exemple qui ne se laisse aller une fois ou l'autre, sans prétention de rigueur nosographique évidemment, mais parce que c'est suggestif au passage, à étiqueter tel thème de propagande, tel argument conspiratoire des antisémites de «paranoïaques» et autres aménités. Un «paranoïaque», tel était Édouard Drumont, juge Michel Winock dans une note en bas de page au début de son *Édouard Drumont & C^{ie}*.⁷ «Paranoïaque? Peu importe, il est lu, célébré, on le prend au sérieux.» Certainement l'historien n'a aucune intention de se substituer au psychiatre *post mortem*, et il sait que «l'homme Drumont» dans son temps n'apparut pas plus pathologique que la plupart de ses contemporains (ce qui n'est pas en soi un critère décisif).

Ce que Michel Winock veut dire, ce qu'il veut évoquer, c'est ceci même dont je parle: 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».

Mais voici une nouvelle question. Pourquoi, la raison humaine étant supposée une, les hommes ont-ils si fréquemment l'occasion de se heurter à des «fous» discursifs parmi leurs semblables? Pourquoi le

⁷ «Aliénation mentale» et «paranoïaque» apparaissent dès la deuxième page. Ces mots sont lancés comme suggestions métaphoriques, comme d'inévitables catachrèses qu'on ne veut pas assumer littéralement.

langage rationnel qui est censé rassembler les hommes, les enferme-t-il si souvent dans l'opacité de l'incompréhension réciproque?

Si l'incompréhension tenait au malentendu – mal entendu – il suffirait de se déboucher les oreilles, d'être patient et bienveillant, de faire mieux attention. Mais peut-être que dans certains cas, ces cas qu'un philosophe postmoderne, J.-Fr. Lyotard, classe comme les «différends», les humains ne comprennent pas leurs raisonnements réciproques parce que, parlant la même langue, ils n'usent pas (ou pas tout à fait, nous n'avons pas établi quel *quantum* de divergences suffit à bloquer le débat) du même *code rhétorique*?

Au cœur de cette réflexion générale sur les difficultés et les échecs courants de la persuasion, sur leurs types et leurs causes, sur le sentiment si fréquemment exprimé de toutes parts que votre adversaire dé-raisonne, je veux circonscrire l'hypothèse plus radicale que je viens d'esquisser, celle de possibles *coupures de logiques argumentatives*.

- Au fait, c'est toute la modernité, depuis les temps de Voltaire et Diderot, qui a éprouvé *l'évidence* du fait que tout le monde dans la société ne partageait pas la même façon de raisonner – ce qui revenait à dire, en des temps de monisme rationnel, que les uns raisonnaient selon la raison et les autres déraisonnaient, par sottise et par haine de la Raison même et du Progrès. Chez les uns, le monde était soumis à l'examen rationnel, chez les autres, le «préjugé» tenait lieu de jugement.
- Je mettrai aussi mon livre sous l'invocation de Don Quichotte. On connaît peut-être la belle analyse d'Antonio Gómez-Moriana sur la rencontre de Don Quichotte et des Marchands, analyse qui montre la discordance cognitive entre humains qui se *rencontrent sur une même route* comme un objet de l'ironie

romanesque à la naissance même du genre roman.⁸ Don Quichotte met en demeure des marchands qui ont croisé sa route de confesser que Dulcinea del Toboso est la plus belle dame de l'univers. Les marchands, interloqués par ce bravache, mais qui appartiennent à une «mentalité» que nous appellerions moderne, mercantile et pratique, font remarquer au noble chevalier que s'il exhibait un camée ou un portrait de la gente dame, ils pourraient juger sur pièce. À quoi l'homme de la Manche réplique avec feu que s'il leur montrait un portrait de Dulcinée, ils n'auraient évidemment aucun mérite à admettre le fait et qu'il leur convient de reconnaître les charmes de la dame sur sa parole. Une logique de l'honneur féodal de l'archaïque Don Quichotte s'oppose, dans ce dialogue de sourds, à une logique «expérimentale» émergente, qui en est l'opposé. Cet épisode comique est présenté très délibérément par Cervantès, à l'orée de la modernité, comme la rencontre de deux univers mentaux non-contemporains, *ungleichzeitig* dirait Ernst Bloch, et qui demeureront absurdes et choquants l'un pour l'autre.

Le problème général peut s'exprimer dans les termes suivants: les langages publics (que j'oppose dans le présent contexte aux discours *ésotériques*, discours savants, disciplinaires, régulés par des communautés restreintes fixant des règles explicites et étroites d'acceptabilité des énoncés), les argumentations et les discours qui coexistent donc dans un état de société, se distinguent les uns des autres, il va de soi, par la divergence des points de vue, par la disparité des données retenues et alléguées, l'incompatibilité des vocabulaires et celle des schémas notionnels qui *informent* ces données, la discordance des prémisses comme des conclusions, l'opposition des intérêts qui meuvent ceux qui les produisent – tous éléments qui sont déjà suffisamment susceptibles d'éprouver la patience et la bonne volonté

⁸ Gómez-Moriana, Antonio. «Discourse Pragmatics and Reciprocity of Perspective: The Promise of Juan Haldudo ("Don Quijote", I, 4) and of Don Juan», *Sociocriticism*, 1988, 4:1 (7), 87-109. [En espagnol dans la *Nueva Revista de filología hispánica*, XXXVI-2: 1988].

postulées des entreparleurs et de bloquer la discussion – mais ne se divisent-ils pas d’aventure et plus radicalement, plus *profondément* par des caractères cognitifs, notamment par des logiques argumentatives hétérogènes, discordantes, divergentes, impossibles? Les discours, les secteurs discursifs, les «camps» idéologiques qui coexistent dans un état de société relèvent-ils tous *de la même raison*, de la même rationalité argumentative? Dès lors, sont-ils donc justiciables des mêmes critères transcendants de validité rationnelle?

Ma question donc revient à demander s’il y a lieu de distinguer de la catégorie, constitutive de la rhétorique de l’argumentation, des divergences d’idées susceptibles d’être arbitrées par la discussion ou soumises à l’appréciation d’un tiers (censé ne pas partager les intérêts affrontés tout en étant capable d’évaluer, de peser les *bonnes raisons* des thèses soutenues), une catégorie de désaccords *insurmontables* du fait que les règles mêmes de l’argumentation et les présupposés fondamentaux quant à ce qui est «rationnel» ou non, «évident» ou «probable» ou «connaissable» ne formeraient pas ou ne forment plus un terrain commun, situation où les adversaires d’idées finissent par se percevoir les uns les autres comme des fous et renoncent tout simplement et fort *raisonnablement* à discuter entre eux.

Les analyses n’invitent-elles pas à supputer l’existence de telles *coupures* traversant en de certains points la topographie des discours publics? Le problème de la diversité argumentative des opinions et des convictions en conflit et des «systèmes idéologiques» me semble, en fait, *posé au passage* par tous les chercheurs au milieu de leurs analyses et leurs études sectorielles. Mais ce problème n’est pas posé en toute clarté globale comme un problème théorique – s’agissant pourtant de rendre compte de quelque chose d’omniprésent. Qu’il s’agisse d’étudier des croyances religieuses ou des idéologies séculières, ou des opinions obsolètes, l’analyste du discours, l’historien des idées se heurtent presque inévitablement à un moment donné à des prémisses, à des démarches, des paradigmes cognitifs, à une herméneutique de la conjoncture qui semblent *le propre* de cette idéologie et qui lui paraissent ne pas procéder selon le «sens commun» dont le chercheur va interpoler, avec plus ou moins d’inconséquence, l’évocation pour mesurer l’écart. La question demeure de savoir si cet écart forme un

moment paralogique isolé, s'il n'est que le produit d'un moment d'aveuglement où la passion et le «mythe» viennent transitoirement offusquer «la» raison ou si les paralogismes s'enchaînent en une gnoséologie idiosyncratique et/ou se fondent sur des prémisses inexpugnables dont l'évidence est loin d'être universelle.

J'ai étudié du reste dans un livre récent la séculaire polémique entre les diverses écoles socialistes et leurs adversaires, au premier rang desquels les économistes libéraux mais aussi les catholiques doctrinaires, depuis les temps de la Monarchie de juillet jusqu'à la Révolution bolchevique. J'analyse dans *Rhétorique de l'anti-socialisme* (Presses de l'Université Laval, 2004) un siècle de polémiques et d'attaques contre le socialisme, de réfutation de ses doctrines et de dénonciation de ses actions. Cette polémique anti-socialiste a été sans contredit, dans la modernité politique, parmi les plus soutenues, les plus véhémentes, les plus opiniâtres. D'une génération à l'autre, elle a mobilisé continûment une coalition de réfuteurs de divers bords. Elle s'est prolongée après la Révolution bolchevik, mais les données en ont changé puisqu'il ne s'agissait plus désormais pour les adversaires de dénoncer un socialisme-sur-papier, mais le régime de ce «Pays où naît l'avenir» comme disaient ses thuriféraires.

Je fais apparaître dans la longue durée historique, l'éternel retour d'un nombre fini de tactiques, de thèses et d'arguments, formant une sorte d'*arsenal* où puisèrent les générations successives de polémistes. Ces arguments ne sont pas tout à fait usés aujourd'hui, on peut en relever les ultimes avatars dans les essais d'adversaires d'un socialisme qui, du moins sous sa forme doctrinaire, appartient au passé. Or, j'ai cru possible, par le constat du perpétuel *dialogue de sourds* que fut cet affrontement entre les socialistes et leurs adversaires «bourgeois», d'aboutir à des considérations sur la logique des Grandes espérances et la ou plutôt *les* rationalités à l'œuvre dans les débats politiques modernes. Pour plusieurs polémistes, l'idéologie socialiste n'était pas seulement un compendium de théories extravagantes et scélérates, un arlequin de «récriminations» et de «chimères», mais elles étaient fondées sur des raisonnements constamment faux, sur une manière de raisonner à travers une enfilade de paralogismes et d'absurdités pratiques. Les systèmes sociaux ne sont qu'un tissu de «sophismes»: ceci s'est dit et

redit dès Louis-Philippe. Au delà du manichéisme des camps en présence et des terreurs bien réelles que les socialistes inspiraient aux «nantis», il semble à propos de mesurer un certain écart cognitif dans la façon de raisonner sur le monde. Si on peut repérer et isoler, à travers les deux siècles de la modernité, une certaine manière constante de narrer et d'argumenter la société comme étant ce qui «va mal» et ce qui «ne peut plus durer» que je désignerai comme une *logique*, celle-ci a évolué en un conflit permanent et insurmontable avec d'autres axiomatiques émergentes de la connaissance discursive. On ne peut la décrire que dans le contexte de cette coexistence conflictuelle qui présente les caractères d'une non-contemporanéité (*Ungleichzeitigkeit*), avec tous les heurts de mentalités que cette situation comporte. Ernst Bloch, *L'Héritage de ce temps, Erbschaft dieser Zeit*. Cette notion s'applique à ce qu'il percevait comme «anachronique», comme pulsions précapitalistes dans les idéologies et les attitudes mentales des Nazis: «Tous [les discours] ne sont pas présents dans le même temps présent. Ils n'y sont qu'extérieurement. [...] Ils portent avec eux un passé qui s'immisce. [...] Des temps plus anciens que ceux d'aujourd'hui continuent à vivre dans des couches plus anciennes».

Notes rassemblées en février 2006.



Achevé d'imprimer
sur les presses de l'Université McGill
pour le compte de "Discours social"
le 15 mars 2006

