

MARC ANGENOT

# L'HISTOIRE DES IDÉES :

PROBLÉMATIQUES, OBJETS, CONCEPTS, MÉTHODES, ENJEUX,  
DÉBATS

Il y a des choses que tout le monde dit  
parce qu'elles ont été dites une fois.<sup>1</sup>

En songeant à ce qu'on disait dans leur village,  
et qu'il y avait jusqu'aux antipodes d'autres Coulon,  
d'autres Marescot, d'autres Foureau, ils sentaient  
peser sur eux comme la lourdeur de toute la Terre.<sup>2</sup>

À 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.<sup>3</sup>

Ce livre n'est ni un traité, ni un manuel, mais une sorte de *gros essai*, – un essai avec ce que le genre comporte de subjectif et de conjectural (et de libertés digressives), une discussion de nombreux concepts, de nombreuses théories, problématiques et démarches, la confrontation d'un large ensemble de questions (y compris des questions sans réponse), l'exposé des termes de controverses récurrentes, – le tout librement accompagné de réflexions personnelles sur une discipline sur laquelle, en français, il n'y a tout simplement à peu près rien.

J'intègre à cet essai un certain nombre d'analyses ponctuelles, les unes développées, les autres esquissées, portant sur des objets et des époques aussi variés que possible (dans les limites des questions que j'ai pu aborder au cours de mes recherches), destinées à illustrer les notions, les problèmes et les démarches et à engager ainsi la discussion sur *du concret*.

## CHAPITRE PREMIER UNE DISCIPLINE ILLÉGITIME

Je pars d'un constat: la quasi-absence en langue française de travaux de problématisation,

---

1. Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*, 1721.

2. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, 1881, chap. VIII.

3. Louis Blanc, *Questions d'aujourd'hui et de demain*, Paris: Dentu, 1873, vol. V, p. 400.

de typologie, de confrontation des méthodes et des présupposés, de discussion des enjeux, de théorisation et de synthèse de la chose «Histoire des idées», – discipline dont on peut dire que, d'une certaine manière, elle n'existe pas vraiment parce que sans identification ni statut académiques en France et, quoique dans une moindre mesure, dans toute la Francophonie.<sup>4</sup>

L'objet que j'aborde va dès lors apparaître passablement touffu et confus, mal délimité, fait de démarches divergentes. *C'est comme ça* et c'est bien pourquoi la forme « essai » s'impose avec le côté zigzagant que l'on peut s'y autoriser. Dans un manuel, on simplifie, on élague, on circonscrit, on fait l'impasse sur les questions sans réponse et les perplexités. Ici, je consens à prendre à bras le corps un matériau énorme qui forme un nœud gordien de démarches contradictoires et de problèmes mal résolus. Problématiques hétérogènes, toutes surdéterminées par des visées politiques, démarches rarement confrontées entre elles; nul exposé de synthèse des finalités et des problèmes, nulle discussion des approches, des méthodes, nulle entente sur ce qui pourrait constituer des principes heuristiques élémentaires.<sup>5</sup> Sur la douzaine de notions-clés auxquelles nous nous heurterons et que je chercherai à mon tour à circonscrire en dépit de leur *flou* inhérent, – idées, idéologies, croyances, représentations, mythes, etc. – il y a, par contre, chaque fois, une bibliothèque de livres savants d'obédiences diverses qui confrontent des définitions contradictoires et finissent par opter pour l'une d'elles ou en syncrétiser plusieurs – en procurant de «bonnes raisons» pour ce faire.

Il est dès lors bien possible que je ne puisse aboutir moi-même à une solide et simple synthèse théorique et méthodologique: les problématiques, les objets et les méthodes de ce qu'on peut regrouper sous le chef «histoire des idées» sont trop dispersés. Ce sont leur diversité, leur richesse, leur intérêt pour l'histoire «tout court», c'est la vieille question, déclinée de cent façons, du *rôle des idées dans l'histoire* qui me retiennent autant que la complexité des problèmes soulevés par les uns et les autres, les perspicacités critiques – et même les apories de leurs démarches.

La discipline «histoire des idées» est d'autant plus mal identifiée et mal établie dans le monde francophone qu'elle rencontre l'hostilité de beaucoup d'historiens «ordinaires» pour lesquels ce qu'ils appellent les «idées pures» ne sont pas choses suffisamment tangibles et concrètes et qui, – ironise de son côté l'historien des idées, – ne consentent par exemple à voir le fascisme que lorsqu'il s'organise vers 1920 en *squadre*, brûle les maisons du peuple et fait régner la terreur, mais ne voient rien d'historiquement saisissable lorsqu'il n'est *encore que* des idées dans les écrits d'Enrico Corradini, de Gabriele d'Annunzio, de Giovanni Gentile, de Maurice Barrès ou de Georges Sorel.

Au point qu'on peut se demander si la chose dont je prétends parler *existe* vraiment (ce qui est un point constaté par les historiens des idées justement: ce qu'une société, par ses instances de légitimation, se refuse à nommer a toujours bien de la peine à se faire reconnaître.) L'histoire des idées dans le monde de langue française, ce n'est pas une discipline académique ayant pignon sur rue avec une plaque de cuivre sur la porte, mais une sorte de *terrain vague* où on aperçoit des

---

4. Sur le site BNF-Opale, la demande «Histoire des idées» renvoie automatiquement vers «Vie intellectuelle – histoire». Je rappelle plus loin que ce n'est *vraiment pas* la même chose.

5. On trouvera les bibliographies de référence à la fin du volume. Les renvois aux titres de ces bibliographies sont faits en notes sous la forme courte: Auteur, *Titre*, page.

passants, des squatters, des occupants sans titre. François Dosse va jusqu'à dire plaisamment qu'en France, à la différence marquée des autres pays occidentaux, se dire historien des idées vous condamne à «l'indignité nationale».<sup>6</sup>

*Remarque.* Je me limite dans cet ouvrage à l'histoire des idées dans les deux siècles modernes, les 19<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup>, en remontant à l'occasion à la Révolution et aux Lumières sur lesquelles, évidemment, les livres abondent. Mais les grands historiens des idées furent et sont souvent des historiens de l'Antiquité, du Moyen âge, de la Renaissance, des Temps modernes, tels Arthur Lovejoy, Norman Cohn,<sup>7</sup> Richard H. Popkin<sup>8</sup>, J. G. A. Pocock pour n'en citer que quatre parmi les plus éminents en langue anglaise. Lucien Febvre (en dépit de sa répudiation de l'histoire des idées «désincarnée»), Paul Hazard, Georges Duby,<sup>9</sup> Pierre Mesnard,<sup>10</sup> Irénée Marrou, Henri de Lubac,<sup>11</sup> Paul Zumthor, Henri Weber<sup>12</sup> figurent parmi les spécialistes du lointain passé que je citerais d'abord en français.

#### SOMMAIRE ÉTAT DES CHOSSES À L'ÉTRANGER : MONDES ANGLO-SAXON ET GERMANIQUE

Au contraire de ce qui se constate dans le monde francophone, l'histoire des idées bénéficie d'une place reconnue et d'une pleine légitimité académique dans les mondes anglo-américain et germanique. Un rapide panorama des œuvres les plus réputées, des démarches, des «écoles» et traditions va me servir d'introduction.

#### *Arthur Lovejoy, le fondateur*

Arthur Oncken Lovejoy, 1873-1962, professeur à Baltimore dans les années 1910 à 1940, est le fondateur américain de la discipline<sup>13</sup> comme il est le créateur de sa plus ancienne revue

---

6. In *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*. Sous la direction de Michel Leymarie et Jean-François Sirinelli. Paris, PUF, 2003, p. 161. La répudiation d'une histoire des idées décrétée «désincarnée» remonte à Lucien Febvre et elle est portée par toute l'école des Annales. Voir la même sorte de constatation dans l'étude de Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*. Paris, Seuil, 2004, p.148.

7. *The Pursuit of the Millenium*. Trad. *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du 11<sup>ème</sup> au 16<sup>ème</sup> siècles*. Paris, Julliard, 1962.

8. Voir par exemple de celui-ci, *The Third Force in 17th-Century Thought*. Leiden, Brill, 1992. Voir aussi *Millenarianism and Messianism in English Literature and Thought – 1650-1800* sous la direction de Richard H. Popkin. Leiden, Brill, 1988.

9. *Les trois ordres, ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris, Gallimard, 1978.

10. *L'essor de la philosophie politique au 16<sup>e</sup> siècle*. Paris, Vrin, 1951.

11. Notamment avec *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Paris, Lethielleux, 1978-1980. 2 vol.

12. *Histoire des idées et des combats d'idées aux 14<sup>e</sup> et 15<sup>e</sup> siècles de Ramon Lull à Thomas More*. Paris, Champion, 1997.

13. On a dit toutefois que l'expression «histoire des idées» est attestée bien avant lui, ne serait-ce que chez Karl Mannheim. Lovejoy élabore du moins sous ce nom une problématique précise et féconde. Voir *The Great Chain of Being ; A Study of the History of an Idea*. Cambridge, Harvard University Press, 1936. + voir aussi ses *Essays in the History of Ideas*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1948.

savante, le *Journal of the History of Ideas* qui paraît depuis 1940.<sup>14</sup> Lovejoy avait établi avec quelques collègues à l'Université Johns Hopkins un *History of Ideas Club* dès 1923. Dans un livre programmatique, *The Great Chain of Being : A Study of the History of an Idea* qui paraît en 1936 (et dont il est un peu désolant de constater qu'il n'a jamais été traduit en français), Arthur Lovejoy développe en une dense introduction de quelque vingt pages ce qu'il voit comme la problématique et les objets de la discipline qu'il prétend fonder. Lovejoy souhaitait étendre la réflexion sur la production intellectuelle en sortant de l'histoire de la seule philosophie, des idées confinées aux seuls «grands» philosophes et aux penseurs reconnus par la tradition – il voulait étudier des idées, des conceptions du monde et de la vie en société répandues dans toute la culture, «ideas which attain a wider diffusion»,<sup>15</sup> les idées «which manifest themselves in other regions of intellectual history», qui s'expriment en d'autres lieux que les philosophies établies, dans les sciences, les lettres, les arts, les discours juridiques, politiques etc., et qui transparaissent dans ce que les historiens français d'après guerre désigneront comme des «attitudes» collectives.<sup>16</sup>

Il s'agit donc avec Arthur Lovejoy d'une entreprise interdisciplinaire avant la lettre, qui prendra sans doute en considération les écoles philosophiques d'une époque donnée, mais ira aussi explorer la littérature, les beaux-arts, aussi bien que les sciences et les savoirs canoniques, qui interrogera les croyances collectives dans leurs versions raffinée et simpliste, lettrée et plébéienne. Autrement dit, Arthur Lovejoy prétend s'emparer de la totalité d'une culture, – essentiellement la culture écrite toutefois, – en synchronie et en diachronie pour y étudier le devenir d'une «idée», les variations historiques de la réponse à une question humaine fondamentale, exprimées «in the collective thought of large groups of persons». (Cet oxymore intuitif de la *pensée collective* devrait faire à son tour l'objet d'une étude historique ! J'y viens au chapitre 2.)

L'histoire des idées telle que Lovejoy la conçoit, avec son ambition démesurée et les risques inhérents de se perdre dans le spéculatif, ainsi qu'il l'admet d'emblée, écarte l'étude restreinte des systèmes philosophiques ou théologiques du passé en tant que *systèmes*, l'étude de ces «-ismes» qui sont à son sens des formations composites, elle renonce à l'étude isolée de «grandes pensées», pour considérer, sous-jacents, des éléments plus «basiques», métamorphiques et anonymes: ce qu'il désigne comme les *Unit-Ideas*, les idées fondamentales d'une civilisation, extrapolables sous forme de propositions-axiomes qui s'inscrivent très diversement dans les arts, les écrits des lettrés, des théologiens, des juristes, des poètes comme d'aventure, sous une forme plus frustrée, dans les adages, les dictons, les conceptions mentalitaires des plèbes, idées qui migrent, se transmettent et se transforment lentement au cours des siècles. Les penseurs mineurs, les publicistes oubliés, les imageries conventionnelles sont, pour cette démarche «interdiscursive» et trans-culturelle, souvent plus intéressants à exhumer, note-t-il, que les grandes œuvres dont le souvenir nous est conservé, les tendances fondamentales d'une époque apparaissant plus clairement et plus «naïvement» chez les *minores*. Une «*Unit Idea*» est toujours interdiscursive, souvent polarisée en version savante et populaire-vulgaire. Ce n'est jamais un concept des seuls

---

14. Il paraît également depuis 2003 aux Johns Hopkins UP une revue, *Partial Answers. Journal of Literature and the History of Ideas*.

15. *The Great Chain of Being*, p. 19. Cité dans la réédition de Harvard UP, 2001.

16. Op.cit., 8.

philosophes ou le fait d'un seul «champ» (le domaine juridique par exemple).

Lovejoy signale que c'est cet intérêt pour des idées à la fois obsolètes et banales et pour des écrits dévalués selon les standards esthétiques et intellectuels du moment présent que ses collègues et étudiants comprenaient et acceptaient le moins volontiers.<sup>17</sup> L'histoire des idées en sa version américaine a, elle aussi, essuyé d'abord de fortes réticences du milieu académique.

La Grande Chaîne de la Vie, la *Scala naturæ*, qui fait l'objet du livre dont je parle, est une de ces «idées fondamentales», un de ces paradigmes informant une vision du monde, le noyau d'une sorte d'*épistémè* de longue durée soumise toutefois à des altérations subreptices, s'adaptant à des états successifs de la culture savante et vulgaire – paradigme issu de Platon et Aristote, réapparu chez les néo-platoniciens, transmis au moyen âge par Augustin d'Hippone et le pseudo Denys l'Aréopagyte, repensé et ré-étayé, altéré et ré-argumenté par les générations successives jusqu'aux temps modernes. Elle énonce ceci: l'Univers forme une Grande échelle ou une Grande chaîne composée d'un étagement de barreaux ou maillons rangés en un ordre hiérarchique continu depuis les formes d'existence les plus basses et élémentaires jusqu'à *l'Ens perfectissimum*, Dieu, chaque maillon différant de celui au dessus de lui et au dessous par une différence spécifique. Ainsi, l'homme qui n'est «ni ange ni bête», qui est corps mortel et âme immortelle, est situé en un point, relativement élevé mais déterminé et immuable, de cette hiérarchie éternelle. Le paradigme de la Grande chaîne condense les idées de plénitude statique et de continuité hiérarchique d'une «vision du monde» qui persiste de Platon à l'époque moderne.

Arthur Lovejoy conjecture toutefois que l'historien des idées pourra se donner d'autres objets que l'histoire de ces «idées-base»: les présuppositions générales d'une époque par exemple, «more or less unconscious mental habits, operating in the thought of an individual or a generation»,<sup>18</sup> les cadres cognitifs et les schémas «dialectiques» (argumentatifs) qui encadrent et informent en un moment donné la réflexion et la conviction des humains sur à peu près tous les sujets, ou encore le «pathos métaphysique» et la composante affective d'une forme de la pensée exprimée notamment à travers des figures et des tropes. Un autre secteur d'étude porterait sur le pouvoir historique de certains *mots*, il serait le domaine de ce qu'Arthur Lovejoy spéculait pouvoir se nommer la «philosophical semantics»: l'étude des mots-clés, des «mots sacrés» d'une époque ou d'un mouvement intellectuel, l'établissement de leurs significations et connotations en concurrence, les diverses «associations d'idées» que ces mots inspirent. «It is largely because of their ambiguities that mere words are capable of this independent action as forces in history.»<sup>19</sup>

Cette esquisse d'objets possibles d'une science à naître est vague et conjecturale, mais elle fait voir que le philosophe de Johns Hopkins percevait bien le vaste potentiel de la démarche nouvelle qu'il prônait et dont, expressément, l'histoire de la *Scala naturæ* n'illustrait qu'un des cas de figure.<sup>20</sup>

Ce qui retient l'intérêt et l'admiration chez Arthur Lovejoy, c'est cette volonté, qu'il

---

17. Op.cit., 19.

18. Op.cit., 7.

19. Op.cit., 14.

20. J'aurais pu évoquer aussi l'œuvre du collègue de Lovejoy à Baltimore, George Boas, 1891-1980.

montre inhérente à l'histoire des idées, de conquête *d'une totalité*, justifiée par le fait que certains énoncés philosophiques, certaines conjectures juridiques ou savantes, certains procédés littéraires ou images poétiques récurrentes ne *prennent vraiment sens* que connectés les uns aux autres dans la topographie interactive du discours social tout entier et en devenir, sens que les études sectorielles, pratiquant une «division du travail» arbitraire, ne perçoivent nécessairement pas. L'histoire des idées prétend d'emblée dépasser l'analyse de champs et de genres discursifs déterminés – philosophique, religieux, scientifique, littéraire, politique. «The history of ideas is therefore no subject for highly departmentalized minds», avertissait Lovejoy.<sup>21</sup>

Cette sceptique, anti-élitiste, strictement historique histoire d'idées qui dominant en un temps, s'altèrent, se décomposent et disparaissent, idées anonymes, métamorphiques, cette histoire sans surdétermination, dépourvue de téléologie, aurait pu plaire à un Michel Foucault qui faisait profession de détester l'«histoire des idées traditionnelle» de laquelle il venait, à son sentiment, proclamer la ruine .... si le philosophe parisien en avait eu connaissance, – ignorance qui est celle de toute la pensée historico-philosophique française.

### *En Grande-Bretagne*

Un rapide tableau de la situation présente en Angleterre va me permettre de commencer à circonscrire la discipline telle qu'elle est entendue dans une culture académique géographiquement proche, mais à tous égards différente des traditions qui prévalent dans le monde francophone européen.

L'anglais dit «History of Ideas» aussi bien que «Intellectual History». Ce dernier syntagme ne dénote pas une histoire des (milieux) intellectuels, mais bel et bien l'histoire des idées comme telle, discipline propre, dominée en Grande Bretagne par l'histoire des idées politiques dans la mesure précisément où l'histoire politique britannique est orientée vers les «ideational explanations», vers des problématiques qui reviennent à prendre «au sérieux» et de façon déterminante les idées entretenues par les acteurs politiques.<sup>22</sup>

C'est ici l'occasion de faire état d'une première définition de la discipline – définition lisse et de «bon sens», britanniquement pragmatique, formulée par John Burrows. L'histoire des idées, définit cet historien contemporain, «attends to the reflective communal life of human beings in the past; to their assumptions, arguments, enquiries, ruminations about the world and themselves, their past and their future and their relations to each other, and the various vocabularies and rhetorics in which they conducted these.»<sup>23</sup> On remarque aussitôt que pour John Burrows, histoire des idées veut dire, indissociablement, histoire des langages, des rhétoriques, des discours qui les «expriment».

---

21. Op.cit., p. 22.

22. *Palgrave Advances in Intellectual History* sous la direction de Richard Whatmore et Brian Young. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2006. Le livre comporte une section «Intellectual History in Britain», pp. 25-48.

23. John Burrows, in *Intellectual History*, 11. Autre définition de l'Anglais Mark Bevir dans un ouvrage de synthèse, *The Logic of the History of Ideas*, Cambridge, Cambridge UP, 1999, – définition centrée sur la notion vague et englobante de «meaning» comme objet historique propre de la discipline: «Historians of ideas study relics from the past in order to recover historical meanings. They seek to reconstruct ideas or meanings from the past», p. 31.

La discipline peut se réclamer d'une longue tradition britannique qui remonte à Jeremy Bentham, à John Stuart Mill, à Leslie Stephen<sup>24</sup> au 19<sup>e</sup> siècle. John Bagnel Bury,<sup>25</sup> Robin G. Collingwood<sup>26</sup> à Oxford, Michael Oakeshott à Londres l'ont illustrée dès la première moitié du siècle passé.

Quentin Skinner est le notoire historien des fondements de la pensée politique moderne,<sup>27</sup> spécialiste de la Renaissance et de l'Âge classique. Il est le chef de file de ce qu'on désigne comme «l'École de Cambridge» à laquelle on rattache John Greville Agard Pocock et John Dunn.<sup>28</sup> Cette école de Cambridge se caractérise par l'attention qu'elle porte au vocabulaire politique et à ses variations historiques.<sup>29</sup> Elle insiste sur le contexte linguistique originel des textes politiques: pour les comprendre sans contresens ni anachronisme, il importe de restituer rigoureusement ce contexte, de reconstruire les cadres cognitifs qui les ont produits. Skinner, qui se réclame à la fois de Max Weber, de la pragmatique d'Austin et de la nouvelle rhétorique de Toulmin et de Perelman, part de ce qui lui semble une évidence absurde déniée par l'idéalisme académique de jadis: les idées du passé ne sont pas des contributions à une intemporelle Philosophie politique, ce sont des pensées à comprendre dans leur contexte historique, contexte incommensurable au nôtre.<sup>30</sup> Quentin Skinner a produit une sorte de révolution en substituant à l'analyse des pensées politiques l'étude historique des manières politiques de penser. La collection «Ideas in Context» qui rassemble les chercheurs ayant adopté cette démarche paraît aux Presses de l'Université de Cambridge depuis plus de vingt ans.<sup>31</sup>

L'ouvrage le plus fameux de John G. A. Pocock qui pratique une histoire des «idiomes politiques» qui ont permis l'échange intellectuel à une époque donnée en fixant une communauté de présuppositions et de préoccupations, porte sur les origines florentines de la pensée moderne,

---

24. *History of English Thought in the 18<sup>th</sup> Century*, 1876. London, Smith, Elder, 1881. 2 vol.

25. *A History of Freedom of Thought*. London, Butterworth, 1913.

26. On a pu rapprocher l'œuvre de Robin G. Collingwood de celle de Benedetto Croce : le grand philosophe italien également place la réflexion sur l'histoire au cœur de sa philosophie de l'esprit. L'historiographie est vue par lui comme une activité théorique qui prépare à l'action.

27. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*. Cambridge, Cambridge University Press, 1978. Voir: *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics*. Edited and introduced by James Tully. Princeton, Princeton University Press, 1988. On verra aussi de Skinner, *Reason and Rhetoric in the Philosophy of Hobbes*. Cambridge, Cambridge UP, 1996.

28. Voir une synthèse récente des méthodes et positions de cette école, synthèse intégrant les démarches de la *Begriffsgeschichte* allemande dans le livre signalé de Mark Bevir, *The Logic of the History of Ideas*.

29. John Pocock est un Néo-zélandais né en 1924 qui a fait une partie de sa carrière aux USA. On verra de lui: – *Politics, Language and Time, Essays on political Thought and History*, London, Methuen, 1972. – *Political Thought and History: Essays on Theory and Method*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009. – *The Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press; Washington DC: Folger institute, 1993.

30. Problématique que Skinner expose dans un long essai, "Meaning and Understanding in the History of Ideas", *History and Theory*, 8: 1969. 3-53.

31. Je signale aussi le monumental travail de Maurice Cowling, *Religion and Public Doctrine in Modern England*, Cambridge UP, 1980-2001. 3 vol.

*The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, 1975.<sup>32</sup>

On peut encore rapprocher de la sémantique historique de Cambridge l'intéressant travail du marxiste (et nationaliste gallois) Raymond Williams, figure fameuse de la *New Left* et père des «Cultural Studies», sur les «mots-clés» de la culture anglaise, leur conflits sémantico-idéologiques et leur évolution, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, 1983.<sup>33</sup>

Le plus notoire dans le grand public et le plus réédité des historiens des idées en Grande Bretagne est toutefois Isaiah Berlin († 1997), jadis professeur à Oxford, penseur du libéralisme et

historien d'une immense érudition des idées politiques modernes en remontant au conflit originel des Lumières et des anti-Lumières. Berlin pensait que les sources du totalitarisme et des terreurs brune, rouge et noire naissent au cœur de la pensée politique moderne sous ses formes scientiste-déterministe aussi bien que romantique ; il a bâti une généalogie qui va de Rousseau, Condorcet, Helvétius et d'Holbach à Staline *via* Karl Marx, généalogie du totalitarisme contre laquelle le philosophe oxonien s'appuie sur Vico, Herder et Hamann. (Une telle démarche explique d'emblée l'accueil plutôt tiède de sa pensée en France; je reviendrai plus loin sur ce point.)

C'est à Oxford également que le philosophe «dissident» polonais Leszek Kołakowski († 2009) a rédigé dans les années 1970 sa monumentale histoire en trois volumes des marxismes, laquelle est sans équivalent en français.<sup>35</sup> Une «Chaire de la pensée européenne» a été créée à Oxford en 1994.

En somme, les œuvres d'Arthur Lovejoy, de Robin Collingwood, d'Isaiah Berlin, de Christopher Hill, J. G. A. Pocock, Richard Popkin et de bien d'autres dont je n'ai pu même citer les noms, ignorées du public intellectuel français, – en dépit du fait que souvent ils abordent et englobent toute la culture européenne et notamment la France, – jouissent dans le monde anglophone d'un statut et d'une légitimité académiques (et même d'une certaine mesure de notoriété dans la vie publique) qui n'ont pas d'équivalent dans le monde francophone. Le prestige de la discipline contraste avec une *répudiation* qu'il va me falloir chercher à expliquer. — Cette dernière remarque m'amène à offrir au passage à qui veut le prendre un beau «sujet de recherche»: celui de l'étude à entreprendre des discordances d'axiologies intellectuelles dans des

---

32. Princeton, Princeton University Press, 1975.

33. On signalera enfin de nombreuses revues en Angleterre, toutes de fondation plus récente que l'américain *Journal of the History of Ideas: History of European Ideas*, depuis 1980; *The European Legacy, toward New Paradigms: Journal of the International Society for the Study of European Ideas* depuis 1996; *Modern Intellectual History* paraît à Cambridge depuis 2004 et témoigne aussi de la vitalité de la discipline au Royaume-Uni. La revue se donne pour objet «the historicity of textual performance whether written, printed, visual or musical». *Intellectual History Review* paraît depuis 2007. *History of European Ideas* accueille des articles en français et ce, assez régulièrement. En 1996, est né également le *Journal of Political Ideologies* publié par Routledge à Londres. Les rédacteurs voient dans l'étude des idéologies une discipline distincte de l'histoire, plus élitiste et ésotérique, des «pensées» politiques.

34. Isaiah Berlin, *Against the Current. Essays in the History of Ideas*. London, Hogarth, 1979. Dernière réédition: Princeton, Princeton UP, 2001. Trad. *À contre courant, essais sur l'histoire des idées*. Paris, Albin Michel, 1988. Voir notamment le chapitre «Les contre Lumières». Voir aussi *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Trad. *Le bois tordu de l'humanité. Romantisme, nationalisme et totalitarisme*. Paris, Albin Michel, 1992. – *Historical Inevitability*. London, Oxford UP, Cumberlege, 1954. – *Political Ideas of the Romantic Age*. London, Chatto & Windus, 2006. On lira enfin une critique sévère de la pensée de Berlin par Zeev Sternhell dans *Les anti-Lumières*. Paris, Fayard, 2006.

35. Leszek Kołakowski [Kołakowski] et Friedrich Giesse. *Main Currents of Marxism: Its Origins, Growth, and Dissolution*. Oxford, Clarendon Press, 1981 [1978]. Rééd. New York, London: Norton, 2005 en 1 vol. avec nouvelle préface et un "New Epilogue" et re-sous-titré *The Founders – The Golden Age – The Breakdown*. Trad. partielle en français chez Fayard, 1987.



cultures nationales géographiquement contiguës. En Angleterre, Isaiah Berlin est, du *consensus omnium*, «one of the major intellectual figures of this century»,<sup>36</sup> – un des plus grands intellectuels du siècle passé. En France, Berlin est un libéral de la Guerre froide dont la pensée est dédaigneusement ignorée. En France par contre, l'œuvre de Michel Foucault a pu être qualifiée, par Paul Veyne, de «l'événement de pensée le plus important de notre siècle». <sup>37</sup> En Grande Bretagne, on ne rencontrerait nulle part un tel jugement qui serait trouvé bien excessif. Si Foucault y a quelques admirateurs réservés, il a rencontré aussi Outre-Manche des adversaires impitoyables. Le premier livre érudit contre lui est paru du reste à Londres dès 1985: c'est le *Foucault* de José G. Merquior<sup>38</sup> qui caractérise le philosophe parisien comme «un nihiliste de la chaire», porté à l'épate et au galimatias.

### En langue allemande

La situation en Allemagne et dans les pays germanophones confirme, et au-delà, le fait d'une «exception française» en la matière. L'Allemagne, pays de la *Geistesgeschichte*, de l'*Ideengeschichte*, de la *Sozialgeschichte der Ideen*, peut prétendre avoir été la première culture savante et philosophique d'Europe à avoir développé une forme d'histoire des idées et lui avoir accordé dès le 19<sup>e</sup> siècle un statut académique. Dans le dernier demi-siècle, cette ancienne tradition philosophante est représentée d'abord par l'œuvre de Friedrich Meinecke, figure controversée en tant qu'ultime représentant de l'«historisme» germanique. On a de lui en français *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*,<sup>39</sup> mais beaucoup de ses grands livres ne sont pas traduits.<sup>40</sup> De Carl Schmitt et Leo Strauss à Karl Mannheim,<sup>41</sup> à Walter Benjamin,<sup>42</sup> à Theodor W. Adorno et à Jürgen Habermas, de la droite à la gauche de la pensée allemande, tous les grands penseurs du 20<sup>e</sup> siècle se sont adonné peu ou prou à de l'histoire des idées. Les grands ouvrages philosophico-historiques de Jürgen Habermas sont disponibles au

---

36. G. Crowder, *Isaiah Berlin*. London, Polity, 2004, p. 7.

37. Nécrologie par Paul Veyne, *Le Monde*, 27 juin 1984, p. 1.

38. London, Fontana, 1985. Les anti-Foucault relèvent désormais la tête en France même. Voir: Jean Marc Mandosio. *Longévité d'une imposture. Michel Foucault*. Paris, Encyclopédie des nuisances, 2010. On pourrait remonter à *l'Oublier Foucault* de Jean Baudrillard.

39. *Die Idee der Staatsräson in die modernen Geschichte*. München und Berlin, 1924. Trad. *L'Idée de la raison d'État dans l'histoire des temps modernes*. Genève, Droz, 1973.

40. Par exemple son livre fondamental, *Die Entstehung der Historismus*. München, Leibniz Verlag, 1946.

41. *Idéologie et utopie*. Préf. de Wolf Lepenies. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'Homme, 2006. Trad. de la 8<sup>e</sup> éd., Frankfurt aM, Klostermann, 1995, qui est une version revue et augmentée de *Ideologie und Utopie*. Bonn, Cohen, 1929.

42. *Das Passagen-Werk*. Frankfurt aM: Suhrkamp, 1982. 2 vol. ♦ *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle. Le livre des passages*. Paris: Cerf, 1989

lecteur français et largement débattus<sup>43</sup>, mais il faudrait pouvoir apercevoir dans son ensemble ce foisonnement de vastes théories qui se heurtent en violentes polémiques et controverses selon la tradition académique d'outre-Rhin.

Je m'arrêterais pour ma part à trois noms d'érudits immenses qui ont allié travail historique et réflexion philosophique : ce sont Eric Voegelin, Karl Löwith et Hans Blumenberg.

*Eric Voegelin* (dont la carrière qui débute à Vienne s'est déroulée, de 1940 à sa mort, aux États-Unis) a caractérisé le premier en 1938 les idéologies bolchévique et nazie comme des *innerweltliche Religionen*, des «religions intramondaines» et les inscrit en ces termes dans la longue durée de l'histoire.<sup>44</sup> Voegelin est l'auteur d'une œuvre de philosophie politique et d'histoire des idées qui comporte trente-quatre volumes publiés à ce jour en anglais,<sup>45</sup> œuvre fort partiellement traduite et largement ignorée des chercheurs de langue française – alors que les études et les colloques sur la pensée de Voegelin se comptent par dizaines en anglais et en allemand.

Quant à *Karl Löwith*, j'en rappelle simplement la monumentale synthèse parue il y a soixante ans, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*.<sup>46</sup> Pour Löwith, une profonde rupture cognitive s'est opérée une seule fois en Occident : elle s'inscrit entre le temps cyclique des Anciens et la temporalité linéaire-eschatologique des chrétiens. La sécularisation de l'histoire du salut en historicisme hégélien et puis en «matérialisme historique» est, au contraire, relativement superficielle car les «idées» d'une fin des temps et d'un salut des justes s'y conservent. Ce sont ces idées mêmes qui reprennent vigueur en se sécularisant. Je ne m'attarderai pas ici sur Löwith, j'aurai l'occasion d'évoquer ses analyses et théories à diverses reprises dans le cours de cet ouvrage.

*Hans Blumenberg*, le grand penseur de la Modernité, fut l'adversaire résolu des «anti-modernes» que sont Löwith et Voegelin. Blumenberg est un érudit à l'œuvre difficile et à l'écriture «torrentielle»,<sup>47</sup> qui a commencé à être traduit en ordre dispersé. Il est notamment l'auteur de ce monument qu'est *La légitimité des temps modernes*.<sup>48</sup> Il met au cœur de la rupture

---

43. Citons *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Berlin & Neuwied a.R.: Luchterhand, 1962. Trad. fr. *L'Espace public*. Paris: Payot, 1978. Ou encore *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*. Frankfurt: Suhrkamp, 1968. Trad. fr.: *La Technique et la science comme idéologie*. Paris: Gallimard, 1974. Et *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1964.

44. *Die politische Religionen*. Wien, Bermann-Fischer, 1938. Rééd. München, Fink, 1993, éd. Peter J. Opitz avec un „Nachwort“ important. Trad. *Les religions politiques*. Paris, Cerf, 1994.

45. À l'University of Missouri Press – textes originaux et traductions de ses livres et articles en allemand.

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

47. Comme le formule Gianni Vattimo.

48. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*. Éd. Augmentée. Frankfurt aM., Suhrkamp, 1988. (Éd. originale: 1966; réédité en allemand sous le titre *Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legitimität der Neuzeit", 1er und 2er Teil*. Frankfurt aM, Suhrkamp, 1996). Trad. *La légitimité des temps modernes*. Paris, Gallimard, 1999.

de paradigme qu'il caractérise comme «moderne», la légitimation de la curiosité théorique, la valorisation du dépassement permanent du connu, du traditionnel et de l'admis, légitimation posée contre l'esprit chrétien contemplatif d'une vérité révélée et condamneur de la *libido sciendi*. Un concept-clé de Blumenberg est celui de «réoccupation» : il y a dans la modernité une persistance de schémas pré-modernes, mais c'est pour permettre à une pensée nouvelle de prendre la place du mode de penser éliminé, oblitéré – pour mettre en quelque sorte *un vin nouveau dans de vieilles outres*. Blumenberg est d'autre part l'inventeur d'une démarche neuve, située à la rencontre de l'histoire, de l'anthropologie et de la philologie, d'une «science» qu'il a nommée «métaphorologie» et qu'on peut définir comme l'histoire des métaphores fondamentales propres à une époque, à une tradition intellectuelle, à une «pensée» transhistorique – étant posé que la métaphore, l'analogie est un instrument cognitif essentiel, irréductible à un concept, nullement une *simple figure*.<sup>49</sup> Ainsi des métaphores existentielles du Voyage en mer de la destinée humaine (*Daseinsmetapher der Schifffahrt*) ou du Grand Livre de la nature (*Die Lesbarkeit der Welt*). • Voir sur la métaphorologie au chapitre 4.

L'histoire des idées en pays germaniques est encore indissociable des travaux des grands philologues allemands du siècle passé: Ernst Robert Curtius, créateur de la *Toposforschung*, l'histoire des topoï littéraires, Erich Auerbach, Hugo Voßler, Leo Spitzer, lesquels peuvent entrer par plusieurs de leurs ouvrages et articles dans l'histoire des idées.

Cette discipline de la *Geistesgeschichte* forme une histoire hantée par le cours catastrophique de l'histoire allemande au siècle passé. Beaucoup des grands travaux après 1945 tournent autour de la problématique auto-accusatrice du *Sonderweg*, d'une «voie allemande particulière», d'un chemin de traverse anti-démocratique qui aurait été pris bien avant 1933 par la culture philosophique, civique et politique allemande – problématique culpabiliste qui sera prédominante chez les historiens, à l'exception d'une poignée d'historiens de droite, jusque dans les années 1980. Ce sont ces historiens qui «gagneront» la *Historikerstreit* déclenchée à la fin des années 1980 contre les thèses révisionnistes, jugées «apologétiques», d'Ernst Nolte et Andreas Hillgruber.<sup>50</sup> Cette problématique du *Sonderweg* prétend trouver réponse à la question qui taraudait les esprits après 1945 et qui relève typiquement de l'histoire des idées: pourquoi le nazisme en Allemagne et non en d'autres pays avancés et «civilisés»? Une réponse possible était que tout ceci remontait bien avant la défaite de 1918, que l'Allemagne, plus que tout autre pays d'Occident, avait valorisé la primauté de l'identité collective-nationale contre les valeurs universelles des Lumières et contre l'individualisme critique, qu'elle déploie tout au long du 19<sup>e</sup> siècle des tendances prépondérantes anti-libérales, autoritaires, romantiques-nationales et antisémites-*völkisch*, plus puissantes que nulle part ailleurs en Europe et plus largement répandues; que dès lors, il s'est développé, tôt dans le 19<sup>e</sup> siècle, une culture politique spécifique conduisant à l'hitlérisme *ou* en formant en tout cas les éléments avant-coureurs et les conditions de possibilité et de légitimation anticipée. Telle qu'elle est conçue, la «voie allemande particulière» n'est ni un mouvement philosophique déterminé, ni une idéologie circonscrite, mais une poussée cumulative allant dans un sens convergent et déplorable.

---

49. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt aM, Suhrkamp, 1960 •♦ *Paradigmes pour une métaphorologie*. Paris, Vrin, 2006.

50. Le grand ouvrage de Nolte, paru durant la querelle, est *Der europäische Bürgerkrieg 1917-1945 : Nationalsozialismus und Bolschewismus*. Frankfurt aM, Propyläen, 1987.

Parmi les voies méthodologiques originales ouvertes dans l'Allemagne contemporaine, il faut mentionner, à côté de la métaphorologie blumenbergienne, Reinhart Koselleck<sup>51</sup> et ses disciples qui ont développé un programme dénommé *Begriffsgeschichte*, l'histoire conceptuelle ou sémantique historique.<sup>52</sup> La *Begriffsgeschichte* se donne pour mandat de «traduire les mots du passé et leur sens dans notre langage contemporain». Il en sera question à loisir plus loin.<sup>53</sup> L'école allemande de l'histoire conceptuelle a beaucoup publié sur le vocabulaire politique français. Je songe aux 11 volumes (toujours en cours) du *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820*, publiés sous la direction de R. Reichardt, H. J. Lüsebrink et Eberhard Schmitt, monument auquel beaucoup de Français ont collaboré.<sup>54</sup>

*Ernst Nolte*, longtemps répudié pour une démarche et des thèses qui semblaient avoir pour fin de chercher à atténuer la culpabilité nazie, de «disculper» l'Allemagne, objet non pas seulement de critiques argumentées (on en rencontre, certes, face à certains moyens sophistiqués auxquels il a eu recours et à certains dérapages «apologétiques» de ses analyses<sup>55</sup>), mais aussi de diffamations stéréotypées de la part d'adversaires qui se sont gardé de le lire, part de l'idée, juste et fructueuse en soi, de la «provenance commune» du fascisme et du communisme – résultant de la crise permanente, de la désillusion et de la frustration permanentes qu'entretient la démocratie libérale – et il creuse l'idée de leur complémentarité dans l'antagonisme. «Le fait que les deux idéologies se proclament en situation de conflit radical ne les empêche pas de se renforcer l'une l'autre par cette hostilité même: le communiste nourrit sa foi de l'antifascisme, et le fasciste de l'anticommunisme.»<sup>56</sup> Nolte se met alors en devoir dans ses livres successifs d'approfondir le «Lien causal» (c'est son concept-clé, *der kausale Nexus*<sup>57</sup>) entre la terreur rouge et la terreur nazie, terreur réactive non moins que réactionnaire, entre le Goulag et les camps nazis, entre les massacres «de classe» commis par les bolcheviks, massacres des koulaks et des bourgeois, et l'ultérieur génocide nazi, «le plus terrible assassinat de masse de l'histoire», Nolte *dixit*, mais néanmoins *copie* des massacres staliniens. Les deux régimes en somme se ressemblent en matière de totalitarisme et d'inhumanité, mais c'est parce que l'un

---

51. Koselleck est au reste un grand historien des idées dont *Kritik und Krisis*, sur la pensée de l'absolutisme, les Lumières et l'émergence de l'historicisme est peut-être ce qu'on a produit de plus neuf sur l'origine des Lumières. Voir *Kritik und Krise; ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*. Freiburg, Alber [1959].

52. Voir l'excellent collectif *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Dir. Hans E. Bödecker. Göttingen, Wallstein, 2002. Dans le monde anglophone, l'histoire conceptuelle s'exprime notamment dans *Contributions to the History of Concepts*, un périodique qui paraît à Rio de Janeiro.

53. Au chap. 2 notamment et au chap. 3 où je signalerai quelques travaux produits en français.

54. Toutes les contributions sont en allemand toutefois.

55. Edouard Husson a publié dans *Le débat* un ensemble de contributions perspicaces, «Le noyau irrationnel de l'œuvre de Nolte», n° 122, Novembre-décembre 2002, pp. 141-.

56. François Furet et Ernst Nolte. *Fascisme et communisme*. Paris, Plon, 1998. p. 63, lettre de Furet du 24 juin 1996. François Furet convient qu'il faut partir, pour faire l'histoire des tragédies du 20<sup>e</sup> siècle, du «déficit politique constitutif de la démocratie moderne» et il approuve l'approche "généalogique" noltiennienne de la tragédie européenne, «plus intéressante que la comparaison "structurelle" des totalitarismes hitlérien et staliniens».

57. Ernst Nolte, *Der kausale Nexus. Revisionen und Revisionismen in der Geschichtswissenschaft*. München, Herbig, 2000.

a copié l'autre. La question du développement *sui generis* du nationalisme *völkisch* allemand et de sa montée en puissance est non pas ignorée, mais minimisée. C'est dès lors la Révolution d'Octobre qui, cause indirecte du fascisme et du nazisme, est la cause initiale du Malheur du siècle. Hitler est atroce, mais Lénine vient avant Hitler et dans l'histoire moderne, il est clairement «plus original» que lui qui, selon Nolte, n'a fait que plagier son *hybris* en la transposant en clé contre-révolutionnaire.

Ernst Nolte<sup>58</sup> pratique une forme d'historiographie qu'il désigne précisément comme «histoire des idéologies», programme bien distinct à son sentiment de l'histoire des idées lettrées et savantes, et qu'il conjoint à une méthode dite «historico-génétique». Son principal apport porte en effet sur l'histoire des grands mouvements idéologiques du 20<sup>e</sup> siècle, en complément à l'histoire économique, politique, militaire et sociale. Pour Ernst Nolte, l'essentiel de l'histoire européenne de la première moitié du siècle se ramène à l'affrontement de deux mouvements extrêmes, le bolchevisme et le national-socialisme, issus effectivement de certaines «idées». *Le Fascisme dans son époque*, son premier livre en trois volumes paru en 1963 relève déjà de cette histoire des idéologies et des mouvements de masse entraînés par de grandes idées simplifiées et instrumentalisées. Ernst Nolte confesse dans un recueil d'entretiens, *Entre les lignes de front*, sa «haine amoureuse pour les idéologies [...] et envers ce que l'idéologie manifeste de volonté de faire triompher à tout prix la conception qui est la sienne, quitte à renoncer à la recherche de ce qu'on appelle l'objectivité scientifique.»<sup>59</sup>

#### DE QUI VEUX-JE PARLER ?

En France et dans le monde francophone, beaucoup de noms, très connus et moins connus, relèvent indubitablement, à mon sens et au sens que je vais lui donner, de l'histoire des idées, mais ils appartiennent «officiellement» à des disciplines diverses et sont rarement identifiés comme tels, encore moins rapprochés comme formant un tout de problématiques et de conceptualisations à confronter, encore moins une communauté disciplinaire dont les membres seraient censé dialoguer. Comme s'il était tolérable de «faire de l'histoire des idées», mais pas de le revendiquer clairement ni trop haut. On trouvera dans la liste que je vais esquisser des historiens, des politologues, des gens venus des diverses sciences sociales, des philosophes, des littéraires, des philologues et des linguistes. Ils naviguent dès lors sous plusieurs *pavillons de complaisance* et ont recours à des outils notionnels hétérogènes, poursuivant des problématiques non seulement divergentes, mais recourant à des langages conceptuels qui se traduisent mal entre eux.

Quels noms me viennent à l'esprit alors en ce qui touche, disons, aux cinquante dernières

---

58. Je cite encore dans ce contexte, de Nolte, *Der Faschismus in seiner Epoche*. München, Piper, 1963. Trad. *Le fascisme dans son époque*. Paris: Julliard, 1970. En 3 vol., «Action française», «Fascisme», «National-socialisme». – *Die faschistischen Bewegungen*. München, Deutschen Taschenbuch Verlag, 1966. Trad. *Les mouvements fascistes : l'Europe de 1919 à 1945*. Paris, Calmann-Lévy, 1969. Rééd. avec préf. d'A. Renaut, Paris: Calmann-Lévy, 1991. – *I presupposti storici del nazionalsocialismo*. Milano: Marinotti, 1998. trad. *Les fondements historiques du national-socialisme*. Monaco: Éditions du Rocher/Jean-Paul Bertrand, 2002.

59. *Einblick in ein Gesamtwerk. Siegfried Gerlich im Gespräch mit Ernst Nolte*. Trad. *Entre les lignes de front. Entretiens avec Siegfried Gerlich*. Monaco, Éditions du Rocher, 2008. On verra aussi le collectif *Weltbürgerkrieg des Ideologien. Antworten an Ernst Nolte. Festschrift zum 70. Geburtstag*. Propyläen, 1993.

années? Ceci pour dire, avant tout approfondissement et toute problématisation, de *qui je veux parler*.

Raymond Aron pour une partie importante de son œuvre,<sup>60</sup> Georges Gusdorf, Jean Touchard, Paul Bénichou, Joseph Gabel, Jacques Ellul, Julien Freund, Pierre Birnbaum, Michel Foucault, Jean-Pierre Faye, Alain Besançon, François Furet, Marcel Gauchet, Pierre Rosanvallon,<sup>61</sup> Jacques Julliard,<sup>62</sup> Régis Debray, Gilles Lipovetsky, Tzvetan Todorov,<sup>63</sup> Roger Chartier, François Dosse, Michel Winock, Christophe Prochasson, Pierre-André Taguieff, Maurice Tournier, Jacques Guilhaumou, Enzo Traverso, Bernard Bruneteau, Sophie Wahnich – et plusieurs autres dont je discuterai des travaux dans telle et telle partie de ce livre.

Jetée ainsi en vrac, cette liste fera s'esclaffer, je n'en doute pas : l'énumération ne peut que sembler à la fois éclectique et incohérente, composée de chercheurs et de penseurs dont, à première vue, la formation académique, les objets, les périodisations, les problématiques, les méthodes et les concepts, le style intellectuel même sont hétérogènes, chercheurs qui dialoguent effectivement fort peu entre eux et que l'on ne «rapproche» guère si ce n'est fugacement. Certains de ces chercheurs du reste, nommément les quelques historiens «de métier» cités comme Jacques Julliard et François Dosse, loin de s'en réclamer, récuse l'histoire des idées, ils se montrent pleins de réticences face à la notion et plus que réservés face aux modèles étrangers de l'*Intellectual History* et de l'*Ideengeschichte*.

Ce sont des chercheurs aussi, – c'est un trait distinctif de la culture intellectuelle française que de prendre ceci en considération avant tout jugement de fond et souvent pour solde de tout compte, – qui sont ou furent politiquement à des lieues les uns des autres et dont l'œuvre, les choix d'objets obéissent certainement, et en général explicitement, à des choix politiques marqués.

J'adjoins à la liste ci-dessus, les noms de chercheurs qui ont consacré leurs vies et œuvres à des traditions et des «familles» idéologiques, à des *-ismes* particuliers et à leurs généalogies. Ainsi Léon Poliakov et d'autres à sa suite (dont Michel Winock<sup>64</sup>), sur la genèse de l'antisémitisme européen et français;<sup>65</sup> Maxime Leroy, pionnier de l'histoire des doctrines

---

60. Voir entre autres *Les désillusions du progrès. Essai sur la dialectique de la modernité*. Paris, Calmann-Lévy, 1969. – *D'une Sainte Famille à l'autre. Essais sur les marxismes imaginaires*. Paris, Gallimard, 1969. – *La philosophie critique de l'histoire*. Paris, Vrin, 1969.

61. Qui se réclame pour sa part de ce qu'il qualifie «histoire conceptuelle du politique», discipline se donnant pour visée de comprendre la formation et l'évolution des rationalités politiques. *Pour une histoire conceptuelle du politique. Leçon inaugurale*. 2002. Paris, Seuil, 2003. Voir Jacques Revel et Nathan Wachtel, *Une école pour les sciences sociales*. Paris, Cerf, EHESS, 1996, p. 307.

62. Lequel – co-fondateur en 1982 de la revue *Mil neuf cent, revue d'histoire intellectuelle* – récuse vigoureusement toute histoire des idées «pure», décontextualisée et isolée des faits sociaux globaux.

63. Par exemple dans *Nous et les autres : la réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Éditions du Seuil, 1989. Voir aussi *Les morales de l'histoire*. Paris, Hachette littératures, 1991.

64. *Edouard Drumont et Cie: antisémitisme et fascisme en France*. Paris, Seuil, 1982.

65. Léon Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme*. Paris, Calmann-Lévy, 1955. – *Le Mythe aryen*. Paris, Calmann-Lévy, 1971. Mais voir encore les livres de Jean-Pierre Faye, *Migrations du récit sur le peuple juif*. Paris, Belfond, 1974. + Jean-Pierre Faye et Anne-Marie de Vilaine, *La déraison antisémite et son langage*. Aix: Actes Sud, 1993. + Pierre-André Taguieff, *Les Protocoles des Sages de Sion*, vol. I & II. Paris: Berg International, 1992. J'ai publié moi-même dans ce domaine *Ce qu'on dit des Juifs en 1889 : antisémitisme et discours*

socialistes au 19<sup>e</sup> siècle d'«utopiques» à «scientifique»;<sup>66</sup> Allec Mellor sur les avatars de l'antichlérisme à la française;<sup>67</sup> l'Israélien Zeev Sternhell,<sup>68</sup> historien du «préfasisme» et du fasisme en France etc.

Il me faut ajouter encore les chercheurs qui se sont consacré à des secteurs disciplinaires particuliers et ont contribué à une critique «dé-naturalisante» de ceux-ci: par exemple les travaux sur les variations et les enjeux de «l'écriture de l'histoire» – je songe ici à des ouvrages fameux de Michel de Certeau, de Paul Ricœur, de Paul Veyne.<sup>69</sup>

La confrontation des problématiques des uns et des autres et des axiomes, généralement implicites, de leurs démarches serait fructueuse; elle n'a pas été entreprise. C'est à tout le moins une bonne raison pour essayer. Je ne promets pas du reste, je le répète, de dégager au bout du compte une méthodologie syncrétique pourvue d'une clarté d'épure, il s'en faudra de beaucoup. La confrontation de ces démarches hétérogènes, englobées dans des visions non moins antagonistes de la modernité tout entière, soulève des questions complexes, certaines peut-être insolubles, aporétiques. L'histoire des idées se heurte non seulement à un tir nourri d'objections – y compris des objections malveillantes et obtuses – mais elle n'a peut-être ni fondations indiscutables, ni programme susceptible de consensus, ni faisceau de méthodes rigoureusement défendables, ni capacité intrinsèque d'accéder jamais à une neutralité dépourvue de jugements de valeur et de partis pris – *ce qui ne l'empêche pas d'exister*. Montrer les difficultés inhérentes, les limites, en même temps que le côté fructueux, l'intérêt et la portée de certaines démarches et certaines problématiques sera déjà, à mon sens, une bonne chose.

Il y a parmi les noms mentionnés ci-dessus quelques chercheurs qui ont prétendu nommer «scientifiquement» leur entreprise et leur démarche, qui ont magistralement néologisé pour marquer leur territoire intellectuel et identifier leur idiosyncratique manière de faire, – mais ce sont alors dans une large mesure les sciences d'un seul homme et entre l'«archéologie du savoir» de Michel Foucault et la «médiologie» de Régis Debray, il y a une telle discordance de problématiques et de concepts que la confrontation n'est même pas tentée.<sup>70</sup>

Eh bien oui ! Les historiens des idées que je retiens sont, – énumérés dans un désordre vaguement chronologique ci-dessus, – des personnalités à coup sûr très différentes, ne serait-ce que de tempéraments intellectuels, présentant des formations et des parcours, des trajectoires non moins divers, personnalités qui ont trouvé un «créneau» et un intérêt de vie dans une

---

*social* avec une Préface de Madeleine Rebérioux. Paris: Presses universitaires de Vincennes, 1989.

66. *Histoire des idées sociales en France*, Paris, Gallimard, 1947-, en 3 vol.

67. *Histoire de l'antichlérisme français*. Tours: Mame, 1966.

68. La démarche d'un Zeev Sternhell, écrivant en français, s'inscrit néanmoins dans une tradition israélienne venue de personnalités de formation allemande et anglaise, dont l'ancêtre est son prédecesseur à Jérusalem, Jacob L. Talmon.

69. On pourrait évoquer aussi les historiens des idées médicales, au premier chef Jean Starobinski. On pourrait citer encore Patrick Tort en histoire des sciences et de leurs vulgarisations. Toutefois comme je l'expose plus loin (chap. 2), l'histoire des sciences – dans la mesure où elle reste cantonnée en une clôture disciplinaire – forme une autre discipline, connexe de celle de l'histoire des idées «exotériques», mais dotée de ses propres problématiques et méthodes.

70. Régis Debray esquisse l'examen de cette discordance d'approches dans son *Cours de médiologie générale*, aux pp. 48-9.

démarche qui relève à mon sens de l'histoire des idées (le syntagme est jusqu'ici utilisé de façon intuitive, j'ai tout le livre pour en circonscrire le domaine). Et ce sont par dessus le marché, des chercheurs qui ne sont ou ne furent presque jamais des érudits enfermés dans leur proverbiale tour d'ivoire, des clerks au-dessus de la mêlée, mais qui présentent à peu près tous des parcours politiques et des engagements non moins divers, divergents, antagonistes, qu'il n'est certes pas oiseux de prendre en considération pour comprendre leurs choix d'objets et leurs démarches, mais qui n'invitent pas à écarter les uns pour n'accueillir que les autres qui seraient dans le «bon camp» – attitude trop attestée qui forme, en soi, un joli problème d'histoire intellectuelle hexagonale. Ce sont des chercheurs, disons-le, dont les travaux ont souvent relevé à la fois de la raison de vivre et du *compte à régler*. Ne serait-ce que par les choix d'objets dont je viens de faire état. Pré-fascisme français, illusions du progrès, pouvoir psychiatrique, origines gnostiques russes du léninisme: il est facile au lecteur de rajouter *des noms* à cette brève énumération... Aux intellectuels et universitaires qui règlent des comptes s'applique souvent la parabole de la paille et la poutre, sans nul doute. Mais s'ils aident à voir la paille dans l'idéologie qu'ils objectivent, généalogisent, périodisent et détestent, on peut toutefois faire une certaine confiance à leur hostile perspicacité.

D'autres vocations d'historien des idées, pour ce qu'on peut en saisir, ne semblent pas moins éloignées, dans leurs motivations premières, de la sérénité recommandée au savant. C'est le cas de ces historiens qui ont eu des comptes à régler avec «les leurs» et avec eux-mêmes, – le cas notamment des historiens allemands face au nazisme, voués à une pénible volonté de retracer la généalogie du mal, indissociable d'une large mesure de honte collective, stoïque et sublimée si on veut. De façon générale, les grands historiens du 20<sup>e</sup> siècle partent de l'horreur, – les guerres mondiales, le Goulag, la Shoah – pour pourchasser en amont la genèse de l'Idée, avec tous les risques de moralisation anachronique *ex post facto* et d'imputation de «complicité avant le fait» que cette démarche comporte. • Voir le chapitre 9 qui critique de telles démarches.

L'histoire des idées est dès lors à première vue un genre hybride qui combine l'appareil du savoir, – historicisation, typologies, conceptualisations, opérant sur le produit de vastes enquêtes archivistiques, – tout en comportant, non moins visiblement, une intention polémique jointe à un engagement personnel, la présence d'un sujet qui interpelle ses contemporains *par passé interposé*. L'historien des idées du reste avoue parfois partir de ce qui, dans l'actualité et dans son «vécu», a stimulé et orienté son travail de réinterprétation du passé. Nul n'a exprimé ceci plus clairement que François Furet au départ de son étude de l'historiographie de la Révolution française au 19<sup>e</sup> siècle, étude qu'il reconnaît indissociable de sa répudiation du totalitarisme soviétique: «Aujourd'hui, le Goulag conduit à repenser la Terreur [de 1793] en vertu d'une identité dans le projet». <sup>71</sup>

Il n'y a que quelques rares chercheurs français de nos jours qui se réclament

---

71. François Furet, *Penser la Révolution française*. Gallimard, 1978, p. 26. Furet enchaîne avec cette thèse dont l'intention polémique est claire: «le vrai est que la Terreur fait partie de l'idéologie révolutionnaire», p. 90. L'œuvre de Furet, écartant le vieil alibi des «circonstances» malheureuses qui avait servi depuis un siècle et demi à exonérer les révolutionnaires, consiste à expliquer de façon nécessaire sinon suffisante 1793 par l'idéologie jacobine même – en quoi, il s'agit d'un cas-type sur lequel nous reviendrons de théorisation du rôle des idées dans l'histoire.



expressément de l'«histoire des idées», qui se qualifient eux-mêmes, sans doute par bravade, d'«historiens des idées». C'est le cas de Pierre-André Taguieff,<sup>72</sup> au reste philosophe de «formation». Ils sont à ce titre suspectés, écartés par la plupart des historiens «sérieux» – tandis que les âmes militantes les soupçonnent, à travers leurs choix d'objets, d'odieuses sympathies et de malveillances mal dissimulées.

Toutefois, que je sache, aucun de ces chercheurs n'a esquissé une méthodologie ni procuré une justification théorique de ses démarches – sinon à l'occasion de polémiques contre des adversaires têtus et obtus. C'est le cas de Pierre-André Taguieff justement qui formule quelques principes de méthode au début des *Contre-réactionnaires*, polémiquant contre le factum de Daniel Lindenberg, *Le rappel à l'ordre*.<sup>73</sup> C'est aussi le cas de l'Israélien Zeev Sternhell dans un essai-préface de 106 pages, «Morphologie et historiographie du fascisme en France», dans la réédition de 2000 à Bruxelles,<sup>74</sup> de son fameux *Ni droite ni gauche, l'idéologie fasciste en France*. Ces pages sont une réplique à vingt années de tirs nourris contre ce livre paru en 1983 qui porte sur la diffusion du fascisme dans la France de l'entre-deux-guerres. L'historien israélien y répond de façon cinglante aux attaques subies, attaques qu'il attribue au «consensus de la rue Saint-Guillaume»,<sup>75</sup> à une coalition de mauvaise foi de mandarins parisiens désireux de «passer l'éponge» sur le fascisme français, coalition conformiste et chauvine, arc-boutée à l'insoutenable thèse de l'«immunité» de la France envers le fascisme. Sternhell revendique le mérite d'avoir identifié et décrit, en dépit de ces piteux adversaires dénégateurs, la «longue route» qui allait conduire à Vichy, «à la destruction de la liberté et à la dictature, les camps de concentration et les lois raciales [et qui] commenc[e] bien avec le relativisme moral inhérent à la théorie de la Terre et des Morts, la guerre à la conception jacobine de la nation, le refus de normes universelles».<sup>76</sup>

Il était bon d'illustrer d'emblée avec ces deux exemples le fait que l'histoire des idées ne va décidément pas de soi. «Parente pauvre» des sciences humaines en France, contraste Sternhell, l'histoire des idées (c'est ce que je viens de montrer) a pourtant statut et prestige dans les mondes anglo-saxon et allemand. En Allemagne, patrie de la *Geisteswissenschaft*, nul ne met en question la légitimité d'une généalogie du national-socialisme où figureront plusieurs grands penseurs du 19<sup>e</sup> siècle non moins que le tout-venant des idéologues *völkisch*. En France, la discipline est répudiée, ce qui permet au premier venu de contester, sous le prétexte que l'histoire «tout court» ne s'intéresse qu'aux événements concrets et n'a pas à conjecturer sur la longue durée des représentations et des influences, «le poids des idées dans l'histoire» et,

---

72. Par ex. dans le prière d'insérer du récent *Les contre-réactionnaires. Le progressisme entre illusion et imposture*. Paris, Denoël, 2007.

73. *Le rappel à l'ordre. Enquête sur les nouveaux réactionnaires*. Paris, Le Seuil, 2002. On verra aussi les chapitres méthodologiques sur la définition de la confuse catégorie de «populisme» dans *L'illusion populiste, de l'archaïque au médiatique*. Paris: Berg, 2002.

74. Éd. Complexe, 2000. On verra aussi «Fascism. Reflections on the Fate of Ideas in 20<sup>th</sup> Century History», *Journal of Political Ideologies*, V 2 : 2000, pp. 139-162.

75. Siège de science po.

76. *Ni droite ni gauche, l'idéologie fasciste en France*, rééd. Complexe, 2000, p. 22.

nommément, «le poids historique du refus continu de la démocratie» en France.<sup>77</sup> Zeev Sternhell évoque les grands travaux en anglais des Roger Eatwell, Stanley Payne, Roger Griffin sur le «fascisme générique», sur la singularité de l'idéologie fasciste et sur le rôle de cette idéologie ou des idéologies regroupées sous ce type dans l'histoire du siècle passé tout entier. Il a raison de rappeler au passage (sans l'explicitier) une évidence: les historiens français en général connaissent mal la recherche étrangère et en suivent fort peu l'évolution et les débats dans la mesure où leur formation et un chauvinisme académique certain les dissuadent de s'y intéresser.

- Sur les critiques encourues par Zeev Sternhell, on verra la fin du chapitre 8, «Objections faites à l'histoire des idées».<sup>78</sup>

### *Michel Foucault*

Importance dans le contexte de ce livre, en dépit de la mésentente persistante entre le philosophe et beaucoup d'historiens attirés (les historiens marxisants aussi bien que les humanistes<sup>79</sup> et les positivistes) comme beaucoup de praticiens des sciences sociales,<sup>80</sup> de l'œuvre de Michel Foucault. La réflexion sur l'histoire des idées et son état présent en langue française doit à mon sens partir de lui et de son œuvre. — Si je ne m'en tenais qu'à mes sentiments personnels et à mes intérêts de chercheur, je dirais Régis Debray plus intéressant pour le genre de questions que je me pose, le *Cours de médiologie générale* plus pertinent, plus perspicace à divers égards (et plus clair) que *l'Archéologie du savoir*. Mais ce genre de classement qui se caricaturerait vite en palmarès scolaire n'a guère d'intérêt. Dans la mesure où Foucault et son rapport ambivalent à l'histoire des idées sont au cœur des débats depuis un demi-siècle, il me semble qu'il me faut dire d'emblée comment je me situe par rapport à lui.

L'œuvre de Foucault s'étend des années qui précèdent *l'Histoire de la folie*, 1961, à ses derniers livres sur l'Antiquité, parus en 1984, année de sa mort. Entre le Foucault des premiers travaux sur la clinique et sur la folie, le Foucault de l'«archéologie» et de *Surveiller et punir* et le Foucault du souci de soi et de l'usage des plaisirs, il y a plus qu'une évolution: des discordances profondes qui témoignent d'une curiosité intellectuelle toujours insatisfaite, mais discordances, revirements même, désaveux que Michel Foucault n'a pas consenti à expliquer ni théoriser.

Sans doute, son œuvre offre au premier regard une sorte d'unité thématique. Foucault

---

77. Ibid., p. 13.

78. Complémentaire à la liste de noms ci-dessus, on mentionnera l'existence de quelques revues de qualité en français, mais, encore un coup, pas désignées comme telles et en cohabitation ou symbiose avec l'histoire des intellectuels comme la première ou l'analyse du discours et la lexicologie historique comme la seconde: *Mil neuf cent, Mots*. Mentionnons aussi la *Revue française d'histoire des idées politiques* qui paraît deux fois l'an depuis 1995 et est dirigée par Guillaume Bacot. Et bien sûr, on rencontre des contributions et discussions fréquentes qui relèvent de l'histoire des idées dans les grandes revues intellectuelles comme *Esprit*, *le Débat*.

79. Dans le sillage de Luc Ferry et Alain Renaut, certains historiens des années 1970 n'ont pas manqué de pousser des cris d'orfraie sur la Mort de l'homme et ont asséné au philosophe des leçons d'humanisme: ce sont ici de vieilles polémiques pleines de malentendus sur lesquelles je reviendrai rapidement au chap. 8.

80. À l'exception tout de même de quelques chercheurs importants, sympathiques à ses entreprises et ses idées, tels Paul Veyne, Jean-Claude Passeron, Roger Chartier. Jacques le Goff voit en Foucault «un des plus grands historiens nouveaux», *Histoire et mémoire*, Paris: Gallimard, Folio, 1988, p. 294.

reconnaît «le privilège de fait qu'[il a] accordé à ces discours dont on peut dire, très schématiquement, qu'ils définissent "les sciences de l'homme"». <sup>81</sup> Il y a une question première chez Foucault, elle englobe la totalité de son œuvre malgré ses successifs changements de cap: comment historiquement le sujet humain s'est-il pris comme objet de connaissance? Cette question est par ailleurs peu propre à Foucault: elle est celle de toute la modernité philosophique en remontant à Kant. C'est dans ce vaste ensemble qu'il faut lire l'apport de Foucault et non comme s'il était le premier ou le seul de son espèce. Son œuvre focalise à partir de là sur un choix très «personnel» d'objets, des objets à la marge, négligés naguère par la recherche historique: le fou, le criminel, le pervers, l'exclu, les «anormaux» <sup>82</sup> et les discours qui norment, excluent, enferment, – orientation qui débouche dans les années 1970 sur une vision de l'omniprésence totalitaire des pouvoirs-savoirs. On a retenu de lui, dès lors, une pensée de l'exclusion et de l'enfermement et de la conformation violente par les autorités savantes de l'inconforme. Cette image n'est sans doute pas fautive, mais cette unité thématique ne doit pas dissimuler qu'il a produit une œuvre, jamais satisfaite du travail des autres ni du sien propre, tragiquement inachevée, qui a beaucoup changé de problématiques, de concepts et où certaines «coupures», certaine succession de «paradigmes» laissent perplexes. Exemple: un concept apparemment fondamental – et beaucoup débattu en son temps – comme *épistémè*, qui partait de l'idée, heuristiquement intéressante, d'un «isomorphisme des discours entre eux» a été abandonné ultérieurement par Foucault et ce, simplement, parce qu'il est intenable. Son caractère holiste contredit l'évidence: toute époque savante est conflictuelle, toute discipline est un nœud gordien enserrant une concurrence de paradigmes et de visées impossibles, elle est pleine de controverses. J'opposerais à cette pensée abandonnée des *épistémès* successives, la démarche d'un Quentin Skinner qui montre un sens plus juste du caractère conflictuel des pensées savantes d'une époque donnée. Il faut en effet confronter Foucault pour *lui rendre justice* à d'autres pensées fortes, anglaises et allemandes, ne serait-ce que pour l'arracher à ce qu'il peut y avoir de provincialisme dans l'«esprit français». <sup>83</sup>

*L'archéologie du savoir* de 1969 où Foucault expose un état de sa démarche et sa réflexion est une œuvre stimulante, inégal et hâtif, – mélange de pertinentes banalités venues de la linguistique et de l'analyse du discours, d'exposé de grandes questions qui demeurent ouvertes, de conjectures hasardées plus ou moins clairement exprimées dans un style inspiré, de suggestions de voies d'analyse sommairement illustrées *d'exempla* tirés de ses travaux

---

81. *Archéologie du savoir*, p. 43.

82. Voir le cours de M. F., *Les Anormaux. Cours au Collège de France*. Paris: Gallimard / Le Seuil, 1999. On connaît la thèse développée par Michel Foucault dans ce cours: le *Monstre moral* est la figure dominante du 19<sup>ème</sup> siècle. En clé médicale, ce sont tous les anormaux engendrés par la société moderne ou porteurs d'un lointain atavisme, c'est le «pédéraste», la «saphiste», c'est aussi le «criminel-né», la «prostituée-née» chez Cesare Lombroso, c'est le «dégénéré» dans l'*Entartung* de Max Nordau (avec comme études de cas probantes, Mallarmé, Maeterlinck). En clé politique, ajouterais-je, c'est le «Tyran» pour les jacobins, le «Bourgeois affameur», pour les socialistes, le «Monstre en soutane» qui «salit» les enfants du peuple pour *La Lanterne* et la presse anticléricale de la Belle Époque, le «Juif», conspirateur mondial avide et criminel après avoir été fauteur de rituels sanguinaires – *Blutbeschuldigung* – et vampire d'enfants innocents.

83. Il est vrai que si les «rapports de production», les «relations sexuelles», le «besoin religieux», etc., sont des fictions, la «biopolitique», le savoir-pouvoir ne sont pas moins d'autres fictions – Foucault dans ses moments pyrrhoniens en aurait convenu...

antérieurs,<sup>84</sup> – le tout bricolant une problématique dénommée par Foucault «Archéologie» laquelle était censée s’opposer en tous points à la banale «histoire des idées». Bricolage? Oui, Michel Foucault l’admettait au reste: «le temps n’[était] certainement pas venu»<sup>85</sup> de développer une théorie élaborée. L’auteur a surtout à cœur de distinguer son approche de celle de l’historien des idées «traditionnel», il s’évertue à «montrer en quoi l’analyse archéologique se distingue de ses descriptions».<sup>86</sup> Un doute sur ce point s’avoue toutefois au détour d’une phrase : «Au fond, écrit Foucault, je ne suis peut-être qu’un historien des idées. Mais honteux ou, comme on voudra, présomptueux».<sup>87</sup> Ce moment de modestie et de lucidité surmonté, Foucault s’efforce dans tout l’ouvrage, spécialement dans la IV<sup>e</sup> partie, de *se distinguer* radicalement de ses prédécesseurs. Il se fait toutefois qu’il oppose de façon un tantinet démagogique à son approche, supposée sagace et critique, un *Straw Man* (dans la liste anglaise des «fallacies», le *Straw Man* consiste à attaquer non un adversaire précis, mais une commode caricature substituée à lui): jamais il ne cite ni un nom, ni une œuvre antérieure dont il réproverait précisément la méthode censée naïve et arbitraire! Je ne reconnais pour cible de ses attaques qu’une caricature composite. «La description archéologique [relevant de l’«analyse du discours»] est précisément abandon de l’histoire des idées, refus systématique de ses postulats et de ses procédures».<sup>88</sup> Voire ! On n’a pas remarqué du reste que ce propos contredit la méthode même qu’il prône en histoire des savoirs: dans la même mesure où l’économie de Jean-Baptiste Say et de Frédéric Bastiat est «abandon et refus» de l’économie des physiocrates tout en demeurant dans la mouvance réfutative de celle-ci, dans cette mesure de permanence/discontinuité, l’«archéologie» foucauldienne est un avatar critique, parfois pertinent, pas toujours clair, de l’histoire des idées et de certaines faiblesses et inconséquences de travaux antérieurs qu’ils se garde d’identifier. Foucault tire donc à boulets rouges sur «la traditionnelle histoire des idées», avec ses individualités créatrices et leurs «dialogues au sommet», avec ses enchaînements d’«influences» d’une pensée à une autre, avec ses précurseurs et ses épigones, avec ses crises alléguées et ses explications des «évolutions» par les circonstances extérieures ; avec son finalisme aussi, avec une sorte de biologisme par lesquels les «pensées» naissantes apparaissent comme des sortes de génotypes recélant *ab ovo* leur devenir, leur «épanouissement» et leur aboutissement. Et où «la pensée» des générations successives semble progresser vers la connaissance de plus en plus véridique d’un objet empirique. À cette histoire intellectuelle «traditionnelle» qui ressemble à une «pièce bien ficelée» avec son intrigue, sa distribution et ses rôles, ses «scènes à faire» et son unité de style et de conception, Foucault oppose une généalogie sans protagonistes, sans finalisme ni progrès dans la quête d’un objet transcendantal.

Un échantillon au passage – puisqu’il n’en procure pas – de cette histoire «traditionnelle», naïve et cocardière que Foucault a transfigurée en épouvantail: *Histoire des idées en France de*

---

84. La médecine classique, la psychiatrie, la grammaire, l’économie des physiocrates sont surtout mis à contribution.

85. *Archéologie du savoir*, p. 149.

86. *Ibid.*, p. 179.

87. *Ibid.*, p. 178.

88. *Ibid.*, p. 181.

Roger Daval, (P.U.F., “Que sais-je?”, 1953.) La visée de ce petit précis est annoncée d’emblée: «Ce que nous cherchons, c’est la tonalité de l’esprit français»!<sup>89</sup> Aucune interrogation théorique, ni amorce de réflexion sur les notions convoquées. Tous les fantasmes généalogiques des «familles d’esprits» sont au rendez-vous: ça commence avec Jean de Meung, «précurseur» des Lumières... Une patriotique galerie de portraits de famille, une suite de grands noms qui incarnent sous ses diverses facettes le *Volksgeist* gaulois, Rabelais, Montaigne, Calvin, Descartes, Pascal, Malebranche, Bossuet...: ce sont des Français qui parlent aux Français, Calvin, pas Luther; Comte, Saint-Simon, Proudhon, pas Hegel ni Marx, on reste entre soi tout en étant aimablement éclectique et bienveillant, d’où ce portrait de famille à la Belle époque où le lecteur peut reconnaître, de droite à gauche: Barrès et Maurras, Jaurès et Sorel. Il suffirait presque de dire: prenez résolument le contrepied de ces naïfs présupposés et vous commencerez à «faire du Foucault»!

Foucault avait toutefois laissé dénommer sa chaire au Collège de France «Histoire des systèmes de pensée» et c’est bien ceci qu’il a voulu faire à la rencontre de l’histoire des disciplines instituées – des «positivités» telles que la psychiatrie, la linguistique, l’économie, – de l’histoire des discours sociaux et de celle des pratiques institutionnelles appuyées sur l’autorité de certains «savoirs». La problématique qu’il a construite, sans sujet fondateur, ni généalogie biblique de «grands noms» qui se succèdent en se passant le flambeau d’une Idée, sans commencements absolus ni enchaînements continus, ni intentionnalité transcendante, ni déterminisme, ni eschatologie, cette problématique qu’il développe comme «Archéologie du savoir», pour n’être pas «traditionnelle», trace un programme qui entre dans l’idée que je me fais d’une histoire des idées qui ne se raconterait pas d’histoires. Foucault a redéfini plus tard son objet fondamental comme «histoire de la vérité»,<sup>90</sup> histoire dépourvue d’entéléchies, de téléologies, libérée du spectre de la Vérité transcendante. Il l’a définie comme l’historicisation de ce qui s’est successivement donné pour vérité, «des jeux du vrai et du faux à travers lesquels l’être se constitue historiquement comme expérience, c’est à dire comme pouvant et devant être pensé».<sup>91</sup> Foucault précisait: «Mon thème général ... c’est le discours vrai/faux; je veux dire, c’est la formation corrélatrice de domaines, d’objets et de discours vérifiables et falsifiables qui leurs sont afférents.»<sup>92</sup> Peut-être plus largement doit-on parler d’une histoire du normatif puisque, pour lui, pas de vérité (savante) sans le relais d’institutions et de pratiques vouées à en faire des normes.

*Archéologie*, pourquoi ce terme? C’est que l’historien de «discours de vérité» qui ont prévalu jadis se trouve à déterrer non des *documents* immédiatement déchiffrables et informatifs, mais des *monuments*, des traces opaques d’un état de choses disparu dont l’architectonique ne permet pas de deviner d’emblée la fonction et qui ne *renvoient pas* à une catégorie qui homogénéiserait en identifiant *un* auteur, *une* œuvre, *une* discipline close sur ses méthodes et

---

89. *Histoire des idées en France*, p.10.

90. *Histoire de la sexualité II. L’usage des plaisirs*, Paris: Gallimard, 1984, 12.

91. Ibid.

92. M. Foucault in Michelle Perrot, dir. *L’impossible prison*, Paris: Seuil, 1980, 55.

référée à son objet, *une* époque. Cette Archéologie foucauldienne énonce des principes immanentistes, non téléologiques auxquels le sceptique peut adhérer: ceux d'une histoire confondue avec l'étude, non d'œuvres *signées*, mais d'anonymes formations discursives (les «genres du discours» savant) et de réseaux de l'interdiscursivité ésotérique/exotérique, histoire débordant dès lors le cadre disciplinaire des savoirs constitués et venant se réinscrire, par *avatars*,<sup>93</sup> par déperditions-adaptations, dans les discours juridiques, politiques, philosophiques, littéraires etc. d'époques successives.<sup>94</sup> Le tout formant, écrit-il, un «champ d'historicité [...] libre de toute activité constituante, affranchi de toute référence à une origine ou à une téléologie historico-transcendantale, détaché de tout appui sur une subjectivité créatrice».<sup>95</sup> En dépit de sa répudiation de la tradition historiciste, finaliste, continuiste de l'histoire des idées, par sa «tentative [même] de faire une tout autre histoire de ce que les hommes ont dit,»<sup>96</sup> Foucault fut en somme un historien, plus subtil, plus maître de ses présupposés que d'autres, fort peu à l'affût de permanences, de continuités réglées, de dévoilements et d'essences, moins *naïf* que certains de ses prédécesseurs (quoique porté à tordre le bâton en sens contraire), mais bel et bien historien des savoirs qui parlent de l'homme, historien des idées savantes répandues hors des cadres disciplinaires, migrant dans le discours social, œuvrant en société et servant à étayer, à légitimer des pouvoirs, à contrôler des corps et des comportements, à *normer* les humains.

Il s'est agi finalement pour Foucault de refonder «ces disciplines si incertaines de leurs frontières, si indécises dans leur contenu qu'on appelle histoire des idées, ou de la pensée, ou des sciences, ou des connaissances».<sup>97</sup> Leur objet à ces disciplines, ce sont les genres du discours, les formations discursives, – idées, discours: il me faudra expliquer plus loin cette assimilation – et seulement après, contingents, des individus identifiables, nommables qui les activent, les déplacent, les altèrent éventuellement. Les postulats de la *cohérence* et de la *créativité* qui servaient traditionnellement à identifier des sujets pensants et discourants ont été montrés par Foucault comme problématiques, indécis, fallacieux. Ce qu'il pose en axiome est du reste évident pour le secteur (qui ne fut aucunement le sien, mais est le mien) des idéologies politiques, ces réalités anonymes et continuellement changeantes auxquelles on ne saurait assigner une origine en dépit des noms trompeurs («marxisme», «léninisme»...) qui sont censés les légitimer en les rattachant à un Nom.

On a souvent dit que tout Foucault découle de Nietzsche.<sup>98</sup> Sans doute – avant tout le

---

93. C'est un mot qui me servira souvent et qui s'applique fort bien à l'histoire intellectuelle : «Changement, transformation ou métamorphose d'une personne ou d'une chose qui en a déjà subi d'autres (dans l'aspect physique, les opinions etc.)» *TLFi*.

94. Voir ce qu'en dit François Dosse dans : *L'histoire des intellectuels aujourd'hui* sous la dir. Michel Leymarie et Jean-Fr. Sirinelli, Paris, PUF, 2003, p. 165.

95. *Archéologie*, p. 165.

96. *Archéologie*, p. 181.

97. *Archéologie*, p. 31.

98. «Somme toute l'œuvre de Foucault est tout entière une continuation de la *Généalogie de la morale*», écrit Paul Veyne, *Foucault*, 164. Foucault avait déclaré «je suis simplement nietzschéen» dans une interview aux *Nouvelles littéraires*, 28 juin 1984. Mais Foucault a subi également la profonde influence, moins souvent soulignée, de Dumézil, de Canguilhem et de Lévi-Strauss.

Nietzsche de la *Généalogie de la morale. Humain trop humain* formule l'axiome qui fut celui de Foucault: «Le manque de sens historique est le péché originel de tous les philosophes. ... Ils ne veulent pas comprendre que l'homme est le résultat d'un devenir, que la faculté de connaître l'est aussi. ... Mais tout résulte d'un devenir. Il n'y a pas plus de données éternelles qu'il n'y a de vérités absolues.»<sup>99</sup> Son histoire des savoirs, sans sujets identifiés, sans homme ni humanisme, sans «lois» historiques ni évolutions pré-réglées, sans finalité ni aboutissement scientifiquement promis faisait de Foucault un anti-Marx: seul l'éclectisme prévalant à son époque a offusqué l'évidence de cet antagonisme.

Foucault a *défamiliarisé*, il a montré l'étrangeté des formes de connaissance d'un passé récent, et il l'a fait sans se placer, – comme les historiens des idées précédents effectivement le faisaient, – sous un quelconque point de vue de *progrès cognitif* que sa philosophie exclut. Les «objets» favoris de Foucault, ce sont ces idées savantes qui se trouvent transformées sur le champ en pratiques (thérapeutiques notamment et répressives) et en institutions. La guillotine, le bagne, l'asile, la caserne, le *workhouse*, l'usine, la chaîne de montage, l'internat de collègue même, ce sont de ces choses qui furent théorisées, «songées» et argumentées, légitimées par la Science, mais qui ne sont pas restées longtemps des *blueprints*, des idées sur papier, qui ont été aussitôt appliquées, justification «morale» incluse. Ses objets favoris, ce sont les discours qui servirent à inventer et mettre en place des technologies de pouvoir et de contrôle des corps. Voir ses *Naissance de la clinique*, *Histoire de la folie à l'âge classique*, *Surveiller et punir: naissance de la prison*, *Les anormaux*, et *La volonté de savoir, histoire de la sexualité*, volume I, lequel porte sur le 19<sup>e</sup> siècle avant la remontée de Foucault vers l'Antiquité. La notion de «biopouvoir»,<sup>100</sup> la description de la microphysique des savoirs/pouvoirs socialement diffus de contrôle et de normalisation, mettant en question la conception classique du Pouvoir-*Gewalt* comme appareil central de domination, a eu une influence décisive sur les sciences sociales et culturelles aux USA : on peut dire à ce titre que Foucault a été prophète ailleurs qu'en son pays.<sup>101</sup>

Son *Histoire de la sexualité, tome I* par exemple est une histoire des discours (répressifs) sur la sexualité, – nommément sur la triade réprouvée du 19<sup>e</sup> siècle: la femme hystérique, l'homme pédéraste, l'adolescent masturbateur. Foucault ne se pose jamais, et pour cause, la question du «terrain», de la réalité des choses. Au contraire de l'histoire élaborée par un Jean-Louis Flandrin dans *Le sexe et l'Occident: évolution des attitudes et des comportements*.<sup>102</sup> Flandrin s'efforce de déchiffrer à travers les manuels de confesseurs, les écrits médicaux, juridiques, les chroniques, les soties et poèmes érotiques, des attitudes et des comportements de jadis. Entreprise à la fois classique et désespérée que celle de Flandrin: l'historien des discours a apparemment la partie

---

99. *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878 ; trad. *Humain trop humain*, Paris: Hachette-littérature, s.d., p.10.

100. «En tant que pouvoir souverain, l'État dispose de la force légitime autorisée par le peuple qu'il représente et auquel il confère des droits et des devoirs, en délimitant ses espaces de liberté individuelle et collective. Le biopouvoir, en revanche, n'est pas un appareil coercitif mais un mécanisme diffus de gestion de la vie par des moyens impersonnels, des pratiques administratives et des règles souvent non écrites», définit Enzo Traverso qui est un des rares historiens français à avoir remis en valeur la réflexion de Foucault. *L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du 20<sup>e</sup> siècle*. Paris, La Découverte, 2011, p. 192.

101. Un exemple de l'influence américaine de Foucault : Jan Ellen Goldstein, *Console and Classify: the French Psychiatric Profession in the nineteenth Century*. Cambridge, New York, Cambridge University Press, 1987.

102. Paris, Seuil, 1981.

plus belle puisque les comportements n'ont laissé que d'indirectes et improbables traces, alors que les discours du moins sont toujours là (mais hâtons-nous d'ajouter, leurs conditions d'intelligibilité et d'acceptabilité, plus vraiment!)

Foucault a apporté une théorisation qu'on peut qualifier, comme l'identifie Paul Veyne, de *sceptique* (au sens philosophique de ce terme) en privilégiant l'histoire de certaines idées, des idées-à-statut-de-savoir-et-norme. Cette théorie d'un homme qui, – tout admiré qu'il fût et entouré d'amis, – fut au fond passablement seul avec ses idées, a ses expressions forcées et nébuleuses, elle a ses partis pris dont un «nominalisme» intransigeant (dont il n'est pas sûr que Foucault le soutienne lui-même jusqu'au bout), elle a des limitations liées à ses choix d'objets, elle a des œillères<sup>103</sup> ; elle est enrobée d'un ton «anti-système» que nul n'est tenu de partager et qui est bien «de son époque», mais elle demeure une des *théories fortes* dans le domaine que j'aborde dans le dernier demi-siècle. Elle a été encensée<sup>104</sup> et vilipendée au milieu de malentendus en sens divers, mais peu testée et discutée pour ce qu'elle est: un paradigme heuristique pour l'historiographie intellectuelle.

L'histoire de la folie foucauldienne et ses périodisations ont été réfutées par deux interprétations contradictoires, celle de Marcel Gauchet et Gladys Swain dans *La pratique de l'esprit humain, l'institution asilaire et la révolution démocratique*, celle de Claude Quétel avec son *Histoire de la folie de l'Antiquité à nos jours*. Le «grand renfermement» daté par Foucault du milieu du 17<sup>e</sup> siècle ne correspond, constatent-ils, à rien de réel ou du moins rien de bien net et bien précis. C'est fort bien ainsi, c'est de règle dans les sciences humaines que de telles mises en question et réfutations factuelles. Michelle Perrot dans *L'Impossible prison, débat avec Michel Foucault*,<sup>105</sup> se montre admirative pour l'audace intellectuelle de son interlocuteur et critique de ses analyses: telle est la bonne attitude. D'autres ont rappelé, de façon un tantinet positiviste, que le *Panopticon* de Bentham n'a jamais été construit, qu'il est demeuré un *blueprint*, ce dont Foucault ne fait pas état et qui affaiblit tout de même son exposé.<sup>106</sup> Je ne souligne le fait de ces multiples objections qui sont dans l'ordre souhaitable des choses intellectuelles, que dans la mesure où les «foucauldiens» entretiennent une culte qui voudrait rendre intangible la Pensée-Foucault, – culte dont il aurait été le premier à s'exaspérer.

Ce n'est en effet pas que Foucault, avec sa grande curiosité intellectuelle, n'appelle pas les critiques. Ses écrits baignent dans un esprit libertaire qui est un trait d'époque (on songe aux œuvres parentes de Deleuze, de Lyotard), esprit dont on fera quelque jour l'histoire, mais que nul n'est tenu de partager dans la mesure où cette *coloration* n'est qu'un élément adventice.

---

103. Foucault n'a, par exemple, pas semblé remarquer que le discours savant-normatif, médical-juridique-policière, le plus abondant et de loin au 19<sup>e</sup> siècle, sur la sexualité déviante, – de Parent-Duchâtelet au Dr. Reuss en 1889, – est celui qui porte sur la Prostituée.

104. Les disciples de Foucault, hormis Paul Veyne qui est sobre, précis et clair, adoptent volontiers un ton vaticinateur qui ne contribue pas peu à rendre agaçante la pensée de leur «maître».

105. Paris: Seuil, 1980.

106. On pourra objecter que le «réel» sociétal inclut l'utopique, l'imaginaire, le conjectural... c'est vrai mais ceci ne doit pas empêcher d'établir les modestes faits.



La rencontre de l'œuvre de Foucault (ou d'une vulgate foucaldo-derridienne) avec l'esprit de 1968 – «Il est interdit d'interdire», «Jouir sans entrave» etc. – n'était certes nullement inattendue. Toute science est une imposture à déconstruire, toute norme, toute valeur civique oppriment des «minorités» sexuelles et autres etc. Foucault a alimenté ce narcissisme libertaire: sa vision de la Société comme passion de discipliner, de contraindre, réprimer, enfermer nourrit chez lui une haine inextinguible et hyperbolique. C'est cette vision du caractère répressif d'une société moderne dont la Prison (pire, semble-t-il dire, que la torture et la peine de mort de l'Ancien régime) serait la *synecdoque* qui a séduit les âmes gauchistes.

On a dit que Foucault projetait souvent une véhémence dénonciatrice oratoire sur une documentation lacunaire et unilatérale: c'est un reproche fondé, je le crains. Foucault fulmine volontiers des concepts obscurs, – d'*épistémè* à *biopolitique*, – et puis, fatigué d'eux, il les abandonne sans explication. Foucault a entretenu un vif souci de plaire en jouant notamment la carte de l'esprit soixante-huitard – et c'est une faiblesse chez n'importe quel penseur que de vouloir plaire. Régis Debray, que j'ai évoqué ci-dessus, n'a pas eu ce désir – ni connu *ipso facto* la gloire auprès de la jeunesse des écoles qui l'accompagne. D'où l'arbitraire changeant de ses catégories, leurs désaveux sans explication, le nébuleux de certaines formulations oratoires et tranchantes auxquelles il ne résiste *jamais*. Le «discours foucaldien» tend à l'oraculaire et l'apocalyptique: même un historien post-moderne américain comme Hayden White s'en dit agacé.<sup>107</sup>

Mais je le répète, on peut apprécier certaines des analyses, certaines des problématisations de Michel Foucault sans partager ni l'esprit libertaire qui les colore, ni le parti pris nominaliste de son histoire de la vérité, – ni l'«anti-humanisme» ostentatoire qui est du reste ce qui vieillit de lui le plus vite.<sup>108</sup> Ce n'est pas comme telle une œuvre *militante* que celle de M. F., ce serait plutôt le contraire,<sup>109</sup> et ce n'est pas une œuvre – c'est heureux – qui ait eu prétention d'avoir réponse à tout, notamment à toutes les questions possibles sur les idées, les systèmes d'idées et leur rôle dans l'histoire, mais, c'est une œuvre qui stimule la réflexion, fût-ce pour la transposer en la «trahissant», pour l'amender et pour la contredire. Elle ouvre des voies, explore des problèmes neufs... Elle demeure, sinon, comme disait l'autre, «indépassable pour notre temps», du moins

---

107. *The Content of the Form*, Baltimore: Johns Hopkins, p. 107. J'esquisserai tout de même ici une critique rapide de la pose libertaire et de la rhétorique nihiliste de Foucault sur un point: la fameuse connexion savoir-pouvoir. Il me semble que ce mot de «pouvoir» est simplement chez lui un *attrape-tout*, un hyperonyme, bien trop vaste en étendue et trop faible en compréhension, un terme hyperbolique pour un grand nombre de notions distinctes et qui n'ont d'intérêt *que si* on les distingue: souveraineté, répression, contrainte, oppression, autorité savante, argument d'autorité, légitimation, charisme, persuasion, réglementation, force de la tradition, force de contrat, pouvoirs d'institution, conventions, coutumes, *habitus*, règles du jeu des divers «champs», tyrannies de la majorité, de l'opinion, conformation et conformisme.

108. Ce nihilisme oratoire et ostentatoire a été un fait d'époque, probable réaction aux grandes fois fanatiques nées du marxisme-léninisme. Au reste, les Lyotard, les Baudrillard se sont évertués à aller plus loin que lui dans le nihilisme. Paul Veyne dans son *Foucault*, fabrique un Foucault apaisé, raisonnable et sceptique en oblitérant tout de même les déclarations impulsives et excessives qui ont fait son succès gauchiste.

109. Ce qui ne veut pas dire que Foucault n'ait pas été «dans la vie» activement militant pour certaines causes, anti-prison, gay-lib, — c'était parfaitement son droit. Mais son œuvre ne *fonde pas* de tels activistes ... pas plus qu'aucun autre. Je ne relève pas — anecdotique mais affligeant — les excès de parole péremptoire, par exemple sur la «justice populaire» dans l'affaire de Bruay-en-Artois, à quoi Foucault s'est laissé aller dans les années 1970.

stimulante avec ses audaces, sa nouveauté, ses contradictions et ses fragilités. Foucault qui a détesté de tout son individualisme les orthodoxies de son temps, – marxiste, psychanalytique, structuraliste, – et qui s’est servi du «retour à» Nietzsche *contre* la pesante hégémonie de gauche des années 1960-70, a eu la malchance de faire naître autour de sa pensée (ou plutôt d’avatars militants pleins de contresens de celle-ci) un esprit de chapelle qui persiste jusqu’à nos jours. Il y a un Foucault récupéré par une certaine gauche, un Foucault qui *ad libitum* contribuerait au travail de sape de: – l’oppression capitaliste (version marxisante), – de la société patriarcale et phallogratique (version féministe et gay-activiste), – des Pouvoirs (version anarchiste): il y en a ainsi pour tous les goûts. Rien n’est pire pour un penseur que les thuriféraires – le mot est approprié pour le culte jobard dont sa mémoire est accablée.

#### UNE DISCIPLINE RÉPUDIÉE EN FRANCE

Je reviens sur *l’état de non-droit* de la discipline qui fait l’objet de cet ouvrage. François Dosse dans un livre de 2003, *La marche des idées. Histoire des intellectuels ~ histoire intellectuelle*<sup>110</sup> caractérise en ces termes – j’adhère à son diagnostic – l’état de non-statut de la chose dans l’Hexagone:

L’histoire des idées est un domaine qui n’a pas bénéficié d’une reconnaissance en France. Elle est réduite à la marginalité ou à se pratiquer sans s’enoncer comme telle. À y regarder de plus près, elle compte d’éminents chercheurs et des travaux féconds, mais à la différence de ce qui se pratique à visage découvert dans le monde anglo-saxon, ses représentants se gardent bien de se réclamer de ce domaine récusé comme trop flou, trop impressionniste.<sup>111</sup>

Les historiens français somme toute seraient trop positivistes, *et* les philosophes français en leur majorité trop post-modernes, post-Foucault, post-Derrida, pour faire place à une histoire des idées à la façon anglaise ou allemande. Cette répudiation persistante ferait en soi un joli sujet d’histoire des idées.<sup>112</sup>

Au reste, François Dosse lui-même qui prétend étudier en un des chapitres de son panorama le monde de l’histoire des idées anglo-saxon sans évoquer les noms d’historiens comme Jacob L. Talmon, comme Isaiah Berlin, pour n’en citer que deux omis, et qui présente au lecteur français le monde allemand sans citer seulement les noms de Karl Löwith, Eric Voegelin, Hans Blumenberg – et qui par ailleurs esquisse un état de ce qui se fait dans la France contemporaine sans mentionner aucun des ouvrages de Pierre-André Taguieff qui est un des premiers noms qui me viendraient à l’esprit pour l’ampleur et la fécondité critique de son

---

110. Paris: La Découverte, 2003.

111. P. 32.

112. Voir le chapitre 9 à la fin de cet essai, «Objections faites à l’histoire des idées».

œuvre<sup>113</sup>, qui enfin cite ses confrères historiens, Jacques Julliard et Michel Winock, mais sans mettre de l'avant leur œuvre spécifique d'histoire des idées, – est un peu lui-même le produit de l'exception française et de l'hexagonocentrisme disciplinaire qu'il dénonce: il a évidemment des œillères ou bien il pratique des exclusions avec des critères implicites qui me sont incompréhensibles.

*Remarque historique.* Il faut souligner un paradoxe : l'historiographie française, hostile depuis un demi-siècle à toute forme d'histoire des idées, peu accueillante à l'égard de la production étrangère, a produit jadis, c'est à dire avant la guerre, deux monuments classiques de l'histoire des idées, internationalement admirés si jugés dépassés aujourd'hui: les trois gros volumes, toujours passionnants à lire, de Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, 1935. Et *Les origines intellectuelles de la Révolution française* de Daniel Mornet, 1933.<sup>114</sup>

Au reste, l'histoire des idées, distincte de celle de la philosophie, remonte en France, sinon aux Lumières, du moins à Victor Cousin et à l'École éclectique. Victor Cousin qui a introduit expressément le syntagme «histoire des idées» se proposait sous ce chef, dans le prolongement et la conciliation de Kant, Reid et Condillac, d'étudier dans l'histoire de la pensée depuis l'Antiquité, la *transmission* (c'est l'image olympique, qui remonte à Platon, du «passage de flambeau» et ce trope serait un bel objet d'étude pour la «métaphorologie» à la Blumenberg) de certaines notions «éternelles» comme, énumérait-il, Dieu, la destinée, la liberté, l'âme. Au reste, les grands historiens du 19<sup>e</sup> siècle, Michelet, Tocqueville, Sainte-Beuve, Hippolyte Taine (sous le nom d'«histoire psychologique») sont tous, avant la lettre, des historiens des idées. Je songe à l'incipit de *L'Ancien régime et la Révolution* qui trace le programme de ce livre : «mon objet, expose Tocqueville, est bien plus de peindre le mouvement des sentiments et des idées qui ont successivement produit les événements de la Révolution que de raconter ces événements eux-mêmes.»

Si on s'avisait de retracer l'histoire de l'histoire des idées en remontant aux ultimes «origines», on la ferait probablement commencer avec Gianbattista Vico au début du 18<sup>e</sup> siècle que plusieurs voient comme le fondateur d'une réflexion sur la pensée humaine à travers le temps avec sa *Science nouvelle*.<sup>115</sup> Mais je ne compte pas esquisser cette histoire de l'histoire, on n'en finirait pas.

### *Pourquoi cet ostracisme ? L'histoire intellectuelle*

En France, un programme de recherche autre, qui pourrait être contigu et complémentaire, mais qui en fait occupe tout le terrain, s'est développé dans le monde des

---

113. Fr. Dosse aurait pu évoquer aussi plusieurs des livres sur les «mythes» politiques en France de Pierre Birnbaum. En outre François Dosse qui y a participé ne peut qu'avoir noté que la Querelle du Bicentenaire de 1789 a été fondamentalement un affrontement entre historiens traditionnels de tradition marxo-jacobine et historiens des idées à la façon de Furet.

114. On pensera aussi au *Libertinage érudit dans la première moitié du 17<sup>e</sup> siècle* de René Pintard, 1943. Je ne rappellerai pas la contribution éminente à l'histoire de la civilisation indo-européenne de Dumézil et de Benvéniste.

115. Il ne serait pas faux non plus de faire du grec Diogène Laërce au III<sup>e</sup> siècle avec son *De vitis, dogmatis & apophthegmatis philosophorum* (titre latinisé) le Grand ancêtre, le lointain fondateur de l'histoire des idées.

historiens «de profession», ce qui se dénomme l'«histoire intellectuelle».<sup>116</sup> C'est-à-dire, plutôt qu'une histoire des idées, et quoique plus d'une fois confondue avec elle, l'histoire des intellectuels (des intellectuels français en fait<sup>117</sup>), des milieux et des générations intellectuels, de leurs rapports à la politique, à la vie publique.<sup>118</sup> Histoire aussi des intellectuels «face à» l'événement, – l'affaire Dreyfus, les guerres mondiales,<sup>119</sup> l'Occupation, les guerres coloniales etc. – et celle des affiliations et allégeances, celle des consécutions et des déchéances. Notamment, se pratique fructueusement l'histoire de certains milieux (les grandes écoles par exemple), de certaines générations et de certaines «sodalités»<sup>120</sup> (les intellectuels catholiques, les intellectuels communistes). Ce dernier secteur a été abondamment exploré récemment: je songe aux travaux parus depuis vingt ans sur les intellectuels dans le Parti communiste et sur les intellectuels «révolutionnaires» plus largement.<sup>121</sup> On mentionnera encore, sur le modèle procuré par Jean-François Sirinelli, le genre renouvelé des «vies parallèles» intellectuelles – en l'espèce, Sartre et Aron.<sup>122</sup>

Toutefois, le fait que l'histoire des idées n'a que fort peu à voir avec l'histoire des intellectuels comme telle devrait être évident. Les producteurs de discours et de «représentations» qui intéressent l'historien des idées ne sont pas ou pas principalement des intellectuels, du moins pas des intellectuels au sens hautement sélectif retenu par l'histoire

---

116. Voir *L'histoire des intellectuels aujourd'hui*. Michel Leymarie, et Jean-François Sirinelli, dir. Paris: PUF, 2003. Et voir: Jacques Julliard, et Michel Winock, dir. *Dictionnaire des intellectuels français*. Paris: Seuil, 1996. – Bernard-Henri Lévy, *Les aventures de la liberté: une histoire subjective des intellectuels*. Paris, Grasset, 1991. – Pascal Ory et Jean-François Sirinelli. *Les intellectuels en France de l'Affaire Dreyfus à nos jours*. Paris, Colin, 1986. [éd. mise à jour en 1992]. – Jean-François Sirinelli, *Intellectuels et passions françaises. Manifestes et pétitions au XX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Fayard, 1990. – en sociologie: Rémy Rieffel, *La tribu des clercs. Les intellectuels sous la V<sup>e</sup> République*. Paris, Calmann-Lévy, CNRS, 1993.

117. Mais il existe un bon essai d'histoire européenne comparée, de Christophe Charle, *Les intellectuels en Europe au 19<sup>e</sup> siècle*. Paris, Seuil, 1996. – Voir aussi : Marie-Chr. Granjon & Nicole Racine, Michel Trebitsch. *Pour une histoire comparée des intellectuels*. Paris, IHTP, 1997.

118. On verra par exemple la monumentale synthèse de Michel Winock, *Le siècle des intellectuels*. Paris, Seuil, 1997 & *Les voix de la liberté. Les écrivains engagés au XIX<sup>e</sup> siècle*. Paris, Seuil, 2001. Je me réfère notamment à *Naissance des "intellectuels", 1880-1900* de Christophe Charle, *Intellectuels et passions françaises* de J.-Fr. Sirinelli (Paris, Fayard, 1990). – Voir aussi les livres perspicaces, sur des sujets «délicats» que les Français n'abordaient pas volontiers jusqu'à récemment, de Canadiens comme John Hellman sur l'École d'Uriage sous Vichy, *The Knight-Monks of Vichy France*, Montréal, McGill-Queen's UP, 1993, d'Américains comme Tony Judt sur les intellectuels de gauche français et le stalinisme. *Past Imperfect: French Intellectuals, 1944-1956*. Berkeley, University of California Press, 1992. Et du même *Marxism and the French Left*. Oxford, Clarendon Press, 1986. Trad. *Le marxisme et la gauche française*. Paris, Hachette, 1987.

119. Christophe Prochasson et Anne Rasmussen. *Au nom de la patrie. Les intellectuels et la Première guerre mondiale*. Paris, La découverte, 1996.

120. Maxime Rodinson a exhumé ce mot vieilli pour désigner des communautés à base de persuasion. Je m'en servirai en ce sens. Cf. *TLFi* : «Sodalité, subst. fém. Littér., rare. Convivialité, fraternité. [Béranger] a le goût très-prononcé de l'amitié buvante et chantante, de la sodalité (Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, t. 1, 1861, p. 172).»

121. Je pense surtout ici à J. Verdès-Leroux, *Au service du Parti. Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1944-1956)*. Paris, Fayard/Minuit, 1983. – *Le réveil des sonnambules. Le parti communiste, les intellectuels et la culture (1956-1985)*. Paris, Fayard/Minuit, 1987. – *La foi des vaincus. Les «révolutionnaires» français de 1945 à 2005*. Paris, Fayard, 2005.

122. *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. Paris, Fayard, 1995.

intellectuelle à la française. Les écrits interrogés par un Michel Foucault dans son *Histoire de la sexualité, vol. I* émanent de médecins, de psychiatres, de légistes, de journalistes, de fonctionnaires de police, toutes catégories écartées de l'histoire intellectuelle. Si je passe à la production du discours socialiste révolutionnaire qui a été longtemps mon objet d'étude, elle n'est pas le fait d'intellectuels aux yeux des singuliers (et un tantinet élitistes) historiens de la chose. Jules Guesde, pas plus qu'aucun autre intellectuel «organique» des partis de la Deuxième Internationale, à l'exception de Jean Jaurès (agrégé de philo!), ne figurent au *Dictionnaire des intellectuels français* de Jacques Julliard et Michel Winock.<sup>123</sup>

De Christophe Charle à Michel Winock, à Jacques Julliard, à Jean-François Sirinelli, les historiens de l'intellectuel français me semblent au reste avoir grand tort *methodologique* d'écarter de leur mire cette figure spécifique de l'homme de parole et d'écriture mettant son «talent» au service de la politique et recevant en retour une immense rétribution de prestige populaire d'abord et des émoluments d'élu ensuite, figure émergeant dans les années 1880 des formes pré-modernes d'intervention politique: celle de l'intellectuel de parti, de l'intellectuel, d'origine petite-bourgeoise, qui va consacrer sa vie comme doctrinaire et leader d'un parti «ouvrier, socialiste, révolutionnaire».<sup>124</sup> Je pose comme une évidence heuristique que, pour voir correctement le fait de l'intervention politique des «intellectuels» au tournant du siècle, il faut englober le cas de mise au service de la politique socialiste et de légitimation par «la Révolution» dans le champ d'analyse. La naissance de l'intellectuel révolutionnaire est concomitante de celle de cet intellectuel tout court que les socialistes qualifiaient de «bourgeois». Sans doute, ces personnalités en marge, petits bourgeois diplômés toutefois, Jules Guesde, bachelier, Paul Lafargue, médecin, Charles Rappoport, docteur ès lettres, étaient plus du côté de la «bohème des lettres» qu'ils ne relèvent de la future catégorie conquérante et médiatique des «intellocrates». La légitimation par la «science marxiste» a assuré un capital de crédibilité et de prestige à ces autodidactes, bacheliers, littérateurs, journalistes qui composaient le personnel doctrinaire et dirigeant des partis ouvriers. Ces intellectuels coupés des sphères littéraires et scientifiques légitimes, étrangers aux institutions universitaires et aux milieux littéraires, ont opéré, sur les marges des légitimités sociales, dans le «camp» socialiste-révolutionnaire, une redéfinition à leur profit de la légitimité.

On remarque ces temps-ci une sorte de *surchauffe* de l'histoire des intellectuels – concomitante de leur disparition appréhendée. On relèvera en tout cas le côté nécrologique de beaucoup de travaux.<sup>125</sup> Nous vivons, répète-t-on, en ce début de 21<sup>e</sup> siècle, la «Fin des

---

123. Pierre Kropotkine, Jean Grave pas plus qu'aucun des essayistes de l'anarchie n'y figurent non plus. Au reste, pourquoi retenir le seul Jean Jaurès et non Jules Guesde, ou Édouard Vaillant, ou Paul Lafargue ou plusieurs autres qui furent avant tout des producteurs de *textes* et dont le rôle historique est indéniable? Faute d'explication de la ligne de partage et à moins qu'il ne s'agisse d'une question de «talent», il y a ici une sorte de parti-pris politique bizarre.

124. On se souvient que le parti de Jean Allemane, pour plus de sûreté, se désignait dans les années 1890 par les trois épithètes comme le *Parti ouvrier socialiste révolutionnaire*, POSR.

125. À joindre dans cette série nécrologique: le thème de la fin de la littérature française de prestige mondial et celui de la fin du «grand écrivain» à la française. Voir Henri Raczymow, *La mort du grand écrivain: essai sur la fin de la littérature*. Paris, Stock, 1994. Plus de Zola, plus de Barrès, plus de Gide, plus de Sartre ni de Camus; d'ailleurs on ne les comprend plus. Des médias tout puissants tenus par des «intellocrates» mêlés aux journalistes de la Pensée unique, des engouements brefs et veules, de l'éphémère – la Vie intellectuelle de jadis est censément remplacée par le PAF, Paysage audiovisuel français.

intellectuels», la disparition à tout le moins de l'intellectuel-oracle qui a «fait son temps». C'est le constat que fait le plus perspicace de ses analystes, Régis Debray dans son livre ultime sur les intellectuels français, *I. F. suite et fin*.<sup>126</sup> • Je renvoie sur l'histoire de la «figure» de l'intellectuel et sur les variations de son «image» depuis un demi-siècle à une section du chapitre 3: «Une diversité d'objets de recherche – les images de l'intellectuel.»

### *L'histoire des mentalités*

Autre programme historiographique typiquement français et entretenant une certaine proximité avec notre objet, mais aussi une divergence marquée. D'après François Dosse, c'est précisément ce programme de recherche qui a occupé dès le milieu du siècle passé, sous l'hégémonie de l'école des *Annales* et en rejet de l'«histoire événementielle», la place virtuelle (si je puis dire) d'une histoire des idées et a du coup contribué elle aussi à faire obstacle à son émergence : ce qui s'appelle en France «l'histoire des mentalités», genre historiographique qui a assuré aux *Annales* leur réputation internationale.

C'est dans les années 1960 avec la fin de la prépondérance de Fernand Braudel et la mise en place d'une nouvelle équipe composée de Jacques Le Goff, Marc Ferro, Emmanuel Le Roy Ladurie, sous l'invocation du point de vue «anthropologique» élu par Lucien Febvre, que l'histoire des mentalités a pris son essor. Lucien Febvre partait de l'idée fondamentale (qui est aussi le point de départ de l'École de Cambridge) que les «catégories mentales», l'«outillage mental» des hommes du passé sont incommensurables à ceux de l'historien et qu'il doit lui importer de mesurer la radicale étrangeté des pensées et des conduites de jadis,<sup>127</sup> – que celles-ci d'autre part relèvent d'une longue durée qui résiste aux variations des régimes, des lois, des opinions. L'histoire des mentalités venait en quelque sorte se substituer à une «histoire sociale» alors prédominante qui avait fini par fatiguer par son schématisme marxisant.

Ce programme de recherche n'a toutefois pas abouti à délimiter un concept rigoureux et bien délimité. «Mentalité» demeure, d'un historien à l'autre, une entité à géométrie hautement variable.<sup>128</sup> Il n'a pas non plus développé une problématique faisant consensus, les «concepts» qui accompagnent «mentalité» et sont censés l'élucider ne sont à leur tour qu'une suite de catachrèses floues: «attitudes», «imaginaire», «sensibilités», «atmosphère mentale»<sup>129</sup> etc. On verra sur ces points la réflexion rétrospective réservée de Jacques Le Goff lui-même, «Les

---

126. *I F, suite et fin*. Paris, Gallimard, 2000. Précédé de *Le pouvoir intellectuel en France*. Paris, Ramsay, 1979. Et récemment l'essai d'Éric Méchoulan, *Le crépuscule des intellectuels*. Québec, Nota Bene, 2004.

127. L'expression est de Roger Chartier. Je réexamine cette notion d'outillage mental au début du chap. 5. «Une histoire rhétorique et cognitive».

128. Beaucoup d'historiens étrangers répètent ceci avec pas mal de perplexité face à ce mot intraduisible en anglais ou en allemand: «The French term *mentalités* is vague, difficult to distinguish from "ideology," "sensitivity," "collective representation," "historical psychology," or "collective unconsciousness", all notoriously imprecise terms.» Richter, Melvin. *The History of Political and Social Concepts : a Critical Introduction* New York, Oxford University Press, 1995, p. 81. Voir G. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*. Paris, La découverte, 1990.

129. Expression de Marc Bloch sur la société féodale.

mentalités, une histoire ambiguë». <sup>130</sup> Ceci ne veut pas toutefois dire que l'histoire des mentalités n'a pas produit des œuvres intéressantes, bien au contraire – ainsi qu'il arrive avec les paradigmes imprécis, mais stimulants, «le premier attrait de l'histoire des mentalités réside précisément dans son imprécision», constate Le Goff. <sup>131</sup> «Mentalité» est un mot agréablement vague <sup>132</sup> qui permet de mettre en valeur toutes sortes de constats sur les mœurs, les comportements, les états d'esprit d'un temps et d'un milieu qui ne sont ni du «social» ni du «politique», encore moins de l'«économique» et qui ne sont pas fixés dans des doctrines explicites. L'histoire des mentalités a donné à l'historiographie de nouveaux et fascinants objets: les émotions, <sup>133</sup> le rire, les larmes, l'enfance, <sup>134</sup> l'intimité, <sup>135</sup> les odeurs et les puanteurs... <sup>136</sup> «Elle se situe sur le versant de l'impersonnel, de l'automatisme davantage que du côté des phénomènes conscients intentionnels, régulant les pratiques sociales à partir du niveau inconscient». <sup>137</sup> Elle a été stimulée par des étonnements féconds. Les ordalies, les procès d'animaux attestés jusqu'à l'âge classique: comment expliquer que de telles institutions aient pu être acceptées et défendues par de graves légistes? Dans ce contexte, le recours au mot de «mentalité» peut ne jouer d'autre rôle que le «c'est votre léthargie» de Crispin, – «c'était leur mentalité!» – mais la notion peut inviter à penser les singularités historiques de l'usage de la raison. Au regard de l'abstraite et universelle Raison, notre société présente, non moins que celles du passé, est pleine de singularités «mentales» qui n'étaient pas là il y a une génération et qui se dissiperont un jour. (La notion de mentalité est en effet parfois appliquée au monde contemporain. Un bon exemple en serait *La fin de l'autorité* d'Alain Renaut <sup>138</sup> qui, en vue de faire apercevoir une mutation en cours des «attitudes collectives», confronte néanmoins avant tout des «discours» opposés, laxistes, permissifs, perplexes et réactionnaires, sur l'irrespect croissant de toute «autorité».)

On pourrait faire remonter cette sorte d'histoire au classique de Marc Bloch, *Les rois thaumaturges* (1924) qui analyse la croyance collective qui persiste pendant des siècles dans le pouvoir guérisseur du roi de France. Plusieurs chercheurs du dernier demi-siècle seraient à mentionner, opérant sur des terrains divers avec des critères divers et parlant de «mentalités» sans s'entendre sur l'extension et la spécificité du fait – depuis des états dépassés de

---

130. Dans *Faire de l'histoire III. Nouveaux objets*, sous la direction de Jacques Le Goff et Pierre Nora. Paris, Gallimard, 1974.

131. J. Le Goff, *ibid.*

132. Que les historiens empruntaient à l'anthropologie réputée «colonialiste» de Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*. Oxford, Clarendon, 1931. Du même: *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris, Alcan, 1931.

133. Bon exemple d'une histoire des émotions, *l'Histoire des larmes* d'Anne Vincent-Buffault.

134. Philippe Ariès.

135. Voir *l'Histoire de la vie privée* de Philippe Ariès et Georges Duby. Cinq volumes au Seuil, 1985-.

136. Alain Corbin.

137. Christian Delacroix et al. *Les courants historiques en France*. Colin, 2005, p. 231.

138. Paris, Flammarion, 2004.

l'épistémologie savante, des «cadres» cognitifs disparus, jusqu'à l'inerte psychologie des illettrés, à la torpeur des mœurs rurales et aux «attitudes» singulières qu'on y remarque. On songe à Philippe Ariès, à Georges Duby, à Robert Mandrou, à Alphonse Dupront, à Jacques Le Goff, à Michelle Perrot, à plusieurs livres de Michel Vovelle. Philippe Ariès et Robert Mandrou ont lancé chez Plon en 1958 la collection «Civilisation et mentalités» qui débute avec *Classes laborieuses et classes dangereuses* de Louis Chevalier, livre qui a fait date.<sup>139</sup> Il y a notamment toute une bibliothèque sur un thème qui a fasciné naguère les historiens et qui illustre cette notion de «catégories mentales», à la fois savantes et populaires, incommensurables aux nôtres et devenues incompréhensibles: je songe aux grandes recherches de Robert Mandrou, de Robert Muchembled, de Michel de Certeau sur les sorcières et la sorcellerie, – immense fait d'«idées» juridiques et théologiques, mêlées de légendes, d'angoisses et de fantasmes, idées jadis crues «par tous» et atrocement actives du moyen âge aux Temps modernes.

Inséparable de cette histoire mentalitaire, on a l'histoire «immobile», ou du moins histoire très lente et sans rupture brusque, des «sensibilités» et des «attitudes» (les «attitudes» collectives face à l'enfance, à la sexualité, à la maladie, à la vieillesse, à la mort) où il y a moins des idées-mises-en-discours, des doctrines explicites que, de l'inerte psychique de longue durée par opposition aux changements des formes et thèmes des discours publics et à la circulation des «idées», du non-verbal et du pré-verbal qui va des coutumes aux symboles, des traditions vestimentaires aux manières de table, aux «représentations collectives». Certains comme Philippe Ariès ont parlé – sans théoriser cet emprunt freudien – d'«inconscient collectif». Ces «attitudes mentales» laissent des traces dans les archives, mais relèvent des mœurs intériorisées, de la conformation psychologique silencieuse. Elles s'imposent parce qu'allant de soi: l'esclavage, indiscuté et légitime pour Aristote comme pour le dernier des Athéniens, la maladie, punition du péché au moyen âge, les supplices et les exécutions capitales, agréable spectacle public jusqu'au 19<sup>e</sup> siècle, le massacre des chats, divertissant pour la jeunesse populaire au 18<sup>e</sup> siècle à Paris.<sup>140</sup>

Autre sous-catégorie contiguë encore, l'histoire des «imaginaires sociaux» car dans les «attitudes» face à la mort, à la sexualité, aux «ordres» sociaux, aux âges de la vie, on relève toujours une «dimension» imaginaire. Autre encore, l'histoire des croyances religieuses, mais loin des dogmes et des théologies, dont l'exemple serait le grand livre de Michel de Certeau sur *La possession de Loudun*, 1970.

Cette sorte d'histoire psychique collective, histoire qui prétend se placer «au niveau des motivations inconscientes» est proche de l'histoire anthropologique qui, elle, sort résolument des cultures savantes, des cultures des classes lettrées et cherche par exemple à reconstituer une culture plébéienne qui n'a guère laissé de traces écrites, – ainsi, l'«univers mental» d'un meunier italien du 16<sup>e</sup> siècle, Menocchio, avec *Le fromage et les vers* de Carlo Ginzburg.<sup>141</sup> Inutile de dire qu'il s'agit d'entreprises de voyage dans les temps lointains qui appellent l'admiration, mais qu'elles n'ont qu'un rapport indirect avec l'histoire des idées. Toutefois, les «catégories

---

139. Robert Muchembled avait lancé en 1988 une revue *Mentalités*, morte prématurément en 1992, victime de difficultés financières.

140. Robert Darnton. *Le Grand massacre des chats: attitudes et croyances dans l'ancienne France*. Paris, Laffont, 1984.

141. *Il formaggio e i vermi*. Torino, Einaudi, 1976.



mentales», l'«outillage mental» des hommes du passé, objets chers à Lucien Febvre, le pensable, le concevable et l'argumentable d'un état de culture, les «façons de penser» de jadis relèveraient de l'histoire des idées si les historiens français avaient poursuivi et creusé la problématique entr'ouverte par Lucien Febvre dans son *Rabelais et le problème de l'incroyance* au lieu de la confondre avec celle de prétendues «attitudes mentales», d'un inconscient collectif ou d'une «psychologie profonde» de longue durée.

Johan Huizinga avec son *Déclin du moyen âge*, Carlo Ginzburg, Robert Darnton, Norbert Elias et sa *Civilisation des mœurs*, Mikhail M. Bakhtine avec son *Rabelais* et son analyse du rire médiéval signalent par ailleurs que les grandes œuvres qu'on pourrait englober dans l'«histoire des mentalités» sont de tous les pays et nullement propres à la France.

Il me semble que la notion de «mentalités», utilisée à trop de sauces, est désormais en fin de course et en fin de vie utile. L'histoire des mentalités se trouve absorbée sous un autre pavillon, un pavillon très accueillant, celui de l'«histoire culturelle».

### *L'histoire culturelle*

Une forte méfiance des historiens «du concret», des historiens économiques et politiques, à l'égard de l'histoire culturelle, de ses vastes ambitions et de son succès (y compris son succès «grand public») – méfiance de même nature que celle dont j'ai fait état à l'égard de l'histoire des idées, – s'exprime ici et là. L'incontestable montée en puissance de l'histoire culturelle «s'accompagne de réticences, certaines plus ou moins explicitement formulées. L'histoire culturelle souffrirait d'un manque de cohérence, d'une pluralité de pratiques qui rendraient caduque son projet intellectuel. Le spectre du *Linguistic Turn* nord-américain est régulièrement déployé pour stigmatiser une forme d'histoire perçue comme une remise en cause radicale de l'histoire sociale.»<sup>142</sup> Il y a de fait parmi les historiens aujourd'hui plus d'un contempteur de l'histoire culturelle: ils y dénoncent une entreprise post-moderniste de dilution des «réalités historiques» et de destruction de la tradition nationale d'historiographie avec son sens du concret et du tangible.

L'histoire culturelle étudie «l'ensemble des représentations collectives, définit Pascal Ory, propres à une société (ethnie, confession, nation, corps de métier, corps d'école...), de ce qui les constitue, comme ce qui les institue». «L'histoire culturelle sera donc l'histoire sociale des représentations», autrement dit l'histoire des représentations du social. «Vaste programme»,<sup>143</sup> concède Ory. Ce qu'on peut reprocher, ce que je trouve à reprocher du moins à l'étiquette «Histoire culturelle» est qu'elle rassemble en effet une juxtaposition de problématiques dispersées, fort peu homogènes ni intégrées. Qu'elle est un sympathique fourre-tout. Chaque historien y va de sa définition et toutes varient en extension et compréhension. La catégorie de l'histoire culturelle est une vaste nébuleuse – ou, pour varier l'image astronomique, elle est une sorte de *trou noir* – qui a absorbé toutes sortes de problématiques particulières sans présenter

---

142. Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle*. 7.

143. *L'Entre-deux-mai. Histoire culturelle de la France 1968-1981*. Paris: Seuil, 1983, p. 7. Voir aussi du même auteur *La culture comme ouverture, treize exercices d'histoire culturelle*. Complexe, 2008. Et de Roger Chartier, «le monde comme représentation», *Annales*, vol. 44, 6: nov.-déc. 1989, pp. 1505-1520.

de cohérence intrinsèque: l'ancienne histoire des mentalités<sup>144</sup> et celle des «attitudes», une partie de la non moins ancienne histoire de la vie religieuse, l'histoire des sensibilités (du rire, des pleurs etc.) et l'«histoire du sensible» chère à Alain Corbin, l'histoire des mœurs (nudité et pudeur, intimité, obscénité...) et du changement des valeurs morales, l'histoire de la vie quotidienne de telle époque ou de telle classe, l'histoire des «représentations» que Pascal Ory comme Roger Chartier mettent au cœur de la définition de la chose, mais aussi l'histoire du livre et de l'imprimé dont le développement, plein d'aperçus nouveaux et de découvertes, procure un riche apport à la connaissance du passé, l'histoire des médias, du gramophone et du téléphone à la «société digitale» de nos jours – et ensuite l'histoire sociale proprement dite des pratiques culturelles, celle des classes plébéiennes notamment, celle de la culture de masse, des ci-devant «paralittératures», celle des littératures populaires, celle des appropriations par divers milieux et strates sociales des «biens culturels», celle des «bonnes volontés» culturelles et celle des identités procurées par la culture et ses stratifications mêmes. Vaste programme en effet! Philippe Poirrier dans ses *Enjeux de l'histoire culturelle* y annexe encore, tant qu'à faire, l'histoire des intellectuels et celle des «médiateurs culturels», l'histoire des mémoires nationales et communautaires, celle des symboles nationaux, l'histoire des représentations de l'histoire, celle de l'historiographie et celle des concepts historiques.

Or, histoire du livre et de l'imprimé et histoire des médias, l'ainsi nommée histoire culturelle débouche sur celle de la diffusion et de l'appropriation des idées, de leurs avatars et de leurs vulgarisations. – Histoire des représentations, elle débouche sur l'histoire de la sphère publique, de l'opinion, des idées répandues et des «mythes» d'une société. – Histoire des mœurs (lesquelles incluent certes des «expressions inconscientes»), elle est inséparable de celle des valeurs morales et sociales, de leurs doctrines et de leurs débats. – L'histoire des attitudes et des comportements n'est guère isolable de celle des discours qui les recommandent ou les blâment. Par tous ces points, elle *touche* constamment à ce que nous délimiterons comme «histoire des idées» sans pour autant se hasarder à l'englober tout entière. Elle recoupe aussi partiellement l'histoire «intellectuelle» (de la vie intellectuelle) et elle s'adosse à l'histoire des politiques (culturelles) et celle des institutions (culturelles). Englobant l'histoire des mémoires publiques, de l'historiographie, des concepts historiques, elle se place cette fois de plein pied dans l'«histoire des idées».<sup>145</sup> Et enfin, «Étude des formes de représentation du monde», comme l'a définie un jour de grande ambition expansionniste Jean-François Sirinelli, – si je prends sa formulation à la lettre, – elle finit par la recouvrir et l'engloutir entièrement.<sup>146</sup>

Entre histoire des idées et histoire culturelle, la frontière est à tout le moins poreuse, même si l'historien culturel s'intéresse moins à l'idée et aux systèmes d'idées comme tels qu'à leur usage et leur implantation, aux variations sociales de leurs déchiffrements et utilisations.

---

144. «Cultural history seems to be the latest avatar of the *histoire des mentalités* in France. The similarities between the two are clear: a common preference for the social over the political, for the typical over the exceptional, the collective over the individual, a rejection of a view of history as dominated by single events or great figures in favour of one based on the study of diffused, gradual change », remarque Michael Glencross, « French Cultural History from Theory to Practice », *Modern & Contemporary France*, vol. 7, n°4, 1999, pp. 512-516.

145. À laquelle Poirrier consacre tout le chapitre 11 de son panorama.

146. *Histoire des droites en France*. Paris: Gallimard, 1992. II, p. iii.

Les catégories académiques ne sont jamais étanches. Sous le pavillon très accueillant de l'histoire culturelle, il se fait un travail qui se rapproche souvent d'une histoire des idées comme je la comprends. Peut-être n'y a-t-il pas lieu de faire trop grand cas de débats frontaliers où entrent des enjeux d'écoles, de générations académiques et de positionnement de carrière. La chose «histoire culturelle» avec son côté de vaste «chantier», son flou expansionniste, ses percées et ses succès reflète bien les préoccupations des historiens en France depuis une trentaine d'années.<sup>147</sup> Maurice Agulhon, Roger Chartier, Alain Corbin, Pascal Ory, Jean-Pierre Rioux, Jean-François Sirinelli, Daniel Roche illustrent par leurs travaux divers le potentiel de cet éclectique programme de recherche. Un *Dictionnaire d'histoire culturelle de la France contemporaine* vient de paraître dirigé par Christian Delporte, Jean-Yves Mollier et Jean-François Sirinelli.<sup>148</sup>

L'histoire culturelle n'est évidemment pas limitée à la seule histoire de la «culture légitime», de la culture canonique des gens cultivés; si elle intègre l'histoire de l'art et de la littérature, c'est pour en excéder les frontières traditionnelles élitistes: elle aborde au contraire la culture dans ses hiérarchies et exclusions, elle analyse la stratification culturelle du social, elle étudie ces statuts et hiérarchies – et leurs variations en moyenne durée: canonique, non canonique, distingué, populaire/de masse, circuit commercial vs circuit restreint. Elle étudie les goûts, les succès, les réputations «culturelles» en montrant la variabilité historique de tout ceci et en déconstruisant la notion de «culture populaire» censée superposable aux classes de même nom. Ou encore elle s'arrête à un secteur, à une «famille» politique, à une «sodalité» idéologique avec son «art de vivre», ses mœurs et ses valeurs propres. L'histoire des cultures politiques a surtout approfondi l'analyse *post mortem* de ce qui fut la plus idiosyncratique d'entre toutes, la culture communiste française.<sup>149</sup>

### *Histoire de l'imprimé*

On rattache souvent l'histoire de la chose écrite, du livre, de l'imprimerie et de l'imprimé à la très expansionniste «histoire culturelle». Il me semble pourtant qu'il s'agit ici – en dépit de la double affiliation de son éminent représentant, Roger Chartier – d'une problématique autonome, problématique qui a produit un nombre impressionnant de travaux pionniers. Histoire de la typographie, histoire du livre, histoire des revues, histoire de l'édition et des

---

147. Poirrier, op. cit., p. 8.

148. Paris: PUF, 2010.

149. Cf. Jacqueline Mer, *Le parti de Maurice Thorez, ou Le bonheur communiste français*. Paris, Payot, 1977. Et Jean Chesneaux, *Le PCF, un art de vivre*. Paris, Lettres nouvelles, 1980. L'histoire culturelle a pu trouver un modèle en Angleterre. Le classique d'une étude de la culture et de la «vision du monde» de la classe ouvrière, *The Making of the English Working Class* d'E. P. Thompson, paru en 1963, demeure sans équivalent en français. Ce n'est pas une histoire de la classe ouvrière dans ses supposées déterminations objectives, mais l'histoire de la représentation que la classe ouvrière anglaise se donne d'elle-même et de son rapport à la société en général.

éditeurs,<sup>150</sup> de la lecture et des lecteurs,<sup>151</sup> histoire de la presse, notamment de la presse quotidienne née au 18<sup>e</sup> siècle; histoire de la censure et des procès contre des gens de lettres ; histoire (lacunaire encore) des grandes revues intellectuelles ; histoire de l'imprimé plébéien ancien, du livre de colportage, des almanachs, des canards et des canardiers, histoire du feuilleton-roman de la Monarchie de Juillet jusqu'au roman «à 65 centimes» lancé par Fayard et par Ferenczi avant 1914.

L'histoire des successives revues-phares du monde intellectuel français depuis 1945, d'*Esprit*<sup>152</sup> et des *Temps modernes* à *Tel Quel* et au *Débat* est évidemment indispensable pour élaborer une histoire des idées du dernier demi-siècle et de ses mutations d'*ethos*. Le structuralisme est intimement lié à la diffusion de *Communications*, *Langages*, *Langue française*, *Tel Quel*, *Cahiers pour l'analyse*, toutes ces revues nées dans les années 1960 qui attendent leur historien. À l'extrême gauche, *Socialisme ou barbarie* avec Philippe Gottaux, *La nouvelle critique* avec Frédérique Matonti ont fait l'objet de monographies récentes.<sup>153</sup>

### *Quelques conjectures additionnelles*

Quelques conjectures additionnelles sur les motifs qui peuvent expliquer la situation d'illégitimité, d'occultation, de non-droit de l'histoire des idées en France. J'avancerai une hypothèse en ce qui concerne l'histoire des idées «anglo-saxonne» et les réticences mises à sa réception (et dès lors la traduction partielle et tardive des meilleurs travaux), son peu d'influence en Francophonie: c'est en partie, depuis un bon demi-siècle, une histoire d'inspiration libérale, critique de «l'historicisme», au sens que Karl Popper a donné à ce concept (prétendues «lois de l'histoire» et déterminismes historiques), dès lors, une histoire des généalogies intellectuelles des «totalitarismes» rouge, noir et brun, développée d'abord au cours de la Guerre froide par l'Israélien (écrivain en anglais) Jacob L. Talmon, et par les Britanniques Karl R. Popper, Isaiah Berlin & al. Dans le contexte de la Guerre froide, l'œuvre d'Isaiah Berlin à Oxford est sévère à l'égard de certains philosophes des Lumières qui auraient posé les jalons des idéologies «totalitaires» (nazisme, marxisme-léninisme) ou instauré du moins leurs conditions de possibilité et de légitimation. Berlin considère Jean-Jacques Rousseau comme un premier chantre de l'autoritarisme et il estime que la pensée d'Helvétius a contribué à réduire les mobiles de l'action

---

150. Exemple: Anne Simonin, *Les Éditions de Minuit. 1942-1955, le devoir d'insoumission*. Paris, IMEC, 1994.

151. Voir Roger Chartier, *Lectures et lecteurs dans la France d'Ancien régime*. Seuil, 1987. Et Robert Darnton, *Gens de lettres, gens du livre*. Paris, Jacob, 1992. Darnton a créé le syntagme «Histoire sociale des idées», qui a été repris par l'historien québécois Yvan Lamonde, mais son œuvre porte essentiellement sur l'histoire de l'imprimé au 18<sup>e</sup> siècle, spécialement la diffusion des idées des Encyclopédistes.

152. Michel Winock, pionnier dans le secteur, a publié dès 1975 une *Histoire politique de la revue Esprit*.

153. Voir plus loin également, au chapitre 6. «Les idées sont des faits historiques», la discussion de la *médiologie* de Régis Debray, médiologie qui est un peu-beaucoup la science d'un seul homme, mais qui développe une problématique perspicace sur le fait, qui est au cœur de l'histoire des idées, de la «transmission» d'idées d'une génération à l'autre et de ses supports. Par exemple dans *Le scribe. Genèse d'une politique*. Paris, Grasset, 1980. On verra aussi la revue *Médium*, trimestrielle, que Debray dirige.

humaine à la simple recherche de l'intérêt.<sup>154</sup> On verra encore dans ce contexte le «classique» en anglais de la réfutation des déterminismes historiques, le livre de Karl R. Popper, *The Poverty of Historicism*.<sup>155</sup> Il y a ici à mon sens les éléments d'une explication des réticences, de la censure de cette approche dans un monde hexagonal pénétré en ces temps lointains (et tant soit peu encore jusqu'à ce jour) d'historicisme marxisant et peu porté à la distanciation et à la critique.

Une remarque en passant sur une problématique négligée qui affleure ici. *L'histoire des traductions* (et des délais de traduction) est un sous-secteur qui serait souvent utile pour l'historien des idées, mais elle n'est guère pratiquée. Arthur Lovejoy, pour commencer par lui, n'est pas traduit en français, ainsi que je l'ai signalé plus haut. Hannah Arendt, en dépit de sa rapide notoriété internationale, a été traduite partiellement (les trois volumes chez trois éditeurs différents) et tardivement en français. *The Origins of Totalitarianism* paraît à New-York chez Harcourt Brace Jovanovitch en 1951. Le volume III, *Le système totalitaire*, ne sort que vingt et un ans plus tard au Seuil en 1972. Jacques Julliard qui fut le promoteur obstiné de la traduction de ce tome III a raconté les difficultés rencontrées pour la publication de ce volume qui, intolérablement, prétendait décrire le «totalitarisme» soviétique.<sup>156</sup> On n'a eu finalement une édition intégrale de l'œuvre avec les autres écrits connexes de Hannah Arendt qu'avec *Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem*. [...] sous la direction de Pierre Bouretz, Paris, Gallimard, 2002.

Autre exemple de délai énorme qu'on peut croire également dû à une censure idéologique plus ou moins délibérée, pour la traduction du livre d'une immense érudition de Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* qui développe la thèse, certes provocatrice quand elle fut énoncée vers 1950, que «la foi communiste [est] un *pseudomorphe* du messianisme judéo-chrétien» et que le matérialisme historique «est une histoire sacrée formulée dans la langue de l'économie politique».<sup>157</sup> Les Français se mettent souvent ainsi à lire une œuvre étrangère quand le reste du monde occidental a eu un demi-siècle pour l'assimiler et a fini par passer à autre chose. Première version de Karl Löwith en anglais: *Meaning in History: The Ideological Implications of the Philosophy of History*. Chicago University Press., 1949. L'ouvrage sera publié ensuite en une version différente en allemand comme *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer, 1953. En français, *Histoire et salut. Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire*, paraît chez Gallimard en 2002. Cela fait tout de même cinquante-trois ans bien sonnés de délai de traduction. Autre exemple encore si vous voulez, toujours dans notre secteur. Eric Voegelin. *Die politische Religionen*. Vienne, 1938 ♦ Les religions politiques. Paris, Cerf, 1994. Cinquante-six ans cette fois!

---

154. Par contre, un Montesquieu, pluraliste et libéral, plaît à Isaiah Berlin. Il faut bien rappeler que les Lumières ne forment pas un ensemble idéologique cohérent.

155. London: Routledge & Kegan Paul, 1961. Republ. 1969. Trad. *Misère de l'historicisme*. Paris, Plon, 1956, réédition, Paris, Pocket, 1988, version retraduite sur l'édition de Londres, 1976. + *The Open Society and its Enemies*, 1945. Trad. *La société ouverte et ses ennemis*. Paris, Seuil, 1979.

156. Jacques Julliard, in *Une si longue nuit. L'apogée des régimes totalitaires en Europe. 1935-1953*. Sous la direction de St. Courtois, Monaco: Éditions du Rocher, 2003.

157. *Histoire et salut*. Gallimard, 2002, p. 71.

En raison du sauve-qui-peut idéologique et du retournement d'hégémonie de la fin du siècle, c'est l'historien marxiste britannique Eric Hobsbawm avec son *Age of Extremes : The Short Twentieth Century, 1914-1991*, paru à Londres en 1994, qui a eu de la peine à se trouver un éditeur et n'en a trouvé finalement un qu'à Bruxelles chez Complexe, lequel fut bien inspiré puisque le panorama de Hobsbawm, *L'âge des extrêmes* a été un grand succès de librairie.<sup>158</sup>

On notera, pour conclure cette introduction et étendre la perplexité, que ce n'est pas ici le seul secteur disciplinaire mal développé, ostracisé, rejeté par le canon des sciences humaines et historiques dans l'Hexagone – et non pas ailleurs. Si on se mettait en devoir de chercher une explication globale, il faudrait probablement considérer tous ces rejets et réticences en bloc. La rhétorique de l'argumentation, l'analyse du discours, démarches connexes et contiguës, inséparables même à mon sens de l'histoire des idées, sont nettement mieux implantés en Belgique,<sup>159</sup> en Suisse romande et au Canada français qu'en France.<sup>160</sup> En matière d'histoire des idées au Québec, je signalerai d'abord la grande entreprise d'Yvan Lamonde, *Histoire sociale des idées au Québec (1760-1896)* et *Histoire sociale des idées au Québec, tome II (1896-1929)*<sup>161</sup> – et autres volumes à venir. Josiane Boulad-Ayoub, titulaire de la Chaire UNESCO d'étude des fondements philosophiques de la société démocratique à l'Université du Québec, est l'auteur d'une œuvre abondante sur les Lumières et sur la pensée révolutionnaire, sur Destutt de Tracy et les idéologues. Régine Robin, agrégée d'histoire, a fait l'essentiel de sa carrière à l'Université du Québec également. Historienne, sociologue, critique littéraire, romancière de talent, elle a joué un rôle fondateur dans l'école française d'analyse du discours<sup>162</sup> et a beaucoup publié en ce domaine comme dans celui de l'histoire mémorielle.



---

158. Réédition: Bruxelles: André Versaille, 2008.

159. C'est surtout en Belgique que les travaux abondent en rhétorique de l'argumentation, secteur où domine l'œuvre philosophique de Michel Meyer. Je citerai de lui *Questionnement et historicité*, Paris, PUF, 2000, et récemment ses *Principia Rhetorica*, Paris, Fayard, 2008.

160. Je signale toutefois deux figures françaises importantes en analyse du discours: – Dominique Maingueneau, professeur de sciences du langage à l'Université de Paris 12 Val-de-Marne. Dominique Maingueneau a co-dirigé le *Dictionnaire d'analyse du discours* (2002). – Après une double formation de logicien et de psychologue cognitiviste, Georges Vignaux s'est spécialisé en psychologie cognitive à l'École des hautes études en sciences sociales à Paris. Son œuvre porte sur la théorie de l'argumentation, la linguistique du discours et l'étude des rapports entre cognition et langage.

161. Montréal, Fides, 2000 & 2004. Lamonde est aussi le premier historien du livre et de l'imprimé au Canada.

162. Voir notamment, dans cette œuvre d'une grande ampleur, *Histoire et linguistique*. Paris, Armand Colin, 1973. Et sous sa direction, *Langage et idéologie: le discours comme objet de l'histoire*. Paris, Ed. ouvrières, 1974. Sur l'œuvre de R. Robin, on pourra voir *Une œuvre indisciplinaire. Mémoire, texte, identité chez Régine Robin*. Sous la direction de Caroline Désy, Véronique Fauvel, Viviana Fridman, Pascale Maltais. Québec, Presses de l'Université Laval, 2007.

## Chapitre 2 Des idées collectives

.... Ma mémoire  
Retrouve la chambre et l'armoire  
L'eau qui chante dans la bouilloire  
Les phrases des coussins brodés  
L'abat-jour de fausse opaline  
Le *Toteninsel* de Böcklin  
Et le peignoir de mousseline  
Qui s'ouvre en donnant des idées.<sup>163</sup>

### QU'EST-CE QU'UNE IDÉE ?

«Qu'est-ce qu'une idée? – C'est une image qui se peint dans mon cerveau»: *Dictionnaire philosophique* de Voltaire, édition de 1765. «An idea is just whatever is before the mind when one thinks»: *British Dictionary of Philosophy*. La définition du mot n'a guère progressé en clarté au cours de deux siècles. Toute définition d'«idée» substitue en effet à ce mot des *catachrèses*, c'est à dire des métaphores qui – comme il en va de «feuille de papier» ou de «pied de la table» – sont cependant les seuls mots qui se «présentent à l'esprit» du locuteur (ce qui est, encore un coup, une catachrèse, visuelle!), tout en signalant le manque irrémédiable d'un terme *propre*.<sup>164</sup> Les idées sont des «représentations» (voir plus loin sur les usages savants de ce mot de «représentations» non moins confus entre réflexion du réel, projection, imagination collective), ce sont des représentations, «fidèles» ou non, du monde extérieur qui se «peignent dans ~» où se «trouvent placées devant ~» l'esprit humain. Le cerveau est soit un miroir où lesdites idées se reflètent ou bien une toile où elles s'inscrivent, se peignent, où la pensée, les prenant pour modèles, les dépeint. Dans les deux définitions métaphoriques ci-dessus, «idée» est en tout cas confusément donné pour un phénomène mental individuel. Or, ce n'est apparemment pas ce que nous cherchons à appréhender et qui serait objet de l'«histoire des idées».

Regardons alors de plus près la notice d'un grand dictionnaire, en l'espèce le *Trésor de la langue française informatisé, TLFi*. Passons sur tous les sens qui ne conviennent pas à commencer par le plus fondamental qui est celui que visent les catachrèses ci-dessus – à quoi se conjoint ici la catachrèse physiologique de l'*engendrement* (mental) :

I. A. - Ce que l'esprit conçoit ou peut concevoir. Tout ce qui est représenté dans l'esprit, par opposition aux phénomènes concernant l'affectivité ou l'action. «Les hommes ont des images avant d'avoir des idées; ils voient les corps avant de connoître les esprits.» (Bonald, *Législ. primitive*, t. 1, 1802, p. 251). «La danse est aussi révélation et langage, car elle provoque inconsciemment ou révèle volontairement des états, des idées ou des sentiments intraduisibles par des mots.» (Bourgat, *Technique de la danse*, 1959, p. 10).

---

163. Louis Aragon, *Le Roman inachevé*, Paris, Gallimard, 1980, p. 72.

164. Catachrèse : «Figure grâce à laquelle, en présence d'une idée, d'un objet, d'une réalité quelconque pour laquelle notre langue ne dispose d'aucun terme approprié, on se sert d'un autre terme, détourné de son usage ordinaire ; la condition de ce transfert réside dans l'analogie que l'objet nouveau doit présenter avec l'objet connu : ainsi disons-nous « un pied de table », le « bras d'un fauteuil », par analogie avec la constitution des êtres animés. Nous disons par catachrèse : « une feuille de papier », « une langue étrangère », un « timbre argentin ». Henri Morier, *Dictionnaire de poésie et rhétorique*. Paris, PUF, 1961.

et passons sur plusieurs sens dérivés dont celui-ci, relativement précis:

- Avoir des idées. Avoir en tête des fantasmes sexuels. Donner des idées à qqn. Éveiller des fantasmes sexuels; exciter l'imagination de quelqu'un. «Leurs bêtises [des hommes] lui causaient si peu de plaisir, qu'elle restait sale exprès, afin de ne pas leur donner des idées» (Zola, *Pot-Bouille*, 1882, p. 265).

– et retenons alors les sémantismes suivants, qui apparaissent en bout de notice et qui semblent toucher à notre objet:

Ensemble des vues ou opinions en tout domaine d'une personne ou d'un groupe de personnes. Tu as tes idées, j'ai les miennes; il a les idées de son siècle. «Les idées religieuses sont celles qui ont le plus de prise sur les âmes sensibles.» (Sénac de Meilhan, *Émigré*, 1797, p. 1911). «Il faut tuer les gens qui n'ont pas vos idées?» (Sartre, *Mains sales*, 1948, 5e tabl., 2, p. 189).

(...) - Abs., au plur. L'ensemble du mouvement intellectuel concernant une époque, une civilisation. Courant, mouvement, progrès des idées. «Dans l'histoire des idées et des mœurs, Jean-Jacques peut bien aujourd'hui apparaître, en face des philosophes, comme un mainteneur de la sensibilité religieuse.» (Guéhenno, *Jean-Jacques*, 1952, p. 124). «C'est énoncer une vérité désormais banale que de dire que ce sont les idées qui mènent le monde. C'est d'ailleurs dire plutôt ce qui devrait être et ce qui sera, que ce qui a été. Il est incontestable qu'il faut faire dans l'histoire une large part à la force, au caprice, et même à ce qu'on peut appeler le hasard, c'est-à-dire à ce qui n'a pas de cause morale proportionnée à l'effet.» (Renan, *Avenir de la science*, 1890, p. 23.)

(...) - Au plur. (cour.) et au sing. (littér.). Direction d'une pensée, système doctrinal, idéologie; le (ou les) principe(s) qui est (ou qui sont) à la base de cette pensée, de ce système, de cette idéologie. L'idée monarchiste, républicaine. L'idée fouriériste (Littré). «Dans cette insouciance du pays pour Charles X, il y a autre chose que de la lassitude: il y faut reconnaître le progrès de l'idée démocratique et de l'assimilation des rangs.» (Chateaubr., *Mémoires*, t. 3, 1848, p. 670). «Ce qui ruinerait l'idée marxiste, ce serait de vouloir que le progrès technique ait déterminé par lui-même tous les changements de l'ordre moral.» (Alain, *Propos*, 1933, p. 1150)

(...) - Au sing. Manière particulière de concevoir la vie, la société, la civilisation, que l'on érige en norme d'action ou que l'on donne pour but à ses pensées et à ses actes. Synon. : idéal. «Il y avait dans la Convention une volonté (...). Cette volonté était une idée indomptable et démesurée qui soufflait dans l'ombre du haut du ciel. Nous appelons cela la révolution.» (Hugo, *Quatre-vingt-treize*, 1847, p. 188). «Cet homme qui passait le premier, ce n'était pas pour de l'argent qu'il venait tuer ceux qui se traînaient là-haut, c'était pour une idée, pour une foi.» (Malraux, *Condition humaine*, 1933, p. 385)

SYNT. Se dévouer à, mourir pour, se sacrifier à, servir une idée; être animé, mû par une idée; incarner une idée; l'idée chrétienne, républicaine, (alimenter, inculquer) l'idée révolutionnaire, une idée humanitaire; une idée juste; une belle idée.

- Au sing., abs., vx. Ensemble idéal des aspirations du génie et de l'époque (Littré). «Les penseurs sont les serviteurs de l'idée». (Littré).

«Soyons frères; ayons

L'œil fixé sur l'Idée, ange aux divins rayons.

L'idée, à qui tout cède et qui toujours éclaire

Prouve sa sainteté même dans sa colère !»

Hugo, *Châtiments*, 1853, p. 33.

On voit, à parcourir cette tortueuse notice, qu'il y a quelque chose qui ne marche pas. Le sens «I» définit la chose comme ce qui est «représenté dans l'esprit», ce qui est produit dans le cerveau d'un individu par une élaboration de sensations et perceptions alors que les sens qui suivent beaucoup plus loin désignent du collectif et de l'historique, «l'ensemble du mouvement intellectuel concernant une époque, une civilisation» etc. Or, un «esprit» peut apparemment



produire des idées,<sup>165</sup> mais comment une société pense-t-elle et procure-t-elle ou impose-t-elle ses idées aux «esprits» qu'elle abrite et qui la composent? En quoi et pourquoi les idées qui occupent l'historien, sont-elles toujours des idées reçues – c'est à dire de quelque manière le contraire d'une idéation, de l'élaboration d'une perception?

### *Des idées collectives : les idées sont des faits sociaux*

Dans le syntagme «histoire des idées», «idées» est une sorte d'hyperlexème qui englobe synthétiquement plusieurs notions non moins floues et autres catachrèses convenues, agrémentées souvent du correctif sémantique «social» ou «collectif», syntagmes auxquels ont continuellement recours les sciences sociales et historiques tout en ne s'entendant pas sur leur portée: «lieux communs» (qui remonte aux *Topiques* d'Aristote, *τοποι κοινοι*), «idées reçues», «représentations sociales», «croyances collectives», «opinion publique», «cadres mentaux», «construction collective de la réalité», etc. – à quoi vient s'adjoindre le polysémique «idéologies» (dans le sens générique de conceptions anonymes répandues à un moment donné *ou bien* dans celui de doctrine épousée par une communauté activiste). Enfin et surtout, on rencontre «discours» dans le sens codé et collectif que ce mot a acquis au cours du dernier demi-siècle: c'est un sens que le grand public a bien assimilé comme en témoigne l'usage intuitivement correct du terme dans les médias quand ils évoquent par exemple «le discours néo-libéral», «le discours altermondialiste» etc.<sup>166</sup>

Il manque dans cette liste confuse la dimension de mobilisation, d'incitation à agir qui semble caractériser certaines «idées» lorsqu'elles s'«emparent» des masses ou de minorités agissantes: c'est cette dimension que capte par exemple le mot de «mythe», non comme pure chimère ni comme «récit relatant des faits imaginaires», mais tel que l'emploie, un des premiers, face aux sociétés de masse, Georges Sorel («mythe de la grève générale»). Les idées collectives se prolongent dans le futur comme des projets, des programmes d'action, des aspirations, des craintes et des espérances – collectives. «Mythes sociaux», «mythes politiques», ce sont des emplois dérivés des catégories de l'histoire des religions; j'aborde cette polysémie plus loin. Les objets rassemblés sous le chef d'«idées collectives» ne sont pas en effet des «idées» dans un sens antonymique d'émotions: les idées de l'historien des idées ont ou avaient, ainsi qu'il s'efforcera de faire percevoir et *revivre*, une «charge émotive», passionnelle même, non moins historiquement déterminée et variable, charge généralement dissipée au moment où l'historien en entreprend l'analyse. L'opposition conventionnelle entre les idées, les émotions et les

---

165. «Le cerveau produit des idées comme le foie produit la bile»: voici une proposition-clé, le *noyau propositionnel* du positivisme moniste de la fin du 19<sup>e</sup> siècle qui forme un objet typique de l'Histoire des idées!

166. Autre symptôme connexe qui retiendra l'attention de l'historien des idées du temps présent: les mots les plus oubliés de la rhétorique antique ont ressuscité et pénétré la langue des médias. Je songe à *oxymore*, à *topos*. *Doxa* notamment, directement importé d'Aristote, est revenu en force, on en trouve en français des milliers d'occurrences sur Google. La «doxa socialiste», vs. «la doxa (néo-)libérale», ou simplement «la doxa actuelle»: le mot apparaît partout chez ceux, de divers bords, que les idées reçues qui tiennent le haut du pavé indisposent. Ou encore on portera un regard affligé sur la ringarde «doxa marxiste» des années 1970 — elle-même succédant, en moins rigide et plus éclectique, au «dogme stalinien». Le grand public, devenu aristotélicien sans le savoir, use en somme à bon escient du mot: la *doxa* c'est ce qui va de soi, ce qui ne prêche qu'à des convertis, mais des convertis ignorants des fondements de leur croyance, ce qui est impersonnel sans être universel, mais cependant nécessaire pour pouvoir, dans tout état de société, penser ce qu'on pense et dire ce qu'on a à dire.

passions n'a pas cours dans le domaine des idées collectives qui sont toujours entremêlées d'affectif et d'incitatif.

Or, de même qu'un lion de mer, une étoile de mer, un concombre de mer ne sont ni lion, ni étoile, ni concombre, de même des «idées collectives» ne sont en aucun sens psychique individuel, c'est à dire en aucun sens *propre*, des «idées». Elles sont même, au regard du sens «I» des dictionnaires, un oxymore inintelligible : une «idée collective», c'est comme une roue carrée! Ce sont en effet, ces idées collectives, des *choses* d'une tout autre nature que ce que «l'esprit conçoit ou peut concevoir»: choses sociales, partant choses historiques. Elles sont même ceci, du socio-historique, par excellence: des «constructions» (autre catachrèse) symboliques et cognitives qui, en une société (ou un «milieu» donné de cette société) et un temps déterminé, s'imposent aux individus avec une autorité externe à leurs sentiments, pensées et percepts, qui «encadrent» et préconçoivent leurs croyances – y compris ce qu'ils donneront d'aventure pour des «opinions personnelles».

L'historien des idées voit dans ce qui s'écrit, se dit, se représente et se donne pour crédible dans une société des dispositifs qui «fonctionnent indépendamment» des usages que chaque individu leur attribue, qui «existent en dehors des consciences individuelles» et qui sont «doués d'une puissance sociale» en vertu de laquelle ils s'imposent à tout un chacun et s'intériorisent dans les consciences. C'est ici, appliquée au conceptuel-discursif, la définition même du *fait social* selon Émile Durkheim. Les faits sociaux, définissait-il, consistent en toute manière d'agir, de penser, de sentir, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une «contrainte extérieure» qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant «une existence propre», indépendante de ses manifestations au niveau individuel. Un fait social est généralisé donc récurrent; il est extérieur à l'individu; il n'est pas issu de lui, ne dépend pas de lui, ne meurt pas avec lui; le fait social ne résulte pas d'un choix individuel ni d'une addition de choix, il est le fruit d'une combinaison de différents facteurs cognitifs, sociaux, économiques, historiques, géographiques, politiques qui sont tous inter-individuels. Les idées, les croyances et les mœurs, les modèles de comportement sont, tous ensemble, pour reprendre le terme de Durkheim, des «institutions» et en ce sens la sociologie peut être dite «science des institutions». Tout discours (je viens dans un instant à l'assimilation décisive *idées / discours*) est une réalité extra-individuelle, c'est un fait social doté d'une existence propre, logiquement antérieure à ses manifestations singulières.

Cette autorité sociétale, historiquement changeante («arbitraire» en ce sens) qui impose aux individus une servitude volontaire, – à l'instar des mœurs, des savoir-vivre, des lois et des règles, des institutions «matérielles», – demeure un fait problématique en soi: rien ne me *contraint*, au sens fort, de penser que la Terre est ronde (bien qu'il y ait un coût à payer à en douter, mais il existe aux USA une *Flat Earth Society* comme il y prospère des sectes soutenant pieusement le géocentrisme); rien ne me contraint à penser du bien de la démocratie parlementaire, même si cette axiologie relève désormais dans nos contrées du «consensus», consensus qui est un fait récent et qui était fort loin de régner dans les années 1930. Rien ne m'interdit de regretter l'URSS et même le stalinisme si je peux me trouver une *sodalité*, une

communauté de croyants-militants organisée pour résister aux idées dominantes.<sup>167</sup>

(À la conception durkheimienne, «externaliste», du fait social s'oppose ce qu'on désigne comme l'«individualisme méthodologique», axiomatique qui remonte à Max Weber: les phénomènes sociaux ne sont pas des faits empiriques objectifs tels qu'en rencontre la science naturelle ; ils sont par essence subjectifs dans la mesure où, s'ils n'émanent pas d'eux, ils n'existent que dans les esprits des individus. Il me semble que, dans un esprit tout pragmatique, on n'a pas à se buter d'emblée à ce vieux débat ontologique ni à prendre fait et cause, et qu'il est permis éclectiquement de faire converger les deux conceptions.)

L'historien va chercher alors, dans les archives du passé, à «découvrir des régularités» (Foucault) qui transcendent l'énoncé, l'œuvre singulière, le projet et l'intention individuels et qui sont tissées à d'autres régularités contiguës ou englobantes. Que les idées soient des faits sociaux a en effet pour corrélat heuristique que, dans tout état de société, elles se fixent en un nombre *fini* de préconstruits et de règles de production et de combinaison, ensemble qui, en principe, est maîtrisable. Idées collectives ne veut pas dire à tout coup idées *de tout le monde*, mais du moins idées – qui peuvent être plus ou moins savantes, ésotériques ou «distinguées», plus ou moins sectorielles, restreintes à un «milieu» – qui ne sont pas le propre d'un individu, idées qui circulent, se partagent et se transmettent et dont les individus sont les relais.

Les idées, les croyances, les mœurs, les intérêts, les institutions, les règles de comportement, le permis et l'interdit, le partage du sacré et du profane sont, dans le monde empirique, choses inséparables. Ce n'est qu'à des fins d'analyse qu'on séparera les «idées» de tout le reste ou, du moins, que le chercheur refoulera ce reste au second plan – en prêtant parfois le flan à l'objection d'abstraction induite. Deux démarches légitimes mais allant à contresens découlent de cette scotomisation méthodologique: 1. On peut demander comment les mœurs, les institutions, les relations sociales, les événements inopinés aussi, influencent et conditionnent les idées d'une époque. *Ou bien* 2. Comment les idées, y compris celles récurrentes venues du passé, inspirent et légitiment en un moment donné des actions, des institutions, des comportements.

Non seulement, il est des idées collectives, des institutions symboliques qui sont susceptibles d'être identifiées comme des idées, mais l'axiome de notre discipline peut être *qu'il n'est d'idées que collectives*. C'est le sens de l'exergue placé au début de ce livre, emprunté au vieux socialiste de 1848, Louis Blanc: «À 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». Régis Debray ne pose pas autre chose quand il écrit: «Ce qu'on appelle la pensée désigne un comportement de groupe et on ne connaît pas d'opération intellectuelle (copier, enseigner, écrire, classer) qui ne s'accote à une pratique communautaire.»<sup>168</sup> On pourrait soutenir, non seulement que les

---

167. Et ici l'historien aura quelque chose qui peut être «intéressant» à dire de cette dernière idée et de cette minorité dissidente: l'idée que ce monde avec ses croyances mensongères est un *Regnum perditionis* dont il faut se séparer pour être sauvé est une très ancienne «idée»; pour penser juste, il faut rompre avec le monde de l'erreur, la connaissance de la vérité des choses à laquelle je parviendrai en me séparant de la masse séduite par l'erreur me procurera une *justification* avec la conviction d'être engagé, comme héraut du bien, dans un duel ultime contre les puissantes forces du Mal. Voici une «idée», ce que l'historien de la longue durée appelle une idée, elle a nom «gnostique» et elle lui apparaît comme la persistance séculaire d'une «attitude mentale». ● Voir sur la notion de gnose le chap. 5, section «Idéologies politiques».

168. *Le scribe : genèse du politique*, 41.

idées sont, parmi d'autres plus tangibles, des «faits sociaux», mais que la société est en dernière analyse un fait d'idées. Les institutions «matérielles», les mœurs, les pratiques sociales ne peuvent exister et subsister sans être enrobées et étayées de langage. Ce qu'on appelle société ne tient ensemble et ne fonctionne que par des idées, par du virtuel et du symbolique: les rangs et les ordres, les autorités, le pouvoir et les pouvoirs, les valeurs et les lois, tout ceci relève non seulement de «représentations», mais relève en large part du fiduciaire, du chimérique et du magique dotés d'une puissance sociale.

Pour résumer: Les dictionnaires partent du phénomène individuel d'idéation, c'est à dire de la capacité qu'a l'esprit humain de transformer des sensations et émotions en représentations et de les traduire en mots – pour aboutir en fin de notice à parler de ces «représentations collectives» qui sont aussi des «idées» sans chercher à établir le rapport entre les deux sortes de faits – quoiqu'il soit apparent que, pour tout lexicographe, les idées *au sens propre* sont les idées de la psychologie individuelle et que les idées comme fait social sont un sens dérivé et d'une certaine manière un sens métaphorique. Or, pour l'historien des idées et du reste à la réflexion de quiconque se met à l'écoute de la rumeur sociale et médite sur les avatars et les obsolescences des «idées reçues», c'est précisément *le contraire* qui est évident. Si j'appelais seulement «idée», ce qui, dans une situation psychique formée de sensations et d'émotions, me passe par la tête et trouve des mots pour l'exprimer, – «Diable, il ne fait pas chaud!» ou «Je passerais bien le week-end à la campagne!», – il n'y aurait pas de problème: on a affaire ici au sens I ... mais c'est parfaitement trivial. Les faits de discours qui s'appréhendent comme des idées ou plutôt comme comportant l'affleurement et l'activation de certaines idées, quand bien même leur occurrence est apparemment le fait d'un individu qui en un moment précis a pensé cela, puisqu'il l'a formulé, l'a écrit et le signe, sont quelque chose qui s'inscrit nécessairement dans un immense réseau préformé de représentations, de formulations pré-construites s'étendant sur une durée à déterminer, mais qui, en principe est *illimitée*. ● Tout ceci que je ne fais qu'esquisser pour prendre date, sera dûment développé au chapitre 6, «Les idées sont des faits historiques».

### *Des choses qui n'existent pas dans le monde empirique*

Une idée, – fait social mais fait intangible, symbolique, – est toutefois quelque chose qui n'existe pas comme tel dans le monde empirique, *out there*, – pas même, comme le montre Michel Foucault (et bien d'autres), cette chose apparemment fort concrète, mais en réalité historiquement inventée et moderne, *la sexualité*, «échange de deux fantaisies et contact de deux épidermes». L'histoire féministe se donne pour objet central la construction, si historiquement et culturellement variable, du *gender*. Si on ne naît pas femme mais on le devient, c'est que chaque époque, chaque culture reconstruit, amende et adapte une «image» du deuxième sexe et enjoint aux femmes de s'y conformer.

Dans le monde empirique, il y a Alfred Dreyfus à l'Île du Diable, le commandant Esterhazy, le colonel Picquart, le capitaine Henry, mais les discours antagonistes, dreyfusard et antidreyfusard, qui les *évoquent* (c'est le verbe qui convient) relèvent plus à l'examen de l'imaginaire (du «mythe») que d'un quelconque reflet du réel. «La réalité propose, l'imaginaire

dispose». <sup>169</sup> Les idées sont des choses fiduciaires qui se réclament du réel, quoique dépourvues de l'encaisse-or d'une réalité mécaniquement reflétée. Les objets de discours qui traversent l'histoire des cultures sont souvent de purs êtres de raison ... ou de déraison: «le sexe des anges», «le nombril d'Adam et Ève», «les Limbes», «la justification par les œuvres», «les lois de l'histoire», «la mission historique du prolétariat», ce qui n'empêche pas les doctes et les convaincus d'en disputer âprement et indéfiniment et de donner par là à croire à *leur existence* aux gens simples. Les savants au cours des siècles ont beaucoup plus théorisé, débattu, argumenté sur le sexe des anges (et sur la souveraineté du peuple, et sur la Révolution prolétarienne) que sur des questions censées pratiques et concrètes. Toutes les théories dévaluées, scientifiques, juridiques, politiques — démontrant le droit divin des rois, les privilèges de l'Église, la hiérarchie des races — ont été soutenues par des gens fort intelligents et instruits avec force arguments et force démonstrations qui ont paru solides, irréfutables – et qui ne paraissent plus tels. Le droit divin, le complexe d'Œdipe, la Mission historique du prolétariat, ce sont en ce sens des «idées», idées historiquement apparues et disparues, changeantes, qui se trouvaient définies et illustrées en étant *rattachées* à un segment du monde réel, – idées qui ont rempli une fonction sociale et étaient rattachées de quelque manière à des institutions et à des «communions», idées appropriées, disputées et débattues.

*Corrélat : une histoire sans noms propres*

«Les idées sont des faits sociaux» veut dire *ipso facto* – corrélat du principe fondateur contre l'intuition individualiste et «propriétaire» – que les idées qui sont objets d'histoire sont essentiellement des faits trans-individuels anonymes. Il n'y a pas d'individus dans l'histoire des idées et des discours sinon après-coup et en arrière-plan, comme les relais, les actualisateurs et altérateurs contingents de «systèmes» anonymes, de topiques et de pré-constructions. La tétralogie que Claude Lévi-Strauss a consacrée aux mythes des sociétés sans écriture avec ses *Mythologiques* posait en axiome que «les mythes n'ont pas d'auteur». Tel est, de fait, le trait commun aux mythes «sauvages» et antiques, aux mythes politiques modernes, aux mythes de la *doxa* actuelle et autres «légendes urbaines», ainsi qu'aux formations discursives dans leur diversité et aux idéologies de toutes sortes.

L'Archéologie foucauldienne mettait d'emblée en question et en doute les notions de livre, d'œuvre, d'auteur. «L'unité matérielle du volume n'est-elle pas une unité faible, accessoire au regard de l'unité discursive à laquelle il donne support?»<sup>170</sup> Pour l'historien des idées et des discours, c'est l'évidence: il ne traite ni des usagers individuels ni d'événements d'énonciation singuliers, ni de situations psychologiques d'appropriation, il les refoule du moins, il les secondarise au profit du fait social trans-individuel qu'il *extrait*. «L'archéologie ne cherche pas à restituer ce qui a pu être pensé, voulu, visé, éprouvé, désiré par les hommes dans l'instant même où ils proféraient le discours», glose Michel Foucault.<sup>171</sup> De façon générale, tous les ensembles apparents, le penseur, l'œuvre, la discipline, l'«école» de pensée ou d'art, la «famille»

---

169. Pierre Nora, «L'événement monstre», *Communications*, 18 (1972), p. 165.

170. *Archéologie*, 34.

171. *Op.cit.*, 183.

idéologique – eux-mêmes produits contingents des discours qui les rassemblent et rassemblent – doivent être mis en question comme étant des catégorisations superficielles et au moins partiellement illusives. Ces ensembles apparents sont établis sur *l'hypothèse de la cohérence*, – dans le cas de l'auteur, l'intuition d'une cohérence de «for intérieur» inséparable d'un «vécu», – et cette hypothèse, éminemment problématique, est ce qu'il convient de tester. Les «œuvres» sont des bricolages hétérogènes, les «familles» idéologiques sont, à l'examen, des familles des Atrides, les disciplines savantes sont composées d'«écoles» affrontées et de thèses irréconciliables etc. Les cohérences idéaltypiques que l'historien *projette* à son tour sur les archives sont des instruments heuristiques indispensables, mais eux-mêmes susceptibles d'être pris en défaut : l'historien oppose par exemple, et à bon droit, fixistes et évolutionnistes en sciences naturelles au 19<sup>e</sup> siècle; il distingue autoritaires et anarchistes dans l'histoire des idées socialistes-révolutionnaires, – mais ce qui, pour l'historien, est incompatibilité «logique» peut, dans les deux cas, coexister vaillamment que vaillamment dans les mêmes textes et dans les mêmes «esprits».

Michel Foucault avait donc raison (mais peut-être n'exprimait-il avec fougue qu'une «idée» répandue) de tenir à priori en suspicion «des unités du discours comme “le livre” ou “l'œuvre” parce que je les soupçon[n]e, précisait-il, de n'être pas aussi immédiates et évidentes qu'elles le paraissent.»<sup>172</sup> Les monographies qui portent le nom propre d'un penseur – qui annoncent vouloir étudier la pensée religieuse de Chateaubriand, la pensée politique de Tocqueville ou de Benjamin Constant, les idées politiques et sociales de Georges Sorel, etc. – procurent un matériau à l'historien des idées mais, se limitant à une pensée enclose dans sa cohérence alléguée et son identité singulière (rattachée avec plus ou moins de vraisemblance et de justesse à des faits biographiques et à des intérêts d'époque et de milieu), quand même des «influences» seront dûment signalées, elles ne relèvent pas de la logique heuristique anonyme, «collectiviste» et diachronique qui est au cœur de la discipline.

Lorsque je prétends étudier les idées *de quelqu'un*, il me faudrait au reste me demander d'abord lesquelles de ses idées lui sont propres et exclusives, il me faudrait ne pas voir que les idées qui sont données pour «les siennes» sont, à quelques variantes près qui méritent d'être relevées, celles de bien d'autres et *proviennent* de quelque part. Bien entendu, nul ne retient d'un penseur et ne lui assigne en seule «propriété» les seules idées qui ne furent celles de personne d'autre, contemporain ou antérieur. Certaines des conceptions économiques de Karl Marx, celles parfois considérées comme typiquement «marxistes», qu'il a trouvées chez David Ricardo ne lui sont pas propres en ce sens – quelque amendement qu'il y ait introduit en les interprétant. Les idées de réforme sociale radicale et les visions déterministes de l'avenir chez Marx que je rencontre déjà *verbatim* chez Saint-Simon, Enfantin, Considerant, Pierre Leroux et autres socialistes romantiques ne lui sont pas propres non plus – à moins que je ne croie à la roublarde légitimation opérée par Friedrich Engels en 1877 qui veut que Marx aurait *transmué* ces idées romantiques en conceptions *wissenschaftlich*, – scientifiques. Ne parlons pas de ce que l'auteur du *Capital* «doit à» Hegel. L'idée de substituer la propriété collective des moyens de production à la propriété privée afin que disparaissent la plupart des maux sociaux est à coup sûr «dans Marx», mais elle est aussi bien dans l'*Utopia* de Thomas More au 16<sup>e</sup> siècle – quoique, chez l'humaniste anglais, à titre de sceptique «expérience mentale» et non de programme positif. Elle

---

172. Op.cit., 177.

est vieille comme le monde judéo-chrétien et c'est chez les pères de l'Église que le chancelier More en a trouvé l'amorce. D'où la *simple* question: qu'est-ce qui, dans la pensée de Karl Marx, lui est exclusivement propre, qui n'est ni chez les économistes anglais et français, ni dans les Grands récits romantiques, ni dans la longue durée des visions millénaristes et utopiques et de l'*Abendländische Eschatologie*?<sup>173</sup>

Autre exemple, connexe: on connaît la proposition de Proudhon jetée en 1840 – elle a fait plus pour lui que ses œuvres complètes: «La propriété, c'est le vol».<sup>174</sup> Cette proposition pourtant, comme telle, était vieille comme le monde et il n'est pas difficile de dégager derrière elle une continuité séculaire: des érudits l'ont rencontrée *verbatim* chez Brissot de Warville, chez Morelly, chez l'abbé Mably qui eux-mêmes l'avaient trouvée chez les Pères de l'Église – par l'entremise du *Contrat social*, «le premier qui ayant enclos s'avisa de dire: *ceci est à moi* etc.», par l'entremise aussi des jus-naturalistes, critiques du concept romain du *Ius utendi et abutendi*. La propriété, c'est l'imposture originelle, énonce Rousseau; la propriété est la «mère de tous les crimes», démontre complémentaiement Morelly. L'Abbé Mably amalgame Rousseau, Saint Basile-le-Grand et autres pères de l'Église avec les raisonnements de l'*Utopie* de More: «Je vous défie de remonter jusqu'à la première source de ce désordre [social général] & de ne la pas trouver dans la propriété foncière.»<sup>175</sup> «Les fruits sont à tous, la Terre n'est à personne», telle était la contre-proposition du collectivisme agraire, fixé sur le seul cas de la rente foncière, qui est celle des utopistes du 18<sup>ème</sup> siècle – avant d'être celle, au 19<sup>ème</sup>, de Colins, de Leroux, de Cabet, de Pecqueur, de Henry George, de Tolstoï. La Terre créée par Dieu (ou par la Nature) ne peut être appropriée par personne, la propriété privée du sol est donc scélérate, elle est nulle en droit naturel.

Maintenant, ajoutons, à titre de correctif, une règle heuristique contraire qui pose qu'«il est souvent plus aisé de découvrir une vérité que de lui assigner la place qui lui revient», ainsi que le formule Ferdinand de Saussure.<sup>176</sup> Il est vain de retrouver le *cogito* cartésien chez Saint-Augustin si ce n'est pour rendre à Descartes le mérite d'avoir fondé sur lui une pensée qui ne doit pas grand chose à la problématique du Docteur de la grâce.<sup>177</sup> Ainsi, si je choisis – justement – d'interroger un instant la pensée grammairienne d'Etienne Bonnot, abbé de Condillac, 1714-1780, ce ne sera pas pour trouver chez l'auteur de l'*Essai sur l'origine des connaissances humaines* la «source» de la pensée linguistique saussurienne. Néanmoins,

---

173. Jakob Taubes, *Abendländische Eschatologie*. Bern: Francke, 1947. Rééd. *Mit einem Anhang*, München: Matte und Seitz, 1991.

174. *Qu'est-ce que la propriété? Ou recherche sur le principe du droit et du gouvernement*, 1841 [dépouillé in *Œuvres IV*]. Il faut tout de même préciser que Proudhon ne croit pas lui-même à sa Formule ou ne la soutient pas jusqu'au bout, loin s'en faut: «La propriété, écrit-il, si on la saisit à l'origine est un principe vicieux en soi et anti-social, mais destiné à devenir, par sa généralisation même et par le concours d'autres institutions, le pivot et le grand ressort de tout le système social». *Théorie de la propriété*, édition de Paris, Lacroix & Verboeckhoven, 1866, p. 208.

175. Abbé Mably, *Doutes proposés aux philosophes économistes sur l'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Paris, Nyon, 1768, p. 13. Et Morelly dans son *Code de la nature*: «... Vous n'avez point coupé racine à la propriété, vous n'avez rien fait.»

176. Voir Robert Godel, *Les sources manuscrites du cours de linguistique générale de Ferdinand de Saussure*. Genève, Paris, Droz, 1957. P. 123.

177. Voir Irénée Marrou, *Augustin et l'augustinisme* ; Paris, Le Seuil, collection "Microcosme".

l'opposition langue/parole est expressément attestée chez le grammairien du 18<sup>e</sup> siècle. La langue, expose Condillac, est un «système» (mot-clé chez Condillac autant que chez Saussure et du reste mot «de son époque»), et parmi les «systèmes de signes» le plus accompli, quoique comparable dans son principe à la pantomime ou à la «langue des mathématiques». «Le langage des sons articulés» est composé de «signes d'institution» – distincts des «signes naturels». Les mots, écrit-il, sont des «sons articulés ... choisis *arbitrairement* pour être le signe de quelque idée». <sup>178</sup> Condillac, empiriste et rationaliste, hostile à la théorie des idées innées, pose aussi d'emblée l'identité de la pensée et des mots du langage: « Nous pensons dans notre langue et d'après notre langue.» <sup>179</sup> Rapprochons ceci d'un propos fameux du *Cours de linguistique générale* de Saussure: «Il n'y a pas d'idées préétablies et rien n'est distinct avant l'apparition du signe» <sup>180</sup>. On pourrait multiplier les «rapprochements» de cette sorte à un siècle et demi de distance et ils sont certainement frappants. (On devrait établir ici le rôle médiateur qu'a pu avoir la pensée rationaliste de Michel Bréal, admirateur de Condillac, sur Saussure.) Qu'est-ce à dire pourtant, qui n'enlève rien au génie théorique du linguiste genevois? Que les conceptions qu'un jour on dira «structuralistes» du langage, à supposer qu'elles trouvent leur «source» chez Saussure, ont, comme toute les *idées*, une longue, tortueuse et anonyme histoire avant que quelqu'un ne leur assigne, dans un contexte épistémique nouveau, «la place qui [leur] revient».

L'histoire des idées est dès lors, dans son principe, une histoire où les noms propres ne sont pas effacés, mais sont refoulés au second plan au profit de «formations discursives» anonymes et labiles. Les idées qui prévalent ne sont pas *signées* si ce n'est, souvent, par une imposture légitimatrice. Le «marxisme orthodoxe» sous la Deuxième Internationale est un objet d'histoire, – les écrits de Jules Guesde, Gabriel Deville, Paul Lafargue, les quelques «passages» toujours cités de Karl Marx, de même que les centaines de journaux et brochures qui se «réclament» de lui et le «vulgarisent» sous la Deuxième Internationale, ne sont que des variations contingentes – où toutefois l'élément le plus problématique est l'idée d'une relation quelconque de ce discours mobilisateur et prophétique à plusieurs voix avec la pensée du nommé «Karl Marx».

L'«esprit du jacobinisme» est un objet d'étude, les discours et écrits de Robespierre, de Marat, du plus obscur des jacobins ne sont dans ce cadre codé que des variations et des épiphénomènes. Les écrits signés de tel nom, connu ou inconnu, ne sont dès lors abordés par l'historien que comme les performances d'un «code» – et ce qui l'intéresse, c'est le code. De même, sont premières les opinions d'une époque et accessoires les gens qui les propagent en se les appropriant. Les idées collectives par excellence ce sont alors les *-ismes*. *Qui*, peut-on demander, a jamais pensé les socialisme, pacifisme, anticolonialisme, féminisme, anti-

---

178. Cette idée de l'arbitraire du signe, n'est pas un élément occasionnel et hasardeux de la pensée du grammairien. On ne peut parler de langue articulée, dit-il, que lorsque l'homme a pris «l'habitude de lier quelques idées à des signes *arbitraires*». «Les langues ne diffèrent que parce qu'elles se servent de signes différents pour marquer les mêmes rapports. En français par exemple on dit "le livre de Pierre", en latin "liber Petri". Vous voyez que les Romains exprimaient par un changement dans la terminaison le même rapport que nous exprimons par un mot destiné à cet usage.» *Grammaire*, Paris, Ch. Houel, an VI (1798) [Edition posthume des œuvres complètes], 36.

179. Condillac, *Histoire ancienne*, III, XXVII ; voir Saussure, *CLG*, 161.

180. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot, 1967, 161.



américanisme et qui se trouve à leur origine<sup>181</sup>? Qu'y a-t-il de Darwin dans le darwinisme (y compris le darwinisme social), de Marx dans le ou les marxismes, de Freud dans le freudisme?<sup>182</sup>

Dans la topographie de l'antisémitisme à la française à la fin du 19<sup>e</sup> siècle se distinguent les *versions* d'Édouard Drumont, Auguste Chirac, Jacques Corneilhan, Jacques de Biez, la version populacière de Jean Drault etc. On a même l'antisémitisme en clé comique avec les petits romans, jadis très populaires, de Gyp. Vingt autres doctrinaires étaient pourvus d'une «clientèle» propre et se distinguaient alors par des thèmes privilégiés et par des styles, mais ce ne sont ici que des variations à l'intérieur d'une «forme fixe». L'idéologie, c'est ce qui parle à *travers* ses porte-parole, ce qui les parle et les inspire et dont ils sont d'aventure les «jouets inconscients», inconscients des intérêts sous-jacents comme de la dynamique qui les porte. D'où l'intérêt de méthode, depuis Arthur Lovejoy, qu'il y a à aller lire les auteurs mineurs, peu originaux qui reproduisent plus docilement le «code» d'un discours, d'un milieu et d'une époque.

On a beaucoup parlé dans les années 1970 dans le contexte de ces réflexions de la *Mort de l'auteur*: c'était une formule à l'épate mais, littéralement entendue, sans hyperbole, elle n'est pas fausse, elle résume une règle heuristique élémentaire. Lors même qu'un discours, une formation discursive subissent un changement notable, il est rare que le rôle d'un individu y soit exclusif et décisif. – Maintenant, une histoire des idées politiques qui s'efforcerait d'effacer intégralement les noms de Machiavel, Hobbes, Rousseau, Comte, Marx est une chimère absurde que seul l'esprit de système pourrait inspirer.

*Préalable : exclusion des discours ésotériques*

Je pose en convention heuristique préalable l'exclusion de l'histoire des sciences, des philosophies et des secteurs *ésotériques* (accessible à un cercle restreint) de la pensée et du discours, – mais j'inclus par contre l'interaction entre ces secteurs ésotériques et la sphère publique. Les idées qui restent des idées débattues par les seuls spécialistes, qui ne pénètrent pas la sphère publique n'intéressent pas l'historien des idées. Les astronomes du monde entier se sont pris aux cheveux récemment sur le point de savoir si Pluton est une planète, une planète naine, un objet trans-neptunien etc.: débat proprement *ésotérique*, ceci demeurera un moment de la (petite) histoire de l'astronomie, – ce n'est pas un objet pour l'historien des idées tel que je le conçois. L'histoire des systèmes et affrontements d'idées restées contenus à l'intérieur des limites disciplinaires et de leurs communautés discutantes (les idées et controverses théologiques, l'histoire de la philosophie et des systèmes philosophiques,<sup>183</sup> l'histoire du droit et des théories juridiques, l'histoire des sciences de la nature, de leurs écoles et leurs successifs paradigmes) forment toutes ensemble un large secteur de recherche autre avec ses questionnements propres, ses concepts et ses enjeux. L'histoire des idées est sans doute issue

---

181. Sur lequel on consultera l'excellent historique de Philippe Roger, *L'ennemi américain. Généalogie de l'antiaméricanisme français*. Seuil, 2002.

182. D'où le péché mignon de l'histoire des idées «traditionnelle»: conter le conflit d'idéaltypes réifiés, le combat allégorique d'Empirisme et de Rationalisme, l'affrontement (ou la complicité) de Fascisme et de Communisme.

183. Un bon exemple d'une histoire philosophique des «influences» philosophiques: Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001. 2 vol.

de l'histoire de la philosophie ou plutôt du désir de quelques philosophes atypiques comme Arthur Lovejoy de ne pas cantonner les idées en se restreignant aux seuls «grands philosophes» et aux milieux philosophiques.

Aussitôt formulée toutefois, cette règle d'exclusion apparaît intenable en toute rigueur parce que les frontières entre «le savant» et le public-exotérique sont poreuses. J'exclus l'histoire des sciences, mais celles-ci ne sont guère séparables de l'histoire des techniques et des sciences appliquées y compris, dans le cas de la médecine et de la psychiatrie, sciences essentiellement destinées à s'appliquer, destinées à répondre à une «demande» sociale. J'exclus l'histoire des sciences, mais certainement, l'histoire des idéologies de la science, celle des *scientismes*, du positivisme de Comte au monisme de Haeckel, à l'empirio-criticisme etc., appartiennent à l'historien des idées et à celle des idéologies. Diverses idées savantes vont, au cours de la modernité, se vulgariser et se retraduire en forme de doctrines «sociales» ou d'opinions «publiques» – du coup elles relèvent de l'histoire des idées telle que je la circonscris. L'exemple par excellence d'instrumentalisation des savoirs positifs au 19<sup>e</sup> siècle, c'est ce qu'on a appelé le «darwinisme social»,<sup>184</sup> transposant la «lutte pour la vie» et la «survie du plus apte» aux sociétés humaines et aux relations entre les nations et les peuples, – idéologie virulente conjointe aux théories raciales issues de l'anthropologie physique.

J'exclus l'histoire des sciences, mais les ainsi nommées «sciences humaines», leurs théories et leurs «écoles» sont trop intégralement pénétrées d'intérêts sociaux et trop dépendantes de l'évolution de la Sphère publique et des opinions pour ne pas devoir être largement absorbées dans le domaine de l'historien intellectuel. Les ainsi nommées «sciences humaines» qui s'autonomisent au 19<sup>e</sup> siècle et s'efforcent de se donner des concepts, des moyens expérimentaux, de se distancier de la rumeur doxique, de creuser un écart critique demeureront cependant en symbiose avec les discours de la Sphère publique et leurs débats, avec la littérature, le journalisme et les doctrines et programmes politiques. Ces sciences qui forment ce que Wolf Lepenies, dans *Les Trois cultures*, appelle la «Troisième culture», distincte cognitivement des «sciences dures», relèvent alors à part entière de l'histoire des idées telle que je la délimite. Ceci ne revient pas, sommairement et brutalement, à les juger en tout temps intégralement pénétrées des idées reçues de leur époque et «idéologiques» de part en part. Je dirais les choses à ma façon: il faut revenir à Aristote, à la distinction première de deux ordres du *logos*, l'apodictique et le «probable» doxique – et il faut élaborer une théorie et une histoire des discours exotériques et des débats en société sans se référer comme à un idéal hors d'atteinte aux règles de la logique formelle et de l'épistémologie des sciences naturelles.<sup>185</sup>

L'histoire de l'anthropologie, de la psychologie et de ses écoles, des sciences politiques en remontant à Platon et Aristote, celle de la sociologie, de la philologie, de la linguistique, l'histoire même de l'historiographie etc., l'histoire des crises, des échecs, des paradigmes successifs et des disputes interminables de ces traditions et communautés savantes font l'objet

---

184. Voir Jean-Marc Bernardini, *Le darwinisme social en France (1859-1918) : fascination et rejet d'une idéologie*. Paris, Éditions du CNRS, 1997.

185. Je me rapporte aussi à Jean-Claude Passeron dans son complémentaire essai, *Le raisonnement sociologique, l'espace non-poppérien du raisonnement naturel*. Paris, Nathan, 1991.

de bibliothèques entières.<sup>186</sup> L'histoire des théories linguistiques, l'histoire des traditions sociologiques, l'histoire des «écoles» de l'économie politique ou des doctrines des sciences juridiques peuvent s'annexer à l'histoire des idées dans la mesure où la frontière est poreuse entre ces champs disciplinaires et la sphère publique, que les théories qui y prospèrent et s'y disputent sont pénétrées de l'esprit du temps, de ses valeurs, ses intérêts et ses idéologies. De sorte que l'analyse ici peut aller dans les deux sens : scruter la pénétration d'idées publiques, d'idéologies, dans les théories savantes et, dans l'autre sens, l'instrumentalisation de théories savantes mises par exemple au service de pouvoirs et de mouvements idéologiques.

L'histoire enfin des modes intellectuelles avec ses thèmes d'époque provenant des sciences humaines et interférant avec la doxa et les idéologies de la sphère publique – dont le cas éminent au 20<sup>e</sup> siècle est la mode du *structuralisme* dans les années 1960-1970, étudiée par François Dosse<sup>187</sup> – cette histoire entre de plein droit dans l'histoire des idées. Le fait même de la diffusion de concepts et paradigmes philologiques et linguistiques dans le public est une nouveauté inopinée de ces années-là: ni Ferdinand de Saussure ni Roman Jakobson n'en avaient connu autant en leur temps. Jakobson qui est un vieux monsieur en 1970 bénéficie soudain d'une notoriété mondiale à laquelle rien ne le préparait du temps lointain du Cercle linguistique de Moscou.

Il importe de même à l'historien des idées et il entre dans son «mandat» de faire l'histoire de la *fortune publique* des philosophies, celle des variations à moyen terme de celle-ci, variations qui ont beaucoup à apprendre sur l'évolution des cultures lettrées et sur le «cours» fluctuant de leurs valeurs. L'histoire (interne) des systèmes philosophiques n'est pas notre affaire, mais la politique des philosophes (les positions politiques prises en leur temps ès qualité par, disons, Bergson, Max Scheler, Heidegger, Carl Schmitt etc.) intéresse au premier chef l'historien des idées. Martin Heidegger, justement suspect d'affinités avec le nazisme dans son propre pays, mais sauvé de la déconsidération en France par Jacques Derrida notamment qui en bricola une version supposée «de gauche»; Jean-Paul Sartre qui a connu la gloire mais qui est descendu au purgatoire à la fin du siècle alors que Raymond Aron montait au firmament; Walter Benjamin qui sort de l'oubli dans les années 1970, plus de vingt ans après son solitaire suicide; Emmanuel Lévinas, passablement obscur de son vivant, mais qui connaît la gloire posthume; Herbert Marcuse avec sa notoriété météorique aux alentours de 1968 et son oubli intégral ensuite: en termes de variation des valeurs on pourrait évoquer ici de nombreux cas de figure. La Chute du Mur de Berlin a entraîné un bouleversement dans le marché français des philosophies politiques: Claude Lefort, Cornelius Castoriadis, penseurs du totalitarisme à l'instar d'Edgar Morin, connaîtront une notoriété tardive qui incitera à faire lire enfin certains de leurs livres publiés plus de vingt ans avant la Débandade du «socialisme réel» et portant jugement lucide sur celui-ci.

L'histoire des philosophies de l'histoire depuis Turgot et Condorcet se rattache non moins aux discours de la Sphère publique au cœur de laquelle dans la modernité s'inscrit le «mythe» du progrès, tout comme relève de notre discipline l'histoire de l'historiographie, de ses écoles et celle de ses interférences et conflits avec les autres formes, genres et secteurs des

---

186. On pourra se rapporter à : Roger Smith, *The Norton History of Human Sciences*. New York, Norton, 1996, avec une bibliographie étendue pour l'anglais. L'histoire comparée des croyances religieuses (Mircea Eliade, Henri Desroche,...) forme également un domaine très spécifique doté d'une longue tradition, avec ses questionnements, ses programmes et ses concepts propres.

187. *Histoire du structuralisme*. Paris: La Découverte, 1991-1992. 2 vol.

récits mémoriels et des représentations du passé. ● J'y consacre la seconde partie du chapitre 4, «Les grands domaines: idées politiques, mémoires historiques.»

*Idées, discours, idéologies, représentations, croyances: plusieurs mots, une seule problématique*

Est-ce donc vraiment d'*idées* dont on va prétendre faire l'histoire? Est-ce le mot qui convient dans sa généralité? Une profusion d'autres mots polysémiques se presse autour de lui, que se repassent les historiens et dont, d'aventure, ils vont privilégier l'un. Cela forme principalement quatre groupes: – *Idéologies (visions du monde...)* – *Discours*. – *Images (imaginaires et représentations)*. – *Croyances*. À quoi s'adjoignent plusieurs autres mots encore d'allure savante, venus de sciences philologiques comme *topoi* (au sens littéraire d'Ernst Robert Curtius ou à celui, antérieur, d'Aristote, notion mise au cœur de la rhétorique et de la dialectique du Stagyrte, de pair avec *doxa*, l'opinion), *mythes* (qui vient de l'histoire religieuse et sert à diverses sauces aux historiens et aux sociologues)... Je n'ai pu m'empêcher d'avoir recours à de tels mots jusqu'ici ne serait-ce que pour varier le vocabulaire. Il est impossible de s'arrêter à l'un d'eux sans que les autres termes ne déboulent et ce, pour une excellente raison: autour d'«idées» flotte un champ notionnel fait de termes connexes, complémentaires, de synonymes partiels qui s'attirent pas affinité dans la mesure où ils cherchent à saisir un *même objet* d'étude, – un objet qui d'une certaine façon demeure *innommable*, – sous différents angles et avec différentes extensions et connotations.

Je le précise d'emblée en cherchant à mon tour à débrouiller cet écheveau notionnel: rien de plus vain que de multiplier les distinctions prétendument nettes, exclusives et tranchées. Sous le vocable faussement lisse d'«idées», se dissimule un nœud inextricable de notions qui ne sont que les angles divers et les composantes essentielles sous lesquels le chercheur aborde un phénomène complexe *indivis*: des mots, des langages, des récits et des arguments (qui sont les deux formes anthropologiques complémentaires de la mise en discours), des représentations évoquées par ces mots et des imaginations contre-factuelles, des valorisations (dont la plus universelle, la plus décisive et la plus arbitraire est la sacralisation<sup>188</sup>), des effets collectifs, de la persuasion, de la connivence et de la communion, de la croyance, du tenir-pour-vrai, de la légitimation, de la mobilisation et de l'incitation à agir.

Ce nœud inextricable et innommé est, en somme, *le tout du social* dans la mesure où la société ne subsiste qu'en faisant sens et faisant lien.

Les termes qui précèdent au reste ne mettent pas en valeur une composante essentielle, la composante affective. L'histoire des idées est tout d'un tenant une histoire des passions

---

188. «Sacré n'est pas divin. Comme on recrute les militaires dans le civil, nous faisons du sacré avec du profane. Et l'océan du sacralisable déborde les continents du religieux à patente. Il infiltre, pour sûr, nos religions de salut traditionnelles ainsi que les religions civiles modernes — tel le messianisme biblico-patriotique des États-Unis d'Amérique, avec son serment d'allégeance au drapeau, l'Être suprême sur le dollar et son culte des *Founding Fathers*. Il a submergé les religions politiques d'hier, comme le nazisme et le communisme d'État, avec leur ankylose cérémoniale et l'abrutissante idolâtrie du chef, Mais bien en deçà de ces poussées cancéreuses ont été, sont ou seront tenues pour sacrées nombre de choses ou d'entités comme, selon les époques, un champignon, une montagne, la patrie, la liberté d'expression, la paix, une tombe, un enfant, etc. ... Religion est un mot de souche romaine et de terroir latin que l'Occident chrétien a fait sien avant de le propulser *manu militari* sous d'autres latitudes, mais qui n'a pas son répondant en grec ancien, en hébreu, en arabe, en persan, en chinois. Sacré est un terme qui s'entend et peut se traduire, à quelques nuances près, dans toutes les langues du monde. Ne prenons pas la partie pour le tout.» Régis Debray, *Jeunesse du sacré*. Paris: Gallimard, 2012.

(collectives), des sentiments, des convictions, des enthousiasmes et surtout – comme en témoigne abondamment l’histoire des idéologies – celle des haines, des fanatismes accompagnés des *mots* et des thèses qui ont servi à les stimuler et éventuellement à leur passer un « vernis » rationnel. La « logique des sentiments », inséparable de la logique des intérêts, dans la vie sociale et dès lors pour l’analyse historique, c’est *toute* la logique.<sup>189</sup> « Mourir pour des idées », comme dit la chanson, ou bien opprimer et tuer pour elles : dans tous les cas les passions idéelles ont une histoire : croyances, convictions, passions de quelle(s) nature(s), éprouvées à telle époque par qui et jusqu’à quel point, sentiments collectifs qui varient en intensité pour se dissiper un jour, selon quelle dynamique et en passant par quels avatars ?

### *Exemple et discussion. L’hystérie*

Qui travaille sur le « discours » de l’hystérie vers 1880-1890,<sup>190</sup> pourrait, peut préférer parler *ad libitum* de l’« idéologie » de l’hystérie (et s’attarder aux conflits savants qui sont à l’évidence des conflits idéologiques entre la Salpêtrière et l’École de Nancy) – ce choix de mot introduirait une nuance : une « idéologie » est dans ce contexte un discours (articulé autour d’une « idée », c’est à dire d’un « sujet logique » produit par le discours même qui le *prédique*) à quoi on attribue une fonction de contrôle social, qu’on rattache à des enjeux sociaux, qu’on interprète à la lumière d’intérêts sociaux, où on voit se légitimer des valeurs sociales dans leur contingence historique – ce qui, ajoutons-le, est peu ou prou le cas de toute formation discursive, et, à coup sûr, le cas de l’« objet » discursif considéré.

Ce discours/idéologie de l’hystérie se présente et se légitime à la fin du 19<sup>e</sup> siècle comme un « savoir », en l’espèce un savoir scientifique, médical : son lieu de production premier est le secteur ésotérique, doté d’une haute autorité sociétale, de la psychiatrie, incarnée notamment par le Dr Charcot<sup>191</sup> et sa clinique à la Salpêtrière, – en dépit du fait que l’historien va faire apparaître la diffusion de ces « idées » dans toute la Sphère publique, inséparable précisément du « rôle idéologique » qu’il lui voit jouer et confirmant ce rôle.

La recherche montrera en effet que ce discours-idéologie-savoir était en son temps objet de « croyance », c’est à dire qu’il était *cru*, cru scientifique, cru expérimental, cru rigoureux et fondé sur le « réel », légitimé par la psychiatrie, elle-même science établie, cru par les élèves-médecins du Dr Charcot, cru par les patientes de la Salpêtrière, cru par les journalistes qui assistaient aux « Leçons du mardi » et cru par le grand public (ces degrés de croyance diffèrent immensément entre eux), évoqué par les publicistes qui méditaient sur l’Esprit du temps,

---

189. Théodule Ribot au début du 20<sup>e</sup> siècle dans sa *Logique des sentiments* rejette la logique des logiciens ou plutôt sa prétention à être la seule et valide logique. « En lisant les traités de logique, remarquait-il, il semblerait que le raisonnement régulier, exempt de contradictions est inné chez l’homme ; que les formes vicieuses non adaptées ne se produisent qu’à titre de déviation ou d’anomalie. C’est une hypothèse sans fondement ». *La logique des sentiments*, 5<sup>e</sup> éd. Paris : Alcan, 1920 [1905]. P. viii. La logique des sentiments est, écrit encore Ribot, « une logique *vitale* ; ce sont les conditions de vie qui l’ont créée et qui la maintiennent malgré la concurrence de sa redoutable rivale — la logique rationnelle. »

190. J’y ai consacré des pages dans *Mil huit cent quatre-vingt-neuf : un état du discours social*. Longueuil : Le Préambule, coll. « L’Univers des discours », 1989.

191. Jean-Martin Charcot (1825-1893), médecin clinicien et neurologue.

récupéré dans tel roman naturaliste qui venait de paraître chez Dentu où la grande scène d'hystérie, recopiée desdites *Leçons du mardi*, procurait une impression de réalisme audacieux.

Ainsi voit-on le «discours etc.» sur l'hystérie migrer dans les divers champs du discours social tout entier et finir par imprégner la «doxa», l'opinion commune de l'époque, elle-même stratifiée en des versions distinguées et triviales, – *Le Gaulois* à un bout et *Le Petit journal* à l'autre. Cette dynamique migratoire étendue confirme qu'il est à propos de le qualifier d'«idéologie», une idéologie dont la diffusion étendue assure la crédibilité et manifeste le pouvoir.

On voit par exemple se réinscrire ce «discours», toujours doté de crédibilité mais devenu méconnaissable, dans ce qu'on identifie comme «le champ politique». Dans la propagande anticléricale par exemple où le militant républicain et laïc fera allusion, pudique et graveleuse, à l'«hystérie» qui règne dans les couvents, due à la répression par une Église obscurantiste des impérieux besoins de la nature féminine. Autrement dit, le discours sur l'hystérie se connecte ici à une «idéologie» (mais on pourrait dire aussi au «discours» de l'anticléricisme si on veut insister sur sa matérialité narrative, argumentative, son lexique, ses images-clés) à une idéologie du camp républicain, celle de la lutte sans quartier contre l'Ennemi clérical.<sup>192</sup> Sans doute, l'intuition phraséologique est que cette dernière idéologie, de combat politique, positionnée en formation de combat contre l'idéologie du «camp» catholique,<sup>193</sup> même si elle emprunte éclectiquement à un état des «savoirs», est plus adéquatement désignée comme telle, plus typiquement une «idéologie» – ce qui n'est pas faux, mais est trivial. Au contraire, nul besoin d'être un Foucault pour percevoir l'évidence: que rien n'est déjà plus «politique», au sens d'instrument légitimateur d'une domination et répression, que le discours «savant» de la fin du 19<sup>e</sup> siècle sur l'Hystérique (et sur le Pédéraste, le Pervers sexuel etc.), et sa diffusion dans la doxa.

Par ailleurs mais dans un *autre sens* encore du mot, la ou les théories de l'hystérie, illustrées jadis par une bibliothèque entière de travaux neurologiques et psychiatriques, d'études de cas, de revues savantes, forment à nos yeux une «idéologie» en ce sens que ces théories sont intégralement dévaluées de nos jours, qu'elles forment un *savoir déchu*. En ce sens, le mot d'«idéologie» comporte cette connotation inhérente de dévaluation, de déclassement, mais sans se mesurer (comme dans l'usage ancien et dogmatique du mot) à l'aune d'un savoir définitivement vrai qui serait aujourd'hui atteint sur les troubles psychiques jadis regroupés sous le chef d'«hystérie». Autrement dit, je peux poser que les théories de l'École de la Salpêtrière étaient erronées et dans une large mesure fantasmatiques sans prétendre leur opposer une vérité nosographique désormais acquise qui me permet d'en faire un objet d'histoire en les refoulant dans le passé. Le discours savant sur l'hystérie et ses avatars doxiques, exotériques (y compris l'idée *archaïque*, perpétuée vers 1890 par les journalistes et les «littéraires», mais rejetée avec autorité par le Dr Jean-Martin Charcot, que l'hystérie serait un trouble exclusivement féminin) n'est ni plus ni moins «idéologique» que le discours militant sur le Danger clérical, lui

---

192. On connaît la formule lancée au parlement par Gambetta en 1877 et dont, douze, quinze ans plus tard, le succès demeure inusable dans la France radicale: «Je ne fais que traduire les sentiments intimes du peuple de France en disant du cléricalisme ce qu'en disait un jour mon ami Peyrat: le cléricalisme? Voilà l'ennemi!» (*Acclamations et applaudissements prolongés à gauche*). Gambetta, in *Journal officiel*, 4 mai 1877.

193. Pour les catholiques, il y a d'une part «l'Armée de Dieu», «la Patrie chrétienne», de l'autre ceux qui veulent abattre la Croix, qui font la guerre à Dieu, le parti de «l'incrédulité, l'athéisme, et la juiverie révolutionnaire».

aussi bricolage syncrétique où reviennent, en vrac, les religieuses «hystériques» justement, les jésuites et leur conspiration, les «monstres en soutanes» et autres petits frères pédérastes qui «salissent les mômes», les «suggestions graveleuses» du confessionnal, les «affreuses indécences» des manuels de confesseurs (republiés *in extenso* par les librairies anticléricales, ils ont contribué à donner quelques idées de la sexualité au lectorat populaire), les «contes surannés» et «dégoûtants» de la Bible, les monstruosité d'un Jéhovah rancunier et quinteux, le serpent qui «rampera sur le ventre» et Jonas dans le ventre de la Baleine, les dogmes «qui révoltent le plus élémentaire bon sens», l'opération du Saint-Esprit et l'Immaculée Conception, l'absurdité des miracles, les contradictions des Évangiles, les crimes des Papes, la Papesse Jeanne, Alexandre Borgia, l'Inquisition et ses bûchers, Torquemada, Marie Alacoque, érotomane du Sacré Cœur, le Saint Prépuce, la Sainte Ampoule, la Sainte Robe d'Argenteuil, Lourdes, la Salette et autres impostures cléricales, la «foire aux reliques», la persécution séculaire des libres penseurs et des savants, Galilée, Étienne Dolet, le chevalier de la Barre, Renan, Darwin, les anathèmes antidémocratiques du *Syllabus*, le coût du clergé concordataire, l'«atrophie mentale» procurée par les écoles congréganistes – vaste bric-à-brac accumulé qui formait vers 1890-1900 une sorte de culture semi-érudite de large diffusion républicaine.

Tous les termes dont je viens d'user pour illustrer mon point, – discours, idéologie, savoir, représentations, croyances etc., – se superposent partiellement, ils s'appellent l'un l'autre. Il est vain de chercher à les séparer par des contrastes nets, non moins vain de chercher à fixer normativement un sens monosémique pour chacun d'eux, qui les rendrait bien distincts. Bien entendu, l'historien a besoin d'un vocabulaire diversifié avec ses connotations et ses nuances parce qu'il parle de phénomènes omniprésents, labiles et métamorphiques et cherche à se faire comprendre: la «*doxa* marxiste» des années 1970 est quelque chose de diffus et de stéréotypé qui n'est pas le «discours marxiste» censé former système autour d'un nombre fini de thèmes et de thèses, qui n'est pas non plus précisément l'«idéologie marxiste» avec ses «lignes» de partis et ses variantes concurrentes du PCF, du PS, du «Programme commun de gouvernement», du PCR m.l. maoïste, de la Ligue Communiste et autres «groupuscules» gauchistes, encore moins le «dogme» marxiste et ses immuables «mythes» de «rupture avec le capitalisme» qui se perpétuent dans la gauche française de Jules Guesde en 1880 au Congrès d'Épinay de 1971 et aboutissent à la «rhétorique» révolutionnaire du dit *Programme commun de gouvernement* sans qu'il soit possible à priori de dire dans quelle mesure ces mythes étaient «crus» par les uns et les autres à gauche.

### *Idées / discours*

Idées, discours : deux angles d'approche d'une même chose, deux noms pour une même chose abordée sous des angles différents et, surtout, avec des instruments analytiques différents. Les idées sont des choses virtuelles et extrapolées, qui n'*apparaissent* concrètement qu'enrobées de langage, d'un langage structuré par des rhétoriques, des narratives, des présupposés topiques. La leçon inaugurale de Michel Foucault pour la chaire d'«Histoire des systèmes de pensée» au Collège de France s'intitulait *L'ordre du discours*. Histoire des idées et histoire des discours se confondent, elles ne peuvent que se confondre pour qui n'entretient pas l'idéaliste intuition qu'une Pensée transcendante aux prises avec la Chose-en-soi est dissimulée et agissante dans un discours qui l'envelopperait, qui l'«exprimerait» en la dissimulant. Pas d'idée sans mise en

langage et en discours en étendant quand il y a lieu, la notion de discours, au delà des textes écrits, à toute la *semiosis*, à tous les faits picturaux et iconographiques,<sup>194</sup> plastiques, statuaire, musicaux,<sup>195</sup> architecturaux<sup>196</sup>, monumentaux<sup>197</sup> et médiatiques<sup>198</sup>.

Le discours, c'est plus que «des contenus» décantés formés d'idées, c'est indissociablement la matérialité des vocabulaires, celle des schémas narratifs et argumentatifs dans leur historicité. Nulle analyse fine des ainsi nommées «idées», des représentations sociales, des opinions, des idéologies ne saurait passer outre la matérialité langagière, négliger les mots, les syntagmes, les figures et les tropes qui servent à les «exprimer». Les milieux, les générations qui n'ont pas «les mêmes idées» ne parlent pas le même langage. L'«outillage mental» de Lucien Febvre dans son *Rabelais* tient notamment, suggère-t-il, à un manque de vocabulaire: les mots manquaient au 16<sup>e</sup> siècle pour exprimer un doute religieux radical, un athéisme conséquent. Les «idées reçues» de Flaubert sont tout d'un tenant des clichés, des paroles figées et convenues qui alimentent la conversation petite-bourgeoise: ce sont, sous-tire-t-il, «tout *ce qu'il faut dire* en société pour être convenable et aimable». Les idées qui sont objets d'histoire, ne sont pas *cosa mentale*, elles sont des *prégnances* isolées dans les pratiques langagières et discursives. Je me suis rapporté plus haut à Condillac, homme des Lumières, et à Ferdinand de Saussure, à leur axiome commun qui doit être le nôtre: «Il n'y a pas d'idées préétablies et rien n'est distinct avant l'apparition du signe.»<sup>199</sup> Histoire des idées et histoire des «représentations» *égale* analyse historique de discours censés «représenter» le monde, analyse de ce qui peut s'isoler comme des «idées» dans les discours sociaux, analyse de leur production, de leur diffusion, de leur influence et leurs avatars. Il n'y a pas d'idées préétablies:<sup>200</sup> l'historien doit s'interdire d'oblitérer «la forme» pour ne retenir que le seul intangible contenu, d'extrapoler une prétendue idée «pure» de ses langages, de ses mots. Il n'y a pas de profondeur des discours, il n'y a pas une idée cachée sous la surface, sous les mots du langage. L'idée qui circule dans une société est indissociable de son expression conforme. Il y a des idées qui se transmettent parce qu'il y a des *mots pour les dire*, – on ne peut dès lors songer à séparer ce qui est dit et la manière de le dire ou la manière

---

194. Ainsi Michel Vovelle a exhumé dans les années 1980 le corpus immense de l'iconographie révolutionnaire et a analysé son rôle considérable et négligé dans la diffusion des idées et des imaginaires de 1789.

195. «An die Freude» de Schiller et le mouvement final de la IX<sup>ème</sup> Symphonie de Beethoven ont par exemple une longue histoire d'instrumentation idéologique, du nationalisme allemand romantique au Traité de Rome qui en 2004 instituera musique et paroles comme hymne européen.

196. Sur l'inclusion des images dans l'objet-discours, voir p. ex. Christian Delporte, Laurent Gervereau et Denis Maréchal, *Quelle est la place des images en histoire?* Paris, Nouveau monde, 2008.

197. Toute une bibliothèque ici est consacrée aux monuments aux morts et aux mémoriaux de la Grande guerre. R. Koselleck a produit sur ceux-ci dans tous les pays d'Europe une étude fameuse.

198. Comment concevoir une histoire des idées au 20<sup>e</sup> siècle qui négligerait la TSF, le cinéma et la télé?

199. *Cours de linguistique générale*, p. 161.

200. Autre formulation de ceci: «L'analyse de la pensée est toujours *allégorique* par rapport au discours qu'elle utilise.» Foucault, *Archéologie*, p. 40



de l'entendre<sup>201</sup> pas plus qu'on ne peut dissocier le discours d'idées de la ou des fonctions successives remplies par ce discours pour des publics et des milieux variés. Si tout énoncé communique un «message», la forme typique ou canonique de l'énoncé est moyen et réalisation de ce message. Les traits langagiers spécifiques d'un énoncé sont des marques d'une condition de production, d'un effet et d'une fonction. L'usage en vue duquel un texte est élaboré peut être reconnu dans son organisation même et dans ses choix lexicaux.

Le mérite de l'analyse du discours est d'avoir mis en cause et en question la *transparence apparente* du discours, de prôner la prise en considération «non seulement de ce qui est dit, mais de la manière, plus signifiante souvent, dont cela est dit», comme le spécifie Maurice Tournier, fondateur de la revue *Mots*.<sup>202</sup> L'histoire des idées se confond alors avec une analyse socio-historique des discours – admis qu'il s'agit ici sous ce vocable de regrouper un faisceau de traditions hétérogènes qui dialoguent peu entre elles, qu'il n'y a pas *une* méthode d'analyse du discours, mais une demi-douzaine de manières concurrentes de s'y prendre: celles des linguistes, des pragmaticiens, des psychologues et psycho-sociologues, des cognitivistes, des narratologues, des rhétoriciens de diverses obédiences, manières peu compatibles entre elles quoique susceptibles d'être éclectiquement combinées. Dans ce qui se dit et s'écrit dans une société, l'analyste quelle que soit son obédience et son outillage conceptuel va travailler à décrire et à rendre raison de *régularités*; il va chercher à comprendre celles-ci comme ne résultant ni de l'usage personnel que les individus font du langage, ni de la langue comme code transcendant la diversité sociale et ses pratiques. Dans les schématisations qui narrent, argumentent et qui, dans un état de société, sont dotées d'intelligibilité, d'acceptabilité, qui y remplissent des fonctions et recèlent des charmes particuliers, l'analyste voudra ensuite déceler des fonctions sociales et des enjeux sociaux. L'analyse du discours travaille sur la division du travail symbolique; selon sa démarche, il n'y a pas de «sujets parlants» socialement abstraits qui parlent «français». Il y a des gens qui parlent en fait-divers de journal tabloïde, en propagande syndicale, en querelle de bistrot, en conseil de médecin généraliste, etc., et qui connaissent les «codes» et les mots pour le dire.

— Quelle différence alors entre un historien «des idées» et un historien des «discours»? Une différence d'outillage, à partir de questionnements semblables. L'analyste du discours, par sa formation philologique, lexicologique, linguistique, narratologique, rhétorique dont l'historien est parfois dépourvu, est pertinemment sensible à la *matérialité* de ce qui se transmet par du langage, – aux mots et aux phrases, aux figures, aux arguments, aux *topoi* et aux micro-récits qui *donnent corps* aux intangibles «idées». Aux phraséologies, aux métaphores, aux catachrèses qui sont, de fait, inséparables de certaines «pensées» et de certaines manières de penser de sorte que quand les mots ne marchent plus, l'idée s'évanouit. L'analyste du discours est moins porté que le philosophe spéculatif à fantasmer un Sens et une Intention au delà des

---

201. Ce que pose Pierre Bourdieu. «L'ontologie politique de Martin Heidegger», *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 1. N° 5-6, novembre 1975. Pp. 109-110.

202. Dans *Mots. Les langages du politique*, n° 18, mars 1989, p. 3. Je me référerai notamment aux livres de Dominique Maingueneau dont *Nouvelles Tendances en analyse du discours*. Paris: Hachette, 1987. Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau ont publié récemment un *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Seuil, 2002. Voir aussi sur ce sujet : Simone Bonnafous, Ciron, P., Ducard, D., et Levy, C., dir. *Argumentation et discours politique*. Rennes, PUR, 2003. Et Philippe Breton, *La parole manipulée*. Paris, La Découverte, 1997 ; Christian Le Bart, *Le discours politique*. Paris, PUF, 1998.

mots, des langages et des schémas argumentatifs et narratifs, beaucoup moins porté aussi que l'historien traditionnel à traverser l'Archive comme si elle était un transparent vecteur d'informations sur le monde empirique. Il sait que ce qui se dit et s'écrit n'est jamais ni libre création du moment, ni aléatoire, ni «innocent». Une querelle de ménage a ses règles et ses rôles, sa topique, sa rhétorique, sa pragmatique, et ces règles ne sont pas celles, à coup sûr, d'un mandement épiscopal, d'un éditorial de la presse financière ou de la profession de foi d'un candidat-député. De telles règles ne dérivent pas du code linguistique. Elles ne sont pas intemporelles. Elles forment un objet particulier, essentiel à l'étude de l'homme en société. Cet objet, c'est la manière dont les sociétés connaissent et se connaissent en parlant et en écrivant, la manière dont, en des conjonctures successives, l'homme-en-société se narre et s'argumente.

C'est peu dire que les discours et les textes apparaissent sur fond d'histoire: la possibilité même de leur conférer une signification et une influence est histoire. On ne peut 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 à connaître les dispositions (actives) et les goûts (réceptifs) face à ces discours. C'est chercher à mesurer les enjeux, l'«à-propos» de chaque discours, la question «sociale» dont il apparaît la transitoire réponse. C'est donc parler non seulement de grammaires, de typologies, d'organisations thématiques (cette analyse «immanente» forme cependant une *étape* légitime du travail), mais évaluer du même coup l'acceptabilité des éléments relevés et en reconstruire les paramètres de communication et de diffusion. Cette acceptabilité correspond en partie à ce que les anciennes rhétoriques appelaient l'«opinable» et le «vraisemblable», si nous concevons bien ces statuts pragmatiques comme des réalités historiques transitoires. ● Voir sur tout ceci le chapitre 6, «Les idées sont des faits historiques».

### *Genre discursif, formation discursive, complexe discursif*

L'objet de l'historien, ce ne sont jamais les énoncés singuliers, mais les règles d'énonciation, les arsenaux argumentatifs soutenant une thèse, les schémas (micro-récits etc.), les paradigmes sémantiques, les topoï qui s'agrègent en de relativement stables complexes discursifs et *informent* les énoncés individuels – ensemble de préconstruits et faits sociaux où l'on peut alors identifier et isoler des «idées» qui se donnent souvent pour des «représentations» d'une portion du monde réel ... quand elles ne relèvent pas de l'irréel, du chimérique, de l'«imaginaire social». L'énoncé, en tant qu'événement singulier, fait exister et relance ces schémas et ces règles en les mettant en rapport avec une situation empirique inédite qui leur confère un sens actuel et non plus virtuel.

Le discours est alors, dans la sphère publique ou dans les champs du savoir, ce que le *genre* est à la littérature : un schéma transcendant et codant qui n'est le propre d'aucun auteur. La tradition littéraire connaît en effet des «genres» là où dans les secteurs politiques, scientifiques, publicistiques on parlera de discours – on peut dire tout aussi bien «genres du discours», «genre discursif». Les deux termes visent le même niveau systémique. Le genre *roman*, selon Georg Lukàcs en 1920, en tant que «récit ironique d'une quête démonique de valeurs authentiques menée par un héros problématique dans une société dégradée» forme un schéma narratif de longue durée, avatar ironisé de l'épopée, «épopée d'un monde sans Dieu», schéma qui s'impose aux grands auteurs d'Occident en leur permettant des variations infinies lesquelles

perpétuent pourtant la récurrence d'une poignée de «cas de figure», de Cervantès à Balzac, à Flaubert – avant de se pervertir et décomposer dans le modernisme des Proust, Joyce et Kafka.<sup>203</sup>

Hors des belles-lettres, les genres du discours, de même, sont des entités anonymes et collectives, où les noms d'auteurs d'œuvres individuelles ne figurent qu'à titre d'épiphénomènes. Ce sont des constructions qui ne recèlent ni vérité originelle ni génotype sous-jacent. Un texte particulier peut être *signé* : il a eu un auteur, il a été produit en un lieu et un temps donnés, mais il ne l'a pas été aléatoirement et il n'a pas été *créé* de toute pièce. Le discours constitue, sous-jacent aux textes qu'il engendre, un *code* impersonnel: un ensemble modélisant, propre non à un individu mais à un état de société et à un de ses «champs» dans la durée, des prescriptions formatrices de sens qui s'imposent avec une marge de manœuvre plus ou moins grande selon les cas aux «usagers» individuels. On entend ainsi par discours non une occurrence ou une performance données, c'est à dire un *texte* déterminé, mais cet ensemble codifié d'unités composantes et de règles combinatoires articulées à une finalité ou *telos* immanent et procurant aux textes, dans une certaine mouvance et avec une marge de variations, leur identité et leur fonction. Un discours est, en une conjoncture donnée qu'il contribue à délimiter et à définir, un ensemble organisé de règles combinatoires et un répertoire de préconstruits,. Il est une configuration transitoirement stable et spécifique de contraintes, de procédés, de thèmes et de formes. La définition de Michel Foucault, dans sa grande généralité, demeure la bonne: «On appellera discours un ensemble d'énoncés en tant qu'ils relèvent de la même formation discursive; ... il est constitué d'un nombre limité d'énoncés pour lesquels on peut définir un ensemble de conditions d'existence. ... Le discours ainsi entendu n'est pas une forme idéale et intemporelle qui aurait, de plus, une histoire; .... il est de part en part historique, – fragment d'histoire, unité et discontinuité dans l'histoire elle-même.»<sup>204</sup> Les formations discursives sont des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent, définissait encore Foucault,<sup>205</sup> des pratiques qui sont à observer et décrire pour elles-mêmes et ne renvoient pas à un monde empirique pourvu d'un sens immanent duquel elles «émaneraient», pas plus qu'à un sujet pensant, ni à une transmission entre des penseurs qui se passeraient le relais d'une progression vers plus de fidélité au réel. *Un* discours, – *une* formation discursive identifiable et dénommable – sera dès lors défini comme un ensemble d'énoncés qui se réfère à un seul et même objet<sup>206</sup>, lequel objet est lui-même constitué par les énoncés qui le prédisent et non *émanation* du monde empirique: la folie empirique et «son contenu secret», ne sont pas ce qui engendre, constitue et unifie le Discours de la folie, même si «la folie» est le sujet logique de ses énoncés. «La maladie mentale a été constituée par l'ensemble de ce qui a été dit dans le groupe de tous les discours qui la nommaient, la découpaient, la décrivaient, l'expliquaient», ensemble qui ne cesse d'être réaménagé et redécoupé en mises en discours sectorielles de la «mélancolie», de la «névrose» etc. Le travail interminable de (re-)catégorisation ne cesse de faire bouger le

---

203. Georg Lukàcs, *Die Theorie des Romans: ein geschichtphilosophischer Versuch über die Formen der grossen Epik*. Berlin, Cassirer, 1920. Trad. *Théorie du roman*. Paris: Gonthier, 1968 & réed. (Voir aussi *Der historische Roman*. Berlin: Aufbau, 1955.)

204. *Archéologie*, 153.

205. *Archéologie*, 67.

206. *Archéologie*, 45

dispositif – d’Esquirol et Pinel à Kraepelin et Bleuler. Tout discours est une entité labile, en constante réfection. Chaque texte/énoncé nouveau qui est produit dans la mouvance d’un genre discursif actualise celui-ci en modifiant d’aventure *légèrement* sa formule et en réalisant par là sa spécificité appliquée. Un texte n’est pas reproduction passive d’un système discursif, mais compréhension responsive et réactivation dans une pertinence conjoncturelle propre. Le Sexe des anges, le Droit naturel, la Volonté générale, la Dictature du prolétariat, le complexe d’Œdipe, etc. sont ou furent en tant qu’objets de croyance – et sans qu’il y ait lieu de poser la question de leurs variables références à l’empirie – les sujets logiques d’une topique, une proposition-thèse accompagnée de ses *exempla* et de ses arguments – le tout formant un ensemble relativement stable et isolable en moyenne ou longue durée.

Une idée, selon la définition *propositionnelle* que j’en formule maintenant, est dès lors – elle peut ordinairement se ramener pour les fins d’analyse à – un court ensemble de propositions qui définissent ce sujet logique et soutiennent ladite définition par un arsenal d’arguments et d’exemples. — Toutefois, il est herméneutiquement opportun, de remonter de cette définition propositionnelle au «problème», au questionnement à quoi *répond* ladite idée et ladite formation discursive, c’est à dire à la question «sociétale» ou existentielle à quoi elles procurent, en un temps donné, l’apparence d’une *réponse* tout en *la refoulant* en tant que question.

Chaque genre discursif, chaque formation discursive ou complexe discursif<sup>207</sup> (le vocabulaire varie) «se donne» un objet, mais cet objet (qu’il soit la conspiration juive, la «season» mondaine, le Salon annuel, le parlementarisme, la suggestion hypnotique et l’hystérie...<sup>208</sup>) est immanent au discours, engendré par lui sous la régulation de l’hégémonie cognitive générale qui régule un état de culture. Autour de cet objet propre, se déploie une *inventio* qui lui donne une «richesse», une «épaisseur» et se fixe une «forme» langagière et phraséologique, des procédés, des figures et des tropes. Un discours sera défini alors par l’extraction d’un nombre de textes, de noyaux minimaux récurrents qu’on peut identifier comme des micro-récits, des canevas, des sociogrammes, des *topoi*, des arsenaux argumentatifs, des répertoires thématiques, des axiologèmes et des présuppositions, le tout formant un ensemble structuré et fonctionnellement intelligible. Mandement épiscopal, chronique parisienne, profession de foi électorale, chansonnette grivoise, pamphlet antisémite, propagande républicaine, roman naturaliste ou roman populaire, «nouvelles à la main», traité de psychologie expérimentale, grammaire scolaire: les entités discursives identifiables forment à tout moment en synchronie un ensemble bariolé de co-existences d’une variété qui peut sembler d’abord infinie. Pour l’historien qui va *extrapoler* d’une collection de textes cette abstraction du second degré, ce qu’il décrira comme *un discours* va être reconstruit en un *idéaltipe* au sens de Weber qui «accentue par la pensée» certains traits récurrents et singuliers d’un corpus, traits dont la récurrence même

---

207. «Complexes discursifs»: notion avancée par l’épistémologue Patrick Tort, laquelle s’oppose à la conception qu’il juge trop systémique et autonomisante de la «formation discursive» chez Foucault. Patrick Tort, *Les Complexes discursifs: la pensée hiérarchique et l’évolution*. Paris, Aubier-Montaigne, 1983. Voir aussi *Les Complexes discursifs: la Raison classificatoire*. Paris, Aubier, 1989.

208. Divers objets sur lesquels j’ai travaillé dans *Mil huit cent quatre-vingt-neuf*.

fixe les limites *a quo* et *ad quem* de l'objet.<sup>209</sup> Les idéaltypes n'ont de fonction qu'heuristique, ils sont créés à des fins d'analyse et dans le cadre d'un questionnement déterminé; résultant de comparaisons, de généralisations, de scotomisations méthodologiquement justifiables, ils accentuent cohésion et co-intelligibilité en fonction d'une visée de synthèse.

Par rapport aux occurrences, aux énoncés, aux textes et aux œuvres «individuelles», le discours est un système modélisant déterminant un *dicible local*, de sorte que seules certaines thématisations peuvent s'y exprimer et de certaines manières. L'ensemble ainsi extrapolé n'est pas «plénitude et richesse infinie»<sup>210</sup>, il est formé de prédicats en nombre fini établissant à un moment donné et en un secteur donné le dicible et le pensable et au-delà duquel on ne peut apercevoir (sinon par anachronisme) le *noch nicht Gesagtes*, le «pas-encore-dit». C'est cette limitation inhérente que Foucault désigne comme la «rareté» discursive: tout n'est jamais dit ni dicible et chaque ensemble discursif gère à la fois ses amnésies, les oblitérations de son passé et les tentatives plus ou moins réprimées d'y produire du *Novum*.<sup>211</sup>

.....

---

209. Je paraphrase la définition de Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, Mohr, 1920. 3 vol. Trad. Tome I. *Études de sociologie de la religion. L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Suivi d'un autre essai*. Paris, Plon, 1964, p. 113. Pour Max Weber les idéaltypes ne prétendent pas dévoiler une chimérique essence derrière les phénomènes, ce sont des constructions heuristiques qui accentuent dans l'esprit et construisent une cohérence, qui procurent une co-intelligibilité fonctionnelle «idéale» à des récurrences observables dans un ensemble de phénomènes.

210. *Archéologie*, 156.

211. Ernst Bloch.