

DE LA TEMPORALITÉ EN  
POLITIQUE



Numéro coordonné par  
Loïc Nicolas et Baptiste Buidin

# DE LA TEMPORALITÉ EN POLITIQUE

Esprit du temps, permanence et immédiateté

*Avec la participation de*

Marc Angenot, Nicolas Baygert, Baptiste Buidin, Vincent Carlino,  
Aude Dontenwille-Gerbaud, Esther Durin, Alexandre Eyries,  
Adrien Jahier, Élise Maas, Loïc Nicolas, Paul Zawadzki

L'Harmattan



## SOMMAIRE

Introduction : les temps du politique .....	7
<i>Loïc Nicolas et Baptiste Buidin</i>	
Malaise dans la temporalité. Dimensions d'une transformation anthropologique silencieuse .....	19
<i>Paul Zawadzki</i>	
Entre échéances électorales et horizon d'attente... un jeu opportuniste sur les temporalités .....	85
<i>Aude Dontenwille-Gerbaud</i>	
Communiquer sur des échelles temporelles incommensurables. Les récits du temps des déchets radioactifs.....	99
<i>Vincent Carlino</i>	
La communication poli-tweet : quête de l'immédiateté et/ou outil de séduction ? .....	113
<i>Alexandre Eyries</i>	
Esprit du temps et coupe synchronique : la théorie du discours social .....	131
<i>Marc Angenot</i>	
Comités éditorial et scientifique .....	163
Les Cahiers PROTAGORAS .....	165



## INTRODUCTION : LES TEMPS DU POLITIQUE

Loïc Nicolas et Baptiste Buidin<sup>1</sup>

Si nous devons rattacher un temps particulier au politique et à ses discours, *le futur* s'imposerait sans doute d'emblée. En effet, en tant qu'espace de formulation, d'explicitation, de justification, de précision ou encore de confirmation des décisions, le discours politique vise d'abord à apporter des arguments suivant lesquels une certaine décision mérite qu'on y adhère et qu'on la suive. Ces arguments donnent à voir un futur digne d'être recherché ; un futur désirable auquel, justement, la décision est censée donner corps.

### L'avenir du présent

Le discours politique – dans une large part – ouvre une fenêtre sur l'avenir, il vient le façonner également. Il programme le demain en invitant à trancher entre plusieurs mondes possibles ; des mondes répartis sur une échelle des préférences. Si le discours politique entend, par exemple, susciter l'adhésion (à tort ou à raison, peu importe) au « port du masque » ou au « confinement », c'est que le monde rendu (potentiellement) possible par ces actions individuelles et collectives, monde libéré du virus et de ses menaces, est jugé désirable. Et, par suite, qu'il serait nuisible pour notre avenir à tous *de ne pas nous confiner* et *de ne pas porter du masque*. La vocation

---

<sup>1</sup> Les auteurs tiennent à remercier Nicolas Baygert, Esther Durin, Adrien Jahier et Élise Maas pour leur aide précieuse dans la conception du numéro. Loïc Nicolas est spécialiste en argumentation et persuasion. Docteur en langues et lettres (ULB), diplômé en sciences sociales et politiques (Université Paris I et EHESS), il est chercheur, *speechwriter* et conseiller en communication. Baptiste Buidin, diplômé de l'ULB en communication politique, est actif à Bruxelles dans le domaine de la participation citoyenne. Ils sont tous les deux membres du laboratoire PROTAGORAS de l'IHECS.

*Introduction : les temps du politique*

du discours politique à visée délibérative est ici : tâcher (parfois sans succès) de mettre en cohérence les gestes qui, dès à présent, sont à poser et le monde *meilleur* supposé s'ouvrir grâce à eux.

Ceci étant dit, les anciens rhéteurs et les orateurs de l'Antiquité savaient que le discours politique pouvait concerner une autre temporalité, *le présent* : un présent capable de faire le lien entre l'hier et le demain. Pour les Anciens, ce discours visant à faire l'éloge (et plus marginalement le blâme) d'une ou de plusieurs personnes était qualifié d'épidictique. Voici d'ailleurs ce qu'écrit Aristote au premier livre de sa *Rhétorique* (I, 1358b 13-19) :

« Il y a des temps pour chaque genre : pour le conseiller l'avenir : c'est en effet sur ce qui sera que, dans la délibération, on conseille ou déconseille ; pour le plaideur, le passé : c'est toujours sur des actes accomplis que l'un accuse et l'autre se défend ; pour le genre épidictique appartient principalement le présent : c'est en raison d'événements contemporains que tous les orateurs louent ou blâment ; mais souvent aussi on tire argument du passé en l'évoquant et de l'avenir en le conjecturant ».

Le but du discours épidictique était, à l'époque, très largement connu et compris : actualiser et mettre en scène les valeurs de la cité à travers l'éloge (ou le blâme) des héros (ou anti-héros) de circonstance ; et, plus encore, renforcer la concorde sociale, le sentiment d'appartenance, à travers leur évocation (Dominicy et Frédéric 2001). En célébrant à intervalles réguliers, et en des mots choisis, les valeureux soldats morts à la guerre, la communauté politique fait non seulement acte de mémoire, mais réaffirme *ici* et *maintenant* les grands principes et les nobles idées au nom desquels ces soldats ont, hier, fait sacrifice de leur vie.

## **Des valeurs vivantes**

En prenant la parole pour mettre à l'honneur la mémoire de héros célèbres ou anonymes (Jean Moulin, Simone Veil, Rosa Parks, Youri Gagarine, les déportés des camps nazis, les Justes du Rwanda ou parmi les Nations, les suppliciés du terrorisme, etc.), l'orateur politique vient montrer – consciemment ou non ; avec plus ou moins de force, de fortune et de conviction – que les valeurs propres aux héros d'hier ne se conjuguent pas seulement au passé, mais restent actuelles et vivantes. Ou plutôt, doivent continuer à l'être en ce qu'elles fondent, plus que toute autre chose, la communauté politique de celles et ceux à qui le discours s'adresse (Cassin 1991 ; Nicolas 2009, 2015).

Le 23 novembre 1996, Jacques Chirac, alors Président de la République française, rendait à André Malraux un hommage national. Les cendres de celui-ci faisaient alors leur entrée au Panthéon, à Paris. En pleine conformité avec les canons du genre, le discours du Président Chirac met l'accent sur la temporalité particulière de l'éloge qu'il prononce ; sur le lien tissé entre la « grandeur » de ceux qu'on honore *aujourd'hui*, et celle qu'on espère renouveler demain en invitant les auditeurs à suivre l'exemple des premiers :

« Le Panthéon n'est pas seulement un lieu de recueillement et de souvenir. C'est un lieu de vie, car les valeurs qui sont honorées ici, à travers celles et ceux qui reposent sous ses voûtes, sont d'abord des valeurs vivantes. C'est le combat pour la justice, celui de Voltaire dans l'affaire Callas, celui de Zola quand il accuse les calomniateurs du Capitaine Dreyfus. C'est la dignité de l'homme, toujours à défendre et à conquérir, qui habite René Cassin quand il inspire la Déclaration

### *Introduction : les temps du politique*

universelle des droits de l'homme. C'est la passion de la liberté et le refus de l'oppression qui portent Lazare Carnot et ses soldats de l'An II, comme Jean Moulin et son armée des ombres, et qui donnent à la plume de Victor Hugo sa violence et sa force. »

### **Le bon moment... ou pas**

On comprend alors que le discours politique est d'abord une histoire d'occasions à saisir (au vol). Dès lors, si le moment de dire certaines choses n'est pas encore venu ou s'il est déjà dépassé, si la situation n'est pas mûre, le discours tombe à plat – incapable de trouver son public, incapable de persuader, incapable de remplir sa fonction, sa mission, son rôle.

Trop tard ou trop tôt, trop ou trop peu... la pratique du discours politique – celle du discours en général – suppose de progresser au jugé et à l'œil pour ne pas manquer l'occasion ; pour être là à temps, avec les mots, les arguments et les émotions qui conviennent en fonction d'un certain « esprit », celui de l'époque, que Marc Angenot évoque dans l'article publié ici. « Il y a un temps pour tout et un temps pour chaque chose », disait l'Ecclésiaste : un temps pour parler, un autre pour écouter ; un temps pour louer, un autre pour critiquer ; un temps pour accuser, un autre pour se défendre...

Rappelons-nous le face-à-face télévisé entre les finalistes des élections présidentielles françaises de 1988 : François Mitterrand et Jacques Chirac. Le premier est Président de la République, quand le second est Premier ministre. Ce dernier veut faire mouche, se distinguer, s'émanciper du rôle politique qui lui colle à la peau, costume devenu trop étroit. Mais le moment est mal choisi, et son pro-

*De la temporalité en politique*

pos, inopportun et incongru, inadapté au moment, se voit opposer une sanction sans appel. Le scrutin est déjà joué :

« Jacques Chirac : Je ne suis pas le Premier ministre et vous n'êtes pas le Président de la République. Nous sommes deux candidats à égalité et qui se soumettent au jugement des Français, le seul qui compte. Vous me permettrez donc de vous appeler Monsieur Mitterrand.

François Mitterrand : Mais vous avez tout à fait raison, Monsieur le Premier ministre. »

La question se pose alors de savoir qui est en mesure de saisir l'occasion favorable pour en tirer atouts et arguments sur le plan politique. Les Anciens donnaient à cette qualité le nom de *phronèsis* et à son détenteur, celui de *phronimos* – figure exemplaire capable de juger et d'agir en même temps ; capable de saisir en un geste l'hier et le demain ; capable de maîtriser le mouvant du monde (Goyet 2009 ; Nicolas 2011).

Le *phronimos* – un Périclès, par exemple – « déclôt l'avenir dans le présent même de son action » et se révèle maître dans « l'ajustement du "déjà-vu" et du "pas encore" » (Panzani 1997 : 35). Mais cette qualité, de nos jours, n'est-elle pas devenue introuvable ? Introuvable, parce que le regard fixé sur le présent et ses mirages, impuissants à voir la pluralité des possibles, les entrepreneurs politiques d'aujourd'hui en sont venus à oublier ce sens du précaire et du risque qui permet de progresser en conscience et en responsabilité dans le flou des affaires humaines (Nicolas 2018).

*Introduction : les temps du politique*

### **Le temps, le sujet, le monde**

Nous le voyons ici, questionner les rapports entre *temps* et *politique* amène le chercheur sur un terrain éminemment fertile. Les concepts d'*historicité* et de *temporalité(s)* permettent, à l'évidence, d'en appréhender encore plus précisément les enjeux en communication politique. Le temps est d'abord au fondement de toute représentation et subjectivation : « Il n'y a de présent (humain) qu'en tant que ce présent a un avenir et deviendra lui-même un passé [...] : l'homme vit toujours en avant de lui-même, dans le dépassement de lui-même : si bien que l'historicité paraît d'abord être inverse de l'histoire, car l'histoire n'est-elle pas la connaissance du passé, tandis que l'historicité se réfère à l'avenir ? » (Bréhier 1950 : 154-155).

L'historicité, comprise comme écart entre un « champ d'expérience » et un « horizon d'attente » (Hartog 2012 : 39), a longtemps fondé les grands récits séculiers et la promesse politique. Or, des chercheurs se sont interrogés sur les conséquences de la fin de ces grands récits, de même que sur la formation des identités et des rapports sociaux (Chesneaux 1996 ; Muxel 2016 ; Freitag 2001). Le post-modernisme semble avoir enfermé l'Homme dans un « présentisme éternel » (Hartog 2003), sorte d'« état d'immobilité hyperaccélérée » (Rosa 2012). Paul Zawadzki – dans un texte publié voici une vingtaine d'années, mais qui n'a rien perdu de son actualité – revient justement sur cette problématique et ses implications eu égard à notre expérience politique.

### **Agendas politiques et identités volatiles**

La modification substantielle du régime d'historicité a bouleversé les modes de représentation et de légitimation politiques, passant de l'éthique à l'efficacité, du paradigme de la responsabilité à celui de

### *De la temporalité en politique*

la réactivité (Mair 2011) ou *problem-solving* (Sharpe 2003). Le présent, de plus en plus, se vit comme urgence, le futur, comme menace (Belluati, Caimotto et Raus 2008) face à un passé mythique et idéalisé (Niemeyer 2016 ; Hartog et Tassel 2014 ; Fatin et Le Hégarat 2016). Force est de constater que sans inscription dans un temps subjectivé, les identités politiques deviennent volatiles et poreuses. La communication politique – qu'on pense à l'usage de Twitter analysé ici par Alexandre Eyries – s'appréhende désormais essentiellement sous l'angle du marketing et dans un contexte de campagne électorale permanente (Achache 2017 ; Baygert 2015).

Au cœur de ce temps englobant de l'historicité s'inscrivent des temporalités plurielles, sociales, individuelles, sur lesquelles l'hyperaccélération du présent n'est pas sans effets, notamment quand il s'agit d'aborder en discours des objets – radioactifs, en l'occurrence – appartenant à des échelles temporelles incommensurables. C'est justement ce que met en lumière Vincent Carlino dans son texte. On peut alors s'interroger (Lépine, Alemanno et Le Moëne 2017) sur les mises en sens par les acteurs sociaux de ces accélérations, sur les logiques d'articulation entre temps long et instantanéité, sur les adaptations et les résistances, etc. Dans une « société des agendas » (Boutinet 2004), le temps devient plus que jamais une ressource sociale, répartie inégalement et sujette à compétition (Bouffartigue 2005). Sa gestion est à la naissance de politiques publiques du temps et influence directement la communication politique.

Mais l'évolution des modes de temporalités a également un effet plus direct sur l'identité et les pratiques professionnelles des communicants publics et politiques. L'échéance électorale – objet du travail historique qu'Aude Dontenwille-Gerbaud propose dans les pages à venir – n'est plus la seule à guider l'action desdits communicants, sachant qu'ils sont de plus en plus tributaires des tem-

### *Introduction : les temps du politique*

poralités propres aux médias et aux sondeurs (Champagne 1990). L'omniprésence médiatique se conjugue avec la permanence des sondages dont les résultats ne se lisent désormais que dans l'instantanéité de leur publication... parfois même hors de tout « horizon d'attente » clairement identifié ou identifiable. En effet, « la volatilité électorale, la désidéologisation, l'affaiblissement des alignements partisans et la montée de l'incertitude du choix jusqu'aux dernières heures avant d'entrer dans l'isoloir, voire dans l'isoloir même, ont conduit les sondeurs à perdre leurs repères » (Mercier 2004).

Conscient du bénéfice à tirer d'une approche pluridisciplinaire, ce nouveau numéro des Cahiers PROTAGORAS permet d'aborder avec finesse la géométrie – flexible en fonction des époques et des contextes – des liens qui unissent *temps* et *politique*. Temps long, temps court, immédiateté, permanence, intemporalité, instantanéité, passé simple ou futur antérieur... le (champ) politique est traversé de logiques parfois contradictoires qu'il convient d'aborder tant du point de vue des acteurs, donc de leurs méthodes et stratégies, que des dynamiques sociales et des représentations qu'elles portent.

### **Bibliographie**

Achache Gilles, « Le marketing politique », dans Arnaud Mercier (dir.), *La Communication politique*, Paris, CNRS Éd., coll. « Les Essentiels d'Hermès », 2017.

Aristote, *Rhétorique*, I, trad. Médéric Dufour, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1967 [1938].

Baygert Nicolas, *Le réenchantement du politique par la consommation. Propriétés communicationnelles et socio-sémiotiques des*

- marques politiques*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain, 2015.
- Belluati Marinella, Caimotto Maria Cristina et Raus Rachele (dir.), « Peur et identité dans les discours européens », *De Europa. European and Global Studies Journal*, 2008, vol. 1, n°2.
- Bergson Henri, *L'évolution créatrice*, Paris, PUF, 1969.
- Bouffartigue Paul, « La division sexuée du travail professionnel et domestique : quelques remarques pour une perspective temporelle », *Lien social et Politiques*, 2005, n° 54, p.13-23.
- Boutinet Jean-Pierre, *Vers une société des agendas : une mutation de temporalités*, Paris, Presses universitaires de France, 2004.
- Bréhier Émile, *Transformation de la philosophie française*, Paris, Éditions Flammarion, 1950.
- Cassin Barbara, « Consensus et création des valeurs. Qu'est-ce qu'un éloge ? », dans Roger-Pol Droit (éd.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991, p. 273-299.
- Champagne Patrick, *Faire l'opinion, le nouveau jeu politique*, Paris, Éditions de Minuit, 1990.
- Chesneaux Jean, *Habiter le temps : passé, présent, futur. Esquisse d'un dialogue politique*, Paris, Bayard, 1996.
- Dominicy Marc et Frédéric Madeleine (dir.), *La mise en scène des valeurs. La rhétorique de l'éloge et du blâme*, Lausanne – Paris, Delachaux et Niestlé, 2001.
- Fantin Emmanuelle et Le Hégarat Thibault, « L'Âge d'or », *Le Temps des médias*, vol. 27, n° 2, 2016, p. 5-15.
- Freitag Michel, *Dialectique et société. Tome 2 : Culture, pouvoir, contrôle : Les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Liber, 2001.
- Goyet Francis, *Les Audaces de la prudence. Littérature et politique aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éd. Classiques Garnier, coll. « Études Montaignistes », 2009.

*Introduction : les temps du politique*

Hartog François et Tassel Julien, « Les usages publics du passé en temps de présentisme », *Sociologies pratiques*, vol. 29, n° 2, 2014, p. 11-17.

—, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003.

Heidegger Martin, *Être et temps*, version « pirate », traduction nouvelle et intégrale du texte de la 10<sup>e</sup> édition par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.

Kojeve Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel : leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris, Gallimard, 1980.

Le Bihan Blanche, Martin Claude et Charbonneau Johanne (dir.), « Présentation. Temporalités. Le temps : un enjeu social et politique », *Lien social et politique*, 2005, n° 54, p. 5-10.

Lépine Valérie, Alemanno Sylvie, Le Moëne Christian (dir.), *Communications & organisations. Accélération temporelles*, Paris, Éd. L'Harmattan, coll. SFSIC, 2017.

Mercier Arnaud, « Pour la communication politique », *Hermès*, vol. 38, no. 1, 2004, p. 70-76.

Muxel Anne (dir.), *Temps et politique. Les recompositions de l'identité*, Paris, Presses de Sciences po, 2016.

Nicolas Loïc, *Le Fragile et le flou. De la précarité en rhétorique*, Paris, Classiques Garnier, coll. « Rencontres », 2018.

—, « L'épidictique : assise et pivot de l'édifice rhétorique », *Rivista italiana di Filosofia del Linguaggio*, n° spécial dirigé par V. Ferry et S. Di Piazza, 2015, p. 33-47. En ligne : <http://www.rifl.unical.it/-index.php/rifl/article/view/251/240>.

—, « La fonction héroïque : parole épictique et enjeux de qualification », *Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric*, Berkeley, University of California Press, vol. XXVII, Issue 2, 2009, p. 115-141.

—, « L'exemple ambigu ou la *phronèsis* du *phronimos* », *DICE*, n° 8/2, « Études sur l'exemple », 2011, p. 27-48.

Niemeyer Katharina (ed.), *Media and nostagia. Yreaning for the past, present and future*, Basingtoke, PalgraveMacmilan, 2014.

Panzani Dominique, « La *phronèsis* : disposition paradoxale (*Éthique à Nicomaque*, VI, 1) », dans Jean-Yves Chateau (dir.), *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque, Livre VI*, Paris, Vrin, 1997, p. 23-43.

Rosa Hartmut, *Aliénation et accélération. Vers une théorie critique de la modernité tardive*, Paris, La Découverte, coll. « Théorie critique », 2012.

Scharpf Fritz W., *Problem-Solving Effectiveness and Democratic Accountability in the EU*, MPIfG Working Paper 03/1, February 2003. En ligne : <http://www.mpifg.de/pu/workpap/wp03-1/wp03-1.html>.



# MALAISE DANS LA TEMPORALITÉ. DIMENSIONS D'UNE TRANSFORMATION ANTHROPOLOGIQUE SILENCIEUSE

Paul Zawadzki<sup>1</sup>

*L'individu n'a pas la capacité de forger à lui tout seul le concept de temps.*  
Norbert Elias

*Le souvenir n'est que l'envers de l'espérance.*  
Georges Gusdorf

*Notre rapport au temps se trouve mis en crise. Il me semble en effet qu'il nous est indispensable, à nous, Occidentaux, de nous situer dans la perspective d'un temps prometteur. Je ne sais dans quelle mesure nous pouvons parvenir à nous en passer. Voilà ce qui me paraît le plus troublant dans la situation présente.*  
Emmanuel Levinas

**R**assurons le lecteur. L'objet de ce travail n'est pas intemporel. Il ne s'agit pas de reprendre l'immense questionnement portant sur le statut ontologique du temps ou sur le rapport de la conscience au temps, encore moins de savoir si le temps existe ou non

---

<sup>1</sup> Paul Zawadzki, rattaché au Groupe « Sociétés, Religions, Laïcités » (GSRL) du CNRS et à Paris Sciences & Lettres (PSL), enseigne les sciences sociales et la philosophie politique à l'Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne, où il est Maître de conférences (HDR). Ses recherches portent sur la démocratie et ses négations (antisémitisme, fanatismes « modernes », croyances « dogmatiques », ethno-nationalismes, etc.), et sur les sentiments moraux.

### *Malaise dans la temporalité*

indépendamment de nous. Sur ces hauteurs, où l'air se raréfie, la lecture de Kant, Bergson, Husserl, Bachelard, Merleau-Ponty ou Jankélévitch rend définitivement modeste. Au-delà d'une fausse évidence, la question du temps présente, en effet, de redoutables difficultés, dont témoigne la célèbre perplexité de saint Augustin, inlassablement répétée depuis une quinzaine de siècles : « Qu'est-ce que le temps écrit-il dans *les Confessions* ? Si personne ne me le demande, je le sais, mais si on me le demande et que je veuille l'expliquer, je ne le sais plus. »

Ici, l'intention est plus située. La question n'est pas qu'est-ce que le temps pour la conscience, mais *comment nommer, qualifier et interpréter ce qui semble nouveau dans notre conscience du temps aujourd'hui*. N'observe-t-on pas un *malaise dans la temporalité* qui affecte profondément notre manière de nous penser, de penser les autres, de concevoir et de pratiquer (ou précisément de ne pas pratiquer) la politique ? Une difficulté inédite de nous envisager dans la durée ou, plus exactement, de nous inscrire – en tant qu'*individus* – dans la trame d'un *temps collectif* ? N'y a-t-il pas là une invitation pressante à la réflexion pour toute pensée soucieuse du politique ? Sans nécessairement accepter les thèses de la post-modernité, et les conséquences qu'elles tirent de « l'incrédulité à l'égard des métarécits » (Jean-François Lyotard), tout regard éloigné porté sur la condition contemporaine des sociétés occidentales ne peut qu'être frappé par notre faiblesse symbolique à nommer le devenir collectif.

Dans ce contexte, marqué par le rejet postmoderniste des vues globales de l'Histoire, ce n'est pas sans crainte que nous nous demanderons s'il est possible de dégager une certaine unité de la problématique temporelle aujourd'hui. Nous n'ignorons pas en effet que depuis plus d'un demi-siècle, les sciences sociales mettent

l'accent sur la *multiplicité*, l'*hétérogénéité* et donc la *conflictualité* des temps sociaux. L'organisation institutionnelle du temps constituant, selon Elias Canetti dans *Masse et puissance*, « l'attribut le plus éminent de la domination », la critique politique du temps continu et homogène se donne classiquement pour tâche de repérer les logiques d'objectivation et d'imposition de la temporalité, en tant qu'elles participent de mécanismes de verrouillages politiques.

Qu'on s'entende bien : « [l]e temps n'est pas quelque chose qui existe en soi. » (Kant). Il ne s'agit pas de faire retour en deçà de la désontologisation kantienne du temps par un plaidoyer mené selon une dogmatique objectiviste en faveur d'une vision homogène et linéaire. Encore moins de goûter à nouveau cet *opium des intellectuels* que fut la métaphysique de l'unité totale du sens de l'Histoire. En prenant du champ, on se demandera seulement si cette unanime insistance sur la fragmentation du temps en une myriade de rythmes et de temporalités sociales éclatées, ne participe pas elle-même du phénomène à cerner.

Par exemple, est-ce qu'appréhender le temps comme « ce que l'activité pratique produit dans l'acte même par lequel elle se produit elle-même » (Bourdieu 1992 : 112) ne débouche pas sur une « réduction du sujet au présent de son action » (Friese 1997 : 44), en affinité avec le *présentisme* dont il sera question plus loin ? Est-ce que la vision discontinuiste de l'Histoire défendue il y a plus de trente ans dans *l'Archéologie du savoir* n'illustre pas la fragmentation contemporaine du sens et notre difficulté de nous penser dans la durée ? Dès l'introduction de son cours de 1957-1958 sur le temps, Gurvitch avançait que le « problème de la multiplicité des temps sociaux est un des problèmes centraux de cette nouvelle branche de la sociologie qu'on appelle sociologie de la connaissance ». Demandons-nous alors si cette multiplicité ne représente

### *Malaise dans la temporalité*

pas, à son tour, l'*épistémé* spontanée de notre époque. La critique de la continuité et des « vieilles métaphores par lesquelles, pendant un siècle et demi, on a imaginé l'histoire (mouvement, flux, évolution) » est désormais devenue le bon sens épistémologique de la profession historique. Quant à la reconnaissance de la pluralité des temps sociaux, elle participe souvent d'une sociologie de la domination convenue qui redécouvre la dimension banalement constructionniste de la réalité sociale.

On hésite dans ce contexte à suggérer que c'est, au contraire, la cohérence significative du temps partagé, c'est-à-dire du devenir social et politique, qui fait aujourd'hui problème. Si *crise du temps* il y a, comme le souligne par exemple Jean Chesneaux, cette crise porte notamment sur l'inscription symbolique de l'individu dans un devenir et un sens communs qui lui permettraient de se penser comme contemporain de ses contemporains, autrement dit de *faire société*. Ajoutons, de faire société *démocratique*, c'est-à-dire de se constituer collectivement à travers une volonté de se gouverner en faisant son *histoire*, autre manière, on l'aura compris, de parler du *projet d'autonomie*. C'est l'affaissement de cette capacité que questionnait Castoriadis, lorsque, prolongeant sa réflexion sur l'institution imaginaire de la société, il jugeait (en 1982) que « ce qui est en crise aujourd'hui, c'est bien la société comme telle pour l'homme contemporain ». L'un des aspects fondamentaux, selon lui, de l'effondrement de cette « autoreprésentation de la société » affecte précisément « la dimension de l'historicité, la définition par la société de sa référence à sa propre temporalité, son rapport à son passé et à son avenir » (Castoriadis 1996 : 22-23). Longtemps occupée à dévoiler les dominations institutionnelles et leurs effets de *reproduction*, il est dommage que la science politique contemporaine ne se donne pas plus souvent pour tâche d'analyser l'*inédit* des bouleversements qui transforment, sous nos yeux, notre ma-

nière de nous produire en tant que société et de nous concevoir comme humains.

Arrêtons-nous déjà, avant d'y revenir plus longuement, sur cet étonnant basculement. La première moitié du XX<sup>e</sup> siècle européen s'est abîmée dans une idolâtrie de l'Histoire dont les expériences totalitaires sont le témoignage terrible. Mais, paradoxalement, pour plier le réel au dogmatisme historiciste du *diamat*, la domination communiste avait poussé à son paroxysme le projet d'abolition du temps, celui de la nouveauté créatrice comme celui des mémoires indépendantes. Voilà pourquoi, le thème du *droit à l'histoire* avait été central, par exemple, pour les opposants de la Charte 77 en Tchécoslovaquie où les *trous noirs* étaient synonymes des *pages blanches* en Pologne. Dans toutes les sociétés qui avaient vu leur temporalité confisquée, la démocratisation s'est accomplie à la fois sous le signe d'une mémoire historique retrouvée et d'un futur à reconstruire. La liberté d'accès au passé comme construction d'une subjectivité démocratique fut l'une des dimensions les plus fondamentales de l'édition souterraine en Pologne où le nombre de livres et de brochures à caractère historique édités clandestinement entre 1980 et 1987 s'élève à plus de six cents.

Le contraste est particulièrement vif avec une fin du XX<sup>e</sup> siècle mélancolique, saisie par une fatigue post-moderne de l'Histoire, dégrisée du volontarisme révolutionnaire et de sa prétention prométhéenne d'accoucher l'histoire. Le constat ne vaut pas seulement pour les sociétés occidentales en proie au *tautisme* de la communication (Lucien Sfez), et dans lesquelles on a pu observer un certain engouement pour la notion de démocratie électronique, avec son fantasme d'en finir avec le temps et l'espace. Même dans certaines sociétés est-européennes, là pourtant où le langage politique, comme la littérature, avaient longtemps été saturés de référé-

### *Malaise dans la temporalité*

rences historiques, on semble désormais se détourner de l'histoire avec un grand H.

Jusqu'à certains travaux récents, la science politique en France s'est peu souciée de ces questions. Il faut dire que la tentation de se borner intellectuellement au seul présent y fut particulièrement insistante. Souvent préoccupée d'efficacité et d'ingénierie sociale, héritant du positivisme français une réticence scientiste tant à l'égard de l'histoire que de la philosophie, sans même parler de l'anthropologie politique, elle explore peu la durée et la profondeur des phénomènes sociaux. L'un des fondateurs de la science politique, Hobbes, définissait pourtant l'homme comme celui qui accède au temps. Non seulement parce que ses désirs le projettent sans cesse vers l'avenir, sur « la route de son désir futur » (*Léviathan*, XI), mais aussi parce qu'il est capable de mémoire, contrairement à l'animal vivant dans un éternel présent. Pour Hobbes, « le propre de l'homme consiste justement à ce que son temps commence. »

Au-delà de la science politique, un regard rapide sur le paysage des sciences humaines et sociales suffit à révéler à quel point le malaise dans la temporalité, dont nous soulignerons la dimension politique, travaille les fondements des sociétés contemporaines. Représentants d'une discipline vouée à l'étude des « hommes dans le temps » (Marc Bloch), les historiens furent naturellement aux premières loges pour remarquer les transformations profondes du rapport entre présent et passé. L'invention de la notion d'*histoire du présent* suffirait à l'illustrer. Sans doute la conscience *historiographique* n'a-t-elle jamais manifesté un sens aussi aigu de l'exigence épistémologique. Mais le dynamisme de la posture réflexive des historiens n'en souligne que davantage l'évanouissement de la conscience du passé et la contraction sociale du

sentiment historique. Répondant à la vague mémorielle des années quatre-vingt, l'entreprise des *Lieux de mémoire* de Pierre Nora explicitait le sens de l'expression *accélération de l'histoire* (lancée par Daniel Halévy en 1948), comme ce « basculement de plus en plus rapide dans un passé définitivement mort ». Faisant songer à la *beauté du mort* (Michel de Certeau), c'est-à-dire à la fascination pour la culture populaire à l'heure de sa disparition, le diagnostic de Nora formulé dès l'introduction aux *lieux de mémoire* était sans appel : « on ne parle tant de mémoire que parce qu'il n'y en a plus. [...] Il y a des lieux de mémoire, parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire ». À le suivre, c'est de l'affaïssement de ce rapport culturel que la société entretient avec son passé qu'attestent les permanents appels à la mémoire et au souvenir. Plus largement, en une phrase qui indique l'ampleur de la transformation temporelle en cours, Pierre Nora concluait, cette fois en postface, que « le passé n'est plus la garantie de l'avenir : là est la raison principale de la promotion de la mémoire comme agent dynamique et seule promesse de continuité ».

Au même moment, Paul Ricœur appelait déjà à « résister au rétrécissement de l'espace d'expérience » dans la vie sociale, et à « lutter contre la tendance à ne considérer le passé que sous l'angle de l'achevé, de l'inchangeable, du révolu » (Ricœur 1991 [1985] : 390). Un passé vivant est un passé intégré au présent, recomposé en vue de l'avenir. Comme l'écrit Georges Gusdorf à propos du sens du passé, il est « le présent, dans la conscience de la solidarité entre hier et aujourd'hui » (Gusdorf 1993 : 548). Il n'est donc jamais achevé, car sans cesse réinterrogé et réinterprété à partir d'un présent qui porte un regard constamment renouvelé sur lui-même. En sens inverse, un passé désolidarisé de la conscience que nous avons de nous-mêmes est un passé déconsidéré et donc réifié. Comme le souligne son biographe, François Dosse, tout au cours du travail sur

### *Malaise dans la temporalité*

le temps et l'histoire, Ricœur s'est efforcé de réconcilier « approche continuiste et discontinuiste ».

Faute d'un processus dynamique de mise en sens du passé par un *sujet* qui le reconnaît comme sien au présent, il ne reste plus qu'à tout enregistrer dans l'obsession de fidélité absolue. D'où « l'émoi patrimonial » (Jean-Pierre Rioux) des deux dernières décennies du siècle qui, paradoxalement, participe d'une compression du temps. Aux confins du bourrage informatif, il faut tout retenir sans distinction (Le Brun 2000 : 58-59). Par défaut de sélectivité donné par le *sens du passé* vivant, nous sommes comme livrés au bombardement d'événements ininterrompus dont l'absurdité mène quelquefois aux limites de l'intelligible et de la saturation (Nora 1986 [1974] : 294 et 297). Plus elle s'efforce de coller à l'actualité, plus la passion médiatique du temps réel déréalise et détemporalise. Les faits sont promus au rang d'événements, transfigurés en miracles d'un jour, recouverts par ceux du jour suivant.

Pluie de *faits*, mais aussi pluie de *normes*, car l'urgence s'est emparée du droit. Ainsi les juristes ont défini un nouveau risque : celui de *l'insécurité juridique*, résultant du rythme accéléré du changement juridique, cette « logorrhée législative et réglementaire » que déplore un rapport du Conseil d'État (cité par Ost 1999 : 282). Depuis les années quatre-vingt, la société française se présente ainsi sous des aspects très paradoxaux, hésitant entre la pente de l'oubli et l'insolvable dette qui s'actualise à la fois en *devoir de mémoire*, et en *guerres de mémoires*. D'un côté, une société dite de communication où chaque *maintenant* s'absolutise et chasse *l'hier* dans le raccourcissement général des durées. La tyrannie du visuel y contribue puissamment, car si le temps du *savoir* est le passé (tout savoir est rétrospectif), celui du *faire*, le futur, le temps du *voir* est le présent (Groethuysen 1995 : 246-247 ; Debray 1992 : 353-

381). D'un autre côté, c'est aussi une société traversée par des passions commémoratives, parvenue au terme d'un siècle terrible qui en vint à inventer la notion imprescriptible de crime contre l'humanité. Mais peut-on jamais juger d'autres hommes que ses contemporains ? Le constat de ces paradoxes inspire encore le dernier ouvrage de Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* : « [j]e suis resté troublé par l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli » (Ricœur 2000 : l).

Tournons-nous maintenant vers le présent des sociologues, en considérant deux champs de recherche volontairement fort éloignés de la science politique, que sont la religion et la famille. En sociologie de la famille, la question temporelle était probablement incontournable. La famille est, en effet, une « institution qui construit le temps » (Irène Théry). Elle permet l'inscription dans la verticalité d'une relation de filiation sans laquelle, à suivre Pierre Legendre, la construction même de la subjectivité serait compromise (Legendre 1985 et 1990). Classiquement, elle avait pour rôle de transmettre le patrimoine (biologique, matériel, symbolique) d'une génération à l'autre. La famille d'aujourd'hui privilégie moins la perpétuation d'une lignée que la « révélation de soi » (François de Singly) et la construction d'une identité personnelle. Nous serions ainsi passés d'une famille « verticale » à une famille « horizontale ». Cette mutation caractériserait un phénomène inédit, de portée historique majeure, celui de la *désinstitutionnalisation de la famille* (Louis Roussel). Dans cette perspective, les travaux d'Irène Théry (1996) nous donnent accès au malaise dans la filiation, lui-même lié au démariage et à l'implosion du modèle organiciste, qui situent à leur véritable niveau de profondeur les interrogations contemporaines sur la famille. Par-delà sa portée émancipatrice, cette transformation « a une dimension véritablement *anthropologique*, en ce

### *Malaise dans la temporalité*

sens qu'elle interroge nos sociétés sur la façon dont elles instituent l'humain. La mutation est telle qu'elle provoque aussi un immense désarroi sur la façon dont nous pensons désormais la différence des sexes, le couple, la filiation. Comment établir de nouveaux repères communs qui lient les sexes et les générations de façon significative ? La réponse ne va pas de soi, car il ne suffit pas d'affirmer l'égalité des droits pour régler les échanges entre hommes et femmes » (Théry 1999 : 147). Remarquons au passage que la question de l'inceste dont on s'est mis à parler depuis plus d'une quarantaine d'années, sans qu'il soit véritablement possible de dire si l'ampleur du phénomène a varié, renvoie assez précisément à ces relations de parenté brouillées (Héritier *et al.* 1994).

L'éclairage indirect porté sur le présent à partir de l'analyse du religieux laisse également entrevoir une mutation fondamentale, désormais accomplie, dans nos manières de nous inscrire dans la chaîne *verticale* des générations et des traditions. Dans les sociétés modernes marquées par la raison instrumentale, la dissociation libérale du *juste* et du *bien* abandonne à la charge de l'individu la question du sens ultime (le *sens du sens*). En partant du constat que la *dérégulation institutionnelle* du religieux débouche moins sur la disparition pure et simple des croyances que sur leur *individualisation*, et donc leur prolifération, certains sociologues du religieux situent l'enjeu des nouveaux mouvements religieux du côté de la réinvention imaginaire de *lignées* croyantes. Ces *lignées* recomposées fonctionnent, dès lors, comme des mémoires de substitution (Danièle Hervieu-Léger). Le développement des sectes religieuses auquel on assiste depuis les années soixante serait d'ailleurs incompréhensible si l'on ne prenait en compte, comme le soulignent des sociologues telles que Françoise Champion et Martine Cohen, la perte d'emprise de l'institution religieuse et l'effon-

drement du monopole de la vérité religieuse légitime qui l'accompagne.

À partir de ces remarques délibérément fragmentaires, on se propose de ressaisir l'ensemble du questionnement. Imaginons qu'un historien du siècle à venir écrive une *histoire du temps* : comment interpréterait-il la particularité de notre conscience du temps aujourd'hui ? Quels traits nouveaux ou spécifiques retiendrait-il du moment présent au chapitre de la temporalité ? Les réponses à ces questions seraient multiples, si bien que les lignes qui suivent n'engagent que leur auteur. On se propose ici de dresser un premier diagnostic de la situation, en offrant au lecteur quelques indications bibliographiques.

### **Temps des objets et temps du sujet. Premier aperçu sur les ambiguïtés du temps dans la modernité**

Émancipé de la métaphysique scientiste (soyons optimistes!), cet historien partirait de la perception subjective du temps par les habitants de la fin du XX<sup>e</sup> siècle. Il constaterait pour commencer que la plupart des analystes (Hartog 1995 ; Taguieff 2000 ; Laïdi 2000...) caractérisaient alors la temporalité par référence au *présentisme* et à l'éphémère. À les suivre, nous serions en train de passer « du futurisme au présentisme : à un présent qui est à lui-même son propre horizon ; sans futur et sans passé, ou générant presque au jour le jour, le passé et le futur dont il a besoin quotidiennement » (Hartog 1995 : 1224).

Cette « conquête du présent » témoigne pour Mafesoli d'une culture hédoniste débouchant sur une valorisation postmoderne, épicurienne si l'on veut, du moment vécu. *Nous voulons tout, tout de suite*, s'impatientaient les murs parisiens en 1968 et l'on comprend

### *Malaise dans la temporalité*

que, face à cet appétit de vivre, le temps orienté vers l'avenir, temps d'espoir, mais aussi d'attente patiente, put apparaître comme celui du manque, de l'incomplétude ou du désir réprimé (Sue 1995 : 298 et 300). En cherchant les symboles d'un autre principe de réalité que Prométhée, héros culturel du travail, Marcuse se tournait du côté d'Orphée et de Narcisse, dont les représentations lui permettaient de circonscrire le domaine « de la rédemption du plaisir, de l'arrêt du temps, de l'absorption de la mort » (Marcuse 1963 [1955] : 146). L'insistance sur le sens du passé comme celui du futur déposséderait-elle l'individu de la plénitude du présent ?

En sens inverse, le présentisme ne serait-il pas problématique du point de vue même d'une valorisation hédoniste du présent ? D'abord parce que la conscience ne s'éprouve que dans la séparation, la distance, le désir (Grimaldi 1993). La passion elle-même suppose désir, espoir, projet ; elle ne saurait se passer d'une instance de *futurition*. Elle s'alimente également aux souvenirs, et l'on a pu dire que « son essence est mémoire » (Alquié 1990 : 27). Quant au souvenir, si nous écartons la malheureuse rumination vengeresse du ressentiment, il n'est pas qu'ombre évanescence, ou simple répétition de ce qui fut. Il engage au contraire « un processus de création et de construction » (Cassirer 1975 : 79). L'évocation du passé n'est pas seulement contemplative ; selon l'expression de Gusdorf, « le souvenir n'est que l'envers de l'espérance » (Gusdorf 1993 : 247). Ni le goût de la promenade *nostalgique* ni celui de la rêverie *messianique* n'affadissent le moment présent.

Quel que soit le signe de valeur accordé au présentisme, ne nous trompons pas de discussion. L'inquiétude des auteurs contemporains face au malaise dans la temporalité ne procède pas d'une dévalorisation du présent. Bien au contraire, en liant présentisme et urgence, ils soulignent le rétrécissement de l'univers symbolique

de l'homme tombé dans la solitude de la vitesse ; le formatage d'un temps réduit à l'actualité, quand ce n'est pas aux actualités télévisuelles. Ainsi le tableau tracé par Dominique Janicaud de *l'homme devenu « pressé »* : qui « n'a de temps que pour ses "urgences". "Je n'ai pas le temps" veut dire "vous ne m'intéressez pas" [...]. Le refus d'attention devient littéralement sidéral, puisque l'homme pressé (chacun de nous, victime des rythmes de l'universel affairément) appartient désormais à une "autre planète" qui tend à le rendre étranger aux soucis et aux douleurs qui durent, aux attentes angoissées, au contrepoint d'autres rythmes de vie » (Janicaud 1997 : 267).

Si notre rapport au monde dépend de nos capacités de mise en sens, en tous les sens du terme (émotions et significations), il risque d'être singulièrement appauvri par l'aplatissement temporel qui se produit sous nos yeux. « La plus grande illusion est de croire connaître le présent parce que nous y sommes », écrivait Edgar Morin, observant, avec d'autres, au début des années quatre-vingt, la perte du futur (Morin 1981 : 321 et 341). Parler de temporalité c'est désigner « le temps de l'esprit impliquant l'*apprésentation* à la fois du passé, du présent et de l'avenir » (Conche 1999 : 212). Puisque le passé n'est *plus* et que l'avenir n'est *pas encore*, la temporalité met en jeu les trois dimensions du présent que sont le *présent du passé*, le *présent du présent* et le *présent de l'avenir*. Dès lors, il est permis de lire le présentisme comme une réduction tendancielle des trois dimensions du présent à une seule. Dès lors, comment habiter le temps, sans être prisonniers de l'illusion de l'immédiat et victime des *tyrannies de l'éphémère* (J. Chesneaux) ?

Un temps réduit à une succession de *maintenant* serait impensable et, comme le suggère Hobbes, inhumain. Contrairement au temps de la nature dans lequel « les moments du temps se repoussent,

### *Malaise dans la temporalité*

se nient mutuellement, et aucun ne survit, ne fut-ce qu'un instant, à lui-même », le temps humain se caractérise, écrit Marcel Conche, par le fait que « les moments écoulés sont retenus et coexistent avec les moments suivants, présents et à venir ». En ce sens, « l'homme est l'anti-nature et l'anti-destin. [...] La nature ne se lasse pas de détruire, d'effacer. Elle efface les figures (civilisations, institutions, œuvres...) que l'homme trace sur le sable du phénomène. La base matérielle de tout ce qui est humain fait que l'oubli et le néant sont une possibilité permanente. Le travail de la rétention, de la mémoire et, peut-on dire, le travail du travail, est toujours à recommencer » (Conche 1999 : 97).

Les vraies difficultés commencent avec la construction d'un cadre pertinent d'analyse. Doit-on voir dans cette temporalité présentiste l'une des dimensions les plus constitutives de notre modernité ? Cela signifierait-il que depuis Descartes ou le XVIII<sup>e</sup> siècle, suivant les interprétations, hormis *l'accélération* – phénomène à prendre au sérieux tant il atteint nos capacités de prévision – il n'y aurait rien de fondamentalement nouveau dans le fonctionnement social et culturel du temps ? Il est vrai qu'au cœur de *La crise de la conscience européenne 1680-1715*, Paul Hazard traite déjà du glissement culturel « du passé au présent » : « [e]t voici que cette seule parole, moderne, avait pris une valeur inouïe : formule magique, qui conjurait la force du passé. [...] On abandonna le parti des grands morts, pour se laisser aller à la joie, d'ailleurs facile et insolente, de sentir en soi l'afflux d'une jeune vie, même éphémère ; on aima mieux parier sur le présent que sur l'éternel. On pensa, comme le Trivelin de Marivaux, qu'avoir quatre mille ans sur les épaules n'était plus une gloire, mais un insupportable fardeau. Une superstition naquit, dont nous ne sommes pas débarrassés » (Hazard 1994 : 38 et 37). Loin de la subversivité escomp-

tée, la fière devise de mai 68, « du passé faisons table rase », prolongerait-elle une superstition vieille comme la modernité ?

Dans un cadre interprétatif aussi large, plusieurs paradigmes se rencontrent dans la description d'une *dépossession* spécifiquement moderne du temps. Si l'on conçoit la modernité par référence à la construction du capitalisme, on fera de l'imposition d'un système objectif, standardisé et contraignant de mesure une réponse fonctionnelle aux nouveaux besoins de synchronie et de précision (Thompson 1979 ; Zerubavel 1982 ; Landes 1987). Le temps industriel obéissant au processus d'accélération des processus économiques, on analysera la contraction du temps comme un effet inévitable des exigences de la production et de l'échange marchands. « L'époque a le goût du clip, du zap et du clin d'œil, écrit Daniel Bensaid. Le monde s'éphémérise. L'histoire est aspirée dans une instantanéité hallucinée. L'accélération permanente de la rotation du capital bat la cadence et emballe la course à la vitesse » (Bensaid 1997 : 58). La réduction de la temporalité au *court-termisme* et l'obsession contemporaine de vitesse renforcent l'idée que le temps est de l'argent. En accélération constante, le temps mondial du marché entre alors en conflit avec le temps de la politique démocratique. Dans la structure même de leur fonctionnement, l'urgence des marchés financiers réduit la durée de vie des anticipations, ce qui fait ressortir la spécificité temporelle de l'action politique des États : « l'État est le gardien des horloges, le pourvoyeur de la lenteur nécessaire, inaccessible aux marchés parce que contraire à la rapidité qui fait leur force. C'est ce sens de la lenteur qui permet d'empêcher que ne se déchire le tissu social au cours des mutations qui l'écartèlent » (Delmas 1992 : 27). On retrouve ici la relation entre temps et espace : à l'heure où nous n'avons jamais autant parlé de mondialisation, de cyberspace et de vitesse (voir Paul Virilio), le rétrécissement de l'espace s'accom-

### *Malaise dans la temporalité*

pagne d'une compression inédite du temps. Libérés des contraintes de l'espace, serions-nous tombés sous le joug implacable des fatalités de l'urgence ?

Ces analyses sont en affinité avec les perspectives qui se rattachent à la critique de l'autonomisation de la technique (qu'elles puisent leur inspiration du côté de Heidegger, de Jacques Ellul, ou encore de *l'École de Francfort*). On interprétera alors la chute dans le temps de l'urgence comme un basculement dans la *raison instrumentale* oublieuse des fins, substituant la *raison calculante* au sens commun, la technique se faisant paradoxalement destructrice de la « contemporanéité » (Henry 2001 : 193), le scientisme empiétant sur le terrain même de la culture.

Remarquons au passage à quel point le *juvénilisme* ou si l'on veut « le principe de la supériorité du dernier advenu » (Taguieff 2000 : 125), s'accorde avec le *tropisme de la nouveauté* de la pensée technicienne. En un sens, on le sait depuis Rousseau : si l'idée de progrès s'énonce aisément dans l'ordre quantitatif de l'extériorité objective, ou celui de la relation des hommes aux choses, elle perd sa pertinence dans l'ordre des humanités et de la pensée : on peut dire que le passage de la machine à vapeur à l'énergie nucléaire est un progrès dans l'ordre de la puissance et de la maîtrise ; en revanche l'idée d'un progrès dans l'histoire de la philosophie, mettons entre Aristote et Heidegger, n'a guère de sens. De ce point de vue le *juvénilisme* est paradoxalement en affinité avec la raison instrumentale. Comme l'écrit Nicolas Grimaldi, « parce que, dans l'ordre scientifico-technique, le présent en sait toujours plus long que le passé, la dernière théorie se donne tout naturellement pour le dernier état de la théorie. Ainsi chaque nouvelle génération éprouve-t-elle une sorte de commisération apitoyée pour l'inévitable indigence de penseurs que leur antiquité a nécessairement privés

des découvertes de la physique ou de la biologie contemporaines. L'attitude technicienne a tellement contaminé la conscience commune qu'elle préfère toujours la dernière théorie à la précédente » (Grimaldi 2001 : 79).

Plus largement, il en va ici d'une forme de dépossession réifiante visant à soumettre le sujet humain aux critères appliqués aux objets. Si le temps est argent, il est *quantité* et *puissance* et non pas *sens* et *intersubjectivité*. À travers la confusion entre *efficacité* et *finalité*, l'augmentation de la quantité et de la maîtrise ne ferait qu'approfondir la crise du sens, l'effondrement du *monde* et du *sens communs* risquant alors de nous plonger dans cette aliénation particulière qu'Arendt nommait *acosmisme*, et Kant... imbécillité ou *dérangement mental*. Loin de nous inscrire dans le devenir, le monde de la technique scientificisée porterait ainsi à son incandescence le conflit entre l'expansion réifiante du temps objectif, celui de la fonctionnalité technique et l'aspiration humaine à la réappropriation de la temporalité.

La question du travail constitue ici un des terrains de réflexion privilégiés. Parmi d'autres dilemmes, deux perspectives s'opposent. *Humaniser* le temps en s'efforçant d'accroître la libre créativité des individus au travail. Ou bien *réduire* le temps du travail, faisant droit à l'espérance de temps libre qui se cristallise progressivement au XX<sup>e</sup> siècle en revendication d'un temps pour soi (Nowotny 1992 : 103-133).

Mais est-ce qu'opposer de manière rigide, un temps pour soi au temps du travail, ne conduit pas à accepter, par là même, que celui-ci reste un temps aliéné ? Critique à l'égard des modalités de la réduction du temps de travail, Yves Clot analyse cette paradoxale dépossession qui mène selon lui vers « l'une des sources de cette

### *Malaise dans la temporalité*

insignifiance du vécu si communément partagée aujourd'hui. L'immobilisation prend le pas sur la mobilisation psychologique» (Clot 2002 : 161). Au plus près de l'individu, son approche psychologique laisse entrevoir ici certains des soubassements de *la montée de l'insignifiance* et de l'apathie dont parle Castoriadis. Participant d'une logique de dégageant hors d'un univers de relations et de sens partagé, les aspirations à « décrocher » du quotidien, pour faire « le vide » ne seraient pas émancipatrices, mais renforceraient l'aliénation. Si la vie bonne suppose la capacité pour l'individu d'habiter sans clivages différentes temporalités, Clot souligne, au contraire, qu'avec la réduction du temps de travail « la circulation psychique du temps peut se trouver interdite et celui-ci suspendu. Alors, le passé et le futur eux-mêmes peuvent devenir des obstacles, indisponibles pour le présent. Pire, ils peuvent se muer en obsession du présent » (Clot 2002 : 161) et le sentiment de n'avoir jamais le temps, que l'on retrouve paradoxalement chez les chômeurs. Cessant d'être un temps partagé, le temps « libre » débouche ici sur le *vide* et *l'absence à soi*, l'aspiration à la liberté se mue en *servitude*.

On aurait pu penser que la dépossession du temps caractérisait principalement l'expérience de la *disqualification sociale* (Serge Paugam) ou celle de la désaffiliation. L'homme désœuvré et désaffilié ne parvient plus à s'inscrire dans le monde relationnel d'une temporalité partagée. L'individualisme négatif analysé par Robert Castel se caractérise par le manque de liens stables (Castel 1991 : 137 ; 1995 : 465). Quant à l'ennui des « jeunes des cités », il semble d'autant plus mortifère que leurs visions d'avenir sont réduites. Cependant, il est aussi une expérience de dépossession qui ne se caractérise pas par le manque (chômage), mais au contraire par l'excès (de travail). C'est le *workaholisme*. Toujours dépassé par l'ampleur et surtout le nombre de ses tâches, le *workaholique* s'essouf-

fle assurément dans un présentisme épuisant. Il illustre à merveille l'idée que *l'homme gère mieux la pénurie que l'abondance* (Philonenko 1996b : 189). Il fait en effet l'expérience de l'abondance (des choix, des désirs, des projets), mais ne sachant ni choisir ni renoncer, il manque cruellement de temps. Il ne peut ni « prendre son temps », ni « laisser du temps au temps » (Cervantès). Sa condition est, à proprement parler, tragique : il *doit* choisir, mais ne *peut* le faire, car il ne sait ni au nom de quoi, ni en vue de quoi. Ce tragique, Andrzej Leder le replace, pour sa part, dans le cadre de l'analyse heideggérienne de *l'essence des Temps modernes*. Il en constate l'approfondissement dans les sociétés dites d'abondance, là précisément où mobilité et changement sont devenus routine (Leder 2002). Le monde connexionniste du *nouvel esprit du capitalisme* (Boltanski et Chiapello) ne fait probablement qu'accentuer cet écartèlement.

On remarquera cependant que désœuvrement et *workaholisme* impliquent une défaillance dans l'ordre des significations collectives partagées qui produit chez les individus une fragilisation du sentiment d'appartenance au monde. L'expérience du chômage est tout autre suivant que l'on se pense comme « loser » ou victime d'un système d'exploitation injuste. Ce n'est pas seulement le sentiment, parfois écrasant, de responsabilité personnelle qui se trouve engagé ici, mais plus profondément la possibilité de transcender sa situation par une mise en sens politique, morale, philosophique, etc. Réinscrire sa condition personnelle au cœur du récit de la lutte des classes, orientée vers la promesse révolutionnaire, transforme le présent d'une situation concrète difficile. Le malaise dans la temporalité touche ici à la crise des idéologies ainsi qu'à celle de la représentation politique, comprise « comme le processus par lequel une société prend, dans le temps, forme pour l'action » (Rosanvallon 1998 : 359). Empruntant à Ricœur l'idée que

### *Malaise dans la temporalité*

l'identité est inséparable d'une mise en récit, Pierre Rosanvallon insiste en effet sur le fait que, par-delà le dérèglement du système économique, l'une des racines du sentiment d'abandon aujourd'hui est liée au fait qu'une part croissante des gens a le sentiment que leur vie ne compte pas et que leur vie n'est plus racontée.

### **Présentisme et individualisme**

Cette perspective invite à déplacer le cadre d'analyse, pour mettre en relation la question de la temporalité avec celle du déficit du symbolique. C'est Cassirer qui nous rappelle que « sans le symbolisme, la vie de l'homme serait semblable à celle des prisonniers de la caverne, selon la célèbre image de Platon. Elle serait limitée aux besoins biologiques et aux intérêts pratiques ; elle n'aurait nul accès "au monde idéal" qui par des voies différentes, la religion, l'art, la philosophie, la science, ouvrent à l'homme » (Cassirer 1966 : 65). Si la raison instrumentale qui a rapport aux objets nous apparaît si envahissante et étouffante aujourd'hui, c'est peut-être que le monde symbolique, celui de l'intersubjectivité ou de la culture, s'affaisse. Cela nous conduit à tourner le regard vers un autre paradigme permettant d'articuler présentisme et individualisation du rapport au sens. En contrepoint des analyses qui concevaient la modernité en termes de *capitalisme*, ou d'*oubli de l'être* (Heidegger), l'intérêt du regard webero-tocquevillien est d'éclairer une autre dimension des tyrannies de l'urgence, en introduisant à une *anthropologie de la démocratie*.

À poursuivre avec Leo Strauss la discussion sur le *workaholisme*, on rappellera que, dès la première vague de la modernité, Machiavel qui insiste tant sur la plasticité et la malléabilité des hommes, souligne aussi leur perpétuelle insatisfaction : « [!]a nature a créé les hommes de façon telle qu'ils peuvent tout désirer et ne peuvent

tout obtenir » (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, Livre I, XXXVII). À son tour, Tocqueville semble partager avec Machiavel cette perspective tragique sur l'insatiable du désir et la nature envieuse des hommes, mais ce qui relevait d'une vue pessimiste sur la condition humaine de l'auteur du *Prince* est appréhendé, cette fois, comme l'effet d'une mise en forme et en sens démocratique du monde. Alors que l'insatisfaction du désir débouche, chez Machiavel, sur le mécontentement permanent, sur la haine entre possédants et non-possédants allant éventuellement jusqu'à la ruine de la cité, le rapport présentiste et fébrile au temps que pressentait Tocqueville risque, à tout moment, de s'abolir dans l'absence de désir, l'apathie, et l'ennui. Les dangers sont donc inverses : mobilisation chez Machiavel, immobilisme chez Tocqueville.

Ce dernier nous parle moins de condition humaine que de la condition de l'homme démocratique. De cet habitant « remuant », impatient et désespéré par les moindres délais, faisant inmanquablement penser au misérable dernier homme de Nietzsche, Tocqueville nous dit que lorsqu'il « n'est pas pressé par ses besoins, il l'est du moins par ses désirs ; car, parmi tous les biens qui l'environnent, il n'en voit aucun qui soit entièrement hors de sa portée. Il fait donc toutes choses à la hâte, se contente d'à peu près, et ne s'arrête jamais qu'un moment pour considérer chacun de ses actes. Sa curiosité est tout à la fois insatiable et satisfaite à peu de frais ; car il tient à savoir vite beaucoup, plutôt qu'à bien savoir. Il n'a guère le temps, et il perd bientôt le goût d'approfondir [...]. L'habitude de l'inattention doit être considérée comme le plus grand vice de l'esprit démocratique » (Tocqueville 1986 : 308-309). Dans les toutes dernières pages de la *Démocratie en Amérique*, l'auteur souligne le caractère sans précédent du rapport au temps de cette « société nouvelle » : « [j]e remonte de siècle en siècle jusqu'à l'antiquité la plus reculée ; je n'aperçois rien qui ressemble à ce qui est

### *Malaise dans la temporalité*

sous mes yeux. Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres » (Tocqueville 1986 : 452). Surtout, en des passages célèbres, il pointe le malaise spécifiquement moderne, démocratique, dans son langage, de lier passé, présent et futur : « [c]hez les peuples démocratiques [...], la trame du temps se rompt à tout moment, et le vestige des générations s'efface. On oublie aisément ceux qui vous ont précédés et ceux qui suivront. Les proches seuls intéressent. [...] Ainsi non seulement la démocratie fait oublier à chaque homme ses aïeux, mais elle lui cache ses descendants et le sépare de ses contemporains : elle le ramène sans cesse vers lui seul et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre cœur » (Tocqueville 1986 : 145). Ces intuitions tocquevilliennes seront explicitement empruntées par Hannah Arendt, explorant, dans la *Crise de la culture*, notre difficulté de nous insérer « entre un passé infini et un futur infini ».

En articulant la question temporelle sur la dynamique de l'individualisme, Tocqueville ouvre des perspectives proches de celles qui seront développées par Max Weber. Avec la déprise du religieux sur les représentations du monde, l'action signifiante de l'individu reste désormais la seule instance donatrice de sens (Colliot-Thélène 1990 : 70). L'effondrement de l'évidence du sens du monde et l'individualisation du rapport au sens emportent dans leur sillage une individualisation du rapport au temps. Éclatement de la temporalité et fragmentation du sens sont intrinsèquement liés à l'individualisme que décrivent de manière conjointe les processus *d'égalisation des conditions* et de *désenchantement du monde*.

Ce que l'on ne perçoit pas toujours suffisamment, c'est que l'effondrement de la structuration religieuse du monde bouleverse de manière plus générale, et en profondeur, toutes les formes de croyances collectives. Erich Fromm l'avait déjà suggéré il y a quatre-

vingts ans dans *Escape from Freedom* : nous sommes généralement portés à penser que la liberté de religion constitue l'une des plus grandes victoires dans le combat pour la liberté, mais nous ne voyons pas que l'homme contemporain semble perdre progressivement la capacité de croire en quoi que ce soit. Longtemps préoccupés par la lutte contre « d'anciennes formes d'autorité », « nous ne distinguons pas assez clairement que l'homme s'est débarrassé des anciens ennemis de la liberté, mais que de nouveaux sont apparus, d'une autre nature » (Fromm 1994 : 104-105).

Prolongeant l'analyse weberienne, la théorie de la sécularisation élaborée par Peter Berger dans les années soixante est particulièrement éclairante de ce point de vue. Sur le plan des structures sociales, la sécularisation objective passe par la démonopolisation et débouche sur une pluralisation qui plonge toutes les institutions religieuses dans « une crise de crédibilité » (Berger 1990 [1967] : 127). Cela entraîne, sur le plan subjectif cette fois, « le changement dans la localisation de la religion à l'intérieur même de la conscience » (Berger 1990 [1967] : 150). L'évidence de la réalité qu'offrait l'ancienne vision religieuse (absolue) du monde n'est accessible désormais qu'à travers un effort délibéré ou un acte de foi. Il s'ensuit un effondrement des structures de plausibilité des définitions traditionnelles de la réalité, autrement dit un effondrement des visions du monde avec lequel, il faut le souligner, le débat sur *la fin des idéologies*, comme religions séculières, entretient plus d'une affinité (Waxman 1968). Berger termine en effet son ouvrage sur le constat phénoménologique d'une révolution qui débouche sur l'individualisation massive des modes de croire caractéristique de l'âge du scepticisme et de la relativité : « [l']essence de la réalité à laquelle renvoie la religion est transposée du cosmos ou de l'histoire vers la conscience individuelle. La cosmologie devient psychologie. L'histoire devient biographie » (Berger 1990 [1967] : 167).

### *Malaise dans la temporalité*

Le religieux constitue donc un point d'observation crucial (et longtemps négligé par la science politique), pour l'analyse des mutations en profondeur du monde contemporain. Au terme de cette analyse qui met en évidence le passage au relatif et au pluriel, on pourra se demander de quelle manière les individus arrivent encore à participer à un destin plus vaste que leurs propres biographies. Comment en viennent-ils à échapper aux horizons bornés de leurs existences individuelles ?

Nous sommes ainsi les contemporains de Weber lorsque nous considérons que le malaise dans la temporalité a partie liée avec le désenchantement du monde et la structuration du monde fondée sur l'autonomie. Et nous sommes les contemporains de Tocqueville parce qu'il fut parmi les premiers à montrer le lien entre individualisme et présentisme et que nous vivons dans une société dominée par l'impératif de l'immédiat dont il redoutait la venue. En ce sens, lorsqu'un anthropologue comme Georges Balandier attire notre attention sur la fragmentation du temps dans la *surmodernité*, tout en prenant acte de la difficulté qu'éprouve de plus en plus l'homme contemporain à se penser dans les repères de la « macro temporalité » (Balandier 1985 : 134), il prolonge certaines des intuitions fondamentales de Tocqueville comme de Weber.

Dire que la question temporelle est inscrite dans la dynamique de l'individualisme c'est insister sur l'émancipation de l'individu à l'égard des structurations hétéronomes du temps. Avec l'affirmation de l'individu comme valeur et comme principe (Louis Dumont), le temps partagé se fragmente ; sa construction sociale est soumise au processus d'individualisation. Avec sa désontologisation, il perd son caractère d'évidence pour devenir une question. Le constat est alors *ambivalent*. Suivant le jugement de valeur de l'analyste qui conduit à accentuer certaines données au détriment d'autres, on

### *De la temporalité en politique*

souignera la dimension libératrice d'un temps à soi, ou bien, on critiquera la dépossession du temps, le temps libre devenant parfois un temps vide, un temps mort. D'un côté, nous avons un temps libéré, porteur de promesse de plénitude ; de l'autre, un temps où l'on se distrait de la mort, dont le déni, analysé dans les années soixante-dix par Philippe Ariès ou Louis-Vincent Thomas, nous installe dans un éternel et improbable présent. Abordées par Lucien Sfez, seules les utopies biomédicales, centrées cette fois sur le corps de l'individu, fourniraient l'ersatz dérisoire de rêve et de consolation. La question de la mort retrouve ici sa centralité. Tout d'abord, parce que dans la classique vision hobbesienne, c'est pour échapper à la peur de la mort violente, ainsi qu'à l'impuissance humaine que s'institue le monde social, autre manière de souligner que mort et projet politique ont partie liée (Freund : 1975). Ensuite, parce que l'une des caractéristiques du monde contemporain tient à son incapacité de trouver les mots et les gestes symboliques pour désigner et ritualiser cet universel de la condition humaine. Connaît-on une civilisation à ce point analphabète face à la mort ? A-t-on jamais vu une société à ce point embarrassée par la vieillesse, pour ne pas dire oublieuse de la condition de ses vieillards ?

La focalisation démocratique sur le présent est donc à double face : *autonomie* d'un côté, *dépossession* de l'autre. On peut alors introduire l'un des paradoxes les plus cruciaux à explorer aujourd'hui qui se laisserait formuler de la manière suivante : *est-ce que la valorisation individualiste et démocratique de l'immédiateté et de la discontinuité ne produit pas elle-même une logique d'abolition des conditions de possibilités du sujet moderne ?* Il faut y insister : le tragique spécifiquement démocratique de l'individualisation du rapport au temps tient au fait que « l'individu n'a pas la capacité de forger à lui tout seul le concept de temps » (Elias 1996 : 16). La

### *Malaise dans la temporalité*

temporalité se nourrit d'intersubjectivité. Le temps humain « n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui » ; il naît du « rapport entre humains ou dans l'histoire » (Levinas 1983 : 17 et 69).

Parmi les classiques des sciences sociales, Simmel fut de ceux qui ont le plus insisté sur le fait que l'impossibilité de s'inscrire dans la durée, l'absence de fidélité, de loyauté et de reconnaissance dans le temps aboliraient la possibilité même d'être sujet et de faire société. Ses analyses de la mélancolie, inscrite au cœur même d'une modernité placée sous le sceau de l'ambivalence, laissent entrevoir des mécanismes subtils, mais fondamentaux de « dépersonnalisation » et d'incapacité à conduire sa vie conformément à l'axe temporel d'une histoire (Simmel 1999 : 570-584 ; Deroche-Gurcel 1997 : 227). N'est-ce pas ce que relève aujourd'hui Marcel Gauchet, à propos des nouvelles maladies de l'âme, en particulier des *pathologies du vide intérieur* ? « À force de vouloir qu'il n'y ait pas de rapport entre ce que j'étais hier, ce que je suis aujourd'hui, ce que je pourrai être demain, il finit par naître une incertitude radicale sur la continuité et la consistance de soi » (Gauchet 2002 : 256-257).

La question prend tout son sens si l'estime que – privé de l'objectivité de la nature des Anciens – le sujet moderne ne peut se construire que dans l'*intersubjectivité*, comme l'indiquent à partir d'horizons intellectuels très différents toute une série d'auteurs depuis Kant, premier théoricien de l'intersubjectivité selon Alexis Philonenko, jusqu'à Jürgen Habermas ou Charles Taylor. L'une des thèses de Maurice Halbwachs trouve ici son actualité : « on ne se souvient qu'à condition de se placer au point de vue d'un ou plusieurs groupes et de se replacer dans un ou plusieurs courants de pensée collective » (Halbwachs 1997 : 65). Fragilisée par son *sociologisme*, la proposition est ambiguë (qui est le véritable sujet d'attribution

du souvenir, le groupe ou le sujet ?). Dans une perspective interactionniste, elle a cependant l'avantage de suggérer que si la mémoire collective fait aujourd'hui problème, c'est parce que l'affaiblissement des cadres sociaux sape les présupposés sociologiques des représentations mémorielles.

Mais le cadre d'analyse esquissé ici est encore trop ample, car il ne rend pas suffisamment compte d'une des dimensions inédites du malaise dans la temporalité, tel qu'il prend forme aujourd'hui.

### **La crise politique de la conscience historique**

Que le *présent du passé* tende à s'effacer, cela n'est pas nouveau : la dévalorisation du passé au profit de l'avenir constitue l'un des traits les plus caractéristiques du monde sorti de la tradition. De ce point de vue, les sociétés démocratiques sont des sociétés *futuristes*. Qualifier quelqu'un de nostalgique n'est généralement pas élogieux en politique. Les derniers appels d'Horkheimer en faveur de « la nostalgie de ceux qui sont capables d'une vraie tristesse » ont peu de chance d'être entendus (Horkheimer 1978 [1970] : 360).

Ce qui semble inédit, en revanche, c'est la crise du *présent de l'avenir*, particulièrement problématique parce que « notre civilisation dépend de l'avenir comme elle dépend du pétrole : qu'il s'épuise, et elle tombe tel un avion que ses moteurs ne propulsent plus » (Pomian 1999 : 241). Cette crise affecte nécessairement et de manière profonde toute société qui n'est plus fondée sur l'autorité d'une tradition ou sur la cohésion ethnique, mais sur une volonté politique de se gouverner soi-même en se projetant vers l'avenir. Cet effacement des images d'avenir coïncide avec la peur, nouvelle par rapport aux *Trente glorieuses*, que l'avenir de nos

### *Malaise dans la temporalité*

enfants soit pire que notre présent. Les étudiants de 1968 voulaient changer de système. Ceux d'aujourd'hui craignent d'en être exclus. C'est dans ce contexte que se déploie la nouvelle sensibilité écologiste, plus soucieuse désormais de *l'heuristique de la peur*, qu'implique le principe de responsabilité de Hans Jonas, que du *principe espérance* d'Ernst Bloch.

Entrevue il y a une vingtaine d'années par des auteurs comme Krzysztof Pomian ou Edgar Morin, *la crise de l'avenir*, creusant celle du Progrès, n'a fait que s'approfondir. La fonte des espérances révolutionnaires emporte dans son sillage une part importante de la dimension utopique de la vie sociale. Une interprétation hâtive du totalitarisme y a probablement contribué, ce que résume à sa manière la chansonnette ironique inventée par Miguel Abensour « c'est la faute à Platon, si ça ne tourne pas rond, c'est la faute à Thomas More, s'il y a eu les camps de la mort » (Abensour 1978 : 211).

Par-delà les options idéologiques des uns ou des autres, les intuitions de Tocqueville, réputé sociologue libéral, reviennent souvent chez les auteurs qui s'inquiètent de l'effondrement des visées utopiques, par exemple Marcuse. Tout comme l'auteur de *L'homme unidimensionnel* et d'*Éros et civilisation*, Tocqueville était déjà particulièrement préoccupé par la question de l'avenir et du déclin des espérances, craignant bien davantage le *conformisme* que *l'esprit révolutionnaire*. Ainsi cet extrait tiré d'un des chapitres qu'il a le plus travaillés, intitulé *Pourquoi les grandes révolutions deviendront rares* : « Parce que les hommes des démocraties paraissent toujours émus, incertains, haletants, prêts à changer de volonté et de place, on se figure qu'ils vont abolir tout à coup leurs lois, adopter de nouvelles croyances et prendre de nouvelles mœurs. [...] On croit que les sociétés nouvelles vont chaque jour changer de face, et moi j'ai peur qu'elles ne finissent par être invariablement fixées

*De la temporalité en politique*

dans les mêmes institutions, les mêmes préjugés, les mêmes mœurs, de telle sorte que le genre humain s'arrête et se borne ; que l'esprit se plie et se replie éternellement sur lui-même sans produire d'idées nouvelles ; que l'homme s'épuise en petits mouvements solitaires et stériles, et que tout en se remuant sans cesse, l'humanité n'avance plus » (Tocqueville 1986 : 360-361).

Étonnamment, l'inquiétude tocquevillienne portant sur l'effondrement des projets d'avenir s'exprime bien avant la crise de ces éléments fondamentaux que sont la conscience historique (visant la maîtrise du devenir), le progrès et l'idéologie (permettant de passer du savoir à l'action). C'est que le passage de la foi à la démocratie a ceci de problématique pour Tocqueville que l'une des fonctions de la religion fut précisément d'encourager l'espérance, c'est-à-dire l'avenir. Peut-être est-ce là l'une des raisons pour lesquelles son œuvre trouve aujourd'hui une actualité qu'elle n'avait jamais eue. Car, bien que l'on ait souvent souligné ses qualités de visionnaire, imaginons un instant l'incrédulité d'un lecteur du passé situé dans l'œil du cyclone, quelque part entre la révolution soviétique et la révolution nazie, s'efforçant de saisir l'actualité du chapitre de *La démocratie en Amérique* traitant de l'effondrement des perspectives révolutionnaires... Sa relecture est contemporaine des débats portant sur l'effondrement des grandes idéologies et *la fin de l'histoire*, comme signe de la fin de l'idée que l'histoire a une fin (au sens terme, finalité et orientation).

On débouche ici sur l'une des dimensions les plus fondamentales du malaise dans la temporalité liées aux transformations du paysage idéologique ainsi qu'aux mutations de la conscience historique qui l'accompagne. Immergés dans la conscience historique, nous n'avons pas toujours conscience que celle-ci n'a rien d'universel et qu'en réalité le passage à la conscience historique repré-

### *Malaise dans la temporalité*

sente un extraordinaire bouleversement anthropologique. La conscience historique n'est qu'une des manières possibles de se penser dans le temps, mais c'est la manière que nous avons, nous Modernes, de décliner présent, passé et futur. « Nous sommes modernes, cela veut dire : nous sommes "historiques" » (Manent 1997 : 13 et 73). À suivre Gadamer : « l'apparition d'une prise de conscience historique est vraisemblablement la révolution la plus importante que nous ayons subie depuis l'avènement de l'époque moderne ». Elle est *privilege* et *fardeau*. Le privilege réside dans la « pleine conscience de l'historicité de tout présent et de la relativité de nos opinions » (Gadamer 1996 : 23). Autrement dit, la conscience moderne devient conscience historique à partir d'une position *réflexive* à l'égard de tout ce que lui présente la tradition. Mais c'est aussi un fardeau « tel qu'il n'en a jamais été imposé à aucune des générations antérieures », parce que rien n'est plus difficile que de vivre bien sans disposer des absolus du bien. La conscience de notre propre historicité nous immerge dans la réflexivité qui nous plonge dans l'instabilité d'un monde privé de certitudes. Par la découverte de la différence et de l'altérité, elle nous contraint à l'interprétation. L'historicité est une *dénaturalisation* permanente. En ce sens, il n'est pas fortuit que l'institutionnalisation des *sciences humaines et sociales de l'esprit* soit contemporaine des théories de l'historicisme (Troeltsch, Meinecke...) et des critiques de l'ethnocentrisme (William Sumner).

Pour contraster l'image, les sociétés religieuses, telles qu'elles nous apparaissent, ne manquaient pas d'inventivité pour se préserver de l'histoire en ce qu'elle implique de neuf et d'irréversible. Fascinante est l'extraordinaire créativité culturelle déployée par les hommes des sociétés traditionnelles pour se libérer de la « terreur de l'histoire » et abolir périodiquement le temps (Eliade 1969 : 163 et suiv.), en réintégrant tout événement dans la grille du récit mythique. Dans

ces sociétés de « l'éternel retour », l'événement singulier était aboli dans ce qu'il avait d'inédit. Rien de nouveau ne pouvait arriver qui ne soit déjà raconté par le mythe, ce qui avait pour effet de verrouiller l'avenir. L'expérience y était donc informée par le mythe qui conditionnait l'attente de l'avenir. Le temps monothéiste en général, et chrétien en particulier, introduit une dimension linéaire dans ce fonctionnement traditionnel et cyclique puisqu'une ligne droite trace la marche de l'humanité depuis la chute jusqu'à la rédemption. Mais à l'intérieur de cette ligne droite, la circularité fut néanmoins longtemps préservée. Ainsi l'année médiévale était d'abord une année liturgique, l'important pour les hommes du Moyen Âge n'étant pas ce qui change, mais ce qui dure. Tant que l'eschatologie conservait sa primauté et que la doctrine religieuse des fins dernières limitait sans qu'il soit possible de le dépasser l'horizon d'attente, l'avenir restait rétrospectivement lié à l'expérience du passé. Les choses n'ont basculé que progressivement jusqu'à l'ouverture d'un nouvel horizon d'attente, et, pour être bref, avec ce que l'on a fini par conceptualiser sous la forme du Progrès.

Le *moment machiavélien* fut l'une des étapes annonciatrices de ce basculement. La *virtù* du Prince engagé dans l'action innovante est précisément cette disposition à maîtriser le temps et à donner, en l'absence de tout fondement assuré, une forme au monde de la contingence historique (Pocock 1997 [1975] : 185). Avec la modernité, qui voit apparaître l'expérience historique à proprement parler, l'avenir, cette fois, n'est plus verrouillé (Koselleck). Nous ne vivons pas ce qui s'est déjà passé ; nous vivons dans l'attente de ce qui doit venir, mais qui n'est pas encore advenu. L'attente s'ouvre sur quelque chose qui n'est plus du *champ de l'expérience*. La conscience historique se construit comme un dévoilement toujours recommencé, comme cette interrogation distanciée, sans cesse

### *Malaise dans la temporalité*

renouvelée, que nous portons vers l'expérience du passé en vue de nous orienter dans un avenir infini et indéterminé. Avec le *déverrouillage de l'avenir*, le basculement du temps ouvre un monde « futuriste » (Pomian 1984 : 291). Le type de connaissance qui lui correspond n'est donc pas essentiellement contemplatif. Nous interrogeons le passé parce que nous pensons que la maîtrise du devenir passe par le savoir historique. Nous faisons de l'histoire parce que nous avons conscience de faire l'Histoire et d'en être *sujets*. En termes empruntés à Marcel Gauchet, on dira que les sociétés qui basculent dans l'autonomie s'auto-instituent dans le temps, qu'elles deviennent sujet d'elles-mêmes à travers une constitution progressive de soi ouverte sur l'avenir. À l'âge de l'idéologie, l'avenir « est au temps ce que l'infini est à l'espace » (Gauchet 1985 : 253). La conscience historique n'est donc pas tournée vers *le passé* comme on pourrait le penser de prime abord. Participant pleinement de l'orientation futuriste du monde, elle fait signe vers *l'avenir* en tirant les conséquences du caractère producteur de l'action des hommes dans le temps. En ce sens, elle est cette conscience qu'ont les sociétés modernes de se créer, de s'inventer dans le temps. *Anti-destin*, elle est prise de conscience d'une *liberté*, celle de vouloir, d'agir et de se transformer dans le temps, au plus loin de l'inscription de l'homme dans l'hétéronomie. C'est précisément *la conquête du monde historique* que caractérise l'une des dimensions les plus fondamentales de l'esprit des Lumières (Cassirer 1966 : 210).

Conscience historique et projet d'autonomie sont intimement liés. Les sociétés historiques ne sont pas seulement des sociétés qui ont un passé, ce sont surtout celles qui expérimentent le devenir historique sur le mode du *projet* et de l'« émergence de l'altérité radicale ou du nouveau absolu » (Castoriadis 1999 : 258). Contrairement aux sociétés qui se conçoivent comme immuables – alors

même qu'elles sont soumises au temps – les nôtres sont historiques, car elles sont « conscientes d'avoir un passé et de vouloir un avenir » (Aron 1989 : 99 et 101). Notons au passage que dans l'épistémologie criticiste, l'autonomisation des disciplines historiques est profondément liée au fait que les êtres humains s'éprouvent dans leur liberté (Dilthey 1992 : 159 ; Raynaud 1987 : 62-67 ; Renaut 2000 : 67-73). L'être humain doué de conscience et de volonté « donne des signes de sa propre existence. Comprendre ces signes c'est comprendre l'homme » (Ricœur 1995 [1986] : 92). L'histoire n'est donc pas autre chose que le lieu où se manifestent ces signes de l'esprit humain. Ce dont les sciences humaines et sociales ont pour charge l'étude n'est que la création de l'homme par lui-même à travers le temps.

Fondées sur le principe d'autonomie, les sociétés historiques se définissent par des *projets*, notion qui apparaît très précisément avec la modernité. Ces projets sont en quelque sorte des maillons intermédiaires permettant de passer du *savoir* (historique) à l'*action* (politique) en nous propulsant politiquement vers l'avenir. Autre manière, on l'aura compris, de parler d'*idéologie*. Dans son texte sur la crise de l'avenir, Pomian en résume l'innovation de la manière suivante : « [l]a religion aborde le présent à la lumière du passé ; l'idéologie, elle l'appréhende dans la perspective de l'avenir » (Pomian 1999 [1980] : 258). Dire que les grandes idéologies se constituèrent comme des réponses à la question de l'avenir dès lors que celui-ci fut ouvert sur l'infini présente l'avantage de rendre compte de l'émergence révolutionnaire du terme (Destutt de Tracy). Cela permet, en outre, de lier le malaise contemporain à la crise des grands projets idéologiques, perspective déjà introduite par la théorie de la sécularisation de Berger.

### *Malaise dans la temporalité*

Les objections sont ici nombreuses (et anciennes). On pourra discuter de la pertinence du thème de *la fin de l'idéologie* tant de fois annoncée depuis le milieu des années cinquante en l'interprétant, par exemple, comme l'expression d'une affirmation idéologique comme une autre (Birnbaum 1979). Ou bien se demander, en suivant la célèbre distinction de Mannheim, si idéologies et utopies sont soumises au même mouvement, en se réjouissant éventuellement de la mort des premières, pour espérer la survie des secondes. Évitions, là aussi, les faux débats. Aucune démocratie ne saurait se passer d'idéologies. Aron, qui avait lancé la discussion en 1955, prenait bien soin de distinguer la fin du « millénarisme pseudo-rationnel dont le marxisme-léninisme offrait le dernier exemple » et les « idéologies et controverses idéologiques » caractérisant « les sociétés qui définissent elles-mêmes leur devoir-être, ne disposent pas ni dans le cosmos ni dans un dogme religieux d'un modèle auquel se conformer et qui se jugent elles-mêmes à l'aune de leurs principes ou de leurs idéaux » (Aron 1989-1990 [1977] : 692 et 696). Dans les sociétés démocratiques fondées sur l'autonomie, la maîtrise politique du devenir passe par la connaissance historique de soi-même, la conscience historique étant constamment sollicitée *politiquement* par l'idéologie.

Quelles que soient les divergences de regard porté sur cette question abondamment discutée depuis un demi-siècle, on s'accordera sur le constat d'un paysage idéologique classique méconnaissable : « tradition, progrès, révolution : il n'est pas une seule des figures qui permettaient classiquement de rendre compte du devenir, de répondre à la question : où allons-nous et pourquoi, qui résiste à la révocation. La tradition est intenable, le progrès est insaisissable, la révolution improbable » (Gauchet 2000 : 268). Rien n'est plus frappant que la stupéfiante disparition dans les sociétés démocratiques de ces idéologies millénaristes et totalisantes qu'on avait

nommées *les religions séculières*. Étrange époque qui voit le libéralisme orphelin de ses principaux concurrents politiques, qu'il s'agisse des élans révolutionnaires vers un avenir radieux ou des retours traditionalistes vers des passés magnifiés. À l'effondrement contemporain des espérances révolutionnaires s'ajoute la quasi-disparition des utopies *collectives* qu'il est permis de considérer comme durable dès lors qu'on l'interprète par référence au basculement inédit dans un monde si profondément désenchanté et individualiste que même les religions politiques de substitution semblent avoir perdu tout crédit.

Nous avons pris l'habitude, dans la modernité, de nous définir nous-mêmes en nous projetant vers l'avenir à travers la critique de la tradition et de l'hétéronomie. De ce point de vue, la liberté des Modernes se définissait historiquement par la critique de ce qui l'avait précédé. Le basculement du monde occidental dans l'individualisme et la disparition de ses principaux ennemis semble nous laisser désarmés, désorientés, sans voix ni projets. À partir d'une analyse de la transition postcommuniste, Patrick Michel avance que « toutes les sociétés contemporaines sont des sociétés post-communistes, au sens où toutes ont à gérer les effets induits par la disparition du communisme » (Michel 1994 : 214). Pour prendre un repère, en parlant de « désacralisation de l'histoire », Emmanuel Berl percevait clairement l'épuisement du dispositif liant de manière privilégiée *idéologie* (comme religion séculière) et *conscience historique*, ce qu'illustraient les anciens débats sur *le sens* et *les lois* de l'Histoire. « L'histoire depuis un siècle a été sacralisée – écrivait-il en 1971. Par les nationalistes et par les marxistes, par les philologues comme par les archéologues. Elle a régné sur toutes les sciences de l'homme : la géographie même, qui pour Montesquieu était une des causes de l'histoire, est peu à peu devenue un de ses effets » (Berl 1985 : 39). En même temps qu'elles

### *Malaise dans la temporalité*

participaient de la dynamique de la sortie de la religion, certaines figures de la conscience historique réintroduisaient une dimension englobante d'hétéronomie vers laquelle s'élevaient des transferts de sacralité. En logeant leurs significations *ultimes* dans le monde historique de *l'ici-bas*, ces hybrides que furent les *religions séculières* ont précisément surgi de cet écartèlement paradoxal. L'histoire, comme horloge universelle, avait pour charge de révéler une vérité que seuls les textes religieux fournissaient auparavant. Elle impliquait également un sens de *la dette*, particulièrement mis en évidence, par exemple, dans la culture politique des nationalismes européens. Non seulement elle recréait une continuité qui transcendait la vie de chaque individu, mais elle supposait une forme de détermination s'exerçant à la fois du *passé* et en quelque sorte *du dehors*. L'idolâtrie de l'histoire pouvait également se nourrir de la croyance en une vérité se dévoilant à travers le processus d'un devenir historique en vertu de l'identité du réel et du rationnel. De ce point de vue, on peut interpréter les anciennes métaphysiques dogmatiques de l'histoire comme des grandes figures de recomposition de l'hétéronomie dans l'autonomie. Sans doute l'histoire au miroir du marxisme n'était-elle que le produit des hommes. Mais ne sachant pas l'histoire qu'ils font, ceux-ci étaient livrés à un déterminisme global et implacable, moderne figure du *destin*. C'est en raison de cette *illusion de la nécessité* dans l'histoire que l'on a souvent perçu dans la philosophie marxiste de l'histoire une forme sécularisée de la vision judéo-chrétienne. Les différentes espèces de sociologismes relèvent du même genre, d'où la critique célèbre de Simmel estimant que « la manie de vouloir absolument trouver des "lois" de la vie sociale, est simplement un retour du credo philosophique des anciens métaphysiciens » (Simmel 1981 [1894] : 208).

### *De la temporalité en politique*

Aujourd'hui, il n'est plus nécessaire de rappeler la *misère de l'historicisme* (Popper). Encore moins de refaire la critique de ceux qui, versés dans « la science marxiste-léniniste », croyaient posséder la clé unique de l'histoire, repoussant la politique du domaine incertain de la *liberté* vers celui plus déterminé de la *technique*. Dégriés des totalisations de sens, nous découvrons bien plutôt la difficulté d'habiter un temps collectif *désorienté*. C'est sur cette incertitude collective que se clôt *Le passé d'une illusion* de François Furet. Émiettement des images d'avenir, effondrement des religions séculières et mutation de la conscience sociale historique participent de la même vague de fond qui défait sous nos yeux l'ancien dispositif de sens qui liait *histoire* et *politique*. Précisons que le problème ne se situe pas sur le plan gnoséologique de l'historiographie qui, répétons-le, n'a jamais été aussi florissante et critique qu'aujourd'hui. Il concerne le domaine pratique de *l'action*. Si crise de la conscience historique il y a, elle ne tient donc pas à une défaillance de la science – ni même à celle de l'institution éducative de transmission –, mais à une implosion de la politique. Concrètement, la faiblesse des images d'avenir souhaitable affecte la possibilité même de penser l'espace du projet politique, en tant que celui-ci engageait fondamentalement une transformation du *monde à venir* à partir d'un examen critique du monde *présent-passé*.

Si comme l'écrit Habermas, la conscience moderne du temps n'a cessé de se relâcher, et que « sa vitalité a dû être constamment renouvelée par une pensée radicalement historique » (Habermas 1988 : 15), on peut estimer que les changements qui s'accomplissent sous nos yeux impliquent une transformation dans l'ordre de la culture au sens anthropologique du terme. La crise politique de la conscience historique est le signe d'une transformation profonde de cette conscience – conscience du temps et donc de nous-mêmes – qui devrait logiquement avoir des effets massifs à la fois sur notre

### *Malaise dans la temporalité*

manière d'être et de nous connaître. Est-il possible de penser que nous sortons d'un cycle, mis en place à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, celui où l'individu se découvrait immergé dans la *société* et dans *l'histoire*, pour entrer dans une nouvelle configuration ?

On retrouve ici le questionnement déjà entrevu : dans quelle mesure l'affaiblissement de l'historicité ne porte-t-il pas atteinte à certaines des conditions de possibilité et de *pensabilité* du sujet démocratique moderne ? D'un côté, la conscience historique participe éminemment de la construction de la subjectivité démocratique. De l'autre, sa crise semble produite par ce même processus. Comme l'écrit avec humour Leszek Kołakowski, « l'homme historique s'est suicidé jusqu'à un certain point, et jusqu'à un certain point il a ressuscité en tant que nihiliste » (Kołakowski 2000 : 111). La démocratie comme nouveau type de société advient à travers une révolution qui « se révèle à travers une mutation du rapport à l'autre, donc à soi-même, qui témoigne d'une expérience neuve de notre humanité » (Legros 1999 : 7). Mais paradoxalement, cette *révolution anthropologique* de l'autonomie affecte profondément la manière classique de penser l'espace du projet politique qui plaçait en regard *histoire* et *politique*. L'émiettement des croyances, religieuses ou idéologiques, lié à l'approfondissement de la dynamique de la subjectivité démocratique, conduit, semble-t-il, simultanément, à l'effondrement de toute idée de structuration du présent par le passé ainsi qu'à l'éclatement des images d'avenir partagées. Constitutive du travail de l'autonomie, la conscience historique en serait-elle alors victime à son tour, en quelque sorte par approfondissement ? Doit-on parler d'un affaiblissement de la conscience historique ? De son accomplissement ? De sa mutation ? Jusqu'où doit-on accepter le diagnostic de Castoriadis pour qui « l'époque vit son rapport au passé sur un mode qui, lui, représente

certes comme tel une novation historique : celui de la plus parfaite extériorité » (Castoriadis 1996 : 23) ?

Il est un domaine pourtant où les historiens continuent de jouer un rôle fondamental, c'est l'espace public civil transnational en voie de construction, sur fond de politisation des enjeux mémoriels, eux-mêmes en expansion (Habermas). Par exemple, le mouvement mondial en faveur des restitutions dénote l'importance nouvelle des individus sur la scène internationale, tout en accordant une place cruciale aux historiens, chargés désormais d'apporter les preuves des spoliations (Colonomos 2000). Plus largement, c'est toute la question de la *justice historique* qui se trouve ici posée (Ferry 1996 et 2000 : 145 et suiv.). Dans les limites de ce texte, on se contentera de souligner le déplacement du regard qu'elle signale. À l'ancien schéma d'une historiographie mobilisée par *la politique* qui y puisait, comme chez Machiavel, un savoir utile à l'action, se substitue ici une historiographie mobilisée par *le droit*. Au lieu de demander du *sens* (connaissance) au passé, on lui demande des *comptes* en vue de la *reconnaissance* de l'injustice subie et des réparations. À la logique d'action en vue d'une *transformation de l'avenir*, succède celle de la justice, en vue des *restitutions*, qui sollicite une forme d'expertise du *passé* subi par les victimes. Alors que la conscience historique telle qu'elle se construit dans la modernité vise la maîtrise du devenir afin d'échapper à la fatalité du sort et aux nécessités de la *fortune*, l'histoire au miroir des juristes considère le passé comme achevé. Elle met en évidence le tragique *destin* des victimes, afin qu'elles puissent obtenir des réparations. La première invitait à l'examen de toute l'histoire politique de l'humanité ; la seconde met en avant la particularité du sort terrible subi par la victime.

### *Malaise dans la temporalité*

La nouveauté de l'usage public de l'histoire se situerait alors du côté de l'engagement de l'historien dans le processus juridique des demandes de restitutions qui le conduit à prendre place sur le terrain du droit. En un sens, le geste n'est pas sans rappeler Michelet, Chateaubriand, ou Benjamin soucieux de *rendre justice au passé*. Il suppose un moment positif d'établissement des faits puisque « les notions de preuve et de vérité sont partie intégrante du métier d'historien » (Ginzburg 1997 : 23). Face à l'entreprise négationniste, il est nécessaire de distinguer la part du réel et de l'imaginaire, de la vérité et du mensonge (Vidal-Naquet 1987 ; Friedlander 1992). Mais au-delà de l'incontournable étape positiviste commune à toutes les sciences sociales (on ne pourra pas dire que la guerre de 14 n'a pas eu lieu), il reste une différence fondamentale. Le juge tranche par une sentence définitive, qui n'admet qu'un appel. L'historien établit les faits, certes. Mais son œuvre est « offerte à un processus illimité de révisions qui fait de l'écriture de l'histoire une perpétuelle réécriture » (Ricœur 2000 : 421). En évitant les écueils symétriques du dogmatisme et du relativisme, toute la réflexion néo-kantienne sur l'histoire, depuis Simmel, Weber jusqu'à Aron, n'a cessé de souligner dans ce sens que la réalité historique, toujours questionnée à partir du présent, est, comme toute construction de sens, inépuisable et inscrite dans l'intersubjectivité. Voilà pourquoi l'on peut dire que l'histoire relève essentiellement d'une opération interprétative inséparable de la communication. L'opération historiographique est toujours menée à l'intérieur d'un dispositif d'interprétation et selon une problématique choisie par l'historien. Le fait même d'accepter au préalable le questionnement d'une cour de justice implique un déplacement considérable de point de vue. Comme l'a marqué Henry Rousso qui avait refusé de se présenter à la barre lors du procès de Maurice Papon, un fossé sépare « un procès en justice et un procès de connaissance » (Rousso 1998 : 106). La position de Rousso, qui précise que

son refus n'implique aucune condamnation à l'égard de ceux des historiens qui ont accepté de témoigner à la barre, indique bien la distinction de ces deux usages de l'histoire.

En revanche, la lecture judiciaire de l'histoire – dont la caricature d'une convocation anachronique du passé devant le tribunal du présent, voire d'une épuration du passé – est en affinité avec la valorisation contemporaine des droits de l'homme plus largement, avec le retour au cœur de la réflexion politique de la question des fondements en droit, dont la théorie de la justice de John Rawls est l'un des épicycles. Revenant vingt ans plus tard sur son article « Les droits de l'homme ne sont pas une politique » (1980), Gauchet estime que la référence aux droits de l'homme vient combler la béance, cognitive et normative, creusée par le discrédit jeté sur l'ensemble des discours politiques et sociaux élaborés depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, dans un contexte où l'unité sociale a cessé d'être un problème (Gauchet 2000).

Constat ambigu par conséquent. La référence aux droits de l'homme actualise la promesse kantienne d'une société civile universelle. Elle n'a cependant ni la même capacité d'inscrire dans le devenir ni de fournir de l'intelligibilité que les idéologies classiques. Expression de refus et d'indignation face aux situations d'urgence, elle est exigence d'universalité, mais s'énonce par définition dans l'intemporalité ou la transhistoricité. De ce point de vue, elle est « un substitut d'utopie futuriste dans le présent » (Gauchet 2000 : 274), et sa centralité récemment acquise est l'un des signes qui traduisent le mieux la transformation contemporaine du lien entre histoire et politique. C'est ici, dans l'affaissement des projets politiques d'avenir partagé, qu'apparaît la dimension spécifiquement politique *du malaise dans la temporalité*.

*Malaise dans la temporalité*

### **Crise des englobants et malaise dans la temporalité**

Le présentisme est réduction des horizons téléologiques communs. Ce qui est en crise, c'est le projet en tant qu'orientation collective, ce *en vue de quoi* on se mobilise. On retrouve ici la question de la *fin de l'histoire*, entendue non pas au sens d'*achèvement*, mais au sens de *finalité* dont l'évanouissement ne souligne que davantage la prégnance de la rationalité instrumentale. Le présentisme affecte en profondeur notre monde symbolique, dans la mesure où le futur est un « champ de sens » (Hersch 1967 : 47), au sein duquel s'affirme notre liberté humaine, conçue comme *finalité sans fin*. On retrouve ici la question du déficit symbolique du monde « idéal », celui qui nous permet de transfigurer, de dépasser (et parfois d'endurer) ce qui est. Faute d'être conçu comme un présent tourné vers l'horizon infini de l'attente, le temps est devenu sentiment du retard, c'est le temps fini du « j'ai plus le temps », qu'aucun espoir ne parvient plus à transcender. Privé de sa flèche, et d'un horizon d'attente stable, le temps nous échappe et finit par manquer. Comment pourrait-on alors (le) donner ?

Toute action vise un objet futur, une fin que l'on espère réaliser. On ne s'étonnera donc pas que la crise du projet heurte de plein front la classe politique. « De tous les temps, écrit Tocqueville, il importe que ceux qui dirigent les nations se conduisent en vue de l'avenir » (Tocqueville 1986 : 210). De son côté, Weber souligne aussi que « l'affaire propre de l'homme politique » est « l'avenir et la responsabilité devant l'avenir » (*Le métier et la vocation d'homme politique*). À titre d'exemple, s'il est un domaine où la finalité semble particulièrement perdue de vue, c'est la construction européenne. Le fait est d'autant plus remarquable que pendant des siècles, pour ne remonter qu'aux projets de paix perpétuelle de l'abbé de Saint-Pierre ou de Rousseau, en passant par les textes

### *De la temporalité en politique*

de Saint-Simon, de Victor Hugo, de Coudenhove-Kalergi et tant d'autres, l'Europe fut précisément une belle utopie, le plus souvent liée à la réflexion sur la guerre. Tout en se construisant désormais comme institution, aspirant à devenir politique, mais en quête des procédures et d'une communauté qui lui dicterait sa volonté, elle semble bien en peine à définir un quelconque projet d'envergure. Tant est si bien qu'au sortir de la guerre froide, le rideau de fer ouvert, il ne subsiste qu'un discours des droits de l'homme consensuel qui se superpose aux pratiques technocratiques, sur fond d'une impuissance politique et militaire dont le destin tragique de Srebrenica restera le symbole.

La crise des projets historiques désenchante également les mobilisations. Considérons un épisode parmi tant d'autres. Les mouvements de grève de décembre 1995 (tout comme ceux de 1986) avaient frappé par leur absence d'utopie explicite, et la faiblesse de l'enjeu de l'historicité (au sens tourainien), caractéristique de la fin des grandes idéologies. Sur fond d'absence de projets idéologiques ou culturels collectifs à vocation universaliste, s'ouvre en contrepartie l'espace des revendications et des enjeux liés aux questions – certes fondamentales – de la personne, de la dignité, du respect ou de la reconnaissance de l'individu et de son identité. Il n'est pas douteux que les luttes pour la reconnaissance, surtout lorsque celle-ci est exigée de l'État, sont portées par une sensibilité démocratique. Du moins si l'on entend par là, une sensibilité soucieuse du respect de l'individu. En revanche, si par démocratie on entend le pouvoir qu'une société exerce sur elle-même en vue de prendre forme dans le temps au travers d'un projet historique, alors l'affaiblissement du cadre politique de l'action en exprime plutôt l'affaiblissement.

### *Malaise dans la temporalité*

La crise des projets est indissociable de la difficulté de penser la démocratie comme construction d'une histoire ou d'une identité communes. De ce point de vue, la démocratie est « une fonction du temps », le sujet politique collectif, le peuple comme sujet politique collectif étant une « figure du temps » (Rosanvallon 2000 : 410-411). Les discussions sur la nation, telles qu'elles se déroulent depuis quelques années trouvent leur pertinence ici. Sur ce terrain la prudence s'impose, tant les instrumentalisation idéologiques et les chassés-croisés politiques et sémantiques sont aujourd'hui nombreux. Doit-on parler suivant Pierre Birnbaum d'un déclin historique des rêves unitaires autorisant l'ouverture d'un espace plus large au pluralisme démocratique (Birnbaum 1998) ? D'un « divorce entre la nation et la démocratie » qui ne serait « pas moins dangereux pour la seconde que pour la première » (Manent 1996 : 574).

Faisant signe vers l'autodétermination et la souveraineté politique du *demos*, la nation constituait cet espace intermédiaire entre l'individu et l'humanité, au sein duquel prenait forme la démocratie. Entendue en ce sens, elle incarnait l'une des figures de l'autonomie qui permettait aux citoyens de s'inscrire collectivement dans un temps partagé. Crise de la nation et valorisation de l'individu rendent improbable le retour des *haines nationalistes* du passé analysées par Pierre Birnbaum. Elles tendent, en revanche, à laisser sans réponse la question de l'identification politique collective et celle du sujet politique englobant auquel est attachée la souveraineté. Ce en quoi l'affaiblissement de la dimension de l'historicité indiquée par Castoriadis est directement lié à la crise des englobants symboliques, laissant en déshérence le sujet collectif de l'autonomie. Il ne resterait en somme que des individus soucieux d'identité (locale, religieuse, sexuelle...) et de liberté privée, avec l'écueil si classiquement décrit par Benjamin Constant ou Tocqueville d'un dépérissement des vertus civiques de participation. Liées aux

### *De la temporalité en politique*

recompositions holistes (telles que le « nationalisme des nationalistes », le racisme idéologique...), d'anciennes menaces de fanatisme s'éloignent. De nouvelles formes de servitude se précisent, surgies, cette fois, de l'intérieur de l'univers démocratique lui-même. Le malaise dans la temporalité est l'une de ces expressions.

L'analyse de la dépossession temporelle devrait sans doute éviter d'être radicalisée au point de tomber dans les apories du paradigme de la réification totale. Les acteurs sociaux gardent des capacités symboliques de réponse et d'innovation sans lesquelles aucune société ne saurait se maintenir. Ces réponses sont aujourd'hui cherchées dans de nombreuses directions supra ou infrapolitiques (environnement, culture, mobilisations transétatiques, etc.). Il est ainsi permis d'interpréter le développement (au moins statistique) des structures associatives comme une réponse à l'effondrement des projets politiques conçus à l'échelle de la citoyenneté. La valeur centrale des personnes qui s'associent reste, en effet, la mobilisation autour d'un projet, qui permet de se réunir et de s'engager (Laville, Sainsaulieu 1996 : 21) L'engagement associatif ouvre ainsi l'espace intermédiaire entre le travail et le temps libre (Sue 1995 : 401-415), permettant de se réinscrire librement et volontairement dans un temps localement partagé qui rompt avec l'isolement apathique de la crise de la participation politique. Spontanément, les nouveaux militants associatifs retrouvent ainsi les chemins de l'intersubjectivité ou ceux de la valorisation de l'amitié politique tracés par Arendt lorsqu'elle nous rappelle que « le monde n'est pas humain pour avoir été fait par des hommes, et il ne devient pas humain parce que la voix humaine y résonne, mais seulement lorsqu'il est devenu objet de dialogue » (Arendt 1974 : 34). C'est précisément cette dimension d'intersubjectivité que les citoyens retrouvent dans les mobilisations collectives comme celles de décembre 1995.

### *Malaise dans la temporalité*

Il reste que l'ancien militantisme politique permettait d'inscrire les groupements locaux (les cellules, etc.) dans un temps historique avec un grand H, alors que l'engagement associatif relève généralement d'une action à la fois plus distanciée et généralement plus limitée dans le temps (Ion 1997 : 29). Surtout les échelles d'action sont différentes : alors que le militantisme idéologique, quand bien même comportait-il une dimension internationaliste, se déroulait généralement au niveau national, l'action associative hésite aujourd'hui entre le niveau cosmopolitique de l'immédiat universel, et le niveau particulariste du micro-local.

Politique par excellence, la question des repères communs qui lient de manière signifiante les hommes dans le temps pose plus largement celle des *institutions*. On manquerait l'essentiel, si l'on ne voyait que la crise des institutions, dont il est question quotidiennement, n'entraîne pas seulement une forme de dysfonctionnement des grandes organisations dans leur efficacité immédiate. Plus profondément, instituer, c'est mettre en signification, c'est poser des manières de faire, de sentir et de penser dans le temps. Les institutions ne sont pas seulement des actes, mais aussi des idées. De telle sorte que dans une société instituée l'homme est toujours « entouré des restes du passé qui restituent une sorte de présence à ceux qui ne sont plus » (Aron 1986 : 89 et 90).

Les institutions ne sont donc pas seulement extérieures aux individus. Elles les précèdent en leur offrant du sens sans lequel le monde ne serait pas habitable. La désinstitutionnalisation que l'on observe dans tant de domaines (famille, religion, nation, etc.) affecte en premier lieu nos capacités d'inscription dans la durée et dans l'ordre du devenir collectifs. A contrario, l'expérience du totalitarisme, et dans les cas les plus tragiques, celle de la superposition du stalinisme au nazisme, a fait ressortir l'effroyable « casse

du sujet » (Pierre Legendre) que produisirent, sur plusieurs générations, l'éradication des institutions et l'imposition d'une langue de bois, avec la dépossession de la parole vivante que celle-ci implique. La détemporalisation caractérise bien les expériences d'*isolement* et *désolation* (Arendt).

S'il est une institution placée au cœur même des contradictions temporelles de l'époque, c'est l'École. Selon l'expression d'Alain, elle « regarde vers l'arrière dans un monde qui regarde vers l'avant, puisqu'il s'agit pour elle de transmettre un héritage ». Arendt l'a saisi dans son fameux paradoxe de l'éducation : « c'est justement pour préserver ce qui est neuf et révolutionnaire dans chaque enfant que l'éducation doit être conservatrice ». Par-delà le fait que l'école ait constitué en France la pierre angulaire du modèle républicain, la question de l'éducation exprime de manière synthétique l'une des dimensions essentielles du malaise contemporain dans la temporalité, ceci pour une raison simple, mise en évidence par Kant dans les *Réflexions sur l'éducation* : l'éducation qui se constitue comme une réflexion sur les expériences de l'humanité ne prend forme qu'à travers un *projet* susceptible de commander par l'avenir le présent et même le passé. L'éducation dans la perspective de l'*Aufklärung* est pensée comme une éducation en vue de la *liberté*, c'est-à-dire de l'autonomie qui en est son principe régulateur. Elle est fondée sur une *Idée* de l'humanité et de sa destination. Dans le sillage kantien, on peut dire que la démocratie elle-même est éducation, à condition de l'interpréter comme une éducation indéfinie à la liberté. Philonenko le résume lumineusement : « [L]e temps des choses, le temps du déterminisme [...] est le temps de la nécessité. En ce temps le passé détermine le présent et à travers celui-ci l'avenir ; c'est le temps des choses en lequel la liberté n'a pas le moindre sens, et il n'est pas d'autre temps possible au point de vue de la science. Mais l'éducation, comme la philosophie de l'histoire,

### *Malaise dans la temporalité*

découvre un autre temps, plus exactement une autre temporalité. Au temps du savoir succède le temps de l'action. Ce n'est plus en fonction du passé que se construit le présent – c'est en fonction de l'avenir. [...] L'éducation comprend le temps en partant de l'avenir. [...] Il ne suffit pas de dire que l'éducation se situe dans le temps pratique, qui se temporalise à partir de l'avenir, si l'on ne souligne pas, en même temps, qu'elle s'appuie dès lors sur ce qui en l'homme est plus profond que le savoir, c'est-à-dire la foi » (Philoneko 1996a : 39-40).

C'est probablement ce qu'on risque de manquer, lorsqu'au lieu de concevoir l'éducation pour la liberté, on la conçoit seulement comme une *éducation pour l'adaptation*. Idéal démocratique dévoyé, présentisme et oubli du projet d'autonomie conduisent, dès lors, vers un projet de conformité qui consonne avec les exigences fonctionnelles du système économique. Loin des vastes espaces que nous avons vocation à habiter, nous serions ramenés vers une misérable brèche de temps asservie à un présent fonctionnel.

### **En guise de conclusion**

#### **Temps désespéré : paradoxes politiques et moraux du présentisme**

Crise de l'avenir, réduction tendancielle du temps à l'actualité immédiate, valorisation démocratique de l'individu et procéduralisation de la vie politique produisent par leur conjonction des effets très paradoxaux en matière d'éthique et de politique. On ne peut qu'effleurer la question à partir d'un constat apparemment contradictoire. D'un côté, à suivre la critique straussienne d'une modernité caractérisée comme historiciste et positiviste, l'époque serait *nihiliste* et sceptique. De l'autre, l'humanisme juridique des droits

de l'homme plaide en faveur d'une modernité caractérisée par une dimension de *transhistoricité*.

Normes et morale deviennent des questions lancinantes dans les sociétés pluralistes qui ne disposent plus des évidences substantielles du bien. L'œuvre de Durkheim l'atteste à elle seule. C'est l'une des raisons pour lesquelles les sociétés démocratiques actuelles sont travaillées par un souci de morale et de sagesse pratique. Devenu particulièrement visible avec le déclin des grandes idéologies, celui-ci s'exprime depuis une trentaine d'années aussi bien sur le plan des mobilisations sociales nouées autour des notions de dignité, de respect, de reconnaissance, que sur celui de la réflexion universitaire. En témoignent la renaissance de la philosophie morale ainsi que les discussions sur le droit, sur les questions de « décence », de « reconnaissance », de « tolérance », de « respect » et de « mépris », qui ont surgi en force dans le paysage politique post-marxiste. Depuis les années 70, la philosophie politique s'est engagée dans le débat sur *l'éthique de la discussion* et s'efforce aujourd'hui de repenser la raison à travers une reconstruction de la raison pratique. Même le domaine de l'économie n'y échappe pas comme le montrent, entre tant d'autres indicateurs, des notions telles que « investissement éthique », « développement durable », « banque éthique », etc.

Il est difficile, prématuré aussi, d'évaluer sociologiquement cette configuration. Creuser la dialectique suggérée par ce constat paradoxal pourrait passer par la construction de distinctions plus fermes entre droit, morale (« que dois-je faire ? »), et éthique (« que m'est-il possible d'espérer ? »). Mais puisque le présent texte pose la question d'un *malaise dans la temporalité*, on se bornera simplement, sur le versant sombre, à indiquer en quoi la crise du *présent du futur* apparaît comme une crise indissociablement politique et

### *Malaise dans la temporalité*

morale. La faiblesse des projets politiques qui nous conduit à gérer le *statu quo* plus qu'à gouverner, aussi bien que l'effondrement des contenus utopiques dans les représentations du temps (Nassehi 1994 : 47-78) semblent nous ramener incessamment vers la positivité de ce *qui est* comme si renonçant à chercher plus loin le *possible*, on devait se satisfaire du monde tel qu'il va. Or c'est à travers la recherche des finalités et des biens visés que se dessine le lien entre l'exigence morale du *devoir être* et le temps (Hersch 1955 : 413-416). La crise de l'avenir côtoie la question éthique au sens où la forme culturelle que nous espérons donner à ce qui doit advenir relève non pas de ce qui *est*, mais de ce qui *devrait être* et de ce que nous pourrions *espérer*. Peut-on concevoir une société démocratique, sans horizon de sens, sans téléologie ?

De ce point de vue, le temps des droits de l'homme, comme le temps procédural, est ambigu : *promesse* du projet de l'*Aufklärung* ou *présent* de la procédure ? D'un côté, la centralité acquise par les droits de l'homme (re)donnent vie à l'espérance d'une société civile universelle. En valorisant la capacité d'arrachement par laquelle, tout en appartenant à la nature, l'homme refuse d'être réduit à une donnée de nature, ils font signe vers *une transcendance immanente*. Leur exigence suppose une liberté humaine définie comme *tâche* infinie et non pas comme *donnée* (Hersch 1993 : 508 ; Ferry et Renaut 1984 : 219-220). De l'autre côté, l'utopie d'une société fonctionnant à l'intersubjectivité, régulée par une raison sans contenu tend vers une société dépourvue d'historicité, potentiellement oublieuse de la promesse d'émancipation portant cet idéal.

Ces questions traversent, souvent indirectement, nombre de débats politiques. Certaines critiques adressées par exemple à Jürgen Habermas, et d'une manière plus générale à l'universa-

lisme républicain, mettent l'accent sur une forme de présentisme juridique. Serions-nous, dès lors, menacés par cet ethnocentrisme du présent que Charles Taylor critique dans les conceptions libérales (qui subordonnent le bien au juste), et qu'il s'efforce d'éviter par une anthropologie philosophique qui se fraie un passage entre libéralisme rawlsien et critiques anti-modernes de la démocratie (Taylor 1997) ? L'identité dialogique qu'il s'efforce de promouvoir présuppose la possibilité réflexive d'une discussion se référant de part et d'autre à un horizon de sens partagés. L'éthos de la société globale ayant disparu, la légitimité des règles ne provenant plus d'un quelconque fondement transcendant ou métaphysique, Vincent Descombes estime, de son côté, que le procéduralisme de la théorie de Habermas déboucherait sur une « pure nomocratie, d'un gouvernement par la loi ». Tout raisonnement suppose en effet des prémisses accordées par ceux qui participent à la discussion. En particulier, « si la discussion est pratique, si elle est délibération, les principes communs seront des objectifs et des idéaux que tout le monde reconnaît comme devant être accomplis » (Descombes 1999 : 54 et 52 ; 1995). Or le paradigme formel du droit et le refus de toute raison substantielle par la rationalité dialogique n'anticipent plus d'idéal déterminé de la société. On peut pourtant souligner que la pensée d'Habermas reste encore sous-tendue par l'horizon d'universalité du projet « inachevé » d'émancipation (Habermas 1981). Fidèle, sur ce point, à l'héritage de l'École de Francfort, son œuvre récente participe encore d'une reconstruction de la *Théorie critique*. De plus, sans entrer dans les controverses sur l'éthique de la discussion, l'argumentation chez Habermas ne surgit pas *ex nihilo*, elle ne fait pas table rase des contextes et des traditions dans lesquels prend forme l'action humaine (Habermas 1996 : 150 ; Hunyadi 1999 : 9, n. 3).

### *Malaise dans la temporalité*

Il reste qu'à côté d'une compréhension de la démocratie comme « forme inachevée et inachevable » (Revault d'Allones 1999 : 309) qui préserve l'idée d'un *dessein*, il en est une autre faisant moins référence à l'autonomie et au pouvoir que nous avons sur nous-mêmes qu'à la libre expression des désirs de reconnaissance individuels dans leur pure immédiateté. Avec « l'adhérence à soi », comme trait de la personnalité ultra contemporaine (Gauchet 2002 : 244), c'est la non-coïncidence de soi à soi, autrement dit une dimension de la conscience réflexive qui est mise en péril. Il s'ensuit des formes d'identitarismes clos, car, en même temps, que le travail symbolique de l'identité consiste à recomposer la permanence du sujet dans le temps (Ricœur), « la conscience instaure en chacun une séparation irrémédiable entre présent, passé et futur, ce qui accroît la distance/séparation de soi à soi qu'elle inscrit au sein même de l'identité » (Morin 1992 : 196).

Un singulier contraste caractérise ainsi notre époque. D'un côté, on observe l'élargissement d'une sensibilité démocratique qui voit en tout autre un semblable. La diffusion de la norme antiraciste pourrait en constituer l'un des indicateurs. Dans le même temps, le véritable décentrement (historique, culturel, géographique, etc.), et plus largement la *pensée élargie* (Kant) semblent souvent étonnamment faibles. On voit mal quel type de nouvelle réflexivité pourrait remplacer celle que fournissait classiquement la conscience historique. Du point de vue d'une réflexion sur la temporalité, la critique de Taylor mérite d'être prise au sérieux. Selon lui, en effet, notre conscience de modernes est « rivée à l'histoire. Mais qu'arrive-t-il quand nous commençons à oublier notre histoire, ce qui semble arriver aux générations montantes ? La référence au passé ne diminue pas, mais elle devient de plus en plus primitive. Des visions du passé de plus en plus primaires et crues ont cours. Derrière nous se profile une « grande noirceur » aux traits de plus en plus flous

et sombres. C'est un passé caricatural, une histoire de bandes dessinées » (Taylor 1998 : 48).

L'essentiel reste probablement la difficile articulation des libertés individuelles et du pouvoir collectif de la démocratie. Paradoxalement, tout en se réclamant des droits de l'homme, le « sacre du présent privé », que décrivent des auteurs aussi différents que Christopher Lasch ou Gilles Lipovetsky, semble délaissé la dimension éthique de l'émancipation comme visée, orientée vers l'horizon d'une promesse collective. D'où l'inhibition de la pensée de ce que devrait être une société possible et meilleure. Là se jouerait d'ailleurs la question de l'apathie et du conformisme contemporains. Posons brutalement cette question, écrivait Castoriadis : « l'homme contemporain veut-il la société dans laquelle il vit ? En veut-il une autre ? Veut-il une société en général ? La réponse se lit dans les actes et dans l'absence d'actes » (Castoriadis 1996 : 22). Constaté la faiblesse des représentations partagées d'un futur désirable ne signifie pas que l'on se situe en deçà de Machiavel et de son exhortation, en politique, à partir du monde tel qu'il est. Il ne s'agit pas non plus d'oublier la critique des métaphysiques rationalistes qui résorbaient la rationalité pratique (politique et morale) dans la rationalité théorique. La critique du totalitarisme n'est plus à faire, qui a montré le désert où s'abîment les utopies rationalistes dogmatiques ainsi que les pensées politiques oublieuses du principe de réalité. L'impatience exaspérée de l'illusion d'une jonction immédiate avec l'absolu ou l'universel ne vaut pas mieux que la passivité de la désillusion.

On voudrait seulement se demander si, par-delà ces fausses alternatives, la crise des projets politiques et de l'imaginaire utopique porteur d'espoirs collectifs ne signale pas un affaissement symbolique des perspectives multiples du *possible* par-delà ce qui est.

### *Malaise dans la temporalité*

L'exigence d'universalisme, susceptible de contrebalancer les méandres relativistes de l'individualisme, n'appelle-t-elle pas le temps de l'attente, ou l'horizon du *temps prometteur* (Lévinas) ? Ce dont il est question ici c'est d'une finalité sans fin comme *idée régulatrice*, en forme de progrès asymptotique. Renoncer à l'attente, au désir d'absolu projeté vers l'avenir, à l'élan vers l'infini qui nous arrache à la naturalité signifierait renoncer à la dimension métaphysique de l'existence. Coller au réel, accepter le monde tel qu'il va, dans son immédiateté, souffrances et inégalités comprises, ferait de nous des « collabos du présent ». Nous aurions alors réduit la raison à l'entendement et adopté la neutralité axiologique (pour ne pas dire le cynisme) de la raison instrumentale. Quant à l'éthique, elle serait subordonnée au principe de l'efficacité, elle-même soumise à l'accélération techno-scientifique.

À vrai dire, le présentisme déboucherait ici sur le sentiment douloureux de l'« être rivé » (Levinas), inéluctablement enfermé dans la facticité d'une situation donnée. Sensible, conformément à l'héritage existentialiste, au temps du projet, celui du sujet intentionnel qui « va vers », Jeanne Hersch imaginait la disparition d'avenir dans les cas de traumatisme : « lorsque quelqu'un a reçu un choc si fort qu'il cesse d'attendre quoi que ce soit, qu'il a l'impression que plus rien de mal ni de bien ne peut lui arriver, il y a une sorte de mort du futur. À partir de ce moment-là, il ne reste plus que la dimension du temps qui fuit vers le passé ». C'est « le temps désespéré » (Hersch 1967 : 35). Ce temps recroquevillé serait-il le temps hérité d'un siècle européen chargé comme aucun autre par la faillite de religions séculières, par les dominations totalitaires et les guerres coloniales ? « Comme on fait son rêve, on fait sa vie », écrivait Victor Hugo. De ce point de vue l'effacement des images d'avenir semble annoncer un monde indésirable.

Reste une objection de bon sens : un tel monde ne serait plus humain. Il n'est pourtant aucune bonne raison de penser que la déraison doive l'emporter ni que les hommes aient définitivement perdu leurs capacités d'invention symbolique pour créer un monde viable. C'est pourquoi on voudrait souligner pour finir que les transformations sur lesquelles nous avons mis l'accent ici ne se laissent nullement subsumer sous les catégories de *décadence* ou de *déclin*. Si nous tenons à le préciser, ce n'est pas seulement parce que ces figures appartiennent à la rhétorique réactionnaire. C'est surtout qu'à travers la comparaison diachronique, elles suggèrent de manière « paresseuse » le passage d'un monde plein à un monde vide, comme si nous sortions de quelque chose pour entrer dans du rien. La paresse intellectuelle réside ici dans la faiblesse du regard porté sur le présent. La démocratie produit sa propre culture. Il faut donc rester sensible aux émergences des attentes d'avenir qui se reconfigurent peut-être derrière l'effondrement des images du futur telles que les idéologies totalisantes les avaient dogmatiquement figées.

**Même désorientée, l'histoire continue sa marche.**

Ce texte écrit il y a une vingtaine d'années en guise d'introduction à l'ouvrage collectif, *Malaise dans la temporalité* (Paris, Publications de la Sorbonne, 2002) n'a été corrigé que sur des points de détail. Des passages inutiles ont été supprimés ainsi que la plupart des trop nombreuses notes – il importait à l'époque de baliser un champ de recherche peu exploré – que le lecteur pourra retrouver dans la version initiale. Au reste, on voudrait ici rendre hommage à l'ouverture intellectuelle de Lucien Sfez (1937-2018) qui avait accueilli le colloque à l'École doctorale de science politique qu'il dirigeait

### *Malaise dans la temporalité*

alors. La rencontre avait réuni Pierre Ansart, Jean Chesneaux, Yves Clot, Claudine Haroche, Andrzej Leder, Patrick Michel, Javier Santiso, Lucien Sfez, Pierre-André Taguieff, Paul Zawadzki. Nous n'en avons pas fini aujourd'hui de la *crise de l'avenir*, qui constitue probablement le point nodal du *malaise dans la temporalité*. Dans un court texte publié en 2020 (consultable en ligne : <http://journals.openedition.org/temporalites/6973>), nous avons introduit la conjecture suivante. Le brouillage du sentiment d'historicité vécue qui prend la forme d'une crise de la culture (comme mise en sens du monde) ne nous épargne nullement les épreuves de l'imprévu historique. La récente prise de conscience de la destruction des écosystèmes et du dérèglement climatique en constitue l'exemple le plus éloquent. Ce n'est pas seulement que les réponses aux défis écologiques s'énoncent souvent en termes de *ralentissement*, de freinage ou de réduction des flux. C'est surtout que l'urgence écologique travaille déjà à la réélaboration du cadre spatio-temporel des pensées politiques en poussant à la recherche vitale de solutions pour éviter un désastre annoncé. Comment conjuguer les impératifs de la démocratie, de l'économie et de la préservation, aussi bien de la biodiversité que du climat ? Tout comme les grandes innovations en matière de pensée du politique (Machiavel, Hobbes, etc.) ont surgi comme des réponses à l'urgence des crises et des violences destructrices, les recompositions des structures symboliques de la temporalité se produiront peut-être dans l'élaboration de projets d'action dont l'innovation « conservatrice » aura pour finalité la sauvegarde de la planète elle-même. On peut conjecturer que les différents projets idéologiques ayant classiquement en charge

d'articuler savoir et action, diagnostic du présent, intelligibilité du passé et solution pour l'avenir, fourniront des issues à la crise de l'avenir qui fait le cœur du malaise dans la temporalité. La bibliographie « temporaliste » est devenue si importante qu'il serait vain d'en donner un aperçu. On se contentera de citer trois points d'appui qui permettront au lecteur de poursuivre son chemin : (1) Hartmut Rosa, *Accélération. Une critique sociale du temps*, trad. de l'allemand par Didier Renault, Paris, La Découverte, 2010 [2005]. (2) François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, Paris, Seuil, 2003 ; du même, *Chronos. L'Occident aux prises avec le Temps*, Paris, Gallimard, 2020. (3) Marcel Gauchet, *L'avènement de la démocratie*, tome 1, *La révolution moderne*, Paris, Gallimard, 2007 (p. 127-154), et t. 4, *Le nouveau monde*, Paris Gallimard, 2017 (p. 378-486).

## **Bibliographie**

Abensour Miguel, « Les procès des Maîtres-Rêveurs », *Libre*, 4, 1978.

Alquié Ferdinand, *Le désir d'éternité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1990 [1943].

Arendt Hannah, « De l'humanité dans de "sombres temps". Réflexions sur Lessing » [1959], trad. B. Cassin et P. Lévy, repris dans *Vies politiques [Men in Dark Times]*, Paris, Gallimard, 1974.

Aron Raymond, « On the proper use of ideologies », dans *Culture and its Creators. Essay in Honor of Edward Shils*, J. Ben-David et T. N. Clark (éd.), Chicago, University of Chicago Press, 1977, publié

*Malaise dans la temporalité*

sous le titre « Du bon usage des idéologies », *Commentaire*, n° 48, 1989-1990.

—, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*, nouv. éd. par S. Mesure, Paris, Gallimard, 1986.

—, *Leçons sur l'histoire. Cours du Collège de France*, texte établi, présenté et annoté par S. Mesure, Paris, Éd. de Fallois, 1989.

Balandier Georges, *Le détour. Pouvoir et modernité*, Paris, Fayard, 1985.

Bensaïd Daniel, *Le Pari mélancolique. Métamorphoses de la politique, politique des métamorphoses*, Paris, Fayard, 1997.

Berger Peter L., *The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York, Anchor Books, 3<sup>e</sup> éd., 1990 [1967].

Berl Emmanuel, « La désacralisation de l'histoire » [1971], repris dans *Essais. Le temps, les idées et les hommes*, textes recueillis et choisis par B. Morlino et B. de Fallois, Paris, Julliard, 1985.

Bourdieu Pierre, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.

Cassirer Ernst, *Essai sur l'homme*, trad. N. Massa, Paris, Minuit, 1975 [1944].

—, *La philosophie des Lumières*, trad. P. Quillet, Paris, Fayard, 1966 [1932].

Castel Robert, « De l'indigence à l'exclusion, la désaffiliation. Précarité du travail et vulnérabilité relationnelle », dans J. Donzelot (dir.), *Face à l'exclusion*, Paris, Esprit, 1991.

—, *Les Métamorphoses de la question sociale*, Paris, Fayard, 1995.

Castoriadis Cornelius, « La crise des sociétés occidentales » [1982], repris dans *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe*, IV, Paris, Seuil, 1996.

—, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1999 [1975].

- Clot Yves, « Temps de travail et désœuvrement. Le problème du temps dans la psychologie du travail », dans P. Zawadzki (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.
- Colliot-Thélène Catherine, *Max Weber et l'histoire*, Paris, PUF, 1990.
- Colonomos Ariel, *Les « Holocaust Era Assets » : Restitution des Spoliations et mondialisation de la Honte*, Étude CERI, décembre 2000.
- Conche Marcel, « Note sur le temps », repris dans *Temps et destin*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., 1999.
- Debray Régis, *Vie et mort de l'image. Une histoire du regard en occident*, Paris, Gallimard, 1992.
- Delmas Philippe, *Le maître des horloges. Modernité de l'action publique*, Paris, Odile Jacob, coll. Points », 1992.
- Deroche-Gurcel Lilyane, *Simmel et la modernité*, Paris, PUF, 1997.
- Descombes Vincent, « Le contrat social de Jürgen Habermas », *Le débat*, n° 104, 1999.
- , « Universalisme, égalité, singularité », *La pensée politique*, n° 3, 1995.
- Dilthey Wilhelm, « Introduction aux sciences de l'esprit, 1883 », dans *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit et autres textes*, présentation, traduction et notes par S. Mesure, Paris, Cerf, 1992.
- Edgar Morin, *Pour sortir du XX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Nathan, 1981.
- , *La méthode*, t. 3, *La connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, « Points », 1992 [1986].
- Eliade Mircea, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.
- Elias Norbert, *Du temps*, trad. M. Hullin, Paris, Fayard, 1996.
- Ferry Jean-Marc, *L'éthique reconstructrice*, Paris, Cerf, 1996
- , *La question de l'État européen*, Paris, Gallimard, 2000.

*Malaise dans la temporalité*

Ferry Luc et Renaut Alain, « Penser les droits de l'homme » [1983], repris dans *Système et critique. Essais sur la critique de la raison dans la philosophie contemporaine*, Bruxelles, Ousia, 1984.

Freund Julien, « La signification de la mort et le projet collectif », *Archives de Sciences sociales des religions*, n° 39, 1975.

Friedlander Saul (éd.), *Probing the Limits of Representation. Nazism and the « Final Solution »*, Cambridge, Harvard University Press, 1992

Friese Heidrun, « Le temps-discours, les temps-images. Pluralisation et ouverture de l'organisation temporelle de la vie quotidienne », *Politix*, n° 39, 1997.

Fromm Erich, *Escape from Freedom*, New York, Owl Book Henry Holt and Cie, 1994 [1941].

Gadamer Hans-Georg, *Le problème de la conscience historique*, édité par P. Fruchon, Paris, Seuil, 1996 [1958].

Gauchet Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985,

—, « Essai de psychologie contemporaine » (1998), dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.

—, « Quand les droits de l'homme deviennent une politique », *Le Débat*, n° 110, 2000.

Ginzburg Carlo, *Le Juge et l'Historien*, trad. collective, Paris, Verdier, 1997.

Grimaldi Nicolas, *L'homme disloqué*, Paris, PUF, 2001.

—, *Ontologie du temps, l'attente et la rupture*, Paris, PUF, 1993.

Groethuysen Bernard, « De quelques aspects du Temps. Notes pour une phénoménologie du Récit » [1935-36], repris dans *Philosophie et histoire*, Paris, A. Michel, 1995.

Gusdorf Georges, *Mémoire et personne*, Paris, PUF, 1993 [1950].

Habermas Jürgen, « La modernité : un projet inachevé », trad. G. Raulet, *Critique*, n° 413, 1981.

*De la temporalité en politique*

—, « L'épuisement des énergies utopiques » [1985], repris dans *Écrits politiques. Culture, droit, histoire*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999.

—, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, trad. Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988.

—, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Ch. Bouchindhomme, Paris, Cerf, 1996 [1983].

Halbwachs Maurice, *La mémoire collective*, éd. G. Namer, Paris, Albin Michel, 1997.

Hartog François, « Temps et histoire. "Comment écrire l'histoire de France ?" », *Annales HSS*, n° 6, 1995.

Hazard Paul, *La crise de la conscience européenne – 1680-1715*, Paris, Livre de Poche, 1994 [1961].

Henry Michel, *La Barbarie*, Paris, Livre de Poche, 2001 [1987].

Héritier Françoise et al., *De l'inceste*, Paris, Odile Jacob, 1994,

Hersch Jeanne, « Les dimensions du temps », *Entretiens sur le temps*, J. Hersch, R. Poirier (dir.), Paris, Mouton, 1967.

—, « L'exigence morale aux prises avec le temps », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 4, 1955.

Horkheimer Max, « La théorie critique hier et aujourd'hui » [1970], repris dans Max Horkheimer, *Théorie critique. Essais*, textes présentés par L. Ferry et A. Renaut, trad. groupe de trad. du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978.

Hunyadi Mark, « Liminaire » dans J. Habermas, *De l'éthique de la discussion* [1991], trad. Mark Hunyadi, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999.

Ion Jacques, *La fin des militants*, Paris, Éd. de l'Atelier, 1997.

Janicaud Dominique, *Chronos. Pour l'intelligence du partage temporel*, Paris, Grasset, 1997

*Malaise dans la temporalité*

Kořakowski Leszek, « Czy człowiek historyczny umarł i czy powinniemy jego zgon opłakiwać ? » [Est-ce que l'homme historique est mort et est-ce que nous devons pleurer son décès ?] [1989], repris dans *Moje słuszne poglądy na wszystko* [Mes justes vues sur tout], Cracovie, Znak, 2000.

Laïdi Zaki, *Le sacre du présent*, Paris, Flammarion, 2000.

Landes David S., *L'heure qu'il est. Les horloges, la mesure du temps et la formation du monde moderne*, trad. P.-E. Dauzat et L. Evrard, Paris, Gallimard, 1987.

Laville Jean-Louis et Sainsaulieu Renaud (dir.), *Sociologie de l'association. Des organisations à l'épreuve du changement social*, Paris, Desclée de Brouwer, 1996.

Le Brun Annie, *Du trop de réalité*, Paris, Stock, 2000.

Leder Andrzej, « Introduction à une analyse des transformations de l'intuition du temps dans la culture contemporaine », dans P. Zawadzki (dir.), *Malaise dans la temporalité*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002.

Legendre Pierre, *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 1985.

— et Papageorgiou-Legendre Alexandra, *Leçons IV, suite 2, Filiation, fondement généalogique de la psychanalyse*, Paris, Fayard, 1990.

Legros Robert, *L'avènement de la démocratie*, Paris, Grasset, 1999.

Levinas Emmanuel, *Le temps et l'autre* [1946-47], Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1983.

Manent Pierre, « La démocratie sans la nation ? », *Commentaire*, n° 75, 1996.

—, *La cité de l'homme*, Paris, Flammarion, 1997

Marcuse Herbert, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. J.-G. Nény et B. Fraenkel, revue par l'auteur, Paris, Minuit, 1963 [1955].

*De la temporalité en politique*

- Michel Patrick, « De la nature de la "transition" : remarques épistémologiques », *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XCVI/1994.
- Nassehi Armin, « No time for Utopia. The absence of Utopian contents in modern concepts of time », *Time & Society*, n° 1, 1994.
- Nora Pierre, « Le retour de l'événement », dans *Faire de l'histoire*, t. 1, *Nouveaux problèmes*, J. Le Goff et P. Nora (dir.), Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1986 [1974].
- Nowotny Helga, *Le temps à soi : genèse et structuration d'un sentiment du temps*, trad. S. Bollack et A. Masclet, Paris, MSH, 1992 [1989].
- Ost François, *Le temps du droit*, Paris, O. Jacob, 1999.
- Philonenko Alexis, *Introduction à Kant, Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 8<sup>e</sup> éd., 1996a.
- , *Passent les saisons, passe la vie*, Paris, Ramsay, 1996b.
- Pierre Birnbaum, *La fin du politique*, Paris, Seuil, 2<sup>e</sup> éd. augmentée, 1979.
- , *La France imaginée*, Paris, Fayard, 1998.
- Pocock John G.A., *Le moment machiavélien*, trad. L. Borot, Paris, PUF, 1997 [1975].
- Pomian Krzysztof, « La crise de l'avenir » [1980], repris dans *Sur l'histoire*, Paris, Gallimard, 1999.
- , *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984.
- Raynaud Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, Paris, PUF, 1987.
- Renaut Alain, présentation de Kant, *Critique de la faculté de juger*, Paris, GF-Flammarion, 2000.
- Revault d'Allones Myriam, *Le dépérissement de la politique. Généalogie d'un lieu commun*, Paris, Aubier, 1999.
- Ricoeur Paul, *Temps et récit*, t. 3, *Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1991 [1985].

*Malaise dans la temporalité*

—, « La tâche de l'herméneutique. En venant de Schleiermacher et de Dilthey », repris dans *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, II [1986], Paris, Seuil, coll. « Points », 1995.

—, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Rosanvallon Pierre, *La démocratie inachevée*, Paris, Gallimard, 2000.

—, *Le peuple introuvable. Histoire de la représentation démocratique en France*, Paris, Gallimard, 1998.

Rouso Henry, *La hantise du passé*, conversation avec Philippe Petit, Paris, Textuel, 1998.

Simmel Georg, « Excursus sur la fidélité et la gratitude », dans *Sociologie. Etudes sur les formes de la socialisation*, trad. L. Deroche-Gurcel et S. Muller, Paris, PUF, 1999 [1908].

—, « La différenciation sociale » [1894], repris dans *Sociologie et épistémologie*, trad. Liliane Gasparini, intro. de Julien Freund, Paris, PUF, 1981.

Sue Roger, *Temps et ordre social. Sociologie des temps sociaux*, Paris, PUF, 2<sup>e</sup> éd., 1995.

—, « Entre travail et temps libre : l'émergence d'un secteur quaternaire », *Cahiers internationaux de Sociologie*, n° 99, 1995.

Taguieff Pierre-André, *L'effacement de l'avenir*, Paris, Galilée, 2000.

Taylor Charles, *La liberté des Modernes*, essais choisis, traduits et présentés par P. de Lara, Paris, PUF, 1997.

—, « Le fondamental dans l'Histoire », dans *Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne*, G. Laforest et P. de Lara, Paris, Cerf, 1998.

Théry Irène, « L'autre en soi. L'intolérance à la mixité », *Revue des Deux Mondes*, n° 11-12, 1999.

—, « Différence des sexes et différence des générations. L'institution familiale en déshérence », *Esprit*, n° 12, 1996.

*De la temporalité en politique*

Thompson Edward P., « Temps, travail et capitalisme industriel » [1967], *Libre*, n° 5, 1979.

Vidal-Naquet Pierre, *Les assassins de la mémoire*, Paris, La Découverte, 1987.

Waxman Chaim I. (éd.), *The « End of Ideology » Debate*, New York, Funk and Wagnatis, 1968.

Zerubavel Eviatar, « The Standardization of Time : A Sociohistorical Perspective », *American Journal of Sociology*, n° 1, 1982.



## ENTRE ÉCHÉANCES ÉLECTORALES ET *HORIZON D'ATTENTE...* UN JEU OPPORTUNISTE SUR LES TEMPORALITÉS

Aude Dontenwille-Gerbaud<sup>1</sup>

Le 8 février 1871, les élections envoient à l'Assemblée de la toute nouvelle République, une majorité non républicaine. La tradition républicaine est hostile, par principe, à l'idée d'un Sénat. Le 28 février 1873, Léon Gambetta s'oppose clairement à l'existence d'un Sénat dans la nouvelle constitution. Mais, dans un grand retournement le 23 avril 1875, Léon Gambetta défend l'existence d'une chambre haute. Le contexte est celui de l'échéance des élections sénatoriales et législatives de 1876.

Dans une démarche en Analyse du discours, l'historien peut montrer comment, dans la matérialité même de la langue, le jeu sur les temporalités participe de la construction de cette politique que l'on qualifiera bientôt d'opportuniste. Après la présentation de quelques repères historiques, nous analyserons ce que nous qualifions d'événement discursif (Guilhaumou 2006), fondateur de la Troisième République.

---

<sup>1</sup> Aude Dontenwille-Gerbaud est Maîtresse de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paris-Est-Créteil. Membre du CEDITEC, un laboratoire interdisciplinaire, ses travaux portent sur les discours fondateurs de la Troisième République française.

*Un jeu opportuniste sur les temporalités*

### **Comment Léon Gambetta fit sortir la République d'une Assemblée monarchiste et un Sénat d'un parti républicain qui n'en voulait pas<sup>2</sup> !**

Thiers a démissionné le 24 mai 1873. Mac-Mahon est Président de la République. La coalition de « l'Ordre moral » entend bien s'opposer à la mise en place de la République. Vingt préfets républicains sont alors destitués ou remplacés. Le Vice-président de Broglie incarne une aristocratie orléaniste catholique, profondément hostile aux républicains. À partir de 1874, différentes forces politiques recherchent un compromis. Une commission de trente membres est formée pour examiner les lois constitutionnelles. Dans les derniers mois de 1874 et les premiers de 1875, Léon Gambetta prend une part très active aux tentatives de conciliation entre les diverses fractions de la gauche et du centre droit, pour amener une transaction sur l'adoption des lois constitutionnelles. *Orléanistes* et républicains en arriveront à faire cause commune.

Au cœur de leur négociation se trouve le Sénat. Le risque d'une dissolution de l'Assemblée nationale doit être écarté à tout prix. Du discours de Léon Gambetta à l'Assemblée du 12 février 1875 date l'expression de cet « opportunisme », critiqué ouvertement par les « intransigeants » Louis Blanc et Alfred Naquet. D'autres républicains, plus modérés, ne comprennent pas non plus le leader : onze députés républicains, parmi lesquels Edgar Quinet, voteront contre le projet de loi pourtant défendu par Léon Gambetta. Certains de ses propres amis se montrent très réservés sur les chances de durer de cet édifice constitutionnel. *La République française*, voix de Léon Gambetta, salue quant à elle l'événement de la naissance de la République. Elle rappelle à ses lecteurs son éditorial du 20

---

<sup>2</sup> Ainsi s'exprimait Paul Deschanel dans son analyse de 1920 (Deschanel 1920 : 174).

novembre 1873, qui insistait sur la nécessité d'une démarche prudente et patiente pour construire la République. C'est ainsi que l'amendement Wallon est adopté le 30 janvier 1875 avec 353 voix contre 352 : « Le président de la République... est élu par le Sénat et la Chambre ». La République est officiellement en place. La discussion s'engage alors sur le mode de recrutement des sénateurs. Le 24 février 1875, une loi institutionnalise le Sénat.

Léon Gambetta, par conséquent, focalise toutes les attentions en avril 1875 lorsqu'il se rend à Belleville. Comparer terme à terme les discours du 28 février 1873 et du 23 avril 1875 n'a donc pas beaucoup d'intérêt au niveau de l'analyse politique. En revanche, décrypter la façon dont Léon Gambetta s'explique devant un public populaire, permet de mettre en évidence une formation à la politique. Il s'agit ici d'analyser le discours de Léon Gambetta, ainsi que sa réception, pour mettre en évidence comment cet *événement discursif* construit son propre horizon temporel. Nous utilisons comme source l'édition en onze volumes des discours de Gambetta, réunis par Joseph Reinach en 1881.

### **Léon Gambetta devant le public de Belleville**

Nous empruntons le concept d'événement discursif à Jacques Guilhaumou (2006). Un événement discursif se définit par rapport à l'inscription de ce *qui est dit* à un moment donné dans des configurations d'énoncés. Le langage est en lui-même acte. Il crée l'événement. Pour l'historien en Analyse du Discours, les actes langagiers dans leur diversité (retranscriptions de discours, correspondances privées, comptes rendus de presse, tracts militants, etc.) forment un événement discursif irréductible à un contexte externe, et qui ne peut se concevoir comme simple superposition de significations linguistiques sur des événements considérés comme « réels ».

### *Un jeu opportuniste sur les temporalités*

Rien n'oblige un leader comme Gambetta à venir s'exprimer devant des publics populaires acquis d'avance à la République. Mais pour le milieu militant du tribun, l'acte de fondation de la République ne peut trouver légitimité que dans un aller-retour permanent entre arène parlementaire et grands meetings. Cette méthode politique est nouvelle et cet acte de fondation s'inscrit dans un « horizon d'attente ». Nous utilisons ici le concept dialectique proposé par l'historien allemand Reinhard Koselleck (1990), qui offre une réflexion épistémologique mettant en relation les concepts *d'horizon d'attente* et de *champ de l'expérience*, lien indéfectible qui unit représentation du passé et représentation de l'avenir. Il n'est pas d'attente sans expérience et pas d'expérience qui ne donne lieu à une attente ; les deux polarités se conditionnent mutuellement.

À Belleville, l'orateur s'adresse à des électeurs, connus de longue date. Le lien entre Léon Gambetta et ses électeurs du XX<sup>e</sup> arrondissement, qualifié d'intime voire d'exceptionnel par le tribun lui-même, repose sur l'acte fondateur du 28 mars 1869. Léon Gambetta avait alors accepté de présenter sa candidature aux élections législatives dans la circonscription de Belleville. Le « programme de Belleville » était devenu d'emblée un symbole, une référence. La rhétorique de Gambetta à propos de Belleville est celle de l'hyperbole : « le mont Aventin de la démocratie française », le « laboratoire exceptionnel d'apprentissage ». Il s'agit de renouer avec les milieux populaires parisiens en dépit de la Commune de 1871. Le 23 avril 1875, Léon Gambetta vient défendre l'évolution de ses positions à propos de l'existence d'un Sénat. Cette argumentation occupe, à elle seule, la moitié du temps de parole d'un discours qui dure deux bonnes heures. Le jeu sur les temporalités étayera tout au long du discours la thèse du tribun.

### **Différentes perspectives temporelles**

L'introduction évoque des souvenirs communs. Le passé simple souligne l'aspect événementiel de cet acte fondateur mythique. « Je tiens à rappeler d'un mot ce qui nous a liés ensemble, lorsque vous voulûtes bien jeter les yeux sur l'homme qui est aujourd'hui devant vous » (Gambetta 1881 : IV, 301). L'événement discursif ne saurait être remis en cause. C'est un fait, un incontournable. Léon Gambetta situe le « Je » face au « Vous » des commettants, dans le cadre d'un « Nous » que forme le contrat. L'*ethos*, l'image préalable que Léon Gambetta cherche à donner de lui-même, correspond à leur vécu commun. La rhétorique développée cherche à établir une connivence avec le public.

La première partie est une narration, à l'imparfait, de l'histoire des dernières années. Le discours oppose alors en permanence le « Nous » au « On ». Ce « Nous » ne concerne pas seulement l'orateur et son public présent, il englobe l'ensemble des républicains, montrant ainsi en quoi Belleville représente pour lui une tribune d'ampleur nationale. L'argumentation repose sur le danger que court le « Nous ». La République pourrait ne pas durer, une restauration monarchique ou bonapartiste est encore possible.

La deuxième partie du discours, la plus longue, argumente au présent les choix de Léon Gambetta face à un « On » qui a créé la nouvelle constitution. Ces choix sont pleinement assumés au point que le « On » devient « Nous » et l'orateur se montre très directif avec son public : « C'est ici, Messieurs, que je veux arrêter votre attention. Je veux que vous saisissiez bien quel admirable instrument d'ordre, de paix, de progrès démocratique cette intervention de l'esprit communal dans le règlement des grandes affaires

*Un jeu opportuniste sur les temporalités*

politiques peut procurer à la France » (Gambetta 1881 : 314). L'interpellation est directe. Le « je veux » ne laisse aucune place au doute.

La troisième partie, au futur, renverse le présent de la partie précédente en évoquant l'horizon d'attente de cette République : les rencontres, les discussions, les rapprochements permettront au « Nous » de se construire au sein de la nouvelle méthode politique prônée par Gambetta, celle des réformes sages et opportunes.

Et la conclusion – qui vient en écho à l'introduction – se veut logique : « Nous » aura résolu le problème politique. Le « Vous » indique donc le devoir qui reste à accomplir pour ceux qui viennent d'entendre le discours : le répandre dans les ateliers, les réunions, les familles.

### **Une « petite phrase » qui deviendra célèbre**

Une petite phrase mêle dans une forme de résumé l'ensemble de ces temporalités. Léon Gambetta fait naître le *Grand Conseil des Communes françaises* en lieu et place du Sénat. Alice Krieg-Planque définit la notion de « petite phrase » : « Chacun des énoncés qu'une édition d'un quotidien présente comme énoncé détaché prêt pour la reprise est doté d'une valeur illocutoire par son détachement même, et il se donne à voir comme disponible pour une construction en événement. » (Krieg-Planque 2011 : 36). Léon Gambetta crée donc l'événement.

« Vous voyez que, lorsqu'on fait de la politique d'intrigue, on est très souvent pris à ses propres pièges (rires). On s'est trompé, l'étiquette a tout perdu : on appelait cela un Sénat, et on a cru qu'on aurait un Sénat (nouveaux rires).

*De la temporalité en politique*

Mais énumérez les conditions de l'institution, regardez-y bien près, voyez ces communes éveillées à la vie politique, se groupant, se réunissant, se renseignant, s'informant, délibérant, déléguant leurs hommes ; ceux-ci s'assemblant au chef-lieu du département, faisant prévaloir leurs volontés, lesquelles seront, le jour de l'élection, ce qu'elles auront été la veille. Après la délibération commune, que va-t-il sortir des urnes ? Un Sénat ? Non, citoyens, il en sortira le Grand Conseil des Communes françaises (applaudissements). » (Gambetta, 1881 : 318).

L'adresse au public se fait au présent, de l'indicatif et même de l'impératif, autour des verbes « voir » et « regarder », invoquant donc une forme de constat. Les élections sénatoriales n'auront pourtant lieu que neuf mois plus tard, le 30 janvier 1876. Le présent de l'indicatif et de l'impératif se font ici annoncer. Décrire au présent un horizon d'attente permet à Gambetta de se constituer, à la veille de ces élections majeures, en véritable oracle.

« Leurs volontés seront... ce qu'elles auront été la veille » : le registre pourrait être celui du pronostic, des possibles. Or, Gambetta affirme – affirmation soulignée par l'utilisation du futur antérieur. Le jeu sur les temporalités construit l'*ethos* discursif d'un orateur quasi mystique, sacralisant l'acte même de voter, ce qui nous permet de qualifier ce type de discours de « discours d'autorité » (Dontenwille-Gerbaud 2015). La toute dernière phrase de ce discours en renforce l'effet : « Les élections seront bonnes, mais à une condition : Aide-toi, le Suffrage universel t'aidera ! », suivie de salves d'applaudissements. Plus que le pastiche du célèbre « Aide-toi, le Ciel t'aidera » de la société fondée par Guizot sous la Restauration pour soutenir l'indépendance des élections, nous avons sans doute là une référence proverbiale qui remonte à La Fontaine,

*Un jeu opportuniste sur les temporalités*

*Le Charretier embourbé*, pauvre homme qui, pour titrer son char de la boue, invoque l'assistance divine. La morale en sera « Aide-toi, le ciel t'aidera ». Le suffrage universel, dans la bouche de Gambetta, se fait divin, et l'orateur se transforme en officiant de cette grand-messe républicaine.

La « petite phrase » s'inscrit également dans une mémoire discursive. Les termes de « Grand Conseil » et de « Communes » portent une grande force sémantique pour le public présent. Le « Grand Conseil » rappelle d'abord la cité-État de Venise qui a conquis son indépendance dès le Moyen-Âge. Le Grand Conseil, dès les XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, y est doté des principaux attributs de la souveraineté face au doge. Plus près de la Troisième République, le Grand Conseil n'est rien moins que l'institution majeure des cantons qui composent la Confédération helvétique.

« P. Charaudeau propose de distinguer trois formes de mémoire : une *mémoire des discours* qui se constitue autour de *savoirs de connaissance et de croyance* sur le monde, et qui forme des communautés discursives ; une *mémoire des situations de communication* qui se constitue autour des *dispositifs et contrats de communication*, et qui forme des communautés communicationnelles ; une *mémoire des formes* qui se constitue autour des *manières de dire* et des styles de parler, et qui forme des communautés sémiologiques. » (Maingueneau 2002 : 372).

Pour la communauté discursive que forment Léon Gambetta et son public, le modèle suisse fait partie de ces « savoirs » sur l'histoire de la démocratie. Dans le « contrat de communication » entre Léon Gambetta et son auditoire de Belleville, le terme de « Commune » renvoie à leur création révolutionnaire à la fin de l'Ancien Régime,

mais il est également chargé de toute l'histoire récente de 1871. L'implicite, en discours, est ici celui d'une forme de reconnaissance d'un combat pour les libertés municipales, même si le leader républicain ne peut en aucun cas défendre la mémoire de la guerre civile, d'où l'expression « Grand Conseil des Communes françaises », pour rappeler que ce combat n'est pas incompatible avec la République Une et indivisible.

Néanmoins, le jeu sur les temporalités fait apparaître le paradoxe de cet opportunisme : les élections seront aussi le résultat d'un travail raisonné, d'une méthode politique nouvelle qui s'adresse à des citoyens éclairés par les discussions et les rencontres. Gambetta n'est pas seulement « oracle », il sait d'un savoir raisonné, fruit de toutes les informations qu'il est en mesure de faire remonter des circonscriptions électorales. Ce jeu sur les temporalités, cette expérience qui fait toucher l'horizon d'attente est aussi celui de la méthode politique nouvelle : le résultat des élections ne sera plus celui des hasards et manipulations, mais celui de l'éducation politique des citoyens. Cette éducation est notamment le fruit des grands rassemblements autour de ce leader qui se déplace un peu partout en France devant des auditoires de plusieurs centaines de personnes. « Leurs volontés seront le jour du vote, ce qu'elles auront été la veille... » : phrase qui est à la fois prophétie et conséquence d'un vaste travail militant.

En 2019, l'analyse des « petites phrases » nécessite de mettre en évidence le jeu d'instrumentation complexe entre médias et politiques dans un champ de savoir-faire et de pratiques identifiables. En 1875, peut-on évoquer des « professionnels de la communication », ou encore les « compétences communicationnelles » des politiques ? Gambetta sait parfaitement que l'ensemble de la presse s'emparera, non pas tant de la rhétorique déployée que de

### *Un jeu opportuniste sur les temporalités*

l'énoncé « Grand Conseil des Communes françaises ». Cette « petite phrase » s'inscrit dans l'événement discursif fondateur.

Ce n'est pas par un communiqué, par voie de presse que s'exprime Léon Gambetta. L'interaction avec le public populaire légitime aux yeux du leader et de son entourage, ce que d'aucuns qualifieront de « grand retournement ». L'expression de « Grand Conseil des Communes françaises » était-elle prévue ? Il n'est pas possible à l'historien de répondre à cette question. Gambetta, on le sait, improvisait facilement au point de déranger souvent son entourage. Néanmoins la « petite phrase » fera le tour des rédactions et il est raisonnablement possible de formuler l'hypothèse que Gambetta s'y attendait et l'avait anticipé. Le coup de tonnerre du « grand retournement » est ainsi, dans une co-construction entre meeting et presse, comme légitimé par le public le plus révolutionnaire qui soit, celui de Belleville. C'est ce que Gilles Feyel (2007) et Dominique Kalifa (2001) nomment l'entrée dans l'ère moderne des médias.

### **Pour conclure, comment évaluer la réception de cette rhétorique et de son jeu sur les temporalités ?**

Nous proposons d'utiliser un matériau qui donne un indice de cette réception : les mentions des réactions du public, notées par le sténographe. Elles ne sont qu'interprétation et nous nous garderons bien de les essentialiser. Toutefois, à partir du moment où la presse les publie et les commente, elles n'en deviennent pas moins parties prenantes de l'événement discursif.

Durant l'introduction qui rappelle les souvenirs communs au passé simple, le public réagit par un acquiescement régulier, note le sténographe. À la fin du discours, dans la mise en scène d'une

connivence, le public semble même réagir fortement. En revanche, dans la troisième partie du discours, celle qui s'énonce au futur de l'horizon d'attente, le public reste silencieux. Tout, sans doute, sépare l'homme de gouvernement des ouvriers révolutionnaires de Belleville. L'image que Léon Gambetta cherche à construire ne provoque pas de réaction. En conclusion, Léon Gambetta modifie manifestement son *ethos* : « je ne fais pas de programme... » ; « mon programme c'est le vôtre ». Selon le sténographe, le public ne réagit toujours pas. La distance semble difficile à faire accepter au public. Cette retranscription<sup>3</sup>, validée *a posteriori* par l'entourage de Gambetta lui-même, se montre très proche de ce que note, par exemple, un journaliste très hostile à Gambetta, Jules Billaut, journaliste du monarchiste *Gaulois*, en première page de l'édition du 26 avril :

« Les 2000 citoyens d'hier, en vous mettant le nez dans votre mandat impératif et en vous forçant à vous justifier devant le tribunal révolutionnaire qu'ils avaient improvisé, vous ont montré, une fois de plus, que la République, comme Saturne, dévore ses enfants. Vous avez fait un discours piteux et plat, si piteux et si plat que vous n'avez pas osé le publier sans retoucher et sans corrections dans *La République française*... S'il faut en croire un des 2000 invités [...], cette demi-apologie du Sénat a été assez froidement accueillie. On entendait même dans l'auditoire des frémissements d'impatience. » (Billaut 1875 : 1).

Le *Rappel* pour sa part, journal fondé par l'entourage de Victor Hugo, note les applaudissements d'électeurs conscients des

---

<sup>3</sup> Les retranscriptions des discours sont le fait des sténographes, il s'agit donc bien d'un discours réécrit et second, validé par l'entourage, en vue de sa publication dans la presse.

### *Un jeu opportuniste sur les temporalités*

enjeux. Toutefois la temporalité du discours de Gambetta laisse un peu dubitatif le journaliste A. Gaulier :

« Ce qui doit résulter de cet éveil de la conscience politique dans les moindres villages, de cet échange d'idées, de ce rapprochement forcé entre l'électeur des villes et l'électeur des campagnes, Monsieur Gambetta l'a exposé avec autant de force que de raison. On pourrait lui objecter que ce qu'il dit s'applique mieux à l'avenir qu'au présent... » (Gaulier 1875 : 1).

Si, de nos jours en 2019, le présent se vit comme une urgence, le futur comme une menace face à un passé idéalisé, pour les républicains dits « opportunistes » de la France de 1875, le jeu discursif sur les temporalités se montre nettement plus ambivalent. L'acte de langage de Gambetta, qui légitime le compromis institutionnel à propos du Sénat, modifie l'horizon d'attente républicain héritier de la Révolution française par ce jeu même sur les temporalités. Si le public semble soutenir le récit au passé, fondateur, il ne semble guère applaudir son argumentation qui engage l'avenir.

## **Bibliographie**

### **Sources primaires**

Deschanel Paul, *Léon Gambetta*, Paris, Hachette, 1920.

*Discours et plaidoyers politiques de Gambetta*, rassemblés par Joseph Reinach, Paris, Charpentier, 1881 (11 volumes).

*Le Gaulois*, 26 avril 1875.

*Le Rappel*, 26 avril 1875

### Sources secondaires

Dontenville-Gerbaud Aude, « Un effacement énonciatif paradoxal. Les discours des grands leaders républicains sur le suffrage universel », *Mots. Les langages du politique*, n° 107, 2015, p. 35-47.

Feyel Gilles, *La presse en France des origines à 1944. Histoire politique et matérielle*, Paris Ellipses, coll. « Infocom », 2007.

Guilhaumou Jacques, *Discours et événement. L'histoire langagière des concepts*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006.

Kalifa Dominique, *La culture de masse en France*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2001.

Koselleck Reinhart, *Le Futur passé : contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. Jochen et Marie-Claire Hoock, Paris, EHESS, [1979] 1990.

Krieg-Planque Alice, « Les "petites phrases" : un objet pour l'analyse des discours politiques et médiatiques », *Communication et Langages*, n° 168, 2011, p. 23-41.

Maingueneau Dominique, « Mémoire discursive », *Dictionnaire d'Analyse du Discours*, Patrick Charaudeau et Dominique Maingueneau (dir.), Paris, Seuil, 2002, p. 371-372.



# COMMUNIQUER SUR DES ÉCHELLES TEMPORELLES INCOMMENSURABLES. LES RÉCITS DU TEMPS DES DÉCHETS RADIOACTIFS

Vincent Carlino<sup>1</sup>

**A**u regard de leur impact sur les territoires et des risques qu'ils font peser sur les populations, il semble difficile aujourd'hui de ne pas envisager la temporalité des projets technoscientifiques. La construction de centres de stockage de déchets radioactifs est particulièrement exposée à ces enjeux. En France, l'Agence nationale pour la gestion des déchets radioactifs (Andra) a la lourde tâche d'envisager les solutions scientifiques et techniques pour confiner ces matières radioactives usées. Le problème qu'elle entend résoudre est, par essence, lié à la question du temps. Il s'agit de gérer au présent ce que rejettent les centrales nucléaires construites dans le passé, de façon à les stocker durablement dans le futur. En tout cas, c'est de cette façon que les communicants publics de l'Agence présentent la situation, justifiant ainsi la construction du Centre de stockage géologique (Cigéo) dans les départements de la Meuse et de la Haute-Marne.

Ce récit qui allie présent, passé et futur suscite de vives réactions auprès des opposants au projet qui dénoncent une accélération, voire une précipitation de l'action politique dans le but de ver-

---

<sup>1</sup> Vincent Carlino est post-doctorant à l'Académie du journalisme et des médias (AJM) de l'Université de Neuchâtel et membre associé du Centre de recherche sur les médiations (Crem) de l'Université de Lorraine.

### *Les récits du temps des déchets radioactifs*

rouiller les choix politiques. En effet, la posture de l'Andra est singulière. D'une part, elle souhaite mettre au point un modèle scientifique robuste discuté par ses pairs visant à démontrer la sûreté de son projet. D'autre part, son statut d'agence nationale la conduit à mener une communication politique pour convaincre l'État et les citoyens français que la solution choisie – le stockage sous-terrain profond – est la meilleure.

Cet article propose une analyse de la communication d'acceptabilité du projet Cigéo à la lumière de la prise en compte de la temporalité du projet. La réflexion définit d'abord l'enjeu politique de la temporalité des déchets radioactifs en vue de proposer une méthode pour analyser les mises en récits du temps dans les controverses environnementales. Dans le cas de l'Andra, ces récits prennent la forme de vidéos de fiction ainsi que de la mise en œuvre d'un projet éditorial mêlant journalisme et communication.

### **Le temps comme enjeu politique**

Le temps occupe une place centrale pour la gestion des déchets radioactifs. En effet, l'activité de l'Andra est essentiellement tournée vers la résistance de ses infrastructures à de nombreux aléas : infiltrations dans les futures galeries, défaillances dans l'acheminement des déchets, catastrophes naturelles, etc. Cette attention particulière au temps s'explique par la durée de vie des déchets radioactifs. Ceux qui ont vocation à être stockés dans Cigéo sont les plus dangereux et perdent la totalité de leur radioactivité sur une période de 100 000 ans. Le temps constitue donc un paramètre indispensable à la mise en œuvre de solutions de gestion des déchets radioactifs. Il s'agit d'une donnée tangible qui détermine la trajectoire du projet, si bien qu'il ne se résume pas à une valeur abstraite ni au calendrier de réalisation. Cette contrainte

### *De la temporalité en politique*

technique liée à la durée de vie des déchets radioactifs devient politique dès lors qu'elle oriente l'action et détermine des choix technoscientifiques. Avec les votes de la loi dite « Bataille » en 1991 et de celle de 2016 fixant les modalités de construction d'un centre de stockage réversible, l'action de l'Andra est progressivement passée de la recherche de solutions à la mise en œuvre politique de Cigéo.

Nous proposons donc de concevoir le temps comme un objet de représentations collectives et de « conceptions changeantes selon les sociétés » (Hirsch 2016 : 26), plutôt que comme un invariant objectif et extérieur aux activités humaines. Dans cette perspective, la conception du temps par l'Andra s'articule autour d'une certaine rhétorique de l'urgence. En effet, l'Agence souligne régulièrement que les déchets radioactifs existent déjà et qu'il convient de mettre au point des solutions pour les gérer durablement. Cette conception se complète par des discours qui visent à tourner la gestion des déchets radioactifs vers le futur. De cette manière, l'urgence de la construction de Cigéo est justifiée par la mission que se donne l'Andra de protéger les « générations futures ». Cette formule « neutralise » (Krieg-Planque 2010) le débat sur la gestion des déchets radioactifs et vise à en souligner la dimension pragmatique. La référence aux « générations futures » met l'accent sur les déchets déjà existants plutôt que sur les centrales qui les produisent. Notons qu'il s'agit d'un point de désaccord central des opposants qui estiment que la construction de Cigéo ne rendra que plus difficile la fermeture de centrales et le débat sur la transition énergétique. Pour l'Andra, le débat ne porte pas sur la filière nucléaire en général, mais sur la prise en charge des déchets existants.

Bien que l'idée d'une gestion au présent s'affirme dans les discours, la durée de vie extrêmement longue des déchets radioactifs

### *Les récits du temps des déchets radioactifs*

est si importante qu'elle fragilise l'idée d'une maîtrise du projet. Prétendre être en capacité de gérer un tel ouvrage sur une période longue de plusieurs centaines d'années nécessite de s'exposer à une série de critiques et d'incertitudes. Il devient alors nécessaire de communiquer sur le rapport au temps pour mettre l'accent sur ses vulnérabilités en insistant sur l'impératif de penser notre rapport au temps très long des déchets radioactifs. L'enjeu est de réunir les conditions pour que se fasse cette réflexion et qu'elle serve la mise en œuvre d'un projet politique de stockage profond. Ainsi, la problématique vise à déterminer en quoi les récits du temps, souvent ancrés dans une réflexion sur le temps très long de l'humanité, encouragent l'idée d'une gestion immédiate.

### **Communiquer l'expérience du temps**

L'analyse par les sciences humaines et sociales de controverses environnementales est marquée par l'observation des stratégies d'acteurs. La sociologie pragmatique s'intéresse notamment à la circulation d'arguments entre des espaces de discussion (des « arènes ») en vue de rendre compte de la trajectoire des problèmes publics. Si l'approche permet de rendre compte de l'évolution des controverses et de leur mise en discussion dans l'espace public, sa transposition en sciences de l'information et de la communication ne va pas de soi. Le principal problème réside dans la tendance à réduire le rôle des médias à « des espaces de déploiement de stratégies d'enrôlement ou de mise en visibilité d'arguments » (Le Marec, Babou 2015 : 115). Cet écueil s'applique également aux stratégies de communication politique à l'œuvre dans les controverses. Ainsi, la communication de l'Andra qui est ici présentée ne doit pas simplement se comprendre comme un moyen de publiciser une série d'arguments en faveur du projet Cigéo. Cette communication s'inscrit clairement dans un contexte politique

singulier, où il s'agit de démontrer à l'État que l'Andra est en capacité de créer un centre de stockage sous-terrain profond tel qu'il en est fait mention dans la loi. De plus, il paraît assez réducteur d'assimiler les discours produits à une série d'arguments énoncés à la fois publiquement et explicitement. Les messages diffusés n'ont pas uniquement trait à Cigéo, mais se rattachent à des enjeux particuliers soulevés par le projet. La temporalité figure parmi eux, à travers notamment la question de la mémoire du projet qui vise à déterminer les méthodes pour signaler la présence de déchets radioactifs aux populations futures (NEA, OECD 2015).

Communiquer sur les enjeux temporels de Cigéo constitue une entrée moins frontale dans la controverse. La question n'est pas de débattre de l'énergie nucléaire en général, mais de ce qu'elle implique pour le futur. Dans la continuité d'une réflexion engagée par ailleurs (Carlino 2018), il s'agit d'explorer ici les « visions du futur » (Chateauraynaud, Debaz 2017 : 147) proposées dans la communication institutionnelle de l'Andra. L'hypothèse travaillée est que cette communication sur les futurs est mise au service d'un discours politique visant à légitimer le projet Cigéo et à verrouiller les alternatives possibles. Ce discours se développe plus précisément à travers des récits qui visent à interroger les conséquences de la (non) gestion des déchets radioactifs. L'historien François Hartog (2003) qualifie d'« expériences de temps » la capacité des sociétés à articuler passé, présent et futur. Il s'agit donc d'examiner quelles sont les expériences de temps que l'Andra met en récit, et dans quelle mesure ces dernières essaient de légitimer le projet Cigéo.

## **Mettre en récit le rapport au temps**

### *Le recours au récit de fiction*

L'Andra a investi le domaine artistique et culturel pour diffuser des récits sur son expérience du temps. Plutôt que de communiquer en son nom, l'Agence est à l'initiative d'une série de dispositifs à travers lesquels elle incite des créateurs à s'exprimer sur les déchets radioactifs. Elle adopte la posture d'organisatrice d'un débat auquel elle ne prend pas directement part. Une des premières initiatives est le concours de courts-métrages « Regards sur les déchets radioactifs » lancé en 2013. Chaque année, l'Andra ouvre un appel à participations visant à financer à hauteur de 6000 euros la production d'un court-métrage sur les déchets radioactifs. Destiné aux jeunes réalisateurs, le concours invite les participants à produire une création artistique qui aborde la gestion des déchets de manière originale. L'appel à candidatures de l'édition 2019 précise que la « seule règle [est] la liberté de ton. Il ne s'agit en aucun cas d'un film publicitaire ou d'une commande institutionnelle de l'Andra, mais bien d'une réflexion sur les déchets radioactifs, d'une création artistique qui donne envie de parler et de dialoguer sur le sujet. » Le mot clé qui définit l'initiative est bien celui de « réflexion » car l'objectif n'est pas d'intervenir sur les contenus, mais de susciter l'intérêt pour les déchets radioactifs.

Si l'espace public des risques technologiques « est composé non pas d'acteurs, mais de discussions, au sens fort du terme » (Chaskiel 2017), il est important pour l'Andra de susciter de tels échanges de façon à démontrer sa capacité à s'exposer à la critique. Le format du court-métrage devient alors essentiel puisqu'il s'agit de prendre de la distance par rapport aux débats formels, au profit

d'une expression artistique allant du documentaire à la fiction. De ce fait, l'appel à participation ne comprend aucune mention à un débat ou une discussion. Il est question de valoriser le « regard » des participants à travers une « création artistique dont l'enjeu est d'ouvrir le dialogue. » Avec ce concours, les réalisateurs lauréats deviennent la principale instance d'énonciation – l'Andra, de son côté, se met à l'écart.

Les quatre lauréats du concours « Regards sur les déchets radioactifs » traitent chacun d'un récit du temps singulier. L'objectif ici n'est pas de livrer une analyse esthétique de ces productions, mais de déterminer le type de message qu'ils portent. Le premier d'entre eux, *Pierre et le tigre* met en scène trois personnages de 25 ans réunis autour d'un dîner. Les deux premiers sont en désaccord sur le nucléaire tandis que leur ami est présenté comme n'ayant pas d'avis. Celui-ci joue un rôle important puisque, lorsque vient le temps de débarrasser la table des déchets du dîner, la voix off indique qu'il est frappé d'une « vision » et que « la vraie question finalement, c'est la gestion des déchets radioactifs ». Les personnages décident de terminer leur soirée et le film se referme sur l'écran-titre suivant : « Peut-être qu'il vaudrait mieux continuer la discussion, maintenant. » Le film insiste sur l'impératif d'une gestion au présent des déchets radioactifs. Il incite moins à prendre position qu'à se renseigner sur la gestion de ces déchets. Il vise donc à sensibiliser le public et situe son récit dans le temps présent.

Le second lauréat (2015), vise à faire connaître la question de la transmission de la mémoire du futur centre de stockage de l'Andra. Contrairement au précédent, le film se présente comme un documentaire. Le spectateur y suit Matthew Kielty, journaliste à New York, retraçant sa découverte de la « solution radiochat ». Celle-ci consiste à faire en sorte de modifier génétiquement l'ADN de chats

### *Les récits du temps des déchets radioactifs*

de manière à ce qu'ils réagissent à la présence d'éléments radioactifs. Resté à l'état d'invention, ce projet n'a jamais été mis en œuvre. Cependant, elle permet de sensibiliser le spectateur à la question de la communication du risque sur des échelles de temps importantes. À nouveau, même si l'Andra indique qu'il ne s'agit pas d'un film promotionnel, l'enjeu est bien de communiquer sur une thématique qu'elle souhaite explorer davantage.

Les deux derniers lauréats (2017, 2018) ont en commun d'être des œuvres de fiction. Le premier d'entre eux, « 28, 78 ans » est une dystopie présentant une société où les étudiants sont contraints de réaliser un « service écologique obligatoire ». Le film pose frontalement la question de l'implication politique des méthodes de gestion. Lorsqu'elle décide d'échapper à son service obligatoire, l'héroïne réfléchit au sens de sa mission : « On ne s'occupe pas de nos morts, donc nos déchets ne peuvent pas être assimilés à des morts. Ce n'est pas la génération passée, c'est la génération future. » C'est donc la question de la transmission qui est ici mise en récit. Les déchets radioactifs sont présentés comme étant un héritage plutôt qu'une charge du passé. En l'absence d'une agence nationale qui gère ces déchets, le film souligne la responsabilité de chacun. Le dernier lauréat s'inscrit dans cette même tendance en imaginant une société où chaque citoyen devrait gérer les déchets radioactifs qu'il produit. À nouveau, le film souligne l'utilité politique et sociale de l'Andra dont la mission est présentée comme étant de mettre en œuvre les décisions de l'État. Dans un monde où cette gestion repose sur les citoyens, ces derniers doivent s'organiser eux-mêmes. Ainsi le film peut-il être vu comme une critique de l'argument « *Not in my backyard* » (Trom 1999), dans la mesure où les individus décident de ne pas stocker leurs déchets radioactifs chez eux, mais dans un lieu à l'extérieur de la ville.

### *De la temporalité en politique*

La frontière entre création artistique et communication institutionnelle n'est pas toujours aisée à tracer, puisque les réalisations font écho à des préoccupations réelles de l'Andra. Le fait d'encourager la création de films permet à l'Agence d'adopter une autre stratégie de communication centrée sur les problèmes plutôt que les solutions des déchets radioactifs. En plaçant la prise en charge énonciative sur les jeunes réalisateurs, l'Andra ne communique pas complètement en son nom sur une série d'incertitudes tout en travaillant l'image d'une organisation soucieuse des inquiétudes légitimes de ses publics. La temporalité extrêmement longue de Cigéo apparaît comme un dénominateur commun de l'ensemble de ces films qui ne mentionnent pourtant jamais le projet.

### *Des déchets radioactifs aux « générations futures »*

Le concours « Regards sur les déchets radioactifs » ne constitue pas le seul dispositif mis au point par l'Andra pour communiquer sur son activité. Dans sa volonté de découpler la gestion des déchets radioactifs du débat sur l'arrêt du nucléaire, l'Agence a mis au point un partenariat inédit avec le magazine *Usbek et Rica* en juillet 2015. L'initiative s'est matérialisée par la création d'un site web intitulé « Les Arpenteurs ». Plus que le nom du site, c'est son slogan qui attire l'attention : « les générations futures ont leur média ». Se situant à la frontière de la communication et du journalisme, ce média entend susciter le débat sur les technologies et leur impact dans le futur :

« Notre but : découvrir et partager des histoires qui mettent en lumière la manière dont les modes de vie, les décisions, les créations de nos générations ont un impact positif ou négatif sur nos descendants. Nous nous aventurerons sur tous les sujets qui les concernent : la science et la technologie, le

### *Les récits du temps des déchets radioactifs*

changement climatique, l'économie, l'urbanisme, l'exploration spatiale, etc., et les déchets radioactifs<sup>2</sup>... »

Il s'agit de publier des articles portant sur divers enjeux de société pour souligner *in fine* la nécessité de penser leur impact dans le futur et dresser un parallèle avec les déchets radioactifs. Comme l'indique l'employée chargée du projet dans un entretien (20 décembre 2016), les articles se sont progressivement détachés des thématiques de l'Andra : « On a vite fait le tour du sujet. On s'est dit que pour faire un média qui s'adresse aux générations futures, il n'y a pas besoin de parler que des déchets radioactifs. Il y a plein d'autres sujets. »

De cette manière, plusieurs articles interrogent le futur du livre, de la télévision ou encore du stylo. Si ces articles semblent découplés de la gestion des déchets radioactifs, ils rejoignent cependant les réflexions de l'Andra sur la pérennité des moyens de communication qu'elle devra employer pour signaler la présence de Cigéo. La publication d'articles portant sur la fin du salariat ou le financement des retraites dans le futur s'inscrit, elle aussi, dans un récit sur le temps. L'explicitation de son expérience du temps écoulé et à venir permet de s'exprimer indirectement sur la gestion des déchets radioactifs tout en évitant le débat sur l'énergie nucléaire. Cependant, certains articles peuvent se lire comme des réponses aux critiques adressées à l'Andra et constituent de véritables prises de position dans la controverse sur les déchets radioactifs. Citons l'article intitulé « Les zadistes ont-ils de l'avenir ? » qui constitue une réponse à l'installation de militants écologistes à proximité de la future zone de chantier de Cigéo entre 2014 et 2016. En interrogeant les ZAD (zones à défendre) au prisme de leur résistance au

---

<sup>2</sup> Source : <http://lesarpeurs.fr/qui-sommes-nous>.

temps, le média « Les Arpenteurs » distille plusieurs éléments de réponse à la critique anti-Cigéo : « Parfois exaspérants du fait de leur radicalité (certains diront de leur hygiène), ils sont surtout une manifestation de nouvelles formes d'organisations sociales en marge de la société. Au-delà de la sympathie qu'une part de l'opinion peut ressentir à leur égard, il serait peut-être temps de forger un projet de société commun<sup>3</sup>. »

La caractéristique essentielle de ce dispositif éditorial singulier réside dans l'association qu'il opère entre journalistes scientifiques et communicants. Cela permet à l'Andra de s'exprimer et de prendre position dans la controverse sans pour autant le faire en son nom. De même, les controverses sur les déchets radioactifs et l'énergie nucléaire ne sont jamais abordées de front, mais systématiquement sous l'angle des « générations futures ». Cette pratique peut s'avérer efficace sur le plan argumentatif, car être d'accord avec l'importance de se soucier de ces générations revient à accepter le découplage entre la gestion des déchets radioactifs et la problématique des centrales qui les produisent. Les articles publiés représentent autant de « traces » qui permettent à l'Andra de développer une présence numérique (Merzeau 2008) autour de sujets clés qui touchent à son activité, sans pour autant prendre le risque d'entrer frontalement dans la controverse.

## **Conclusion**

Souvent pensé comme facteur extérieur ayant un impact sur les pratiques, cet article a voulu poser le temps comme une dimension à part entière de la communication. Le domaine des controverses environnementales est tout particulièrement concerné puisqu'il est

---

<sup>3</sup> Source : <http://lesarpenteurs.fr/les-zadistes-ont-ils-de-lavenir>.

### *Les récits du temps des déchets radioactifs*

question de démontrer sa capacité à articuler différentes périodes temporelles dans le but de convaincre du bien-fondé de certaines actions. La conception de récits portant sur le temps se pose, dès lors, comme un ensemble de compétences à développer pour les communicants en situation de controverse. En effet, de nombreux dispositifs sont à ajouter aux concours de courts-métrages et au site « Les Arpenteurs ». Récemment, un concours de nouvelles de science-fiction a été organisé sur le devenir des déchets radioactifs et l'Andra a réalisé des partenariats avec des youtubeurs. Parce qu'ils portent sur le temps, ces récits déplacent les termes de la controverse et contribuent à la refroidir. Il s'agit d'inclure un maximum de publics dans ce qui est présenté comme une « discussion ». Cependant, cette démarche nécessite que le public dispose d'une pluralité de récits, sans quoi il ne peut forger son opinion. La conception de récits sur le temps s'impose non seulement comme une compétence, mais aussi comme une condition de participation aux discussions publiques.

### **Bibliographie**

Carlino Vincent, « Temporalités de la controverse sur le nucléaire en Lorraine. Temps "long" des désaccords, temps "infini" des déchets radioactifs », *Questions de communication*, 2018, n° 34, p. 155-172.

Chaskiel Patrick, « Risques technologiques », *Publictionnaire. Dictionnaire encyclopédique et critique des publics*, 2017. En ligne : <http://publictionnaire.huma-num.fr/notice/risques-technologiques>.  
Chateauraynaud Francis et Josquin Debaz, *Aux bords de l'irréversible. Sociologie pragmatique des transformations*, Paris, Petra, 2017.

Hartog François, *Régimes d'historicité : présentisme et expériences du temps*. Paris, Seuil, 2003.

Hirsch Thomas, *Le temps des sociétés. D'Émile Durkheim à Marc Bloch*. Paris, Éd. de l'EHESS, 2016.

Krieg-Planque Alice, « La formule "développement durable" : un opérateur de neutralisation de la conflictualité », *Langage et société*, 2010, n° 134, p. 5-29.

Le Marec Joëlle et Igor Babou, « La dimension communicationnelle des controverses », *Hermès*, 2015, n° 73, p. 111-121.

Merzeau Louise, « Présence numérique : du symbolique à la trace », *MEI – Médiation et information*, 2008, n° 29, p. 153-163.

NEA, OECD, *Radioactive Waste Management and Constructing Memory for Future Generations*. Verdun, OECD Publishing, 2015. En ligne : <https://www.oecd-nea.org/rwm/pubs/2015/7259-constructing-memory-2015.pdf>.

Trom Danny, « De la réfutation de l'effet NIMBY considérée comme une pratique militante. Notes pour une approche pragmatique de l'activité revendicative », *Revue française de science politique*, 1999/1, n° 49, p. 31-50.



# LA COMMUNICATION POLI-TWEET <sup>1</sup> : QUÊTE DE L'IMMÉDIATÉTÉ ET/OU OUTIL DE SÉDUCTION ?

Alexandre Eyries<sup>2</sup>

Dans cet article, je m'efforcerai de souligner que le réseau social de microblogage Twitter constitue un dispositif sociotechnique d'information et de communication particulièrement adapté à notre monde actuel en pleine mutation, subissant d'incessants bouleversements et dans lequel les flux d'information se diffusent et se répandent de plus en plus vite et presque instantanément aux quatre coins de la planète. Grâce aux réseaux socio-numériques et, au premier chef, grâce à Twitter, les notions de temps et d'espace ont été profondément reconfigurées par l'intermédiaire de dispositifs numériques permettant de pratiquer une communication quasiment synchrone. L'espace et le temps n'ont pas été abolis par les technologies numériques, tant s'en faut, mais ils ont considérablement assoupli les procédures afférentes à la transmission des messages : ce qui a une grande incidence sur la communication politique. Outre la grande rapidité de transmission des tweets et l'abolition des frontières spatio-temporelles, les réseaux socio-numériques permettent de garder la mémoire des messages

---

<sup>1</sup> Pour la définition de ce néologisme, je renvoie à mon ouvrage : *La communication poli-tweet. La politique gagnée par les TIC* (2015).

<sup>2</sup> Alexandre Eyries, Docteur habilité à diriger des recherches, est enseignant-chercheur en Sciences de l'Information et de la Communication à l'Université de Bourgogne Franche-Comté (Laboratoire CIMEOS, IUT de Dijon, Département MMI).

### *La communication poly-tweet*

postés et des échanges ce qui a comme principal effet de « dilater la mémoire sociale », pour reprendre la terminologie de Jacques Gerstlé (1992 : 42).

Il s'agira ici d'analyser la communication poli-tweet sous l'angle de la recherche de l'immédiateté (de la synchronicité des échanges) de la communication. Mon analyse portera sur l'opération de communication (et de séduction) menée par Emmanuel Macron sur Twitter autour du Grand Débat National et des Élections européennes de 2019. Dans un premier temps, je m'intéresserai à la communication poli-tweet du Président de la République et à son utilisation quasi synchrone de la grammaire interactionnelle de Twitter autour du Grand Débat National. Ensuite, je considérerai de façon plus approfondie les stratégies de séduction mises en œuvre par Emmanuel Macron autour des Élections européennes de 2019 pour amener les (jeunes) électeurs français à se mobiliser pour cette échéance électorale.

### **En guise de liminaire**

Le cœur de mon activité de recherche se situe tant du côté de *la* politique (qui constitue une activité sociale dans laquelle les membres d'une société établissent, modifient les normes de leur collectivité et décident ensemble de leur avenir) que *du* politique (qui se rapporte au pouvoir explicite institué dans une société et se rapporte au fonctionnement et à l'organisation de cette société). *La* politique existe dans une société dès qu'il se trouve une instance capable de contraindre ses membres et de les sanctionner. Il n'est pas à confondre avec l'État, car il se manifeste également dans les sociétés sans État.

### *De la temporalité en politique*

Dans mes travaux, je prends depuis longtemps pour objet les interactions multiples entre, d'une part, les institutions et leurs représentants, d'autre part, la population. Les formes, les processus, les stratégies des dignitaires politiques pour conquérir le pouvoir, adoucir leur image publique ou asseoir leur légitimité d'hommes et de femmes politiques me requièrent tout particulièrement. Ce phénomène d'interactions multiples entre les dignitaires politiques et leurs potentiels électeurs relève de formes subtiles de médiation politique : « on peut le définir comme une dialectique entre les deux dimensions de notre expérience : la dimension singulière de notre expérience propre, et la dimension collective de l'existence » (Lamizet 1998 : 113).

Il y a dans la médiation politique un vecteur de construction commune de sens et de représentations du réel. *Le politique* est la médiation par laquelle les hommes – et notamment les hommes politiques – s'approprient le réel pour en faire un élément de sens et de représentation. Les stratégies mobilisées par ces différents acteurs sont pour moi donc des plus significatives : « l'existence des stratégies de représentations mises en œuvre par les acteurs de la sociabilité est aussi ancienne que les espaces publics dans lesquels ces stratégies s'inscrivent : [...] dans [une] dimension à la fois politique, symbolique et institutionnelle » (Lamizet 1998 : 263).

En effet, la médiation politique ne peut être considérée qu'au sein de l'espace public. Les différentes théorisations de la médiation nous engagent donc à considérer les relations entre individualités, représentations et sociabilités : « la communication politique nous apparaît donc exactement comme le contraire d'une dégradation de la politique, mais comme la condition du fonctionnement de notre espace public élargi » (Wolton 1989 : 29). Cet espace public élargi, ce règne sans partage de la communication dans notre société

### *La communication poly-tweet*

éponyme témoigne, à n'en pas douter, d'un bouleversement en profondeur des mentalités et d'une révolution copernicienne dans les outils, les pratiques et les techniques de communication dans la sphère politique.

L'omniprésence de la politique politicienne dans notre société de l'image et de l'information est en grande partie rendue possible par les médias classiques et en ligne diffusant continûment de l'information plus ou moins avérée et d'une qualité inégale. Aujourd'hui l'exercice de la politique se fait sous l'œil attentif et pointilleux des médias à qui rien n'échappe et qui renvoient aux politiciens un miroir, sinon équivoque (à la façon de Louis Quéré), du moins sans complaisance. Il s'agit véritablement de révolutions médiologiques qui impactent directement le pouvoir politique : « La téléprésence tend à confondre le symbole juridique et l'individu physique. Le Verbe et son incarnation. Un président de la République n'est pas un Français éminent qui habite en France, mais un Français comme un autre que la France habite » (Debray 1993 : 23).

La médiasphère que Régis Debray appelle la vidéosphère a pour principale conséquence de transformer l'exercice politique en une vidéocratie (quand Georges Balandier parlait de théâtrocratie), une démocratie entièrement sous-tendue et nourrie par l'image qui joue la carte de la transparence au mépris de la transcendance : « la vidéopolitique peut ainsi rêver devenir le prolongement non plus de la guerre, mais du sport par d'autres moyens (faire un "bon score", "marquer un point"), comme il sied à la Cité électronique où la vie doit être sans gravité et le sérieux, sans conséquence » (Debray 1993 : 43).

Il y a dans la politique contemporaine un tel poids de l'écosystème médiatique que rien ne peut échapper à sa pulsion scopique. Tout

est fait pour être vu, pour être mis en scène sous le regard attentif et plus ou moins bienveillant de la population du pays. La vidéosphère consacre et légitime les parcours et les trajectoires de potentiels hommes et femmes d'État : « En vidéosphère, sous toute personne en vue, il y a un ministre potentiel. Aux yeux de l'État médiatisé, la réussite médiatique vaut pour certificat d'aptitude professionnelle, et comme le désir mimétique faisait le grand amour de 1880, le regard mimétique fait la grande carrière de 1980 » (Debray 1993 : 60). La politique, ces quinze dernières années, a dû se reconfigurer pour continuer d'exister dans cette nouvelle société de la communication hyperconnectée avec les médias et les réseaux socionumériques d'information et de communication : « Qui n'a pas l'oreille des médias n'a pas l'oreille de l'État séducteur, et l'inverse. Ce cercle vertueux étouffe dans l'œuf toute dissonance. Ce qui n'est pas sur l'agenda médiatique n'intéresse pas, et ce qui y figure y arrive précontraint. Critère ultime de justesse, l'opinion rend ses jugements sans appel » (Debray 1993 : 183). Le politico-médiatique est une hydre à deux têtes qui oriente, préfigure, configure et refigure le sort de bien des administrés et des citoyens. *Le politique* et *la politique*, sous l'œil complice des médias, font de nous, bien souvent, les éléments, sinon d'un marché de dupes, du moins d'un agencement narratif et discursif de la réalité.

### **Ancrage théorique**

Cet article, comme mes autres travaux, se revendique majoritairement et essentiellement d'une approche hybride empruntant à plusieurs courants de recherche :

- **la communication politique** que Jacques Gerstlé définit comme « l'ensemble des techniques et procédés dont dis-

### *La communication poly-tweet*

posent les acteurs politiques, le plus souvent des gouvernants, pour séduire, gérer et circonvenir l'opinion » (Gerstlé 1992 : 4).

- ***l'anthropologie politique*** (théorisée par Georges Balandier) qui envisage le jeu politique sous l'angle de la performativité : « du côté de la puissance qui se manifeste, le rite est le moyen théâtral d'accréditer une supériorité et donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de domination » (Rivière et Piette 1990 : 25).
- ***la sociologie des usages du numérique*** (représentée, entre autres, par Fabien Granjon, Julie Denouël, Dominique Cardon, Dominique Boullier, etc.) : « l'usage renvoie à l'utilisation d'un média ou d'une technologie, repérable et analysable à travers des pratiques et des représentations spécifiques ; l'usage devient "social" dès qu'il est possible d'en saisir – parce qu'il est stabilisé – les conditions sociales d'émergence et, en retour d'établir les modalités selon lesquelles il participe de la définition des identités sociales des sujets » (Millerand 1998 : 4).

### **Méthodologie**

J'ai constitué un corpus d'une centaine de tweets du Président Emmanuel Macron (en marge des seize réunions publiques auxquelles il a participé sur les 10 134 réunions publiques organisées dans toute la France), de l'Élysée, de différents membres du gouvernement, ainsi que des publications émanant de chaînes de télévision en continu (notamment BFMTV), et j'ai procédé à une analyse de discours en isolant certains traits caractéristiques d'une communication poli-tweet (Eyries 2015) fondée sur une quête de vitesse et de synchronicité. Cette quête de l'immédiateté est au cœur du présent texte.

*Le Grand Débat National : une communication poli-tweet guidée par l'immédiateté*

Conçu en réponse à la Crise des Gilets jaunes, le Grand Débat National a constitué un espace dialogique particulier et un dispositif singulier de communication politique axé sur la quête de la transparence et la volonté de pratiquer une forme nouvelle de démocratie participative. Ce Grand Débat National a également fonctionné comme un moyen pour l'exécutif et le gouvernement, débordés et acculés par l'ampleur et la violence de la Crise des Gilets jaunes, de se donner le temps de trouver collectivement, via un espace de parole relativement libre et participatif, les moyens de fournir des réponses satisfaisantes aux Français révoltés par l'érosion constante de leur pouvoir d'achat (symbolisé par la hausse du prix de l'essence à la pompe) et l'augmentation considérable du coût de la vie.

Stratégie de communication dilatoire, le Grand Débat National a permis au Président et à ses ministres de reprendre leur souffle pendant quelques mois, eux qui étaient littéralement asphyxiés et subissaient de plein fouet les événements plutôt que de les dominer. Il s'est donc agi pour l'exécutif de « donner du temps au temps » ... le temps, justement, de reprendre la maîtrise de la situation et de la communication politique au sortir d'une crise sociale sans précédent.

Pour ce faire, un dispositif unique a été mis en place sur l'ensemble du territoire, rassemblant à chaque réunion des profils très différents (élus, citoyens, responsables associatifs, etc.) autour de quatre grands thèmes :

- les impôts, les dépenses et l'action publique ;
- l'organisation de l'État et des collectivités publiques ;

### *La communication poly-tweet*

- la transition écologique ;
- la démocratie et la citoyenneté.

Sur les 10 134 réunions publiques organisées en France, Emmanuel Macron a été le principal protagoniste de seize d'entre elles, la plupart des réunions durant souvent plus de dix heures.

### *Un marathon communicationnel ?*

Expérience inédite en France, il s'est agi pour le Président de la République de s'engager dans un véritable marathon communicationnel. Dans des salles des fêtes ou des gymnases, le Président Emmanuel Macron était souvent au centre du dispositif de communication, entouré par ses interlocuteurs, comme dans une arène. Cette forme particulière de communication a permis au Président de répondre sans relâche aux questions en cascade posées par ses interlocuteurs qui sont en règle générale disposés en cercle autour de l'orateur. L'organisation de ces réunions – assez différentes d'un meeting classique – dénote une volonté de mise en scène soignée de la personne et du verbe présidentiels.

Cette attention portée aux effets de mise en scène est caractéristique de ce que le fondateur de l'anthropologie politique Georges Balandier appelle la « théâtrocratie », laquelle « règle la vie quotidienne des hommes en collectivité : elle est le régime permanent qui s'impose aux régimes politiques divers, révocables, successifs » (Balandier 1992 : 13). Le processus de communication du Grand Débat National en présence du Président Emmanuel Macron emprunte aux dispositifs rituels leur logique de scénarisation d'une action politique, mais aussi une dynamique de mise en espace du cérémoniel politique lui-même : « du côté de la puissance qui se manifeste, le rite est le moyen théâtral d'accréditer une supériorité et

donc d'obtenir respect et honneur par l'étalage de symboles de domination, de richesse, de réalisations parfois imaginaires dont l'inférieur est frustré, et qui permet de contraindre sans violence réelle en créant l'aspiration à un état supérieur» (Rivière et Piette 1990 : 25).

*Twitter, chambre d'ego ou caisse de résonance du Grand Débat National ?*

Lors des réunions ou sur Twitter, un même dénominateur commun est apparu dans la communication poli-tweet présidentielle et gouvernementale : la volonté de convaincre de son ouverture, de son sens du dialogue, de son intérêt pour le débat constructif et participatif aussi bien les édiles que les soixante intellectuels (économistes, sociologues, historiens, philosophes, juristes, etc.) invités à l'Élysée lors d'un dîner le 18 mars. Le tweet du 13 janvier 2019 de Benjamin Griveaux – alors porte-parole de l'Élysée est hautement caractéristique d'une communication volontariste, positive, bienveillante : « Faire collectivement du Grand Débat National une réussite, pour bâtir ensemble notre nouveau contrat pour la Nation<sup>3</sup>. » Dès lors, le Président Macron et son équipe gouvernementale vont n'avoir de cesse de sous-titrer, de légènder, de *BFMiser* les débats et les réunions publiques pour mieux souligner, par la grâce de la technologie numérique et des *community managers*, l'ubiquité d'un homme-Protée débattant et twittant (quasiment) en même temps.

La communication poli-tweet présidentielle remplit un double objectif d'occupation au jour le jour du terrain médiatique et de légitimation de la réponse à la crise des Gilets jaunes. Le 3 avril,

---

<sup>3</sup> @BGriveaux, 13 janvier 2019.

### *La communication poly-tweet*

Emmanuel Macron tweete : « le mouvement de colère a permis de faire émerger une expérience inédite : le grand débat. Fier de cette capacité de notre pays à avoir irrigué partout le débat. Les semaines et les mois qui viennent seront ceux de la réarticulation d'un projet national et européen<sup>4</sup> ». Soulignant la capacité du pays à s'organiser pour débattre de façon constructive et républicaine sur les grands enjeux de notre temps et les aspects de notre État qui doivent être réformés, le Président de la République poste le lendemain ce tweet abondant dans le même sens d'un constructivisme et d'un dialogisme de rigueur : « c'est ce dialogue républicain auquel je crois et que j'ai mené dans toutes les régions de notre République. Il est celui qui permet justement de voir la racine des problèmes, d'essayer de démêler ces problèmes et d'apporter une réponse<sup>5</sup> ».

Face à la crise des Gilets jaunes, le Président Macron adopte un *ethos* de chef et de solidarité qui communique sur l'importance du dialogue républicain (sans *mea culpa*, ni recul) : « le sentiment de nos concitoyens : "vous nous avez demandé des changements à nous, et vous n'avez pas changé". Ce n'est pas faux. Nous devons changer notre démocratie, notre organisation, notre administration<sup>6</sup> ». Poursuivant son diagnostic en conservant le même *ethos* que dans le précédent tweet, le Président de la République développe un propos en signe d'apaisement et de prise de conscience des causes de la colère des Gilets jaunes : « nous avons décidé de transformer les colères en solutions. Merci de vous être engagés dans le #GrandDébat. Pendant plusieurs mois, vous avez échangé et nous vous avons écoutés. Demain soir, je vous réponds<sup>7</sup> ». La

---

<sup>4</sup> @EmmanuelMacron, 3 avril 2019.

<sup>5</sup> @EmmanuelMacron, 4 avril 2019.

<sup>6</sup> @EmmanuelMacron, 25 avril 2019.

<sup>7</sup> @EmmanuelMacron, 15 avril 2019.

plupart des tweets qui précèdent témoignent de la part du Président Macron d'une volonté d'apaisement et d'un souhait de montrer qu'il prend en haute considération les griefs et doléances des Français. Il pratique une communication positive et volontariste dont témoigne également le tweet publié le 25 avril 2019 : « Ce que les Français m'ont dit : 1/Sentiment d'injustice ; injustice sociale ; injustice fiscale ; injustice territoriale. 2/Manque de considération. 3/Manque de confiance dans les élites. 4/Sentiment d'abandon. Nous devons y apporter des réponses<sup>8</sup> ».

La communication poli-tweet du Président Macron s'attache donc, chaque jour, durant la période de consultation publique à *souligner*, de façon synchrone la plupart du temps (par le truchement des équipes alimentant les publications sur les réseaux sociaux) les idées énoncées lors des réunions, ou à *commenter/condamner* les événements survenus en marge du Mouvement des Gilets jaunes : « Merci à nos forces de l'ordre pour leur courage et leur professionnalisme. Honte à ceux qui les ont agressées. Honte à ceux qui ont violenté d'autres citoyens et des journalistes. Honte à ceux qui ont tenté d'intimider des élus. Pas de place pour ces violences dans la République<sup>9</sup> ». Qu'il s'agisse des violences commises lors des manifestations des Gilets jaunes ou de l'incendie de Notre-Dame de Paris, bien souvent, le « fait divers fait diversion », selon l'expression de Pierre Bourdieu, et permet d'initier une communication plus sensible, plus incarnée, plus affective et qui cède la place à des propos où l'émotion perce : « Notre-Dame de Paris en proie aux flammes. Émotion de toute une nation. Pensée pour tous les catholiques et pour tous les Français. Comme tous nos compatriotes, je suis triste ce soir de voir brûler cette part de nous<sup>10</sup> ». Au sein d'une actualité

---

<sup>8</sup> @EmmanuelMacron, 25 avril 2019.

<sup>9</sup> @EmmanuelMacron, 24 novembre 2019.

<sup>10</sup> @EmmanuelMacron, 15 avril 2019.

### *La communication poly-tweet*

sociale dominée par les Gilets jaunes et le Grand Débat National, l'incendie de Notre-Dame de Paris a constitué à la fois un fait divers tragique, une parenthèse (au cœur d'une tempête), un détour tout autant qu'un raccourci, un contretemps bénéfique malgré les circonstances déléteres. Le temps est une composante essentielle des campagnes politiques d'une manière générale, et c'est encore plus le cas lors de la campagne électorale pour les élections européennes qui est souvent courte, tendue, peu mobilisatrice parmi les forts intérêts électoraux, et surtout prise dans une dialectique sur un vote à court terme et des enjeux sur le temps long. Les élections européennes 2019 se sont déroulées, pour La République en Marche, dans une tension dialectique entre court-termisme et long-termisme ; entre anticipation et précipitation.

### *La campagne européenne de La République En Marche envers les jeunes électeurs : entre désir de séduction et défaut d'anticipation ?*

Lors de la campagne électorale pour les élections européennes 2019 (campagne très courte pour un scrutin unique), le Président de la République et le gouvernement ont souhaité innover en ciblant une population, traditionnellement peu intéressée par ce scrutin, les jeunes de 18 à 25 ans, primo-votants ou, en tout cas, votants sans grande expérience électorale. À cet effet, le gouvernement a mis en ligne, assez longtemps en amont de la campagne officielle (en novembre 2018), un clip de campagne destiné à cette frange jeune d'un électorat potentiel et censé les (r)amener vers les urnes le 26 mai 2019. Anxiogène, crispant, le clip<sup>11</sup> est construit sur des images brutes, une musique dramatique et des propositions binaires (Immigration : maîtriser ou subir ? ; Climat : agir ou

---

<sup>11</sup> [https://www.francetvinfo.fr/politique/la-republique-en-marche/elections-europeennes-le-clip-polemique-du-gouvernement\\_3015741.html](https://www.francetvinfo.fr/politique/la-republique-en-marche/elections-europeennes-le-clip-polemique-du-gouvernement_3015741.html).

ignorer ? ; Emploi : partenaires ou concurrents ? ; Europe : union ou division ?) promouvant la vision de l'Europe d'Emmanuel Macron. Passant largement à côté de la cible « jeune », le clip échoue dans sa stratégie de communication et suscite de nombreuses critiques des partis politiques hexagonaux, mais aussi des leaders étrangers (Matteo Salvini et Viktor Orban y font une apparition en fin de clip).

Le clip de campagne ayant échoué à sensibiliser les primo-votants ainsi que les potentiels jeunes électeurs, La République en Marche a décidé de changer son fusil d'épaule et d'opter pour une nouvelle stratégie, numérique cette fois-ci, à savoir une interview en direct le vendredi 24 mai 2019 à 18h15 sur la chaîne YouTube « Hugo Décrypte » d'Hugo Travers, jeune youtubeur, mais surtout étudiant à Sciences Po Paris et europhile convaincu. Cette nouvelle stratégie, décidée dans les derniers temps de la campagne officielle, répondait à deux objectifs principaux.

*L'interview en direct d'Emmanuel Macron par Hugo Travers sur sa chaîne YouTube : une opération de séduction envers les jeunes électeurs ?*

Cette initiative originale constitue une réelle innovation médiologique en termes d'interview présidentielle dans la mesure où c'est la première fois qu'un Chef d'État se lance ce genre de défi dans l'histoire de la V<sup>e</sup> République, surtout sur un canal de communication inédit, moderne et représentatif d'une cible large et hautement stratégique : les jeunes futurs électeurs. Une interview du Président de la République en direct sur la chaîne « Hugo Décrypte » est également synonyme d'immédiateté, une vertu très appréciée par les politiciens 2.0. Le choix de cette chaîne constitue une caution symbolique vis-à-vis des jeunes électeurs qui, d'ordinaire, se déplacent

### *La communication poly-tweet*

peu aux urnes (18-34 ans). Le format de l'interview en direct sur YouTube est particulièrement propice à une opération de séduction et de transparence envers l'électorat jeune. Hugo Travers incarne une certaine idée de la France, de la méritocratie républicaine ; il est en phase avec la conception de l'Europe qu'Emmanuel Macron s'efforce de porter.

### *Un choix risqué et une temporalité inadaptée ?*

Cette interview se heurtait d'emblée à trois risques importants dans le contexte d'une campagne très resserrée dans le temps et faisant face à une lourde démobilisation. Le premier d'entre eux est lié, d'une part, au timing choisi pour cette interview, le vendredi 24 mai 2019 à 18h15, soit à peine deux jours avant le scrutin, d'autre part, au choix d'un interlocuteur quasiment inconnu du grand public. Le second risque est lié au média (en l'occurrence la chaîne YouTube « Hugo Décrypte ») et au type d'interview en face à face qui favorise la personnalisation de la campagne européenne d'Emmanuel Macron (dont l'omniprésence a contribué à oblitérer totalement Nathalie Loiseau, avec le résultat que l'on sait lors du scrutin européen). Le troisième et dernier écueil est lié au choix discutable de l'intervieweur lui-même : figure médiatique inoffensive, formulant des analyses peu corrosives et souvent complaisantes. De cette interview – qui avait tout pour être originale et amener un supplément d'âme à la communication présidentielle dans le contexte du scrutin européen – on ne retiendra finalement que peu de choses. Une bonne idée certes, mais surtout une mauvaise exécution imputable, en grande partie, à un défaut d'anticipation pénalisant au regard du temps long de la vie politique.

### **Conclusion : un choc de temporalités**

Soulignons, dès lors, à quel point la communication politique s'inscrit par essence dans une tension dialectique entre le temps long de la construction d'une idéologie politique et le temps court des campagnes, des réactions à chaud aux événements et aux situations parfois troublées. Ce hiatus entre longévité et immédiateté est constitutif des pratiques de communication politique contemporaine.

Lors du Grand Débat National et des réunions publiques s'étant tenues en présence du Président Emmanuel Macron, la communication politique a été déployée à marche forcée et à cadence élevée. Les marathons communicationnels qu'ont constitués ces réunions pour le Chef de l'État l'ont obligé à répondre parfois à des salves de questions sur plus d'une dizaine d'heures, animé par un sentiment d'urgence sociale. La communication poli-tweet présidentielle aura été extrêmement rapide durant la période du Grand Débat National, mais finalement assez peu adaptée à une campagne électorale aussi courte que celle des Élections européennes de 2019. Temporalité, effets de contexte et communication politique sont, en effet, indissociables comme le souligne Anne Muxel : « le temps est perçu "comme la matrice même de la politisation et des recompositions d'identité qu'elle engendre » (Muxel 2015 : 123).

De ces différents tweets et discours analysés sur une période extrêmement chargée sur le plan social, il restera une impression tenace d'échappée en solitaire d'un Président de la République qui a enchaîné les réunions publiques interminables avec constance et acharnement, guidé par une certaine urgence impulsée par les réseaux sociaux et un désir d'immédiateté – tout ceci, hélas, au

*La communication poly-tweet*

mépris du temps long de la constitution des idées politiques et des idéaux démocratiques.

## **Bibliographie**

Balandier Georges, *Le pouvoir sur scène(s)*, Paris, Balland, 1992.

Blondiaux Loïc, *Le nouvel esprit de la démocratie. Actualité de la démocratie participative*, Paris, Seuil, 2008.

Brachotte Gilles et Frame Alexander (dir.), « Espace public numérique et participation politique », *Les Cahiers du Numérique*, vol. 11, n° 4, décembre 2015.

Brachotte Gilles et Frame Alexander (dir.), *L'usage de Twitter par les candidats #Eurodéputés @Europarl\_FR @Europarl\_EN : Perspectives internationales lors des élections au Parlement européen en mai 2014*, Caen, Éditions EMS, 2018.

Charaudeau Patrick, *Le discours politique*, Paris, Vuibert, 2005.

Dacheux Éric, « Action et communication politique : une distinction impossible ? », *Communication et organisation*, n° 15, 1999, p. 1-11.

Debray Régis, *L'État séducteur. Les révolutions médiologiques du pouvoir*, Paris, Gallimard, 1993.

Eyries Alexandre, « La twitt-politique : l'élection présidentielle française de 2017 sur les réseaux sociaux numériques », *Pouvoirs*, n° 164, janvier 2018, p. 87-97.

—, *La communication poli-tweet. La politique gagnée par les TIC*, Paris, L'Harmattan, coll. « Des Hauts et Débats », 2015.

Gerstlé Jacques, *La communication politique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? » 1992.

Lamizet Bernard, *La médiation politique*, Paris, L'Harmattan, coll. « Communication et Civilisation », 1998.

*De la temporalité en politique*

Lardellier Pascal, *Théorie du lien rituel. Anthropologie et communication*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Millerand Florence, « Usages des NTIC : les approches de la diffusion, de l'innovation et de l'appropriation », *COMMposite*, 1998.

En ligne : <http://www.composite.org/index.php/revue/article/view/21/21>.

Muxel Anne, *Temps et politique. Les recompositions de l'identité*, Paris, CNRS Éd., 2015.

Rivière Claude et Piette Albert (dir.), *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris, L'Harmattan, 1990.

Sfez Lucien, *La symbolique politique*, Paris, PUF, 1988.

Wolton Dominique, « La communication politique : construction d'un modèle », *Hermès*, n° 4, 1989, p. 27-42.



# ESPRIT DU TEMPS ET COUPE SYNCHRONIQUE : LA THÉORIE DU DISCOURS SOCIAL

Marc Angenot<sup>1</sup>

## L'esprit du temps

L'histoire des idées englobe deux sortes de démarches, que je vois à la fois contraires et complémentaires, aussi légitimes l'une que l'autre : elle est aussi bien celle des évolutions et des devenir – des diachronies – que celle de la description en coupe temporelle d'un état de choses, d'un état de la culture intellectuelle, l'étude de la coexistence d'« idées » mises en « discours », de « représentations » et de « croyances » en synchronie (ce ne saurait être ici le lieu de creuser cette polysémie confuse et floue qui depuis plus d'un siècle accompagne l'historiographie intellectuelle).

Il serait à propos de revenir sur la vieille notion de *Zeitgeist*, d'« Esprit du temps » ou « Esprit de l'époque », notion justement abandonnée dans son usage de jadis, organiciste et élitiste : les idées d'un temps appréhendées comme une sorte de « rencontre au sommet » dans une *datcha* transcendante, loin des foules, entre de Grands penseurs. La notion, tout idéaliste qu'elle apparaît, serait à retravailler en la rapprochant de nombreuses autres non

---

<sup>1</sup> Marc Angenot est historien des idées et théoricien de la rhétorique. Professeur émérite au département de langues et littératures françaises de l'Université McGill de Montréal, il est titulaire depuis 2001 de la Chaire James-McGill d'étude du discours social et membre de la Société royale du Canada.

*La théorie du discours social*

moins floues, celles de « climat intellectuel », de « sensibilité d'époque » et autres formulations intuitives familières aux historiens. On parlera aussi de la « vision du monde » qui prévaut à une époque, de la *Weltanschauung* collective.

On ne rencontre que de rares ouvrages consacrés à la reconstitution de l'« esprit » d'une époque à travers l'hégémonie de certaines idées et « images » dominantes (et non à travers ses mœurs et ses institutions ou plutôt en refoulant celles-ci à l'arrière-plan) : la vision du monde élisabéthaine a été reconstituée par Eustace Tillyard celle des colons de la Nouvelle-Angleterre au XVII<sup>e</sup> siècle par Perry Miller (1954).

Toute étude en coupe synchronique, je le précise au passage, n'est pas tenue à adopter une visée englobante. Michel Foucault présentant le malentendu (qui n'a pas manqué), souligne d'emblée que, dans *Les mots et les choses*, il n'a voulu que décrire une « région d'interpositivité » entre grammaire, économie et histoire naturelle au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle ; aucunement dégager ou extrapoler, à travers cette convergence épistémologique sectorielle, un quelconque « Esprit de l'époque » – opération qui lui semblait fallacieuse et impossible à mener (Foucault 1969 : 207).

« Vision du monde » revêt occasionnellement une connotation démocratique si je puis dire : le plébéien comme le bourgeois et l'aristocrate entretiennent tous quelque chose comme leur propre vision du monde inséparable d'une « expérience de vie » qui est celle de leur classe et leur milieu, de leur *Lebenswelt*. L'« univers mental » d'un meunier italien du XVI<sup>e</sup> siècle poursuivi par l'Inquisition, ce qui procure sur sa culture paysanne une documentation unique, reconstruit par Carlo Ginzburg dans *Le Fromage et les vers* forme la vision du monde d'une personnalité peu

banale issue d'une classe exclue du monde lettré – « univers mental » sur la reconstitution duquel, à travers la littérature de colportage, ont également travaillé naguère les Robert Mandrou et les Geneviève Bollème.

Somme toute, l'idée de *Zeitgeist*, loin de permettre d'amalgamer en un ensemble factice les grands penseurs d'une « génération » donnée, semble s'appliquer au contraire à merveille à la culture de masse. Le modèle d'une étude du *Zeitgeist* hexagonal au XX<sup>e</sup> siècle serait ici Roland Barthes avec son deuxième livre, les *Mythologies* qui date de 1957 – le premier étant *Le Degré zéro de l'écriture*. Barthes se montrait un analyste innovateur et subtil face à un phénomène nouveau, la culture médiatique ; il reconstituait avec talent l'« esprit » des années 1950 avec la photo de l'acteur de chez Harcourt, la margarine Astra, le *Guide bleu*, la nouvelle Citroën DS, le Sénégalais de *Paris-Match*, l'épopée du Tour de France, la psychagogie publicitaire des saponides et détergents, l'iconographie de l'abbé Pierre et la propagande poujadiste – objets hétérogènes qui contribuaient par leur interlisibilité à construire une « mythologie » de l'après-guerre.

Toute étude synchronique du *Zeitgeist* se met en tout cas en quête de « dénominateurs communs », d'éléments de cohésion et de coïntelligibilité, en quête des « lieux communs » d'une *doxa*, lettrée ou populaire, « lieux » communs aux idées et idéologies qui circulent et s'affrontent. Elle se met en quête de présupposés, de valeurs axiomatiques communes, de « cadres » qui s'imposeraient à toute pensée, de paradigmes élémentaires répandus, qui vont permettre de décrire une coexistence et, en quelque sorte, un *enfermement* dans un état du pensable et du dicible. Elle cherchera à montrer, en dépit de leur autonomie apparente et de la diversité de leurs objets, l'appartenance des idées, des systèmes

*La théorie du discours social*

d'idées à leur époque, à l'époque qui les a vus « naître » et prospérer.

Tel me semble le principe fondamental qui guide l'histoire des idées britannique : elle vise la reconstitution rigoureuse du *contexte original*, du « contexte d'époque ». Pour comprendre une pensée, une doctrine du passé, il faut les (ré-)immerger en quelque sorte dans l'ensemble de ce qui se disait et se débattait à leur époque, dans le milieu dont ils émanent et parmi ceux qui disputaient du même problème – et, dès lors, de proche en proche, dans le discours social global du temps considéré. Pour comprendre une croyance, il faut mettre en contexte les types et paramètres des croyables qui coexistaient vaille que vaille à une époque donnée<sup>2</sup>.

C'est bien encore ce qu'a posé jadis comme une évidence Michel Foucault à propos de la pensée de Karl Marx – proposition reçue naguère avec une surprise interloquée par la jeunesse « de gauche », venant d'un penseur qu'elle admirait : le marxisme nage dans le XIX<sup>e</sup> siècle « comme un poisson dans l'eau » ; en d'autres termes, la pensée de Karl Marx est incapable de « respirer » hors de ces eaux-là. Foucault s'était borné à un geste de profanation élémentaire : restituer Marx et le ou les marxismes à leur *historicité*. Il a choqué les croyants de naguère avec ce propos peu discutabile même s'il ne l'a pas approfondi : le penseur Marx nage, de conserve avec tous les penseurs de son temps, dans le XIX<sup>e</sup> siècle des Grands récits historicistes, il « appartient » à ces temps dis-

---

<sup>2</sup> Je songe à Quentin Skinner, notoire historien des fondements de la pensée politique moderne, 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 d'autres grands chercheurs, John Greville, John Agard Pocock et John Dunn.

parus, évanouis, oblitérés, et seulement à eux (Foucault 1966 : 274).

### **La théorie du discours social**

Il se fait que j'ai consacré à l'approche synchronique de la culture d'idées plusieurs de mes livres : je vais donc revenir sur la problématique de ces travaux. Vers la fin des années 1980, je me suis mis en tête d'élaborer une théorie du discours social (Angenot 1986, 1989a, 1989b, 1989c, 2006 [1990]). La critique du discours social allait appréhender et analyser *en totalité* la représentation discursive du monde telle qu'elle s'exprime dans un état de société, production qui présuppose le système complet des « intérêts » dont une société est chargée. Il s'agissait de construire une problématique et une méthodologie susceptibles de rendre raison de la totalité de ce qui s'écrit, qui s'imprime et se diffuse à un moment donné dans un état de la société « moderne ». Je cherchais à considérer dans sa totalité l'immense rumeur de ce qui se dit et s'écrit à un moment donné en embrassant tous les secteurs, toutes les disciplines, tous les « champs » discursifs. Je voulais ainsi donner une consistance théorique à l'objet intuitif dont j'ai parlé au début de ce chapitre : la « culture » d'une époque, le *Zeitgeist*. Un *Zeitgeist* non pas conçu comme le phénomène d'une Cause expressive, ni comme le fait d'une élite, d'une poignée de grands esprits, de grands penseurs qui « exprimeraient » leur temps. Il est certain, toutefois, que ce que je définis plus bas comme l'« hégémonie discursive » produit, impose et légitime certaines pensées comme de « grandes pensées » et va faire de certains penseurs l'« incarnation de leur époque ».

La notion de synchronie dont je pouvais me réclamer en cherchant à rendre raison d'un état du discours social est évidemment oppo-

### *La théorie du discours social*

sée à celle de la linguistique structurale. La synchronie saussurienne est une construction idéaltypique formant un système homéostatique d'unités fonctionnelles. La synchronie dont je parle forme une *contemporanéité* en temps réel. S'il existe en tout temps, comme j'en fais l'hypothèse, une certaine régulation « systémique » (avec des guillemets) du discours social, une « division du travail », une division réglée des champs et des genres discursifs avec leurs dicibles propres, l'étude synchronique fait aussi apparaître des points d'accrochage, des conflits, des formations idéologiques émergentes et d'autres récessives, de l'archaïque et du nouveau et, sur l'échelle des « distinctions », du doxique trivial et du paradoxe distingué, du novateur superficiel et des antinomies profondes – fugacement de « l'inouï ».

L'idée de considérer en totalité ce que dit une société, de répertorier ses dicibles et ses scriptibles, ses « lieux communs » et ses « idées chics » est une idée vieille comme la modernité. Une bonne partie des « prédécesseurs » de l'analyse du discours social est formée par des gens de lettres. Tout au long des deux siècles modernes, de Gustave Flaubert à Léon Bloy, à Robert Musil, à Nathalie Sarraute, on voit revenir le recensement et l'interrogation accablée des « idées reçues », on voit l'artiste se consacrer à l'« Exégèse des lieux communs ». Qu'il s'agisse de Proust (*Un Amour de Swann* est un épisode que l'on peut dater de la présidence de Jules Grévy vers 1887-1888) ou de *l'Homme sans qualité*, ou encore des *Fruits d'Or*, de *Vous les entendez*, ce sont des romanciers qui ont, avec le plus de subtilité, écouté et transcrit la vaste rumeur hétérologique et cacophonique des langages sociaux.

L'élaboration de la théorie dont je parle a été appuyée sur un vaste « travail de terrain ». J'ai procédé à l'analyse systématique de la chose imprimée produite en langue française au cours d'une an-

née que j'avais choisie avec quelques bonnes raisons contingentes, l'année mil huit cent quatre-vingt-neuf. *Mil huit cent quatre-vingt-neuf* était simplement, à mon sens, une année prometteuse, une année-charnière de la triste « Belle époque » : c'est tout à la fois l'année du centenaire de la Révolution, l'année de l'Exposition universelle, de la Tour Eiffel, l'année de la résistible ascension du brave général Boulanger, l'année du « Drame de Meyerling » et de bien d'autres événements prégnants<sup>3</sup>.

### **L'hégémonie discursive**

À première vue, la vaste rumeur des discours sociaux donne l'impression du tohu-bohu et de la cacophonie, d'une extrême diversité de thèmes, d'opinions, de langages, de jargons et de styles. C'est à cette multiplicité, cette « hétéroglossie » ou « hétérologie » que la pensée de Mikhaïl M. Bakhtine s'est arrêtée. Au-delà de cette cacophonie apparente toutefois, ma démarche a consisté à rechercher des invariants et des récurrences, des présupposés collectifs, des « lieux communs » – *topoi koïnoi*, c'est le mot d'Aristote dans les *Topiques* –, des dominantes, de l'homogène ou du moins du régulé, des principes de cohésion, des contraintes et des coalescences qui font que le discours social tel que je l'extrapole n'est pas une juxtaposition de formations discursives autonomes, mais apparaît comme un espace d'interactions où des impositions de thèmes interdiscursifs omniprésents et de « manières de voir » et de dire viennent apporter au *Zeitgeist* une sorte d'unité « organique » en fixant les limites de l'argumentable, du narrable et du pensable. Le discours social, dans sa diversité apparente, occupe et balise cet

---

<sup>3</sup> La numérisation intégrale de *1889, un état du discours social* est en ligne sur [www.medias19.org](http://www.medias19.org). Cet ensemble est accompagné d'un essai inédit « 1889 : pourquoi et comment j'ai écrit ce livre – et quelques autres ».

### *La théorie du discours social*

espace du dicible-pensable. Nous pouvons lui appliquer une formule de Saint-Paul, *In eo movemur et sumus*, en lui nous évoluons et nous sommes ; il est le médium obligé de toute pensée « publique », de toute expression même paradoxale.

Dans le « marché discursif » d'une époque donnée, il y a sans doute des objets thématiques et des formations discursives infiniment divers par leur statut social, leur régime cognitif, leurs destinataires. Il y a les lieux communs de la conversation, les grosses plaisanteries du Café du commerce, les chansons du café-concert, les espaces exotériques (eux-mêmes stratifiés en termes de degrés de « distinction ») du journalisme et des doxographes de « l'opinion publique » et de l'« actualité », du *Gaulois* lu par la duchesse de Guermantes au *Petit journal* de son concierge, aussi bien que les formes éthérées et prestigieuses, ou même tout à fait ésotériques et inaccessibles au commun, de la recherche esthétique, de la spéculation philosophique, de la formalisation scientifique. Il y a aussi bien les doctrines politiques et sociales établies qui s'affrontent en tonitruant que les murmures périphériques de groupuscules doctrinaires dissidents que les petites revues satiriques évoquent parfois avec un ébahissement goguenard. Tous ces lieux de discours sont pourvus en un moment donné d'acceptabilité et de « charmes », ils ont une efficace sociale et des publics captifs dont l'habitus acquis comporte une sensibilité à leurs influences, une capacité de les goûter et d'en renouveler le besoin.

L'objet que j'ai cherché à synthétiser n'était donc pas le *tout* empirique de surface, cacophonique et redondant. J'ai voulu extrapoler les règles de production et d'organisation des énoncés, les typologies et les topographies, relever les répertoires topiques et les présupposés cognitifs qui, pour une société donnée, organisent

et délimitent le narrable et l'argumentable, si on pose que narrer et argumenter sont les deux modes prédominants du discours.

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

Quand je parle de constantes et de régulations, je m'empresse d'ajouter qu'un état de culture n'est pas, à mes yeux, un « système », mais une homéostasie relative avec des fluctuations et des conflits. Il dégage néanmoins une « atmosphère » engendrée par une vaste agglomération de croyances plus ou moins co-intelligibles, de topoï, pré-supposés, idées reçues, stéréotypes, valeurs, mythes, le tout régulé par des pré-supposés fondamentaux. La cohérence relative de tout ceci découle d'un bricolage régi par le « sens commun » prévalant à l'époque. Le discours social forme, sinon un système du moins un « marché » soumis à des tendances générales, un marché dont les secteurs en interaction sont perméables les uns aux autres et dont les régimes locaux de production du sens s'expliquent en partie par cette interaction et topographie. Renonçant à l'analyse sectorielle isolée de genres et de champs discursifs déterminés – littéraire, philosophique, scientifi-

### *La théorie du discours social*

que, politique, journalistique – mon analyse prétendait décloisonner la recherche, intégrer les « secteurs » discursifs particuliers dans un réseau interdiscursif global, prendre à bras le corps l'énorme masse cacophonique des langages qui viennent à l'oreille de l'homme-en-société et reconquérir ainsi une perspective totalisatrice. Le chercheur allait pouvoir identifier des récurrences et des dominantes, des manières de connaître et de signifier le connu qui sont le *propre* de cet état de société et qui transcendent la division des discours et faire voir comment, par exemple, certains idéologèmes prédominants en un moment donné reçoivent leur acceptabilité d'une grande capacité de mutation et de relance passant de la presse d'actualité au roman, au discours médical ou scientifique, à l'essai de philosophie sociale, etc.

Le discours social a le monopole de la représentation de la réalité – représentation qui contribue largement à *faire* la réalité... et l'histoire. C'est justement parce que c'est affaire de monopole que le discours social d'une époque semble *adéquat* comme reflet du réel puisque « tout le monde » voit le réel et le moment historique à travers lui et, plus ou moins, de la même façon. La fonction des discours sociaux, fonction concomitante à leur monopole de représentation, est de produire et de fixer des légitimités, des validités, des publicités (de rendre *publics* des goûts, des opinions, des informations, des valeurs). Complémentairement, elle est de refouler et de censurer l'impensable. À la fonction « monopoliste » du discours social se subordonnent des fonctions dérivées de routinisation de la nouveauté, de convivialité nationale, d'identification distinctive des groupes et des milieux, de leurs goûts et de leurs intérêts.

Ce qu'on appelle une « culture » est composé de mots de *passé* et de sujets de *mise*, de thèmes dont il y a lieu de disserter, sur les-

quels il faut s'informer et qui s'offrent non seulement aux « médias », mais à la littérature et aux sciences comme dignes de méditation et d'examen. L'hégémonie se présente ici comme une thématique, avec des savoirs vulgaires et des savoirs d'apparat, des « problèmes » préconstruits, des intérêts attachés à des objets dont l'existence et la consistance ne semblent pas faire de doute puisque tout le monde en parle. « Il n'est pas besoin d'épouser les mêmes idées pour respirer le même air. Il suffit qu'on s'accorde à tenir ceci ou bien cela pour réel : ce qui est digne d'être débattu. Par ce choix préalable aussi spontané qu'inconscient s'opère l'essentiel, qui est le partage entre le décisif et l'accessoire » (Debray 2000 : 82). Tout débat dans l'opinion « publique » ou en un secteur donné, si âpres que soient les désaccords, suppose un accord préalable sur le fait que le sujet « existe », qu'il « mérite » d'être débattu – et qu'un commun dénominateur minimal sert d'assise aux dissensions et polémiques. On touche ici à ce qui est le plus perceptible dans une conjoncture, à ce qui étonne ou agace le plus le lecteur d'un autre pays ou d'une autre époque : de tous ces « objets » que l'on nommait, que l'on valorisait, que l'on décrivait et commentait, combien n'apparaissent plus comme étant des réalités connaissables, mais, avec le recul du temps, sont réduits au statut de « bibelots d'inanités sonores ».

À celui qui est immergé dans les discours de son époque, les arbres cachent la forêt. À assister aux débats acharnés en politique, aux confrontations d'esthétiques antipathiques l'une à l'autre, à percevoir les spécialisations et les spécificités, les talents et les opinions, la pression de l'hégémonie reste cachée. Ce qui est caché est le « système » sous-jacent et il faut que ce système soit *tu* pour que les discours possèdent leurs charmes et leur crédibilité.

### *La théorie du discours social*

L'hégémonie ce n'est aucunement la dominance quantitative, laquelle rendrait plus « audibles » à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle les poncifs du café-concert et la grosse blague des revues populaires que les subtils débats de la *Revue des Deux Mondes*. L'hégémonie est un ensemble de mécanismes régulateurs qui assurent à la fois la division du travail discursif et ses hiérarchies, et établit un degré d'homogénéisation des rhétoriques, des topiques et de la *doxa* transdiscursives. Ces mécanismes imposent sur ce qui se dit et s'écrit de l'acceptabilité et stratifient des degrés et des marques de légitimation et de distinction. L'hégémonie se compose donc des règles canoniques des genres et des discours (y compris leur marge des variances et déviations acceptables), des préséances et des statuts des différents discours eux-mêmes, des normes du bon langage (y compris, encore, le contrôle des degrés de distinction langagière, du haut style littéraire au tout-venant de l'écriture journalistique « concierge » comme disaient les lettrés), des formes acceptables de la narration, de l'argumentation et plus généralement de la cognition discursive et du répertoire des thèmes qui s'« imposent » à tous, mais de telle sorte que leur traitement ouvre le champ de débats et de dissensions eux-mêmes régulés par des conventions de forme et de contenu.

Les différents genres établis du discours social parlent à un destinataire implicite, lui aussi légitimé, et il n'est de meilleur moyen de le légitimer que de lui donner droit de regard sur ceux qui n'ont pas droit à la parole, « sur le dos » desquels cela parle : les fous, les criminels, les enfants, les femmes, les plèbes paysannes et urbaines, les sauvages et autres primitifs...

L'effet de « masse synchronique » du discours social surdétermine la lisibilité (le mode de lecture et d'interprétation) des textes particuliers qui forment cette masse. L'interlisibilité assure une

entropie herméneutique qui fait lire les textes d'un temps (et ceux de la mémoire culturelle) avec une certaine étroitesse interprétative ; celle-ci scotomise la nature hétérologique de certains écrits, elle aveugle à l'inattendu et tend à réduire le nouveau au prévisible. C'est en quoi les « idées nouvelles » risquent de passer inaperçues parce qu'elles sont abordées dans des cadres préconstruits qui offusquent ce qui se prêterait ici et là à une lecture *différente*.

La chose imprimée même est un instrument de légitimation en soi en un temps où les gens simples croient sans réserve à ce qui est « écrit sur le journal ». Le discours social, dans l'unité et la cohérence relatives de son hégémonie, renferme un principe de communion, de convivialité. Il représente la société comme ensemble intelligible (en dépit de menaces angoissantes repérées par les « observateurs ») et comme *convivium* doxique, et même les affrontements polémiques, savants ou triviaux, même les dissensions y contribuent. Le discours social produit une certaine interprétation commune de la conjoncture, il lui confère un sens dont débat le chœur des doxographes. Le discours social est toujours là, comme médiation, interposition du collectif préconstruit dans les rapports entre les humains. C'est ce que Flaubert a voulu faire sentir en narrant la première rencontre d'Emma Bovary et de Léon à l'Auberge d'Yonville-l'Abbaye : l'immersion totale des sentiments, des sensations, des désirs « individuels » dans l'aliénation de la *doxa*, du cliché romantique et des idées reçues.

### **Topographie : Champs discursifs et division du travail**

Le discours social est divisé en *champs*, lesquels forment eux-mêmes un « système » de genres, de répertoires thématiques et de « styles » ; le tout donnant lieu à ce que je désigne comme une

*La théorie du discours social*

*topographie*. Chacune de ces entités discursives peut se caractériser par une *axiomatique* propre, un *champ* (où elle s'insère et trouve ses antagonistes éventuels), un *statut* culturel, des *attaches* institutionnelles, une fonction dans la circulation des idéologèmes comme *dispositif intertextuel* spécifique, une *idéologie immanente* qui lui confère mandat et légitimation, une *tradition* propre, des *intervenants* attitrés avec leurs prestiges particuliers et leurs habiletés. L'unité d'un champ donné est celle d'un *marché discursif* autonome, c'est-à-dire un espace d'échange, de concurrences et de migrations d'énoncés, un espace de contiguités attestées par les affrontements mêmes qui s'y expriment, par des concurrences reconnues dans l'hostilité par les agents, collectifs et individuels, qui y opèrent.

Chaque champ discursif dispose d'enjeux communs et constitue une communauté conflictuelle qui exploite des thèmes et des stratégies, exige des droits d'entrée, procure une homologation des produits et maintient un certain cloisonnement destiné à préserver l'identité canonique de la production. Chacun confère un statut aux agents qui y opèrent, lesquels forment une sorte de compagnonnage conflictuel autour d'enjeux communs. Les champs ne sont pas, en effet, des collectivités harmonieuses, mais des espaces concurrentiels où des idées « se posent en s'opposant », où des pratiques se heurtent à d'autres pratiques, des thèses à des thèses antagonistes. Vu de l'extérieur, tout champ est un dispositif de raréfaction et de censure : il fixe ce qui y est nommable et inacceptable, approprié et inapproprié, « dans les formes » et inconforme. À ce niveau se détermine aussi ce qui pourra passer des « influences étrangères » et comment celles-ci (darwinisme,

wagnérisme, roman russe, psychologie allemande de l'inconscient<sup>4</sup>, théâtre ibsénien...) seront filtrées, nationalisées.

La logique de ces systèmes est totalement historique : rien n'est par nature d'ordre « littéraire » plutôt que d'un autre ordre. C'est l'arbitraire culturel de 1889 qui fait que « le Salon », la critique d'art est un genre littéraire de plein droit, de même qu'avec Édouard Drumont, le pamphlet antisémite appartient bel et bien marginalement au système littéraire. Un champ est un marché symbolique où des pratiques vont s'échanger et des capitaux s'accumuler selon une fixation immanente des « prix ». Ces espaces structurés, avec leurs agents propres, où se déplace de l'énergie sociale et où agissent des forces d'un genre déterminé, se déploient autour d'appareils et d'institutions donnés. Il convient de transposer une notion économique classique en parlant de *division du travail discursif*. Rien de ce qui se dit et s'écrit dans une société ne peut se dire identiquement partout. Ce qu'écrit un philosophe ou un essayiste, il ne pourrait le « traduire » en vaudeville ou en élégie ! La division du travail discursif impose en principe un interdit qui est celui « du mélange des genres » : ne pas politiser la littérature, ne pas faire de la politique une mystique, ne pas poétiser le discours philosophique ; à chacun son métier. Cependant, de multiples transgressions de cette règle peuvent s'observer. Sans que les secteurs discursifs soient des vases communicants, entre eux s'établiront des « capillarités », des vecteurs de perméabilité ; des « chicanes » contrôlent divers points de passage.

Pour prolonger l'image territoriale, on peut noter en certains lieux des points d'accrochage, parcourir des zones floues qui sont plus ou moins *res nullius* ou en condominium, par exemple vers 1889

---

<sup>4</sup> C'est-à-dire celle de Wundt bien avant Freud.

### *La théorie du discours social*

certains « terrains » situés entre la littérature et le journalisme (du côté de la chronique, de la satire, de la critique d'art) et assister à de véritables conflits intersectoriels. On signalera, par exemple, l'âpre dispute entre philosophie (possédante) et médecine (prétendante) pour s'annexer le secteur de bon rapport de la psychologie, en voie d'être modernisée en « psychologie expérimentale ». Les *clivages* mêmes qu'une société reçoit comme plus ou moins évidents et immuables ont une histoire qui les relativise. À commencer par le paradigme topographique le plus fameux et de plus longue durée de la France : droite/gauche. En termes de topographie politique, l'idée (que perpétuent bien des travaux académiques) d'un affrontement séculaire entre des idées de droite et de gauche par essence, séparées par une opposition nette depuis les Lumières et les anti-Lumières, est un de ces mythes manichéens que toute analyse contredit totalement. Ce qui était classé progressiste à un moment donné devient réactionnaire et *vice-versa*. Le retour à la terre, fantasme hautement « réac » du temps du Régime de Vichy, est valorisé et reformulé comme progressiste, des soixante-huitards aux écolos... Contre toute essentialisation intemporelle, il faut faire l'histoire des avatars, des glissements-recyclages de certaines idées entre droite et gauche, et même extrême droite et extrême gauche en moyenne durée.

### **Interdiscursivité**

L'interdiscursivité tient à une nécessité primordiale de la mise en discours même : thématiser, c'est mettre en connexion un objet doxique avec d'autres déjà-là, déjà parlés, jugés, évalués. C'est ce que j'ai essayé de montrer dans *Le Cru et le faisandé* (Angenot 1986) : on ne peut parler du sexe en 1889, – des « aberrations sexuelles », des « vénalités », des « assouissements » et des « ruts » pour évoquer le langage d'époque – qu'en le faisant travailler sur

d'autres idéologèmes qui sont alors actifs : la décadence des mœurs, la lascivité juive, les monstres en soutane, l'imperfectibilité de la race noire, les stupres paysans, l'anonymat urbain, les à vau-l'eau sociaux, etc. Dès lors, toute formation discursive appelle en synchronie une herméneutique interdiscursive. L'hystérie (selon l'École de la Salpêtrière) parle, dès qu'on en pousse l'exégèse, d'autre chose que d'un désordre neuro-pathologique, de même que les discours de la polissonnerie boulevardière parlent d'autres choses aussi que d'Éden prostitutionnel et de chronique du demi-monde. « Une » idéologie ne se renferme jamais sur elle-même ; tout se tient, tout se connecte et les configurations de sociogrammes suggèrent des parcours, invitent à explorer des secteurs doxiques contigus ; toute analyse exige la maîtrise subliminale du système thématique global que forme le discours social.

On introduira ici le concept de *migrations* pour décrire la diffusion de certaines « idées », « valeurs » et procédés rhétoriques d'un genre discursif à l'autre, d'un champ à un autre, avec l'adaptation de ces entités migrantes à la logique du champ d'arrivée et à son héritage de formes propres. Ainsi, du « médical » en 1889 se trouve absorbé, intégré et adapté aux thématiques littéraires ; des formes littéraires, romanesques notamment, se trouvent empruntées par le journalisme ou par l'écriture scientifique ; des sujets d'actualité en migrant du journalisme à des secteurs plus « ésotériques », subissent un avatar philosophique ou artistique ou savant. Tout genre du discours est alors un dispositif interdiscursif, perméable à la migration d'éléments venus de discours contigus qu'il adapte à son *telos* propre et partageant des stratégies avec des discours parents. La définition interne d'un genre du discours doit être complétée par une approche de celui-ci en tant que dispositif intertextuel, en contiguïté avec d'autres formations discursives.

### *La théorie du discours social*

sives dont il sélectionne, absorbe, intègre et altère certains idéologèmes, certains micro-récits et certains schémas persuasifs.

Petit exemple : « Struggle for Life ». En 1889, l'idéologème de « la lutte pour la vie » est un axiome dans les sciences naturelles (entendu de façons différentes par les diverses écoles post-lamarckiennes qui peinent à comprendre l'épistémè non-téléologique de Charles Darwin) ; il procure un micro-récit largement exploité par les genres romanesques et dramatiques ; il est devenu un moyen d'exégèse de l'« actualité » pour le journaliste. Il a sa variante libérale et sa variante socialisante. Il est polyvalent, versatile, sous l'apparence de l'identité, mais il impose aussi une certaine logique. Il n'est pas dépourvu toutefois de contenu minimal et possède des « atomes crochus », une virtualité de se connecter avec tel et tel autre idéologème disponible. Dès lors, parce qu'il n'est ni un simple instrument qui permettrait de « penser ce qu'on veut », ni une monade à libre combinaison, il incline celui qui en use à certaines connexions, à certaines mises en relation, il a, dans une conjoncture donnée, une valence qui prédétermine en partie l'usage qu'on peut en faire. Joubert comparait les pensées à des monnaies qui circulent dans la société, passant de cerveau en cerveau. La valeur d'échange des images, des idées et des opinions prime, dans le discours social, sur leur valeur d'usage.

Dans le même ordre d'idées, on pourra identifier des synergies : plusieurs secteurs discursifs, plusieurs styles de thématization convergent dans leur efficace et ne produisent que par leur coopération une évidence hégémonique. Prenons le cas, facile à esquisser en quelques lignes, de la misogynie façon « Belle Époque » : des galanteries mufles du libertinage boulevardier aux diatribes positivistes de la médicalisation de la femme, aux avertissements des gens graves sur l'absurdité d'une émancipation contre nature,

à la « production » des petites filles par les manuels scolaires, un grand nombre de dispositifs hétérogènes engendrent un nœud gordien d'idéologèmes intriqués – contradictoires parfois, en stricte logique –, mais qui sont coopérants et produisent ce que nous nommerons un sociogramme global. Le discours social ne tend pas vers de l'homogène, mais produit des hétérogénéités réglées et efficaces où diverses positions trouvent à contribuer.

### **Sociogrammes**

Claude Duchet, le fondateur français de la sociocritique des textes, définit ce qu'il entend par un sociogramme dans les termes suivants : « Ensemble flou, instable, conflictuel, de représentations partielles, centrées autour d'un noyau thématique, en interaction les unes avec les autres » (Duchet 1974, 1979a, 1979b, 1980 ; Angenot et Robin 1985). L'auteur voit bien que l'objet essentiel qui s'offre à l'analyste des discours n'est pas d'abord ces grandes constructions doctrinaires auxquelles on a attribué le nom d'idéologies, pas plus que l'unité opératoire ne peut être ramenée d'emblée à des propositions élémentaires – maximales, idéologèmes, slogans, images – qui s'isoleraient de façon autonome dans l'univers des représentations discursives. L'objet premier pour l'analyste, ce sont ces convergences interdiscursives par lesquelles, dans l'hétérogénéité, dans l'antagonisme latent sinon la cacophonie, les différents discours et les différentes idéologies thématisent, figurent et interprètent simultanément certains aspects de la vie sociale. D'où ce modèle du sociogramme où, à partir d'un noyau thématique, divergent des vecteurs de représentations-interprétations portés par la logique des différents discours, le tout formant un ensemble instable, ne cessant de se transformer par dynamique interne et en phagocytant des éléments empruntés à des thématisations contiguës ; ensemble dont les éléments sont porteurs d'enjeux et de débats ;

*La théorie du discours social*

ensemble dont, enfin, les limites sont floues, dont les « frontières » ne sont aucunement étanches.

Illustration de ceci : le sociogramme de la prostituée. Dans *Le Cru et le faisandé*, j'ai notamment étudié les mises en discours qui, en 1889, dans les lettres, chez les publicistes et dans les disciplines savantes, opèrent sur « la prostituée ». On a noté, bien souvent, l'omniprésence de l'« amour vénal » comme thème romanesque et poétique, omniprésence qui va s'exacerber dans le dernier tiers du XIX<sup>e</sup> siècle. Reprenons synthétiquement la description des vecteurs porteurs de représentations de la prostitution. On signalerait d'abord, hors du domaine de la chose imprimée, le secteur de l'oralité masculine, de la « conversation de fumoir », drainant des mythes, des anecdotes et des impensés avec tout l'investissement interactionnel de savoirs semi-clandestins, cyniques et gratifiants. Dans les discours d'appareil, en position de pouvoir et de légitimité savante, il y a le discours qui assume désormais la médicalisation et de la déviance criminelle et du sexe et, au point de convergence, celle du sexe prostitué.

Le discours médical se prolonge dans celui de tous les surveillants de l'ordre dont le bras séculier est la police des mœurs. Les débats entre réglementaristes et anti-réglementaristes (soucieux de ne pas abaisser le pouvoir d'État dans une sorte de proxénétisme honteux) s'affrontent sur ce vecteur et l'articulent à divers principes éthiques et politologiques. Le criminologue, promoteur d'une « science » en émergence, impose avec Cesare Lombroso le concept de « prostituée-née ». La criminologie, construite sur l'analogie criminel/sauvage et criminel/enfant pervers, conçoit, à partir de là, la courtisane comme femme-enfant et femelle primitive, retrouvant, selon sa logique propre, deux topoï éculés de la fascination « littéraire » qu'exerce l'éternel féminin. Le paradigme de Lombro-

so est toutefois contrebattu par d'autres argumentations étiologiques qui remontent au début du siècle industriel et qui mobilisent des savoirs hétérogènes, sur l'ordre sexuel, la femme éternelle, les nécessités de la vie sociale, la nature des identités et des sensibilités de classe.

Sur un tout autre vecteur, moins assuré de ses prérogatives vertueuses, mais tout aussi dynamique et éminemment producteur de représentations, il y a la vaste presse « boulevardière » où la philosophie de la parisienneté chante l'apothéose de la cocotte, de l'horizontale, de la vie de noce et du libertinage distingué. Toute proche, on trouve la littérature « bien écrite » du lyrisme aphrodisiaque faisandé. La prostitution est aussi construite selon une logique du sensationnalisme dans le journalisme d'information où le thème de fait-divers de la fille éventrée, de l'Affaire Pranzini à Jack l'Éventreur, mêle en une suprême « expiation » la libido et le sang érotisé. Sur les périphéries, le contre-discours socialiste et anarchiste construit l'image d'une double exploitation par le hideux bourgeois des fils et filles du Peuple, « chair à usine, viande à plaisir ».

L'écrivain en recevant « du dehors » ces éléments sociogrammatiques, reçoit et exploite aussi ceux qui composent les traditions propres aux belles-lettres et qui établissent une « phylogenèse » des possibilités thématiques littéraires. Le topos de la prostituée vertueuse (Fleur-de-Marie, Fantine) s'est, depuis le moment romantique, dégradé dans le roman-feuilleton, *Chaste et flétrie* (de Pierre Decourcelle), etc. Le réalisme balzacien, d'une autre façon qu'Eugène Sue, a fait de la fille vénale l'allégorie du « mystère » de la société bourgeoise. Baudelaire a fait de la prostituée la figure d'une esthétique anti-naturelle, du charme de l'infamie.

## **Rôles et emplois**

Un « moment » culturel peut être abordé comme la distribution d'une pièce « bien ficelée » à la Scribe, avec ses grands rôles, ses « emplois », ses figurants et ses doublures. Les positions de prestige acquises dans les différents champs et dans l'opinion cultivée en général résultent de la logique hégémonique, des valeurs et thèmes « d'époque ». Chaque rôle incarne une idiosyncrasie thématique et un style particulier. Chaque position est occupée par un seul individu : elle est faite pour lui ; il se l'est appropriée. Il peut avoir d'éventuels *challengers* cependant, et des *alter ego* ou des *ersatz* subalternes (jouant le même rôle à un degré moins raffiné ou moins prestigieux).

Les grandes positions de prestige dans la culture d'une époque, particulièrement celle du Grand Penseur, du Grand Philosophe, titulaire éponyme de la « pensée » de son temps, ne sont pas sous le contrôle du champ philosophique comme tel. On se rappelle la façon dont Antonio Gramsci conçoit la notion de Grand Penseur – il pensait à Benedetto Croce en l'occurrence – et la position-clé qu'il occupe dans la structure idéologique globale. Les « grands esprits » du moment sont littéralement irremplaçables parce qu'ils étaient tellement « de leur temps » ! Leur succès, leur influence et leur prestige deviennent, en partie, inexplicables à la génération suivante. La postérité est souvent cruelle pour ces gens dont le prestige a été énorme. Ce prestige est proportionnel à l'oubli qui les ensevelit, après quelques mois de regrets posthumes unanimes. Ils étaient de leur époque, de leur temps. Seul Renan en 1889 fait exception, ce qui suggère que sa pensée, quoique bien « de son époque », était d'une autre qualité.

Le discours social comporte des emplois fixes : pas seulement deux ou trois grands maîtres à penser (rôles qui peuvent être tenus par un personnel posthume), mais d'autres emplois de la scène doxique, jusqu'à des seconds et troisièmes rôles, des utilités et des doublures. On pourrait les nommer, à la façon de la tradition comique, en utilisant les expressions : père noble, ingénue, jeune premier, coquette, valet, barbon... Il y aurait, amusons-nous un moment, le Collimateur idéologique (qui met en parallèle les rayons divergents du prisme doxique), l'Énonciateur de paradoxes, le Pervers de service, le Cicerone de l'évasion hors du siècle, l'Arbitre des élégances, le Bourru bienfaisant, les Promoteurs de modes intellectuelles et toutes sortes de propriétaires d'Idées fixes – rôles sectoriels par essence. Ce qui définit ces « doxosophes » (ainsi que Pierre Bourdieu les a dénommés), c'est leur pouvoir symbolique, un charme à eux qui opère et qui s'impose et qui, avec le « recul », est intégralement dissipé. Ils se définissent par la capacité qu'ils ont eue de se faire applaudir, citer, discuter, prendre en considération par leurs contemporains, et de disparaître, pour la plupart, dans le néant du rococo, du passé, de l'illisible une génération plus tard.

Illustration : la scène intellectuelle en 1889. Ernest Renan est en 1889 le grand intellectuel – plus que Taine dont l'heure est passée. Un homme s'érige en producteur d'une *Weltanschauung* éponyme, qui est une variante typée de la vision du monde et de la gnoseologie générale de son temps. Renan est, depuis trente ans alors, le penseur le plus commenté par les savants et par les bécotiers. C'est le saint laïc du monde officiel républicain (Renan ne l'est guère, républicain) et de la haute culture. La Troisième République l'a comblé d'honneurs : Académie française, 1878 ; Administrateur du Collège de France, 1883. Partisan d'une « savantocratie », élitiste par tempérament, mais honni de l'Église, il est en

*La théorie du discours social*

porte-à-faux, entre les spiritualistes et les matérialistes, entre la droite et la gauche, position que seul un « grand rôle » peut tenir, car pour tout autre elle serait trop menacée et instable. Il a influencé de son pyrrhonisme toute une génération.

Paul Bourget est, dit-on, son « disciple » ; Jules Lemaître est « imbu de renanisme jusqu'aux moelles ». Hors quelques esprits murés dans le ressentiment clérical, Renan suscite une admiration éperdue, fascinée par ses côtés insaisissables : « l'esprit le plus ouvert et le plus pénétrant de son temps », « le doux philosophe », « l'indulgence universelle », « être d'exception », « une pure intelligence », « le maître de ce temps », « guide de l'esprit » doté d'« un sens divinateur des choses très anciennes ». Grand penseur, mais aussi styliste inimitable ; on vante « le charme de son style chantant et poétique – régal des lettrés ». Il « scandalise » les uns et « ensorcelle » les autres ; *les Débats* concluent que « ce merveilleux esprit est une énigme délicieuse et troublante », lieu commun qui met tout le monde d'accord.

Renan offre au discours social, sous ses versions les plus distinguées, une conciliation ironique et ambiguë de toutes les contradictions qui alors « déchirent les esprits ». Il a quitté l'Église, mais respecte la religion tout en niant la divinité du Christ ; annexé par les démocrates, il est favorable à une oligarchie de lettrés et de savants ; progressiste par sa démarche critique, il est bénévolement raciste, chauvin et anti-plébéen. Ajoutons que pour ceux qui ne suivent pas aisément cette pensée sinueuse, il reste la séduction de l'expression que les mondains jugeaient « délicieuse » : pince-sans-rire, plein de sous-entendus ironiques, Renan combine avec bonhomie l'érudition académique d'un côté, et l'esprit boulevardier de l'autre.

Ce qui caractérise ces « grands rôles », c'est que même ceux qui les haïssent sont contraints d'en parler. *L'Univers* des Frères Veillot qui évoque sa « répugnance à parler de M. Renan », en parle sans cesse. *Les Études* des Jésuites le traite de « répugnant personnage » qui « fait involontairement songer à Judas ». Ce ton grondeur commence à passer de mode. Je ne vois guère que J.-H. Rosny aîné (qui représente la gauche intellectuelle extrême) pour lui reprocher « un nihilisme infécond sacrifiant les virilités nécessaires à un amour excessif de la paix », ce qui ne l'empêche pas de trouver « profond » le très conservateur *Discours de réception* de Jules Claretie par Renan. Au fond, même ce mouvement critique atteste, comme les honneurs officiels et commentaires dévotieux, de l'emprise de Renan sur la France intellectuelle.

Pourtant le renanisme se démodera vite. Henri Bergson, qui publie son premier ouvrage, *l'Essai sur les données immédiates de la conscience* en 1889, servira de jeune challenger spiritualiste et contribuera au remisage intellectuel de Renan. Renan a rapidement vieilli, diagnostiquera Albert Thibaudet, parce que sa pensée a correspondu de trop près au climat intellectuel de son époque. La pensée de Renan était destinée « à devenir très vite démodée » : Thibaudet ajoutait que le prestige intellectuel immense de Renan a tenu autant à sa force intrinsèque qu'à « son ignorance d'une grande partie de la pensée de son époque », à un heureux égocentrisme qui le mit « à l'abri des vraies influences de l'époque ».

En 1889, un cran plus bas dans l'échelle des distinctions, le grand philosophe pour les philosophiquement faibles, pour le grand public, est pourtant Jules Simon. Membre de l'Institut, partie prenante à tout ce qui a un prestige officiel en France, Jules Simon est de loin le penseur dont les journaux parlent le plus et dont l'accumulation de capital de légitimité est la plus impressionnante. *Sic*

*La théorie du discours social*

*transit gloria mundi*, soupirerons-nous. Le Républicain-spiritualiste-et-pondéré : ce rôle tenu par Jules Simon est tellement nécessaire, il correspond si bien à une attente du discours social que son heureux titulaire est partout : il n'est pas une société savante, une académie, une association philanthropique dont Jules Simon ne soit membre...

L'émergence de rôles doxiques résulte de la division du travail discursif et la question revient à ce « mystère » sociologique de l'harmonie établie entre les dispositions singulières d'un individu et une fonction sociale à remplir. Le tout est de ne point prendre l'effet (l'individu titulaire du rôle) pour la cause. La position qu'occupent ces individus représente un capital social et, plus ou moins consciemment, ils défendent celui-ci des concurrences et contrefaçons. Leur « signature » a, en outre, une valeur commerciale, pour les rôles les plus publics, grands chroniqueurs, grands journalistes, grands critiques, grands écrivains. Il ne faut pas confondre – bien que l'un engendre les autres – le rôle, défini dans la topologie du discours social, et les positions institutionnelles occupées : Académie, Institut, chronique au *Temps* ou feuilleton au *Journal des Débats*. Le rôle est quelque chose de plus impalpable, de plus évanescent que ces positions de grand rapport et c'est, logiquement au moins, lui qui précède et explique les fonctions institutionnelles acquises et occupées.

Dans les grands rôles établis à l'avant-scène de toute époque, on peut voir une *imposture légitimée* : une plus-value de prestige s'attache à leurs moindres propos. Aurélien Scholl est l'Homme-d'esprit-boulevardier, donc tout ce qu'il dit sera spirituel ; Renan est le Grand Penseur, il n'a qu'à ouvrir la bouche pour que ce qu'il énonce soit profond, important, significatif, digne de gloses et de commentaires. Une autre métaphore vient à l'esprit : celle du *Rè-*

*gne*. Aurélien Scholl règne sur le « Boulevard », Francisque Sarcey, sur la Platitude de sens commun, et Renan, sur tout l'Empyrée intellectuel. Quand ils sont morts, l'opinion attristée a l'impression que quelque chose meurt avec eux, et d'une certaine manière c'est vrai, car ils étaient irremplaçables : Léon Daudet ne remplacera pas Henri Rochefort ; il va occuper une position de satiriste de droite dans une topologie renouvelée. Henri Bergson, maître à penser d'une nouvelle génération, se substitue à Renan, mais l'économie interdiscursive entre la philosophie et la *doxa* globale a complètement changé.

### **Censures et transgressions, *novum* et contre-discours**

La configuration des discours sociaux est marquée par la présence repérable (à la façon d'une nova au milieu d'une galaxie) d'objets thématiques marqués par les deux formes du *sacer*, de l'intouchable et du sacré : les fétiches et les tabous. Ces intouchables sont connus : ils tentent donc les transgresseurs et les iconoclastes, mais un *mana* les habite dont témoignent toutes sortes de vibrations rhétoriques à leur abord. La Patrie, l'Armée, la Science sont en 1889 du côté des fétiches ; le Sexe, la Folie, la Perversion sont du côté des tabous. Un grand nombre d'audacieux soulèvent ici le voile d'Isis et s'attirent par leur courage novateur l'approbation des *happy few*. Ici encore, il faut bien voir qu'un tabou peut en cacher un autre et, aux libertins littéraires notamment, on a surtout envie de dire : encore un effort si vous voulez être *vraiment* audacieux.

Dire que tel caractère ou telle contrainte discursive, tel interdit ou tabou s'imposent à une époque donnée ne revient pas à exclure que la censure établie n'entre en composition avec de multiples stratégies qui la contestent, l'antagonisent, en grignotent les limi-

*La théorie du discours social*

tes. Ainsi, cas trop connu, il y a en 1889 une censure sur le sexe et sa représentation ; je n'en esquisserai pas les caractères en quelques lignes. C'est cette censure même qui permet au libertinage « bien écrit » de Catulle Mendès, à l'apologie boulevardière des cocottes et du Paris des plaisirs dans le *Gil Blas*, aux « audaces » sombrement sublimées du roman naturaliste de s'exprimer, d'acquérir du prestige pour certains et de thématiser d'une certaine manière, à la fois dissidente et pourtant bien « de son temps », ses transgressions. Tout ce que les contemporains ont perçu comme nouveau, original, audacieux, inouï (et tout ce que nous percevons comme tel pour notre propre temps et notre culture) risque de ne l'être aucunement, pour la raison même que ce faux inouï ne se perçoit bien comme inouï que parce que les conditions de son marketing sont établies – autrement dit, qu'il s'agit d'un inouï immédiatement intelligible contribuant à la récurrence de la *doxa* dans ses variations.

Il convient donc de chercher à distinguer les rares ruptures réelles qui se rendraient incompatibles avec les dominantes de l'époque et les ruptures ostentatoires et superficielles qui contribuent à l'idéologie même de l'*originalité*. Le romancier « scandaleux » peut ne faire que confirmer, en sous-main, les poncifs les plus éculés, le chroniqueur à paradoxes ou le fougueux pamphlétaire peuvent, à leur insu, rester pleinement dans la dépendance des idées qu'ils attaquent, n'en présenter qu'un cas de figure, certes imprévu, mais fondamentalement compatible avec le « système » établi. Ainsi, parce qu'à cette hégémonie s'attache l'intérêt-de-lecture, un Catulle Mendès et une Rachilde en 1889, tout « audacieux » qu'ils étaient, ne sont pas moins devenus « illisibles » aujourd'hui que ne sont les travaux pleins d'autorité du Dr. P. Garnier sur les « aberrations de l'instinct » génésique. Nous voyons bien pourquoi ces écrivains scandaleux ne permettent plus qu'une lecture « archéo-

logique » : perméables aux idées dominantes que leur « perversité » audacieuse se flattait de transgresser, ils ne pouvaient opérer un certain effet « significatif » que dans cette hégémonie propre. On dira qu'ils étaient « de leur temps ». Tout paradoxe s'inscrit dans la mouvance d'une *doxa*. Tout débat ne se développe qu'en appuyant sur une topique commune les conflits des argumentateurs opposés. Dans toute société, la masse des discours – cacophoniques et antagonistes – engendre un *dicible global* au-delà duquel il n'est possible que par anachronisme de percevoir le « noch-nicht Gesagtes », le pas-encore dit.

Il n'y a pas, il n'y a jamais eu d'émergence tout armée d'un langage neuf dans la tête de quiconque ; il n'y a pas, dans l'histoire des discours et des idées, de ruptures (épistémologiques ou autres) franches et irréversibles. Ce qui peut se repérer occasionnellement dans un état de culture ce sont certains écrits – identifiés comme « littéraires » ou non – qui secouent l'entropie des idées reçues ou qui leur tendent un miroir déformant. Ce qui peut se repérer encore ce sont certains textes aussi qui cherchent à donner un langage à ces « choses » que les discours établis ne verbalisent pas – suivant le principe profondément sociologique que ce qui ne se dit pas n'existe pas. Ces textes *critiques* intéressent évidemment l'historien au plus haut point si le fait discursif doit, en effet, s'analyser à la fois comme répétition, redondance, compulsion à redire du déjà-dit, comme préjugé et méconnaissance et comme glissements subreptices, comme ironisation, et finalement émergence de logiques autres. L'essentiel, je le répète et ce n'est pas simple, consiste à ne pas confondre ces nouveautés et ruptures authentiques avec ce qu'offre, à tout moment et en abondance, le marché de la Nouveauté culturelle et littéraire, avec ses « retapages », ses révolutions ostentatoires et ses effets de mode, son « toc » conformiste ou anti-

*La théorie du discours social*

conformiste et son décrochez-moi-ça de l'identité ethnique, sociale et sexuelle.

### **Discordances cognitives : la notion de non-contemporanéité**

Je termine en posant la question de la « non-contemporanéité » de discours apparemment concomitants. Si l'hégémonie tend à rendre coïntelligibles ou co-acceptables les différents discours légitimes, il doit pouvoir être possible cependant de repérer, sur les « marges » peut-être, des pratiques discursives qui tout en étant chronologiquement contemporaines, sont, non seulement antagonistes, mais plus encore « impossibles », les produits de démarches cognitives, de « gnoséologies » incompatibles qui manifestent dans une coexistence trompeuse la contemporanéité de discours non-contemporains. La notion d'*Ungleichzeitigkeit* à laquelle je me rapporte vient d'Ernst Bloch dans son ouvrage de 1934, *Erbschaft dieser Zeit* : elle s'appliquait à ce qu'il percevait d'« anachronique », de pulsions pré-capitalistes dans les idéologies et les « attitudes mentales » des nazis : « Tous ne sont pas présents dans le même temps présent [écrivait-il]. Ils n'y sont qu'extérieurement... Ils portent avec eux un passé qui s'immisce... Des temps plus anciens que ceux d'aujourd'hui continuent à vivre dans des couches plus anciennes. »

Le discours clérical catholique vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, enfermé dans la logique antimoderniste du *Syllabus errorum* de Pie IX, considérant comme peccamineuses la presse, la littérature et la science laïques, est un excellent exemple de l'*Ungleichzeitigkeit*. Le contre-discours catholique, voulu bigot, réactionnaire, anti-rationnel, se faisant gloire d'une arriération mentale méticuleusement entretenue n'est pas non contemporain au sens où il serait une survivance (comme le sont certaines « mentalités » paysan-

nes) ; il représente un « archaïsme de combat » dont la vision apocalyptique du monde moderne n'est pas sans interférer d'ailleurs avec les angoisses de la déstabilisation symbolique qui s'expriment un peu partout.

### **Bibliographie**

- Angenot Marc et Robin Régine, « L'Inscription du discours social dans le texte littéraire », *Sociocriticism*, vol. I, n° 1, 1985, p. 53-82.
- Angenot Marc, *Le Cru et le faisandé : sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*. Bruxelles, Labor, 1986.
- , *Le Centenaire de la Révolution*, Paris, La Documentation française, 1989a.
- , *Mil huit cent quatre-vingt-neuf : un état du discours social*, Montréal, Longueuil, Éd. du Préambule, 1989b.
- , *Ce que l'on dit des Juifs en 1889. Antisémitisme et discours social*, préface de Madeleine Rebérioux. Paris, Saint-Denis, Presses de l'Université de Vincennes, 1989c.
- , *Topographie du socialisme français, 1889-1890*, Montréal, Discours social, 2006 [1990].
- Barthes Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957.
- Bloch Ernst, *Erbschaft dieser Zeit*, Oprecht & Helbling, Zürich, 1935 [1934].
- Debray Régis, *L'Emprise*, Paris, Le Débat-Gallimard, 2000.
- Duchet Claude, « Introduction », *Le réel et le texte*, Paris, Colin, 1974.
- , « La mise en texte du social », dans *Balzac et la Peau de chagrin*, Paris, SEDES, 1979a, p. 79-92.
- , « Positions et perspectives », dans *Sociocritique*, Paris, Nathan, 1979b, p. 3-9.

*La théorie du discours social*

—, « Idéologie de la mise en texte », dans *La Pensée*, n° 215, 1980, p. 95-108.

Foucault Michel, *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966.

—, *Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

Ginzburg Carlo, *Il formaggio e i vermi*, Turin, Einaudi, 1976.

Miller Perry, *The New England Mind: The 17<sup>th</sup> Century*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

Tillyard Eustace, *The Elizabethan World Picture*, London, Chatto & Windus, 1943.

## COMITÉ ÉDITORIAL

Nicolas Baygert  
Baptiste Buidin  
Esther Durin  
Adrien Jahier  
Élise Maas  
Loïc Nicolas (Directeur des publications)

## COMITÉ SCIENTIFIQUE

Nicolas Baygert, Protagoras (IHECS), Université libre de Bruxelles,  
Sciences Po Paris, CELSA, University of Kent – BSIS  
Anne-Marie Cotton, Arteveldehogeschool Gent, RESIPROC,  
LASCO (UCL)  
Luc De Meyer, IHECS  
Thierry Devars, CELSA Paris-Sorbonne / GRIPIC  
Esther Durin, Protagoras (IHECS), Praxiling (Université de Montpel-  
lier 3)  
François Heinderyckx, ReSIC (Université libre de Bruxelles)  
Adrien Jahier, Protagoras (IHECS), CERTOP/CNRS, Université de  
Toulouse III  
Isabelle Le Breton-Falezan, CELSA Paris-Sorbonne / GRIPIC  
Élise Maas, Protagoras (IHECS), RESIPROC  
Philippe Marion, Université catholique de Louvain  
Loïc Nicolas, Protagoras (IHECS)  
Sandrine Roginsky, Université catholique de Louvain, RESIPROC,  
LASCO (UCL)  
Caroline Van Wynsberghe, Université catholique de Louvain



## LES CAHIERS PROTAGORAS

La revue « Les Cahiers PROTAGORAS » se rattache au laboratoire d'idées éponyme, intégré à l'Institut des Hautes Études des Communications Sociales – IHECS, Bruxelles.

Rédigée par des communicants professionnels, des doctorants ou de jeunes diplômés internationaux, cette revue se présente sous la forme de *working papers* ou d'articles scientifiques validés par les pairs, et traite d'une ou de plusieurs thématiques par numéro. « Les Cahiers PROTAGORAS » est le fruit d'une coédition entre l'IHECS et les Éditions L'Harmattan.

Ouvert aux chercheurs et aux professionnels de la communication publique et politique, le laboratoire d'idées PROTAGORAS vise à créer des ponts entre la recherche académique et un champ professionnel pluriel et largement méconnu.

Outre ses objectifs scientifiques, la revue « Les Cahiers PROTAGORAS » s'intègre clairement au sein des réflexions qui animent les métiers de la communication publique et politique. Cette démarche originale tient directement compte de l'évolution globale des pratiques communicationnelles et de leur impact dans les médias.