



*Critique de la modernité Modernité de la critique**

par Emanuelle Danblon

Cet article a pour ambition d'examiner les liens essentiels mais souvent aussi conflictuels qu'entretiennent la critique et la modernité. Si la critique peut être vue, en principe, comme la pierre angulaire de la modernité, son usage n'est pas pour autant chose aisée et les effets qu'elle produit sont souvent éloignés d'une représentation idéalisée.

LA CRITIQUE COMME OUTIL DE LA MODERNITÉ

Le rapport qu'entretient la critique avec les institutions de la modernité tient à l'exigence d'examen permanent des normes et des valeurs que la société se donne pour prendre des décisions. Dès lors qu'elles ne sont pas tenues pour transcendantes ni révélées, dès lors qu'elles sont assumées par les hommes réunis en assemblée, les normes et les valeurs passent régulièrement au crible de la critique, pratiquée par la délibération collective.

Idéalement, donc, la critique est l'outil de la modernité en ce qu'elle permet aux désaccords inévitables de se résoudre, au-delà des conflits, en des décisions assumées collectivement. Idéalement. Car la première question qui taraude les théoriciens du discours est la suivante : jusqu'où la délibération peut-elle *réellement* influencer sur les opinions d'autrui ? À cette vaste question, Marc Angenot répond, avec quelque provocation, dans son récent ouvrage *Dialogues de sourds*.

Il y soutient que le désaccord qui constitue simultanément la source et la condition des débats est bien plus souvent, bien plus profondément, traversé par ce qu'il nomme des "coupures cognitives". Ces coupures cognitives sont comme autant

* Une version de ce texte a paru dans le volume du collectif LUCIA, *Les lumières contre elles-mêmes ? Avatars de la modernité*, Paris, Kimé, 2009.



de fractures entre conceptions du monde tellement incompatibles entre elles qu'elles bloquent tout simplement toute possibilité de débat. Sous cet horizon, l'Autre n'est pas un interlocuteur avec lequel je suis en désaccord mais il est un fou, un être irrationnel dont les positions n'ont aucun sens pour moi et avec lequel je n'envisage même pas de débattre.

Pour le dire sans détour, cet "autre" ne devrait pas faire partie de mon monde, car *nous n'avons pas les mêmes valeurs*. Nous voici projetés dans cette vision des choses très contemporaine, bien loin de l'idéal de construction collective des institutions par la parole publique. Avant de s'engager dans le débat, il faut savoir à quelles conditions nous avons une vision du monde en commun. Cette question a été rendue taboue par l'exigence d'universalité associée à la pensée moderne.

De ce point de vue, les réflexions de Marc Angenot nous sont précieuses parce qu'elles affrontent avec lucidité la question délicate des rapports entre critique et modernité. La représentation d'un monde commun s'avère ainsi nécessaire pour au moins envisager de pouvoir débattre *en commun* sur les désaccords.

Ainsi, pour qu'il puisse y avoir débat, il faut au moins réunir un accord sur un ensemble de principes, de *lieux* disaient les anciens, qui, *a priori* du moins, ne font pas matière à débat. Ces lieux communs réputés indiscutables forment le terreau à partir duquel les désaccords pourront être travaillés en commun. Si ces principes expriment toujours la meilleure façon de vivre ensemble, les sociétés humaines ont connu et connaissent toujours des conceptions parfois très divergentes du monde commun. Comme Perelman le remarquait déjà, la règle de justice, principe universel à l'échelle de l'humanité peut s'énoncer par des formules aussi radicalement opposées que "À chacun la même chose", "À chacun selon sa naissance", "À chacun selon ses besoins", ce qui engagera à chaque fois une conception du vivre ensemble très différente. Il convient donc d'emblée de prendre la mesure de l'extrême variabilité de ces conceptions "du" bonheur collectif comme horizon du monde commun. Dans ces conditions le rôle de la critique s'avère d'autant plus délicat que chaque débat portant sur un désaccord prendra le risque de révéler ces coupures cognitives qui ne feront que renforcer le doute sur la possibilité même d'un monde commun.

Au cœur de la modernité, les grandes coupures concernent tout autant des débats philosophiques, idéologiques que sociaux. Entre anarchistes et socialistes, entre partisans de l'herméneutique ou du positivisme, on ne discute pas : on se traite de noms d'oiseaux. On considère le discours de l'autre comme un galimatias ou un sabir. Pour être en désaccord avec quelqu'un, il faut au moins le considérer comme un interlocuteur.

Mais tout cela n'est pas neuf. Dans un célèbre passage des *Topiques*, pour Aristote, la discussion s'arrête là où quelqu'un demande si la neige est blanche ("il n'a qu'à regarder") ainsi qu'avec celui qui demande s'il faut honorer les dieux ou aimer ses parents ("il n'a besoin que d'une bonne correction"). Il s'agit bien de coupures cognitives. Mais pour Aristote, la ligne de partage était claire. Aujourd'hui, elle l'est moins. Pour ce qui concerne les principes éthiques, en tout cas, il va sans dire que la modernité a déplacé les limites de ce qui est discutabile, notamment sur la question



d'honorer les dieux. Pourtant, aujourd'hui, celui qui demanderait si l'on peut avoir une relation sexuelle avec un enfant mineur ou si l'on peut exterminer un peuple se verrait, comme dans les *Topiques*, exclus du débat sans autre forme de procès. Or, comme nous le verrons, cette mise hors du débat pose des problèmes nouveaux sous l'horizon de la modernité. Qui peut-on mettre hors du débat ?

Mais reprenons tout d'abord l'idéal de la critique à ses origines chez les Sophistes, dans la Grèce du 7^e siècle avant notre ère, à une époque où l'idée d'un monde commun n'était pas plus discutable que celle du cycle des saisons. Comme le soulignait Eugène Dupréel à propos des Sophistes, la Cité n'a que faire de délibérer sur le chaud ou le froid, car cette réalité-là est hors de portée de la décision humaine. Leur grande découverte, en effet, a été de constater que la réalité sur laquelle nous pouvons agir par la parole est une réalité humaine, sociale.

Composée de notions telles que "justice", "liberté", "égalité", ce sont les hommes réunis en assemblée qui sont chargés d'en déterminer la portée, d'établir une hiérarchie, un équilibre dynamique entre elles. Ces précurseurs de la modernité avaient vu que la critique portait sur le monde humain, que ces notions n'étaient pas pures, puisqu'elles n'étaient pas naturelles : elles étaient des *artefacts*, produits par les décisions collectives émanant des hommes réunis en assemblée. Ainsi, si " l'homme est la mesure de toute chose " – comme l'affirmait Protagoras – c'est peut-être surtout au sens où il est l'artisan, le sculpteur, l'arpenteur et l'architecte des principes qui régissent la réalité sociale : la critique c'est la sculpture des notions.

Or, c'est précisément ce que Platon reprochait aux Sophistes, lui qui aurait voulu penser le Beau, le Bien, mais aussi le Juste, l'Utile et le Vrai comme des valeurs absolues, univoques, totales, et dès lors, intouchables.

De deux choses l'une, donc. Si les normes et les principes qui gouvernent la Cité sont naturels, ils sont à découvrir. Par conséquent, une fois découverts, il faut les préserver et les respecter. À l'inverse, si les principes sont à inventer, alors, il faut, les critiquer c'est-à-dire les façonner, les sculpter, pour les améliorer. Une telle différence de vision engagera par voie de conséquence toute la conception du monde et de la société. L'usage qui est fait de la parole publique en sera le témoin : elle sera critique ou acritique. Il va sans dire que la plupart de nos contemporains voient les choses de façon moins caricaturale, mais cette alternative un peu brutale nous permet de remonter à l'origine de la question. Car l'intuition des Sophistes est à la base de ce qui deviendra *L'esprit des Lumières*, selon la formule de Todorov :

le premier trait constitutif de la pensée des Lumières consiste à privilégier ce qu'on choisit et décide soi-même, au détriment de ce qui nous est imposé par une autorité extérieure. Cette préférence comporte donc deux facettes, l'une critique, l'autre constructive : il faut se soustraire à toute tutelle imposée aux hommes de l'extérieur et se laisser guider par les lois, normes et règles voulues par ceux-là mêmes à qui elles s'adressent. *Emancipation et autonomie* sont les mots qui désignent les deux temps, également indispensables, d'un même processus. Pour pouvoir s'y engager, il faut disposer d'une entière liberté d'examiner, de



questionner, de critiquer, de mettre en doute: plus aucun dogme ni aucune institution n'est sacré (Robert Laffont, 2006, p. 10-11).

LES AMBIVALENCES DE LA MODERNITÉ FACE À LA CRITIQUE

Peut-être peut-on penser que l'incompréhension entre les Sophistes et Platon à propos de la rhétorique a été, en un sens, fondatrice du regard des modernes sur la critique. Est-elle l'outil de *purification* de notions qui devraient en fin de compte reproduire le réel comme un calque? Est-elle au contraire l'outil de *sculpture* de notions qui devraient construire le bâtiment de la réalité sociale? Les deux métaphores engagent une vision radicalement opposée du monde, de la raison et du rôle que doit y assumer la critique.

Pourtant, il n'est pas absurde de penser que nous sommes ambivalents – nous, c'est-à-dire nous qui sommes engagés dans les débats de la modernité – face à cette question. En effet, la critique permet de considérer, au sein d'un point de vue pratique, l'opportunité qu'il y a à envisager l'application complète d'un point de vue théorique, ou, au contraire, une application seulement partielle de ce même principe afin de préserver d'autres aspects qui seraient aussi essentiels au vivre ensemble. C'est en somme ce que l'exercice de la rhétorique permet de découvrir. Celui qui la pratique, comme l'enseignaient les Sophistes, apprend à peser le pour et le contre, à envisager ce qu'il y a de raisonnable dans une argumentation comme dans une contre-argumentation. Il s'exerce à intégrer les arguments de la partie adverse au sein de son propre raisonnement.

Tentons par exemple d'appliquer le principe de tolérance, celui de liberté de façon absolue, et ils se retourneront tôt ou tard contre eux-mêmes. Le slogan "Pas de liberté pour les ennemis de la liberté" a certes l'ambition saine de protéger la société contre toute tentative de récupération des principes de tolérance et de liberté contre eux-mêmes. Mais qui sont-ils ces ennemis de la liberté? Qui sont ces intolérants? Qui a le droit – la compétence? La lucidité? La sagacité? Le courage? – de trancher? Si la pratique du "cordon sanitaire" a parfois l'heur de rassurer les citoyens d'un monde commun libre et respectueux de tous, toute mise hors de la norme constitue *en soi* un problème pour la modernité.

Quoi qu'il en soit, lorsque le débat a lieu, c'est souvent par la restriction partielle de l'application d'un principe qu'on évite de le transformer en dogme. Pour l'esprit moderne, ceci est un critère de rationalité. Critiquer c'est, techniquement, désabsolutiser. Mais les restrictions doivent être dynamiques, vivantes et toujours à repenser en fonction de nouvelles situations pratiques qui se présenteraient aux jugements. La revendication de l'application absolue d'un principe ne peut mener, à terme, qu'à de la tyrannie. C'est d'ailleurs en ce sens que l'on peut voir un premier humanisme dans l'héritage des Sophistes, là où la base de l'exercice oratoire consistait à défendre tour à tour l'un et l'autre point de vue. L'exercice en lui-même est une leçon de relativisation de son propre point de vue. Mais il n'est pas pour autant révélateur



d'une conception relativiste du monde. La critique est, essentiellement, une *praxis*, non une philosophie.

En somme, l'exercice de la critique contraint celui qui la pratique à abandonner l'idée que sa position est la seule qui soit rationnelle, acceptable, juste. La mise en pratique de la discussion nous permet de nous débarrasser de cette idée aussi intuitive que dogmatique qu'une seule position est valable. Car à l'évidence, nous sommes tous, d'abord, essentiellement dogmatiques. D'où notre possible ambivalence face à la critique. Quoi qu'il en soit, la démarche ne nous est pas intuitive, pas davantage que de mettre à distance les préjugés, les stéréotypes et autres appels à l'évidence, individuels ou collectifs, hérités de premiers modes de raisonnement, ceux que nous pratiquons tous dès notre plus tendre enfance. En héritiers de Platon, mais aussi par loyauté envers nos intuitions, nous avons des difficultés à nous résoudre à être les artisans d'une réalité sociale qui n'est, décidément, ni évidente ni naturelle. D'où l'importance d'une *praxis*, la critique, qui nous apprend à éprouver la relativité des points de vue comme une donnée du vivre ensemble. Celle-ci permet de dépasser la tentation déterministe qui mène inmanquablement au dogmatisme. Mais elle nous permet d'éviter un autre écueil, tout aussi funeste : celui qui consisterait à faire de la relativité des points de vue une idéologie relativiste, finalement, elle aussi érigée en dogme. Il reste que la pratique de la rhétorique, anciennement enseignée dans le *Trivium* aux futurs citoyens n'a pas toujours eu bonne presse.

LA TERRIBLE LEÇON DE LA PROPAGANDE DE MASSE OU COMMENT DIRE TOUT HAUT CE QUE CHACUN PENSE TOUT BAS

Il convient d'emblée de balayer devant la porte de la modernité. Car il faut bien avouer que celle-ci s'est méfiée de la rhétorique, y voyant une pratique aussi ampoulée qu'inutile, tout juste bonne à exposer des figures de style abscondes dans les salons de l'Ancien Régime. Alors même que les Hommes de la Révolution, à commencer par Robespierre, étaient de brillants orateurs, la société des Lumières a, en un siècle, évincé la rhétorique de l'enseignement. La *praxis* s'est sans doute en partie perdue, ouvrant la porte à la sédimentation des idées, à leur rigidification, conséquence naturelle d'une tentation déterministe qui reste essentiellement humaine. Surtout en des temps d'incertitude. Cette tentation, bien davantage qu'un abandon régressif de ce que l'autonomie de la modernité nous avait apporté, cette tentation est aussi, pour chacun de nous, celle d'un retour au Paradis perdu de l'enfance, ce monde plein de sens et de connexions, dans lequel les choses adviennent *forcément*. Bref, nous ne sommes pas modernes naturellement, ni maintenant ni jamais.

Or, à l'évidence, nous savons combien les contextes d'incertitude favorisent le besoin d'être rassurés. En termes d'usage de la rhétorique, cela se traduit par une sensibilité exacerbée à la propagande de masse. *A fortiori*, comme le souligne Jacques Ellul (*Propagandes*, 1990, Paris, Economica), lorsque celle-ci est favorisée par une



technologie audiovisuelle qui permet à un homme seul de s'adresser simultanément à une nation tout entière. Dans ces conditions, l'effet d'évidence atteint une efficacité jusque-là inégalée. Les grands rhéteurs radiophoniques du 20^e siècle et leur *hideuse poésie*, selon l'expression de Ian Kershaw (*Hitler. Essai sur le charisme en politique*, 1995, Paris, Gallimard) ont facilement endormi les libertés de consciences acquises de haute lutte par la modernité au profit d'un besoin réel, essentiel, inextinguible d'être rassuré.

Mais il y a plus. En effet, ce besoin peut à l'occasion s'avérer plus puissant que la croyance rationnelle dans la vérité de nouveaux dogmes. Qu'importe la réalité au regard de la prise en charge psychologique ? Les anthropologues en savent quelque chose, eux qui ont observé la capacité de tant de communautés humaines à entretenir des croyances magico-rituelles tout en les maintenant parfaitement séparées des actions et des pratiques du quotidien. Il ne s'agit en rien de croyances *irrationnelles*, *contradictaires*, voire de croyances *infantiles* ou *primitives*, comme on a pu le dire. Les propagandes de masse offrent à leurs auditoires des représentations qui viennent incarner leurs émotions. Ce que Fabrice Clément (*Les mécanismes de la crédulité*, 2007, Paris, Droz), appelle les croyances "motivationnelles" : là où le désir de croire devient une bonne raison de croire, il peut immuniser la croyance contre l'épreuve du réel. Ceci vaut aussi pour des situations individuelles que Sartre nommait naguère *mauvaise foi* et que les spécialistes de la croyance appellent aujourd'hui *duperie de soi* – on pense aux travaux de Jon Elster (*Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, 1987, Paris, Minuit). La duperie de soi, qu'elle soit individuelle ou collective, a ceci de rationnel qu'elle permet à l'individu de se donner une représentation du monde qui lui paraît acceptable. Dans un mouvement inverse à celui de la critique, il y a là adaptation des croyances aux désirs.

La propagande de masse pétrit ainsi sa vision du monde de ces *croyances motivationnelles* dans lesquelles l'accomplissement du destin et le rejet de l'autre ne sont pas des métaphores : elles sont littérales au sens exact où elles sont *motivationnelles* : "Les léopards sont de bons chrétiens", "La fin du monde est pour demain", "Nos ennemis sont des rats ou de la vermine", "Notre chef nous guidera vers un bonheur collectif qui durera mille ans" ... Qu'importe le contenu de la croyance, pourvu qu'on ait l'ivresse du sens ? Duperies de soi d'autant plus efficaces qu'elles sont partagées collectivement par un grand nombre d'individus, elles deviennent le patrimoine commun, la topique évidente de ceux qui renoncent à la liberté individuelle de penser et d'agir, car ils en connaissent trop bien le coût psychologique.

Dans une telle perspective, la critique change de camp. Elle cesse d'être l'outil commun de construction de principes humains. Elle devient au contraire une menace potentielle de dissolution d'un monde commun *redevenu évident*. C'est si bon de croire ensemble que l'avenir est là. Mais voilà, parfois les lendemains déchantent et la capacité de destruction n'a pas non plus apporté les promesses annoncées.



CRITIQUE DE LA RAISON PROMETHEENNE

Mais dans la foulée, la propagande de masse a laissé béant le besoin de *donner du sens*, avec ou sans Dieu. Car il est vrai que la modernité, dans son optimisme prométhéen, avait fortement renoué avec une conception de la rhétorique héritée depuis Platon: celle-ci devait nécessairement être débarrassée de toute scorie potentiellement irrationnelle, bref, elle devait donner lieu à une rhétorique sans émotions et à une conception du raisonnement humain proche du raisonnement mathématique. Les nombreuses formes de raisonnements intuitifs utilisés de tous temps par les chasseurs cueilleurs, par les guérisseurs mais aussi, bien sûr, par les devins et les prophètes; le raisonnement par l'indice et la capacité d'interpréter les traces et les signes d'une réalité en grande partie inaccessible étaient devenus nécessairement synonymes de délire obscurantiste. On connaît la méfiance d'une telle conception de la raison envers le champ des émotions associé à celui des intuitions. Pourtant, le raisonnement par l'indice n'a jamais cessé d'être pratiqué, dans les enquêtes policières, dans l'établissement des diagnostics médicaux, dans la paléontologie mais aussi, tout simplement, dans la découverte scientifique.

La fin du 19^e siècle, très critique envers une certaine vision des Lumières a renoué, à sa façon, avec le raisonnement par l'indice en cherchant à redonner une place au volet intuitif de la pensée mais en le revêtant d'une aura dont un certain romantisme ne dédaignait pas d'y voir une forme de défi lancé à la raison moderne. Dans l'étude des signes et du raisonnement, on sait ce que l'on doit de ce point de vue à Charles Sanders Peirce et à ses réflexions sur l'abduction, ce mode de pensée qui prétend donner un accès direct à l'information, sans le passage laborieux par des principes bien établis par la communauté scientifique. S'agit-il d'un autre mode d'accès à l'information? L'abduction est-elle une concurrente de l'induction et de la déduction dans le champ des raisonnements? Existe-t-il deux modes de pensée? L'un rationnel, apanage de la modernité, l'autre irrationnel, intuitif, émotif, divinatoire et pour tout dire, obscurantiste? Avons-nous changé de cerveau en devenant modernes?

La réponse que l'on pourrait apporter à cette question a des conséquences sur lesquelles il convient de s'arrêter un instant. Quel est le cœur, en effet, de ce mode de pensée dans lequel l'historien Carlo Ginzburg reconnaît tout un "paradigme indiciaire"? L'attention portée aux détails apparemment insignifiants, la faculté d'interprétation, une certaine écoute des intuitions, mais aussi et peut-être surtout une capacité à *mettre en récit* un événement qui puisse donner du sens à un phénomène incompréhensible en apparence. Rappelons-le, aucune science, aucune démarche rationnelle de la pensée n'a jamais fait fi de l'attention portée aux détails ni de cette capacité proprement humaine à réaliser de fulgurantes *découvertes* sur la base d'un esprit de synthèse aussi essentiel à la rationalité que l'est l'esprit d'analyse. Les intuitions ne nous ont jamais lâchés. Mais les hommes ont tantôt voulu faire comme si cet aspect de la raison ne comptait pas vraiment, tantôt encore, ils lui ont attribué une certaine aura irrationaliste.



C'est ainsi que le 19^e siècle romantique et anti-Lumières a voulu voir dans ce mode de pensée une qualité d'élite, fonctionnant par illumination et reléguant à des activités de tâcherons le calcul nomologico-déductif. Voilà une charge sans équivoque contre la raison héritée des Lumières. Contre l'universalisme abstrait de lois et de principes désincarnés, contre une méthode critique qui se présentait comme le modèle de toute rationalité, on a voulu renouer avec l'intuition, l'attention portée aux détails et à la pensée narrative. Dans la foulée, le concept de vérité, comme garde-fou de la science moderne, en a pris un coup. Mais la proclamation d'une réconciliation avec ce qui apparaissait sous l'horizon romantique comme une alternative à la raison s'est faite, comme souvent lors de grandes réconciliations collectives, sur le dos d'un coupable désigné. Celui-ci, bouc émissaire visé par la communauté assoiffée de réconciliation est, comme on sait depuis Girard, l'autre face de nous-mêmes.

Les Lumières n'ont pas tenu leur promesse d'émancipation et la science n'a pas apporté que le bonheur aux hommes, tant s'en faut.

CRITIQUER AU LANCE-FLAMMES OU COMMENT JETER LE BEBE AVEC L'EAU DU BAIN

Sous cet horizon, la critique revêt encore un nouveau visage : celui du lance-flammes. Brûlons ce en quoi nous avons cru et qui pourtant nous a déçus. À bas les Lumières qui n'ont pas tenu leurs promesses d'émancipation. Quittons l'Utopie du monde commun pour entrer dans les mondes individuels. Plus d'Utopie collective – on sort d'en prendre, on a vu où tout cela nous menait – mais de petits horizons singuliers tracés par le détail d'histoires personnelles. L'équation, apparemment simple, est en réalité pleine de pièges : d'un côté, la raison, les Lumières, le progrès, l'Utopie d'un monde commun et la science moderne ; de l'autre, les passions et l'intuition, le retour romantique aux mondes archaïques, de petits mondes individuels et locaux, et, bien sûr, toutes les alternatives possibles à la science moderne.

Or le point nodal de l'erreur dans cette équation est la conception que l'on se donne de la raison pratique. Et il y a gros à parier que cette erreur de la modernité, comme celle du romantisme, a été facilitée par le peu de cas qui fut fait, par les uns comme par les autres, de la *raison rhétorique*, cette exigence pratique de toujours articuler les expériences individuelles à une représentation du monde acceptable par tous.

LE RECIT, NOUVEAU CONCURRENT DE LA CRITIQUE?

Sans doute y avait-il dans cette charge anti-Lumières quelque chose de bien mérité. Même si cette critique ne s'adressait pas de fait "aux Lumières", ce qui ne veut d'ailleurs pas dire grand chose, tant les Lumières ont été multiples et conflictuelles entre elles. La charge s'est faite contre une certaine idée de la modernité qui n'avait pas tenu ses promesses.



Au vrai, il est une étape qui est la condition même de la critique, à laquelle la modernité n'a pas prêté attention, trop soucieuse qu'elle était de se débarrasser de vieilles pratiques superstitieuses qui sentaient le soufre de la pensée magique et qui constituaient, à l'évidence, des ferments d'un obscurantisme dont les hommes épris de liberté voulaient à tout prix se débarrasser. Comme les Grecs avant eux, les Modernes ont voulu passer du *mythos* au *logos*, en somme, du récit à la science, de la compréhension du monde par l'interprétation d'indices à l'explication du monde par lois et formules. Mais passer de l'un à l'autre signifiait-il sacrifier l'un sur l'autel de l'autre ? Fallait-il rendre le coup à Platon, puis à Descartes, pourfendeurs d'une certaine idée de l'intuition – mais s'en servant, l'un et l'autre à profusion – en jetant, comme eux, le bébé avec l'eau du bain ?

Un point de vue idéologique se doit de faire table rase du passé. Or la pratique rhétorique ne peut pas devenir une idéologie car elle cesserait d'être rhétorique dès qu'elle prétendrait dicter des positions. C'est pourtant en un sens ce que Nietzsche a inauguré à la fin du 19^e siècle en poussant la rhétorique jusque dans ses propres retranchements. Désormais cette discipline, chargée d'exercer la relativité des points de vue devenait la preuve en action d'un relativisme érigé en idéologie. La position nietzschéenne elle-même radicalisée en une ironie généralisée – pensons à Foucault et à Paul de Man – était devenue la grande idéologie postmoderne : tout est ironique, aucun sens ne peut se stabiliser sous une interprétation donnée.

En guise de retour aux Sophistes, on a radicalisé mais aussi récupéré leur propos : toute notion, tout principe, n'est qu'une construction de l'esprit humain. Certes. Mais à partir de là, on substantialise, on idéologise, on dogmatise l'antique *praxis*, en un *point de vue unique* : celui d'un relativisme généralisé. Un tel point de vue peut, à l'évidence, s'articuler élégamment à l'idée qu'il y aurait quelque chose de clairvoyant intellectuellement dans un rejet de l'idée de monde commun.

DE L'USAGE DES INDICES DANS LA POSTMODERNITE ET SA RHETORIQUE

De cette critique de la modernité, le monde contemporain a hérité d'une attention particulière à de nombreux traits de l'antique paradigme indiciaire : rôle des intuitions et des émotions, raisonnement par l'indice, attention portée aux détails, mais aussi et peut-être surtout un art de raconter. En oubliant que tous ces traits de la rationalité humaine n'ont jamais été abandonnés dans les faits, même s'ils ont pu avoir mauvaise presse, on a voulu les ériger en alternative à la raison héritée des Lumières. On a alors parfois le sentiment que la réconciliation avec la pensée indiciaire se fait sur un mode ambivalent. Cette fameuse ambivalence qui nous fait hésiter quant au statut à donner aux intuitions, aux émotions, aux expériences individuelles. Font-elles partie de la raison ou en constituent-elles un contre pied contemporain ? La réponse à cette question engagera non moins le statut que l'on donnera à la mise en récit de nos représentations, à ce que les américains appellent aujourd'hui le *storytelling*, tellement en vogue.



De fait, l'activité de narration est aujourd'hui remise à l'honneur. Chacun veut se raconter, chaque communauté veut construire son propre récit. Aucun domaine de la pensée n'échappe au "tout narratif". Celle-ci touche tous les domaines de la vie publique. Le politique balance entre modèles universalistes et communautaristes. L'histoire et sa méthode sont confrontées à l'épineuse question du statut de la parole du témoin. La science se voit confier le statut de récit, voire de point de vue sur le monde. La médecine, accusée d'être déshumanisée – il n'y a d'ailleurs qu'un pas, à partir de là à la qualifier d'inhumaine –, mais sommée néanmoins d'être toujours efficace sans jamais faillir.

Ainsi, le plus souvent, la raison contemporaine propose de voir dans l'activité narrative une alternative à l'activité argumentative et non son complémentaire, comme toute pratique de la rhétorique ne manque pas de le révéler. Comment convaincre, en effet, sans incarner les arguments dans des histoires connues de tous ?

Ainsi, dans cette nouvelle perspective de combat, tout ce qui relève du volet argumentatif et formel de la raison se voit condamné : la vérité, la validité. Mais c'est le cas aussi pour les idées phares, celles qui étaient réputées indiscutables dans le monde commun de la modernité : l'universalité, le progrès. Tout cela serait une belle arrogance, une construction absurde. Une fable désincarnée, réductionniste, une fable de dominants dans laquelle un petit groupe de privilégiés seraient les seuls à se reconnaître : les *WASP*. Troquons donc la narration contre l'argumentation : à chacun son vécu, à chacun son histoire, à chacun sa vérité. Bannissons le monde commun et construisons des récits individuels qui ont du sens pour chacun à défaut d'en avoir pour tous. Cela seul représenterait somme toute la vraie tolérance : pas d'ingérence dans les affaires des autres. Pas de jugement, ni de valeurs, ni de fait.

En somme, une certaine postmodernité serait tentée par un retour radical au *mythos*, débarrassée une bonne fois de toute l'arrogance du *logos*. Et pourtant. Le ressentiment exige que l'ennemi soit là, à portée de main. Il est haï mais demeure malgré tout une référence. On ne se débarrasse pas comme ça de ce double haï, qui n'a pas tenu ses promesses : la modernité. Puisque c'est en son nom même qu'on revendique sa mise à mort : pas de tolérance pour les ennemis de la tolérance, et la boucle est bouclée. À mort la modernité, au nom des principes de la modernité.

Bref, peut-être une partie de ce que nous appelons la postmodernité serait face à l'héritage des Lumières comme les "pseudo non-croyants" face à Dieu : ambivalents, amers, déçus mais secrètement fascinés.

RACONTER LA CHOSE PUBLIQUE OU LE *MYHTOS* COMME CONDITION DU *LOGOS*

Comme toujours, les mentalités collectives s'expriment dans la parole publique, et en particulier dans l'usage que celle-ci fait de la critique. Elle devient, sous cet horizon, un mélange de micro-récits, de critique au lance-flamme et de références stéréotypées à la modernité, comme autant de slogans devenus dogmatiques à force



de ne plus être discutés. Pourtant, il est aussi possible de voir dans le volet narratif de la raison, dans ce qu'il doit au *mythos* un corollaire, un adjuvant de l'argumentation.

Au vrai, si nous avons des valeurs et des normes en commun c'est parce que nous avons su, à certains moments, tirer les leçons du passé, c'est-à-dire mettre en récit les événements auxquels ont donné lieu le désir commun de changer le monde. Si la critique est l'outil de ce changement, encore faut-il tomber d'accord sur ce qu'il y a à changer. En d'autres termes, toute tentative d'argumentation nécessite au préalable une activité de narration : la chose publique est le récit commun des événements qui conduisent au désir de changement pour une société ou pour une communauté donnée.

Prenons les préambules de grandes déclarations de droits de l'homme. Celle de 1789 en particulier, acte de naissance symbolique de l'Europe des Lumières. Il évoque une histoire commune : celle que les hommes, réunis en assemblée, ont décidé de mettre à distance afin de viser un monde meilleur. Le récit est court, certes, synthétique même. On ne s'attarde pas sur les détails, on se met d'accord sur l'essentiel. Mais cet essentiel, même synthétisé, a nécessité au préalable qu'on se raconte une histoire commune, pour ensuite tirer les *leçons du passé*. Ces préambules sont les mythes de la modernité. Un récit mis en commun qui donne un sens à l'action politique. Bref, une articulation assez réussie entre le *mythos* et le *logos*. Les préambules des chartes et déclarations racontent l'histoire commune, tirent les leçons du passé et offrent des représentations qui donnent une représentation publique, un sens commun, un socle commun aux citoyens.

Dans un second temps, la charte indiquera les principes et les normes qui devraient être la condition d'un vivre ensemble pour la communauté.

Ces chartes représentent les croyances motivationnelles d'une communauté. Mais ici, loin d'être des chimères, des duperies de soi ou des aveuglements collectifs, elles énoncent les valeurs censées être partagées par elles. Contrairement à ce qui est réalisé dans la propagande totalitaire, elles séparent le *mythos* du *logos* ; mieux, elles justifient les principes communs par l'histoire commune. Elles énoncent que "Tous les hommes sont égaux en dignité et en droit", après avoir établi le récit commun des souffrances et des injustices subies par les hommes. Ce récit vient incarner ce nouvel *idéal commun à atteindre*, moteur de l'action commune pour qu'une égalité puisse advenir, dans les faits.

S'il est une de grandes critiques à adresser à la modernité c'est peut-être de n'avoir pas reconnu, dans cette phase de mise en récit de la *chose publique*, une étape rationnelle de la pensée. Et s'il est une de grandes critiques à adresser à la postmodernité, c'est d'avoir voulu croire que le *mythos* pouvait tenir lieu de *logos*, c'est d'avoir insinué que tout récit personnel ou communautaire pouvait tenir lieu d'argument.



COMMENT ARTICULER LE MYTHOS AU LOGOS ?

Au fond, les questions qui se posent à nous aujourd'hui concernant le rôle de la critique dans la pratique des institutions peut s'énoncer en une série de grandes questions très contemporaines. Faut-il donner aux témoignages individuels le soin d'écrire l'histoire ? Faut-il que des événements singuliers disent le droit ? Faut-il que l'histoire physico-psychique d'un individu jette les bases d'une nouvelle médecine, enfin *humaine* ? Convient-il, enfin que les souffrances et les discriminations subies par les minorités dictent la politique ?

Nous pouvons prendre le risque de répondre à toutes ces questions par la négative, au risque de perdre toute possibilité de vivre ensemble, de partager un monde commun. Mais cette réponse négative ne pourrait être humaine qu'à une condition, essentielle : celle de pouvoir donner une place aux récits individuels, à l'expérience personnelle, à l'émotion réellement éprouvée par chacun, autrement qu'en la confinant strictement à la sphère esthétique. Car il y va d'une revendication légitimement politique : celle qui consiste à incarner par un vécu sensible des principes qui perdraient tout statut s'ils cessaient d'être universels.

Ces récits individuels ou collectifs, à l'instar du rôle qu'ils jouent dans les chartes, pourraient servir de fondement vivant, incarné, ouvertement émotionnel et toujours à alimenter, pour donner un sens à une science, une histoire, une politique et un droit, dont la visée universelle serait d'autant plus motivée qu'elle serait sans cesse alimentée des intuitions et du vécu de chacun. Mais ceux-ci ne sauraient à aucun moment dicter les normes et les principes de tous, depuis un point de vue individuel.

Ce statut reste à inventer. Distinguer la raison narrative de la raison argumentative pour pouvoir les ré-assembler dans la trame d'un monde commun n'est pas chose aisée. La pratique de la critique, l'exercice de la rhétorique peuvent y aider. Mais cet exercice demande de nombreuses qualités, qui associent esprit de synthèse et esprit d'analyse. Il y faut de l'honnêteté face à l'épreuve du réel, pour ne pas confondre Utopie et duperie de soi. Il y faut de la sagacité pour pouvoir interpréter avec justesse les leçons du passé. Il y faut encore du courage pour affronter le mystère d'un monde qui n'est pas donné d'avance. Il y faut enfin un savoir qui, toujours, procède par essai et erreur. À nous de voir si le défi d'un monde commun est toujours notre défi.

BIBLIOGRAPHIE

- Angenot M., 2008, *Dialogues de sourds*, Paris, Mille et un nuits.
Aristote, 1967, *Topiques*. Tome I : Livres I-IV, texte établi et traduit par Jacques Brunschwig, Paris, Les Belles Lettres.
Clément F., 2007, *Les mécanismes de la crédulité*, Paris, Droz.
Dupréel E., 1948, *Les Sophistes*, éd. Du Griffon, Neuchâtel.
Ellul J., 1990, *Propagandes*, Paris, Economica.



- Elster J., 1987, *Le laboureur et ses enfants. Deux essais sur les limites de la rationalité*, Paris, Minuit.
- Ginzburg C., 1989, *Mythes, emblèmes, traces : morphologie et histoire*, Paris, Flammarion.
- Ginzburg C., 2003, *Rapports de force. Histoire, rhétorique, preuve*, Le Seuil, Paris.
- Girard R., 1982, *Le bouc émissaire*, Grasset, Paris.
- Kershaw I., 1995, *Hitler. Essai sur le charisme en politique*, Paris, Gallimard.
- Peirce Ch. S., 1978, *Écrits sur le signe*, tr. G. Deladalle, Le Seuil, Paris.
- Perelman, Ch., 1963, *Justice et Raison*, Bruxelles, Presses Universitaires de Bruxelles.
- Todorov T., 2006, *L'esprit des Lumières*, Robert Laffont, Paris.

Emmanuelle Danblon est linguiste, chercheur qualifié du FNRS, elle est membre du "Laboratoire de Linguistique textuelle et de Pragmatique cognitive" et maître de conférence à l'Université Libre de Bruxelles, où elle enseigne la rhétorique des démocraties européennes et les théories de l'argumentation. En 2008, elle a fondé le groupe de recherche interdisciplinaire "GRAL" (Groupe de Recherche en Argumentation Linguistique, <<http://gral.ulb.ac.be/>>) qui se propose d'étudier les phénomènes rhétoriques et argumentatifs des sociétés modernes grâce aux méthodes de la linguistique et des sciences cognitives (psychologie et anthropologie).

Ses domaines de recherche sont la rhétorique, l'argumentation, les discours et leurs liens avec les institutions, la nature des raisonnements, l'épistémologie et la rationalité. Dans ses travaux elle cherche à concilier la tradition rhétorique avec les acquis contemporains de la linguistique.

Parmi ses publications:

Rhétorique et rationalité. Essai sur l'émergence de la critique et de la persuasion, Editions de l'Université de Bruxelles, 2002 ;

Argumenter en démocratie, Labor, 2004 ;

La fonction persuasive, Paris, A. Colin, 2005.

"La construction de l'autorité en rhétorique", *Semen* 21, 2006, Catégories pour l'analyse du discours politique mis en ligne le 28 avril 2007. URL : <<http://semen.revues.org/document1983.html>. Consulté le 08 janvier 2010>

edanblon@ulb.ac.be