

Lucien Jaume

Méthodes d'interprétation des textes politiques. Le cas Guizot : étude d'une forme de stylistique politique

L'étude qui suit voudrait illustrer des considérations de méthode à propos d'une brochure de Guizot¹ ayant pour caractère d'unir à la perspective de l'historien et du théoricien du politique la stratégie d'un futur candidat aux élections de 1849 (où il va essayer un échec complet). Profondément liée à son contexte², la brochure dont je commente uniquement les pages 34-43, est ici considérée sous l'angle de la question suivante : « Comment s'exprime la pensée politique lorsqu'elle se trouve investie dans les exigences de l'action ? » ; ou, de façon plus précise : « Comment peut-on analyser les effets politiques induits par la *stylistique* d'un texte qui incite ses destinataires à l'action », en prenant pour matériau ce que j'appellerai un « texte d'intervention politique » (TIP) ?

Il s'agit donc d'étudier à la fois le discours, les idées, l'effort de persuasion, le rapport entretenu avec un auditoire ou un lectorat : est-il possible de réunir ces éléments en un seul faisceau, de façon à éviter la classique séparation entre l'histoire des idées, la pragmatique du langage, la théorie politique, la sociologie de l'action ? Si l'unité synthétique de la démarche, et celle du TIP soumis à une telle lecture, peuvent recevoir confirmation, alors il est permis d'attendre un gain de connaissance et un renouvellement de l'histoire des idées politiques.

Dans la mesure où cette démarche d'interprétation appartient à une recherche en cours, je devrai tout d'abord expliquer pourquoi j'en suis venu à ce type de questionnement. Je tenterai ensuite d'illustrer ces propositions de méthode par le commentaire de l'extrait de *De la démocratie en France*, auquel je joindrai aussi quelques pages de *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*³ afin de mieux cerner ce que l'on peut appeler « l'idéologie de Guizot ». En effet, il me paraît particulièrement important pour aujourd'hui de considérer la notion d'idéologie, trop négligée par les intellectuels revenus du marxisme alors

¹ F. Guizot, *De la démocratie en France (janvier 1849)*, Paris, Victor Masson, 1849. Brochure disponible sur Gallica.

² Guizot, chassé du pouvoir par la révolution de 1848, réfugié en Angleterre, espère rentrer dans le jeu politique et même devenir leader d'un parti conservateur qui pourrait émerger bientôt.

³ F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*, Paris, Didier, 1851, 2 vol. Il s'agit des pages 106-108 du tome 1 (7^e leçon du cours de la première année). Disponible également sur Gallica.

que, pourtant, cette force est motrice à l'échelle mondiale, dans la vie politique contemporaine. Moins l'idéologie est perçue comme telle, plus elle exerce ses effets.

I L'étude des *idéopraxies* : une ressource pour l'histoire de la pensée politique

Ce n'est que récemment que j'ai rencontré les questions d'épistémologie historique et de méthodes en histoire des idées. Ayant d'abord oeuvré pour faire admettre la légitimité d'objets historiques à l'intérieur de la science politique⁴, je souhaitais dégager un bilan de cette recherche qui s'est située à la confluence de plusieurs disciplines. Donnant à partir de 2001 un enseignement à Sciences Po, à l'invitation de Marc Sadoun, sur l'interprétation des TIP, incité également par Giuseppe Duso et Sandro Chignola (colloque de Naples, février 2003) à préciser mes positions⁵, j'ai été conduit à proposer quelques notions analytiques et à exposer des perspectives critiques ; les unes et les autres restant, peut-être, trop liées à une expérience personnelle, je souhaite les soumettre à la discussion, grâce à l'invitation de *Jus Politicum*.

Une première thèse que j'exposerai concerne le contenu des idées, mais elle retentit aussitôt sur les formes intellectuelles et la méthode d'approche : on ne considérera ni le jacobinisme ni le libéralisme français du XIXe siècle comme des doctrines, des philosophies ou des idéologies ; il est préférable de ne pas les séparer de leurs conditions de formation et de formulation, et de ne pas les réduire non plus à un schéma du type théorie-pratique ; dans cette dernière perspective, un auteur ou un groupe élaborerait d'abord un système d'idées, puis, dans un second temps, ce système serait « appliqué » dans la réalité, avec plus ou moins de fidélité aux principes et aux valeurs. Le rôle de l'historien des idées serait en ce cas de mesurer le degré de fidélité.

⁴ Il s'agit de recherches menées sur le jacobinisme ou les droits de l'homme (*Le discours jacobin et la démocratie*, 1989, *Echec au libéralisme. Les Jacobins et l'Etat*, 1990), puis sur le libéralisme français au XIXe siècle (*L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, 1997), et enfin sur le libéralisme en philosophie (ouvrage paru en 2000 : *La liberté et la loi. Les origines philosophiques du libéralisme*). Depuis cette date est en préparation un ouvrage sur Tocqueville relu en fonction du contexte du XIXe siècle : *Tocqueville et les avatars de l'autorité* (à paraître chez Fayard, 2008).

⁵ La contribution a été publiée : « Il pensiero in azione : per un'altra storia delle idee politiche. Un bilancio personale di ricerca », *Sui concetti giuridici e politici della costituzione europea*, sous dir. S. Chignola et G. Duso, Mila, Franco Angeli, 2005, pp. 47-65. Elle a paru également en espagnol : « El pensamiento en acción : por otra historia de las ideas políticas », *Ayer*, n° 53, Madrid, Marcial Pons, 2004 (1), pp. 109-130. On en trouvera une version française hébergée par les soins de François Dosse sur le site de l'Institut d'Histoire du Temps présent (IHTP) : « La pensée en action : pour une autre histoire des idées politiques ».

Jaume : Méthodes d'interprétation des textes politiques

Je propose d'envisager plutôt ces conceptions à partir de leur processus de formation et comme des discours-action, affrontés à des enjeux (conjoncturels ou durables ou structuraux), au cœur d'une situation de conflit par rapport à d'autres courants⁶. En outre, les conceptions collectives ainsi exprimées se réfèrent au code commun, qui leur est imposé en partie, mais qui, pour une autre part, est modifié par elles : il s'agit de la culture politique du moment. Au total, on peut arriver à définir une figure relativement stable (même si le libéralisme, par exemple, est clivé en courants assez distincts), que je propose d'appeler une « idéopraxie » de façon à rappeler le lien entre idée et action, d'une part, entre dimension générale et éléments de particularité, d'autre part⁷.

Par exemple, pour donner une définition très simplifiée de l'idéopraxie jacobine, je dirai que c'est : un discours au nom de la Personne du peuple⁸, en tant que cette dernière est toujours menacée par la fragmentation et l'aliénation. On peut vérifier que cette vision alimente aussi bien le discours d'opposition avant juin 1793 (« le peuple est trahi par ses représentants »), que le discours de gouvernement en l'an II (« le peuple est au pouvoir » grâce à la vertu de ses représentants « définitifs »). Finalement, le discours jacobin croit pouvoir affirmer avec pleine légitimité que L'Etat révolutionnaire de 1793-94 « représente » la souveraineté morale du peuple⁹.

Si l'on considère maintenant le cas de l'idéopraxie libérale, il s'agit, pour la France du XIXe siècle, de se prononcer sur un enjeu qui se répercute dans les débats sur la presse, la justice, la décentralisation, le contrôle de l'enseignement (à travers ce qu'on appelle à l'époque l'Université, qui unit le secondaire au supérieur) etc. : l'individu doit-il ou non être reconnu dans un *droit de juger de son droit* ? Cette question, qui n'est pas

⁶ Il existe évidemment le cas de l'acteur politique qui, prenant du recul par rapport à l'action, ambitionne de donner une formulation théorique, libre du contexte, construite sur des principes généraux ; ainsi chez Machiavel, Constant, Tocqueville. Mais étudier, par exemple, la démocratie chez Tocqueville (du point de vue de la spécificité, de la portée, des tensions du concept propre à cet auteur) est autre chose que chercher l'idéaltype *du libéralisme* à cette époque. Ce dernier constitue un ensemble, pratique et théorique, qui s'exerce au sein même de la société, dans une interrelation d'auteurs et de relais multiples. Grossièrement, on pourrait distinguer ce qui est la pensée de Tocqueville, et la « pensée de la société » (où Tocqueville est aussi une voix). Mais, construire l'objet libéralisme comme un *effet* de la pensée de Tocqueville est une démarche, à mon avis, erronée, car, dans la réalité sociale et historique, les choses ne se passent pas ainsi. Le tout est donc de bien distinguer les deux démarches et les deux finalités.

⁷ La notion d'idéopraxie est forgée par différence et opposition avec le terme reçu d'idéologie. J'aurai donc à définir autrement (voir *infra*) la notion d'idéologie.

⁸ En référence à la *persona latine* (masque, rôle, et acteur). Ou encore, d'après l'étymologie du terme *prosopopée*, le jacobinisme est une prosopopée du Peuple souverain : le « masque » qui fait parler le peuple, grâce à son avant-garde vertueuse (voir *Le discours jacobin et la démocratie*, Paris, Fayard, 1989, pp. 18-19).

⁹ On peut consulter les développements donnés récemment par Julien Boudon dans son livre *Les Jacobins. Une traduction des principes de J.-J. Rousseau*, Paris, LGDJ, 2006.

Jus Politicum

explicite dans le discours des acteurs¹⁰, sous-tend cependant la totalité de l'espace du discours, et induit des configurations distinctes, concurrentielles : libéralisme par les élites et par l'Etat (Guizot, orléanisme), libéralisme par la faculté de juger de l'individu¹¹ en relation avec le constitutionnalisme, libéralisme par l'association (problématique) entre principes de 1789 et « Vérité catholique »¹².

Ces deux définitions schématiques concernant le jacobinisme ou le libéralisme ne sont proposées ici qu'à titre d'illustration, en acceptant pleinement le fait que le contenu de ces écoles de pensée, dans leur compréhension, est inséparable de la démarche d'analyse qui est mise en œuvre. Si l'on adopte cette démarche, on admet que le discours politique n'est pas un *reflet*, puisqu'il possède sa créativité et qu'il institue un lien entre le porte-parole, le leader et une collectivité qui se reconnaît en lui ; le discours n'est pas non plus un facteur simplement subsidiaire pour l'explication. Il est le lieu même où les acteurs *endossent* une identité différenciée, dans leur pratique et dans leur combat. Cela ne veut pas dire pour autant que le discours « crée » la réalité historique, mais qu'il témoigne *pour nous*¹³ de plusieurs choses.

Il témoigne en effet :

de l'interprétation que les acteurs se donnaient de cette réalité (sans que nécessairement ils l'expriment avec transparence),

des représentations qu'ils essayaient d'imposer à l'adversaire.

A titre d'un autre exemple, j'ai pu montrer ailleurs¹⁴ que, aux yeux de Le Chapelier, en septembre 1791, il est capital que la Société des Jacobins

¹⁰ Sauf cas rare (l'article que Lamartine publie en 1831 sur « La politique rationnelle »). Cet aspect des choses confirme que la ligne de partage entre les idéopraxies ou l'idéaltype (selon Max Weber) ne se donne pas dans la construction théorique que tel acteur peut produire par ailleurs. Il revient à l'analyste d'en élaborer le schéma, comme l'expose la page bien connue de Weber sur l'idéaltype dans les *Essais sur la théorie de la science*, Paris, Plon, 1965, trad. J. Freund, p. 194-195.

¹¹ La « libéralité de jugement » dit exactement Mme de Staël, selon une expression assez fréquente à l'époque, et que Littré définit avec précision, mais qui n'aura guère de survie. Voir Mme de Staël, *De l'Allemagne*, dans les « Observations générales » en tête du livre.

¹² Pour ces trois courants libéraux, on peut nommer des leaders (respectivement, Guizot, Constant, Montalembert), mais la démarche ici adoptée essaye, précisément, de ne pas renfermer ces courants dans la « pensée d'un leader ».

¹³ Pour nous c'est-à-dire selon un lien d'interprétation que l'historien se doit de préciser. Qui est l'historien pour poser ces questions au matériau discursif ? A partir de quelle expérience ou de quelle tradition mène-t-il son enquête ? L'épistémologie de l'histoire des cinquante dernières années a montré que ces questions sont essentielles.

¹⁴ « Le citoyen sans les corps intermédiaires : discours de Le Chapelier », *Interpréter les textes politiques*, dossier réuni et présenté par Lucien Jaume et Alain Laquière, Paris, Les Cahiers du CEVIPOF, n° 39, avril 2005, pp. 69-94. Cette brochure peut être téléchargée : www.cevipof-msh.fr. Le texte de Le Chapelier est un exposé des motifs pour une

Jaume : Méthodes d'interprétation des textes politiques

(ou Société des Amis de la Constitution, à ce moment) reçoive le qualificatif de *corporation* et, par là, revête à la fois l'aspect d'un archaïsme vivant et d'une novation dangereuse. Le danger est la menace que constitue le réseau des sociétés populaires pour un système de représentation parlementaire pure, sans corps intermédiaires ni formes partisans susceptibles de faire vivre une « opinion publique » concurrente de la Représentation. La *métaphore* de la corporation est un enjeu capital, sur lequel Le Chapelier gagne la partie, car désormais la métaphore aura une belle carrière chez les adversaires du jacobinisme.

Si les Jacobins sont une « corporation », la réalité politique de cette fin de la Constituante prend *un sens* précis, selon l'argumentation que Le Chapelier administre (si je puis dire) à ses collègues de l'Assemblée : d'une part, il faut comprendre que la Révolution est « terminée » (selon ses propres termes) ; d'autre part, « eux », les leaders engagés dans les clubs (comme Pétion et Robespierre, présents dans l'Assemblée) ne l'entendent pas ainsi ; mais en voulant poursuivre la Révolution, en cultivant leur « popularité » dans les clubs, ils « nous » ramèneraient en arrière. Heureusement, expose Le Chapelier, ils ne sont qu'une infime minorité, quelques individus ambitieux : le conflit n'est donc pas politique, il se situe entre la Loi, la Constitution, l'ordre nouveau où aucun « intérêt intermédiaire » ne doit s'interposer entre l'individu et l'Etat, et une poignée de leaders démagogues. Ceux-ci, en constituant des « corps » nouveaux, dissimulent leur stratégie toute personnelle de conduite de la Révolution.

Ce remarquable exemple que constitue le discours du 29 septembre 1791 nous permet donc d'observer la bataille pour une *imposition de sens* sur la réalité du moment ; à ce titre, il réussit, si l'on en juge par ses effets : le vote du projet de loi, l'impact durable de la métaphore corporatiste, etc. Sans doute comptera-t-il aussi dans le prix du sang que Le Chapelier devra acquitter : se proposant à Robespierre comme espion en Angleterre, le député breton sera néanmoins guillotiné en 1794.

Pour mieux préciser la démarche adoptée, il faudra détailler quelques-uns des outils analytiques mis en œuvre. Auparavant, il est bon de dire quelques mots pour expliciter le rapport entretenu avec la philosophie politique, c'est-à-dire les présupposés qu'elle fournit à cette démarche.

Jus Politicum

Quel est l'objet de la recherche ?

Etant philosophe de formation et enseignant de philosophie, il m'a d'autant plus paru nécessaire de résister à une tentation connue : expliquer les logiques de la démocratie (souveraineté, représentation, combats pour la légitimité, modèlement de l'opinion) par le recours aux « grands auteurs », ou par la causalité - à la fois vague et paresseuse - de l'« influence »¹⁵. Chercher dans la Révolution la présence ou l'influence de Montesquieu, ou de Rousseau, est une démarche qui risque de s'illusionner elle-même ; en effet, on trouvera toujours des confirmations à cette quête qui part d'une connaissance des auteurs pour opérer des *rapprochements* d'idées ou de mots.

Par ailleurs, il me semble qu'on évite une question plus fondée, plus précise, plus vérifiable aussi : *pourquoi* tel acteur individuel ou collectif a-t-il éprouvé le besoin de se référer à l'autorité de Montesquieu ou de Rousseau ? Et de quel Montesquieu ou de quel Rousseau croit-il parler ?

Là encore¹⁶, il convient de ne pas se tromper d'objet ; on peut réfléchir sur la Révolution ou sur la Restauration à l'aide des grands philosophes¹⁷, mais l'explication historique et l'histoire des idées politiques visent à un autre but, selon d'autres normes. Et si les acteurs historiques évoquent eux-mêmes des philosophes, ce n'est pas pour autant qu'il faut abandonner le regard de l'historien ; le mode de *légitimation* utilisé par les protagonistes que l'on étudie ne peut être confondu avec la démarche spécifique du champ et des œuvres philosophiques. Je pense que cette observation reste valide même en tenant compte de la relation *polémique* que les philosophes avérés ont entretenue entre eux : Aristote à l'égard de Platon, Hegel vis-à-vis de Kant, Heidegger devant son maître Husserl, etc.

La pertinence de l'histoire des idées, et également de la science politique deux disciplines à contours généralement incertains me semble dépendre en partie d'une distinction claire entre la philosophie comme activité de pensée et la légitimation politique, cette dernière étant par moments empruntée à la philosophie par les acteurs historiques. Il est vrai que, pour ceux qui ne connaissent pas la philosophie comme pratique et style de pensée, il est moins facile de percevoir sa spécificité encore plus aujourd'hui où le terme de philosophie a pris un sens très flou¹⁸.

¹⁵ Ces deux modalités confluent finalement dans le schéma théorie-pratique signalé plus haut : le grand auteur est « appliqué » comme un inspirateur venu d'en haut.

¹⁶ Cf. la note 6 : autre méprise possible sur les finalités.

¹⁷ Il y a, comme on sait, une interprétation de la Terreur par Hegel, de la Révolution par Kant et Fichte, etc.

¹⁸ Il ne faudrait pas voir dans ces propos une prétention d'élitisme ou une volonté d'ostracisme. Je m'en suis expliqué dans la contribution suivante : « De la philosophie

Quels sont les présupposés philosophiques ?

Mais tel est le point qui risque de ne pas faciliter la clarification : la démarche ici évoquée possède bien des racines et des présupposés philosophiques. Qu'il soit permis de renvoyer au chapitre d'Hannah Arendt intitulé « L'action », dans *Condition de l'homme moderne*¹⁹ : le projet est de retrouver le politique comme organisé par les *praxis* individuelles et comme espace de perceptions et de discours réciproques où chaque acteur se révèle, activement et passivement, aux autres.

Ainsi que l'écrit Arendt, celui qui accomplit « de grandes choses » doit aussi les formuler devant la communauté, et, ce faisant, il montre aux autres la part passive, non maîtrisée de lui-même qui est en lui et s'expose par l'action. *L'identité* de l'acteur fait partie du « message » que les autres reçoivent ou imaginent de lui. La perspective d'Arendt me paraît intéressante en ce qu'elle porte attention aux liens entre le dire et le faire²⁰ et refuse toujours de concevoir le langage comme un simple outil ou instrument, ou comme un médium pleinement transparent (pour le sujet et pour la société). Le langage du politique mobilise des mots chargés d'une histoire très lourde et conduit autant l'acteur à déférer aux usages sémantiques qu'à donner libre cours à son pouvoir de modification, d'innovation. Tel était le cas, on l'a vu, de Le Chapelier, faisant du terme de *corporation* un véritable enjeu sémantique²¹. Je pourrais aussi évoquer dans un autre contexte l'exemple de Joseph Fiévée pratiquant sur les mots *noble*, *notable*, *gentilhomme*, une étymologie fantaisiste mais idéologiquement significative²².

En résumé, le message de ce que j'ai proposé d'appeler un « texte d'intervention politique » (échantillon servant de base à la définition d'une idéopraxie), fait nécessairement l'objet d'un travail d'interprétation. Le terme interprétation signifie que la lettre même du texte ou du discours de l'acteur politique ne suffit pas à en donner le

politique et de son usage dans l'Histoire des idées politiques », *Le Banquet*, n° 17, mai 2002, pp. 137-148. Avec de légères modifications : « Riflessioni sulla filosofia politica e sul suo uso nella storia delle idee politiche », *Giornale di storia costituzionale*, Università di Macerata, 2/2001, pp. 21-29.

¹⁹ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, 1961 et 1983, chap. V.

²⁰ Elle écrit : « L'action muette ne serait plus action parce qu'il n'y aurait plus d'acteur, et, l'acteur, le faiseur d'actes, n'est possible que s'il est en même temps diseur de paroles » (p. 201). Tout ce chapitre mérite une lecture attentive.

²¹ Sur la notion de « combat sémantique », voir les belles études de R. Koselleck, dans *Le futur passé*, Paris, Editions de l'EHESS, 1990.

²² Voir mon étude sur ce texte de Fiévée (extrait de *Histoire de la session de 1815*) dans les Mélanges en l'honneur de Michel Troper : « Questions d'interprétation : le texte comme producteur d'idéologie », *L'architecture du droit. Mélanges en l'honneur de Michel Troper*, Paris, Economica, 2006, p. 519-537.

Jus Politicum

sens ; sa *portée politique* n'est pas seulement dans le contenu explicite et littéral, mais surtout dans ce qu'il donne à entendre et à faire aux destinataires.

Quel est l'effet de sens politique d'un « texte d'intervention politique » ? Cette question me conduit à redéfinir, en proximité avec Hannah Arendt, le profil de l'activité politique dans les conditions de la modernité.

La thèse que je défendrai est la suivante : l'*effet de sens* n'est pas dans ce que le texte « dit » mais dans ce qu'il « exprime », pour la communauté qu'il vise et que, d'ailleurs, il porte imaginativement en creux. On sait que les linguistes ont distingué, dans le cadre de la pragmatique, entre l'*énoncé* et l'*énonciation*, et qu'ils ont remis par là en question l'approche naïve des mots qui voudrait les considérer comme des outils ou des instruments, c'est-à-dire des éléments séparables de l'usager et que ce dernier pourrait disposer librement, selon sa volonté ou son bon plaisir. Or, il n'en va pas ainsi ; comme d'autres activités de langage, le politique est, dans son domaine, chargé d'affects et d'une histoire dont les effets conjugués débordent largement le contenu explicite et même la conscience du locuteur. Le préjugé de la transparence et de l'instrumentalité (« Qu'est-ce que l'auteur a voulu dire ? Qu'est-ce que l'auteur a voulu faire ? ») doit donc être remis en question si l'on veut comprendre l'action politique, la persuasion de masse, l'émergence des grands mythes mobilisateurs.

La question pertinente n'est plus « qu'a-t-il voulu dire ? », mais « que fait-il sentir à ses destinataires ? ». Et, en politique, ce « faire sentir » est également un « faire agir » (directement ou indirectement).

La politique – surtout à l'ère de la démocratie moderne – est une action conduite par un agent qui en produit en même temps une certaine interprétation, qu'il essaye de faire partager. Mais en cela, son action consiste à tenter de *faire faire* à d'autres une action déterminée : prise de parole, manifestation, vote d'un projet de loi, etc. Il convient ici de dépasser les platitudes sur la « communication politique », pour essayer de restituer le *circuit de sens* qui s'établit entre le locuteur, la communauté visée, le contexte évoqué, la culture politique mise en jeu. L'action est aussi discours, comme le disait Arendt, c'est-à-dire une intervention pour conférer un sens à la réalité, mobiliser les concitoyens, leur faire tirer les conséquences de ce sens partagé.

Le texte d'intervention politique (TIP) est donc, en fin de compte, de type exhortatif ; il est constitué par la recherche d'un sens partagé (de l'acteur aux destinataires) dont il convient de mener l'analyse *stylistique* pour mesurer l'effet produit. D'où diverses notions qu'il faudra examiner plus en détail : effet de sens, effet aussi d'attribution d'identité, de communication d'une conduite à tenir, et, dans certains cas, de

Jaume : Méthodes d'interprétation des textes politiques

reconnaissance réciproque dans une idéologie commune. Détaillons davantage ces composantes avant d'en venir au texte de Guizot : sens, identité, culture politique, idéologie.

II Quelques définitions

Dans la communication politique, je distinguerai deux plans différents : celui de l'effet de sens, celui de l'identité de l'intervenant²³. De plus, ce dernier domaine peut donner lieu à l'expression et à la diffusion d'une idéologie portée ou créée par l'intervenant.

L'effet de sens

Etant donné le type de communication politique concernant le texte d'intervention politique « persuader pour faire faire », l'effet de sens est ce que les destinataires devraient ultérieurement garder à l'esprit (de façon plus ou moins consciente) ; en leur disant ce que la situation est, l'intervenant leur indique en même temps ce qu'ils devraient faire (répondre, manifester, voter, mobiliser, etc.). Comme on le sait, le discours politique, aussi analytique qu'il peut paraître, est également prescriptif.

Il faut noter que l'effet de sens du texte est polarisé par la représentation du destinataire que se fait le locuteur ou l'auteur : le texte d'intervention politique *porte* en lui le destinataire à titre imaginaire, et l'institue, avec plus ou moins de succès²⁴.

La culture politique

Mais, cette prévalence de la réception ne peut se réaliser que par la médiation du système général de références communes à l'intervenant et à son public, que l'on peut dénommer culture politique. Il faut l'entendre ici non comme un ensemble de discours²⁵, ou de

²³ Selon, respectivement, les deux questions : « Qu'exprime-t-il dans ce qu'il dit ? », « Qui est-il celui qui dit cela ? ».

²⁴ Sous ce point de vue est suggestive la problématique exposée par Umberto Eco, dans *Lector in fabula. Le rôle du lecteur*, trad. Myriem Bouzaher, Paris, Grasset, 1985, Le Livre de Poche.

²⁵ Par différence avec la perspective de Keith Baker : voir son introduction dans *Au tribunal de l'opinion*, Paris, Payot, 1993, p. 19 et dans *The French Revolution and the creation of modern political culture*, Pergamon, vol. 1, 1987, pp. XVI-XVIII.

Jus Politicum

représentations²⁶, mais comme un répertoire de concepts majeurs, de valeurs, de nœuds symboliques, répertoire virtuel (car ce n'est pas un savoir explicite) mais qui s'impose aux acteurs. Un acteur de la Révolution française, par exemple, est tenu de construire son discours par rapport à la valeur de l'*égalité*, quitte à la contester, ou, même, à se poser tout entier en contestataire de la culture politique révolutionnaire ; c'est le cas des auteurs de la contre-révolution. Dans les deux extraits ici étudiés, Guizot prend position contre la valeur d'égalité – du moins comme valeur systématisée sur tous les plans de la vie sociale (la démocratie au sens de Tocqueville). Je ne pourrai pas développer les problèmes posés par la notion de culture politique, je me borne à signaler qu'elle recouvre, pour une part, la mémoire historique dans ses acquis les plus enracinés et les plus valorisés dans la collectivité.

L'identité de l'intervenant

Il me semble que, outre l'effet de sens, les textes d'intervention politique ont toujours une deuxième dimension, où s'inscrit une identité politique et idéologique de celui qui parle (ou écrit). Cette dimension fait partie de la communication globale mais de façon latérale : l'intervenant se dépeint (en général involontairement) dans ce qu'il dit, dépose des marques d'une subjectivité politique et idéologique. Si la question concernant l'effet de sens est « Qu'exprime-t-il dans ce qu'il dit aux destinataires ? », la nouvelle question sera « Qui est-il celui qui dit cela ? ». L'idéologie constitue un développement de cette dimension et même son hypertrophie, car, dans ce cas, l'intervenant travaille à instituer (ou éventuellement réinstituer) la communauté, dont il attend un effet de double reconnaissance.

L'idéologie

Il y a idéologie quand cette identité de l'intervenant réussit à *faire miroir* pour la communauté d'appartenance. Dans le discours à effet idéologique, le collectif *se reconnaît* et trouve une identité qu'il n'avait pas, ou bien le discours renforce le sentiment d'identité et d'unité possédé antérieurement par la communauté concernée. Mais, en même temps, le collectif reconnaît l'intervenant *comme* appartenant à la communauté (« Il est l'un des nôtres »). J'appellerai ici idéologie cette double reconnaissance, qui, si elle se produit, manifeste une autre réussite du texte d'intervention politique²⁷.

²⁶ La différence, cette fois, est avec la définition souvent donnée par Jean-François Sirinelli : cf. par exemple son introduction, avec Eric Vigne, au volume 2 (« Cultures ») de *Histoire des droites en France*, Paris, Gallimard, 1992.

²⁷ Ce qui n'est pas le cas chez Guizot en 1849 : il engendre un malaise chez ses alliés et il ne recueille aux élections que très peu de voix, jusqu'à un chiffre ridicule.

Jaume : Méthodes d'interprétation des textes politiques

L'idéologie se divise elle-même en deux aspects. A un premier niveau, l'idéologie constitue une dimension *anthropologique*, exprimant notre enracinement existentiel, c'est-à-dire ce qui est *présupposé* dans nos propos, non rationalisé et explicite, mais qui, chose remarquable, trouve chez les autres un effet de résonance. C'est par ce présupposé en eux que les acteurs politiques efficaces éveillent une résonance hors d'eux, dans le collectif qu'ils parviennent à unir. L'idéologie est le lieu d'une « connivence » spontanée pourrait-on dire, ce par quoi les acteurs se reconnaissent entre eux et aussi ce par quoi l'individuel se sent appartenir au groupe.

Le second niveau de l'idéologie est celui des idées organisées, des manifestes, des programmes : les idéologies, au pluriel. Les idéologies puisent leur développement, leur système d'idées, dans l'enracinement premier par lequel, et dans lequel, l'individuel et le collectif se sont rencontrés et se sont unis²⁸.

Toutes ces définitions pèchent par leur sécheresse, elles sont bien entendu discutables, je ne les propose ici que pour mieux éclairer la présentation ci-dessous des deux textes de Guizot et de l'idéologie conservatrice qu'il y expose.

III Guizot et l'appel aux conservateurs

A – Sur l'extrait de *Démocratie en France*

Les deux extraits de Guizot ne relèvent pas du même genre, semble-t-il, puisque l'un fait partie de la brochure (*De la démocratie en France*, 1849) qui prépare le terrain pour une candidature électorale, tandis que l'autre était à l'origine une leçon donnée dans les années 1820, et s'intègre dans l'édition, en 1851, de l'*Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe*. Il faut cependant remarquer que ce dernier livre garde la plupart des tournures en usage dans les cours de l'époque, et s'adresse explicitement à un auditoire : à la fin de chacune des leçons ou de la plupart²⁹, le professeur donne un rappel, énonce l'objet traité « maintenant » ou « aujourd'hui », et intervient constamment dans le texte sous la forme du *je* professoral ou du *nous* qui signale la progression supposée de concert entre l'enseignant et le public enseigné. Le livre possède donc une forme orale et didactique appuyée ; ce qui n'est pas sans l'apparenter aux pages 34-43 de *Démocratie en France*, où l'auteur met en scène trois personnages : le *je* titulaire d'un savoir sur l'histoire et la civilisation, le *on* porteur de l'opinion

²⁸ Pour plus de développements, voir l'étude parue dans les *Mélanges Michel Troper* cités *supra*, avec application à l'exemple d'une idéologie conservatrice/novatrice chez Fiévée.

²⁹ Ici, il s'agit de la septième leçon du cours de la première année.

Jus Politicum

commune, et un *nous* qui émerge progressivement, se construit au cours de l'extrait au titre de la communauté politique française que Guizot se propose de rassembler. De plus, le texte interpelle un *vous*, quatrième acteur particulièrement harcelé à la fin de l'extrait : les républicains convaincus et les socialistes.

L'auteur qui conduit cette autre « leçon » sur la démocratie et la Révolution en France, sur la lutte entre les classes, sur la République en Amérique, cet auteur qui se représente lui-même dans le texte par le *je*, c'est l'historien et théoricien du politique, le même que celui qui publiera, deux ans après, le livre sur le *Gouvernement représentatif en Europe*.

Nous avons finalement affaire à deux extraits assez proches du point de vue stylistique, puisque l'un se veut de circonstance mais réfère à l'autorité de celui qui « sait », l'autre se veut théorique et désintéressé mais laisse toutes les traces d'une situation d'argumentation en faveur du gouvernement représentatif comme fin supérieure de l'histoire européenne. Du point de vue de notre analyse, les deux textes sont cependant à distinguer dans leurs effets. Celui de 1851 est remarquable par l'idéologie de *l'inégalité naturelle* qu'il laisse paraître : une évidence, qui ne saurait être questionnée, sert à conclure l'examen du cas de la démocratie qui, en fin de compte, n'a pas des titres de légitimité supérieurs à ceux du gouvernement aristocratique. Le public (enseigné) et le lectorat de Guizot doivent s'incliner sur ce point indiscuté : l'inégalité est un fait de nature, elle réapparaîtra donc dans toute situation sociale et historique. De son côté, le texte de 1849 a une structure plus complexe : il présente une stylistique mise au service du « savoir » de l'historien (celui qui dit *je* dans le texte). Par cette victoire du savoir et de la « vérité terrible » - le ministre de Juillet qui se tient derrière l'historien invoque un *nous* qu'il lui faut gagner à soi contre un *vous* responsable des erreurs et des drames (comme la guerre civile des journées de Juin). C'est donc un historien engagé qui se présente ici et qui livre son diagnostic (l'historien est aussi médecin) sur les pathologies de la « République démocratique ». Car tel est le concept de la société en dégénérescence : la république démocratique.

Pour définir les enjeux de ce texte et l'effet de sens qu'il engendre, relevons rapidement les grands segments oratoires du texte, principalement au nombre de trois.

1) Tout d'abord, le « Je ne veux pas » du début de la p.35 signifie en réalité un « Je veux ». Ici parle le spécialiste du savoir sur ce qu'a été « la lutte des diverses classes de notre société », sur ce que fut la « civilisation » en Europe et en France³⁰ ; parle également le médecin

³⁰ On se souvient que, pour Guizot, la France constitue le modèle adéquat pour définir la notion de civilisation : voir *Histoire de la civilisation en Europe*, éd. P. Rosanvallon, coll. Pluriel Paris, Hachette, 1985, 1^{re} leçon, p. 57.

social : il y a en France des « maux » et une « plaie » à guérir. Il s'oppose à l'opinion publique intoxiquée par les chefs républicains : « On parle beaucoup d'unité, de fraternité sociale » ; il veut la guérir en la forçant à voir le mal (« il faut qu'on la sente [la plaie] et qu'on la sonde »). Cette opinion publique qui est trompée par les devises de 1848³¹, prend aussi la forme du *nous* : « c'est au moment où nous nous vantons de toucher à l'apogée de la civilisation... ». Contre les mots mensongers (unité et fraternité), il faut reconstituer un *nous* éclairé et combatif : « c'est une honte que notre temps ne peut accepter » (p. 35), « la République démocratique nous la donnera-t-elle ? » (p. 36), « que veulent dire aujourd'hui, parmi nous, ces mots *République démocratique* » (p. 39) ; ces mots sont « le chaos de la guerre sociale » où la République « est près de se plonger et de nous plonger » (p. 42).

2) D'où la question oratoire, à la fin du passage, qui fait se dresser l'entité collective supposée entourer et soutenir Guizot (*je* ministre, historien et candidat) : « Nous donne-t-elle du moins des armes pour nous en défendre ? Nous ouvre-t-elle des issues pour en sortir ? » (p. 43). Finalement, le « je ne veux pas » du début de cet extrait se traduit, dans le travail même du texte, par un « je veux *nous* appeler », c'est-à-dire appeler à agir ensemble et, en l'occurrence, à voter dans le bon sens.

3) Quel est le point d'appui essentiel pour que ce *je* parvienne à rejoindre la « vérité terrible » (et puisse même s'y identifier) qui apparaît p. 42 - une vérité qui a statut de transcendance car elle est « au-dessus » des « vaines paroles » ? Le point d'appui sera fourni par le thème de l'aristocratie naturelle (p. 37) et de l'« autorité naturelle » (p. 39) dont disposent les classes habiles à gérer les affaires publiques. L'historien qui *sait* notre histoire et celle des Etats-Unis, s'appuie sur un élément indestructible que la République de 1848 et le *on* de l'opinion publique intoxiquée ont méconnu : il existe un *ordre naturel des inégalités* (aptitudes, talents, situations, expérience) qui, tôt ou tard, réapparaît et pose ses exigences. Washington³² savait quel est cet ordre naturel quand il recommandait de prendre partout des *gentlemen*. Guizot veut-il exprimer finalement l'idée que la république américaine est une république aristocratique ? C'est ce qu'il réussit à laisser entendre ici ; notons que c'est aussi le motif de la controverse avec Tocqueville, qu'il alimentera souvent, dans la vie politique, par des moyens détournés mais exprimera aussi de façon claire, presque brutale, dans une lettre adressée à l'auteur pour le remercier de *L'Ancien Régime et la Révolution*³³.

³¹ On entend à l'arrière-fond les définitions données par la Constitution de novembre 1848 : « La République française est une et indivisible. (...) Elle a pour principe la liberté, l'égalité et la fraternité. Elle a pour base la famille, le travail, la propriété, l'ordre public » (articles 2 et 4 du préambule de la Constitution du 4 novembre 1848).

³² Par opposition à Proudhon, nommé plusieurs fois dans la brochure, mais aussi bien à Louis Blanc ou Ledru-Rollin.

³³ Cette lettre, encore inédite, est partiellement reproduite dans la thèse de doctorat de Françoise Mélonio, *Tocqueville dans la culture politique française*, Université Paris X, vol. 3, p. 193. Sur cette controverse et ce qu'elle exprime du contexte français, voir mon étude :

Jus Politicum

La république américaine ne pouvait donc se passer d'une forme d'aristocratie : *De la démocratie en France* (1849) répond avec hauteur et avec aigreur à *De la démocratie en Amérique* (1835-1840) ; si l'on peut dire, la brochure est un miroir critique du livre de Tocqueville.

Cependant, dans ce texte, le danger principal n'est pas Tocqueville mais les républicains fervents de la révolution de 1848 et les socialistes : d'où les interpellations adressées à un *vous* qui saura se reconnaître ; « *savez-vous comment un gouvernement (...) proclame et prouve sa victoire ?* » (p. 40) ; « ces mots dont *vous* avez fait le drapeau du gouvernement républicain » (p. 40), ils sont tous démentis à l'heure présente. Il faut donc contraindre les leaders à reconnaître leur faute : « Entendez les interprétations... » (p. 40), « voyez les faits qui éclatent ou qui grondent partout » (p. 40). A ce *vous* ainsi interpellé et sommé de s'expliquer s'oppose « la vérité, la vérité terrible », c'est-à-dire *je* (l'historien qui sait). Entre le professeur-ministre Guizot et la Vérité, il n'y a pas d'écart, car, une fois dissipés les mots qui abusent, c'est la réalité, les « faits » qui apparaissent, des faits « immenses » et « éclatants ».

L'effet de sens du passage pourrait donc être résumé ainsi : ne cherchons pas (nous, communauté retrouvée) la démocratie où elle n'est pas. En France, c'est la guerre civile qui est l'état actuel et non la démocratie ; en Amérique, c'est une république conduite par l'aristocratie. La portée de cette « leçon » donnée par Guizot est un appel à l'action : il faut élire celui qui dit le vrai, et ceux qui partagent cette analyse avec lui.

On remarquera que les *enjeux* du texte sont présentés par l'auteur comme étant d'ordre sémantique : Guizot appelle à écarter les *mots* qui trompent. Il veut faire poser la question à ses lecteurs-électeurs : de quelle unité nous parle-t-on ? De quelle fraternité ? C'est une autre unité et une autre amitié entre les classes (comme dans l'exemple américain) qu'il appelle à fonder...

Après cette analyse conduite à grands traits, peut-être s'interrogera-t-on sur la portée qu'elle peut avoir ? Le texte de Guizot ne constitue pas uniquement un échantillon de la rhétorique politique dans le combat du conservatisme contre les idées républicaines et socialistes. Il témoigne, avec d'autres qu'il faudrait rassembler, d'une question qui s'est posée avec insistance en France après la Révolution : quelle peut être la classe gouvernante ? Les classes moyennes sont-elles aptes à diriger la « France nouvelle » et en quel sens peut-on les comparer à l'aristocratie à l'anglaise ? L'interrogation est forte sur ces thèmes entre 1815 et la Troisième République, elle est caractéristique d'une difficulté à gérer la nouvelle légitimité par l'élection. J'ai montré ailleurs³⁴ que, dans la

« Tocqueville face au thème de la 'nouvelle aristocratie'. La difficile naissance des partis en France », *Revue française de science politique* (56), n° 6, décembre 2006, p. 969-983.

³⁴ Article évoqué à la note précédente.

Jaume : Méthodes d'interprétation des textes politiques

problématique de la « nouvelle aristocratie », les publicistes de ce moment (et surtout les doctrinaires) confondent plusieurs préoccupations, du fait d'une incapacité due elle-même aux facteurs historiques à laisser s'organiser les partis politiques.

Héritière de la Révolution, méfiante souvent envers les corps intermédiaires, peu au fait des problèmes sociaux, attachée à l'Etat administratif, la composante du libéralisme qui a gouverné en France comprend mal, et en tout cas tardivement, quel peut être le rôle de l'organisation partisane : la mise en ordre des hiérarchies locales, la machine à collecter le vote, la gestion à l'échelon national de la conflictualité politique. Le thème de l'aristocratie gouvernante tentait de répondre à ces préoccupations, mais aussi à d'autres, comme la lutte contre la dissolution sociale, la hantise de l'individualisme séparateur. Ce thème d'une aristocratie nécessaire va s'estomper devant le suffrage universel et, surtout, la trouvaille, due à Gambetta, du Sénat comme, à la fois, grand conseil des communes de France et « sage politisation » des campagnes. L'« ordre naturel » appelé par Guizot et l'invention capacitaire proposaient une tentative de réponse tout comme la Charte à la menace de guerre civile. Pour Guizot, 1848 a confirmé l'inéluctabilité de ce péril dès lors qu'on laisse faire les logiques démocratiques : à ses yeux, l'effondrement de Juillet reste, non pas un démenti, mais une illustration de sa crainte exprimée de longue date³⁵. Sans doute est-ce cette paradoxale certitude, ce fondement idéologique, qui explique l'assurance qu'il montre dans la brochure de 1849, alors que, pourtant, il a été chassé du pouvoir. On va retrouver le fondement idéologique, exprimé avec plus de clarté, dans le second extrait.

B – L'extrait du Gouvernement représentatif en Europe

En effet, Guizot n'a donné cette réponse en 1849 que dans la mesure où, pour lui, l'inégalité des aptitudes et des situations entre les hommes relève de l'évidence. L'autre extrait, tiré du *Gouvernement représentatif en Europe*, le montre bien. L'audace de l'auteur-professeur en ce dernier texte consiste à affirmer que, dans l'aristocratie et dans le gouvernement démocratique, il s'agit en fait d'un même principe à l'oeuvre ; à savoir que chaque individu a le pouvoir et le droit de gouverner par simple fait de la naissance, donc en vertu d'une *égalité* originaire. Reconnaissons qu'il est assez inattendu de lire cette affirmation : « Le gouvernement aristocratique, c'est la souveraineté du peuple dans la minorité. La souveraineté du peuple, c'est le despotisme et le privilège aristocratiques dans la majorité » (p. 107).

³⁵ Si Pierre Rosanvallon montre bien le décalage entre la vision de Guizot en 1849 et le reste du parti de l'ordre (*Le moment Guizot, Paris*, Gallimard, 1985, p. 342 et suiv.), je ne dirai pas pour autant que l'idéologie bourgeoise naît à ce moment (p. 344).

Jus Politicum

Cette apparente symétrie dans les deux pouvoirs provient du fait qu'on « attache le droit de gouverner non à la capacité mais à la naissance » (*ibid.*). Or, là est l'erreur fondamentale, le *principe* faux³⁶ auquel il faut opposer le principe contraire, le « fait de l'inégalité établie par la nature entre les capacités et les puissances individuelles » (p. 108). Il y a en effet, et cela ne se discute pas, des « infériorités naturelles », des « supériorités naturelles » et une « inégalité légitime » (*ibid.*). Ce dernier mot suffit : on peut revendiquer une amélioration des conditions, on peut, comme la Révolution de 89, faire de l'égalité (civile) une norme sociale, il reste que *la part d'inégalité est juste*.

Dans *Démocratie en France*, l'auteur croyait pouvoir constater que « la diversité et l'inégalité naissent et se maintiennent au sein des lois identiques et des droits égaux »³⁷. Cela est vrai même dans les professions libérales où, dit Guizot, on n'observe pas aujourd'hui plus de grandes individualités que jadis, alors que, pourtant, la voie est ouverte aux talents³⁸.

Il faut y insister, cette *certitude* du caractère vrai de l'inégalité est présente depuis toujours dans la pensée de Guizot. Cela lui interdit, notamment, de partager la foi et l'étonnement de Tocqueville devant la loi historique des progrès de l'égalité (introduction de 1835 à *Démocratie en Amérique*) — une loi que Tocqueville attribue à un dessein continu de la Providence.

Du coup, l'apparente symétrie que Guizot établissait entre démocratie et aristocratie comme formes de gouvernement se brise maintenant dans son texte, au profit d'un avantage accordé à l'aristocratie. Car, du moins au début, l'aristocratie est dans le vrai : selon le *Gouvernement représentatif en Europe*, la société a commencé par l'aristocratie³⁹ et non par cette démocratie primitive que beaucoup de philosophes ou de publicistes ont conçue. Le mot aristocratie « signifia d'abord l'empire des forts » : force physique en premier lieu, puis par la richesse, puis par la vertu. C'est ensuite que l'aristocratie devint injuste, « usurpatrice » (p. 101), en créant le privilège de naissance. Mais, conformément à la nature, ce gouvernement « est né presque toujours de la supériorité morale de ses premiers fondateurs » (p. 101)⁴⁰. Donc, l'autorité a été fondée sur une inégalité primitive : c'est l'origine même du pouvoir⁴¹. On comprend que la « nouvelle aristocratie » dont parle Guizot dans le

³⁶ A rapprocher du texte de 1849 : les mots faux et mensongers (unité, fraternité sociale).

³⁷ *De la démocratie en France*, éd. cit., p. 74.

³⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁹ T. 1, p. 100, 7^e leçon.

⁴⁰ Comparer avec le développement donné dans *De la souveraineté*, manuscrit édité par P. Rosanvallon, dans Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe*, éd. cit., p. 387.

⁴¹ Voir aussi *Des moyens de gouvernement et d'opposition*, Paris, 1821, p. 164 : « Parmi les hommes livrés à eux-mêmes et aux lois de leur nature, le pouvoir accompagne et révèle la supériorité. En se faisant reconnaître, elle se fait obéir. C'est à l'origine du pouvoir ; il n'en a point d'autre. Entre égaux, il ne serait jamais né ».

Jaume : Méthodes d'interprétation des textes politiques

Gouvernement représentatif en Europe pourra et devra créer une forme supérieure d'autorité-inégalité, l'ordre capacitaire.

Telle est ce qu'on peut appeler l'idéologie conservatrice de Guizot : une forme de croyance (d'évidence, dirait-il), non questionnée parce que tenue pour indiscutable, selon laquelle il y a une loi hiérarchique qui organise toujours le donné social, y compris dans les sociétés qui prennent pour norme l'égalité des droits civils. Décidément, selon Guizot, les deux notions de la République de 1848, à savoir la République sociale et la république démocratique, sont absurdes. Quand une telle société veut établir l'égalité politique, puis l'égalité sociale, elle devient tyrannique, elle débouchera sur la guerre civile et sur la dictature.

La démocratie n'est donc pas l'avenir des sociétés civilisées ; pis encore, si on la prend pour norme générale, en voulant introduire la démocratie en tout (famille, relations d'autorité, vie politique), on favorise la pathologie de ces sociétés. Cette conviction forte qui était la sienne, Guizot a tenté de la faire partager, ou, plus exactement, de la faire admettre à l'opinion publique de son temps : en refusant l'élargissement du suffrage lorsqu'il était au pouvoir, et en écrivant *De la démocratie en France* lorsqu'il est dans l'opposition; malgré son insuccès, on peut se demander si le conservatisme de Guizot n'a pas contribué à la pensée de la droite française. En effet, l'idée qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours des inégalités entre les hommes n'est-elle pas la conviction primordiale de la droite, dans son conflit avec les « utopies » de gauche ? En tout cas, il suffit, apparemment, d'énoncer cette formulation, pour que le clivage droite/gauche se reconstitue. Telle est en effet la fonction première de l'idéologie : permettre un effet de reconnaissance entre le locuteur et sa communauté, assurer une identité pour la communauté.

En conjuguant une herméneutique et une stylistique, on peut espérer relancer le débat et la recherche sur l'histoire des idées en matière politique. Comme certains travaux que l'on ne pouvait ici étudier (par exemple R. Koselleck ou Q. Skinner) y ont déjà incité, il s'agit de progresser dans les relations entre systèmes d'idées et systèmes sociaux ; en passant outre les répartitions classiques entre Théorie et Pratique, entre Doctrine et Usage, entre Représentations et Institutions, l'historien de la pensée politique s'affranchira aussi de clivages disciplinaires qui furent féconds mais sont désormais devenus inhibiteurs. L'enrichissement du *savoir du politique* est à ce prix ; c'est du moins la discussion à laquelle je souhaite appeler.

Lucien Jaume

Lucien Jaume est directeur de recherche au CNRS (Cevipof).