

DISSIPER QUELQUES NAPPES DE BROUILLARDS

Ce parcours, depuis l'appropriation sartrienne de la Révolution française dans la *Critique de la raison dialectique* parue en 1960, jusqu'à la récusation de l'énoncé « la Révolution est matrice du totalitarisme », par l'éthique du désir de Lacan, éthique déployée également en 1960¹ dans son séminaire, semble faire une boucle temporelle. Il ne vise pas pour autant ce qui pourrait apparaître comme un double retour, à Sartre et à Lacan.

Il espère plutôt avoir mis au jour une donnée factuelle : l'évolution de la place occupée dans l'imaginaire social par la Révolution française doit moins aux historiens qu'aux discours recteurs des époques traversées dont les historiens sont eux même tributaires.

Il espère encore élucider où nous en étions avec la Révolution au moment du bicentenaire et où nous en sommes aujourd'hui. Tenter d'éclaircir aussi désormais ce que nous souhaitons faire avec cette « histoire de la Révolution française ». Il conviendra bien sur à chaque fois d'élucider ce « nous » qui ne peut être simplement celui de la communauté scientifique.

Archéologie d'une révolution terminée/ interminable

Ces discours recteurs de 1945 à aujourd'hui émanent d'une série de disciplines affines.

Avec Sartre, il s'agit de la philosophie et avec lui, certes, l'existentialisme, mais surtout dans les années 1960, un faisceau de traditions marxistes et de traditions critiques internes au marxisme, toutes philosophies qualifiées bientôt d'humanistes car elles s'intéressent à l'Homme avec un grand H ou simplement ne le renient pas. De fait, Sartre qui jongle avec des savoirs disciplinaires multiples dans la *Critique*, affirme avoir une prétention qui intéresse plus particulièrement l'anthropologie : « En un mot, nous n'abordons ni l'histoire humaine, ni la sociologie, ni l'ethnographie : nous prétendrions plutôt, pour parodier un titre de Kant, jeter les bases de « Prolégomènes à toute anthropologie future »². Lévi-Strauss s'est senti interpellé, comme anthropologue et comme marxiste. Or, Sartre et Lévi-Strauss n'ont ni la même conception de l'anthropologie, ni la même conception du marxisme.

Sartre postule que cette anthropologie future reposera sur une raison dialectique qu'il cherche à expliciter en associant l'existentialisme et le matérialisme dialectique. Il est foncièrement antinaturaliste. Lévi-Strauss appelle de ses vœux une véritable science de l'homme qui, reposera fondamentalement sur la raison analytique et une conception plus classique de la raison dialectique. Chez Sartre la raison humaine est dialectique car chaque sujet synthétique est en prise avec le monde, avant de connaître l'ensemble du monde, il connaît ce qui fait expérience pour lui comme sujet ce qui lui permet d'élaborer des totalisations, disons des synthèses partielles. Il disqualifie alors un matérialisme donné de l'extérieur : « Ce matérialisme de l'extérieur impose la dialectique comme extériorité : la nature de l'homme réside hors de lui dans une règle *a priori*, dans une Nature extra-humaine, dans une histoire qui commence aux nébuleuses. Pour cette dialectique universelle, les totalisations partielles n'ont pas même de valeur provisoire : elles n'existent pas ; tout renvoie toujours à la totalité de l'Histoire naturelle dont l'histoire humaine est une spécification. »³ Sartre cherche par les totalisations, ce qu'il appelle une Vérité de l'Homme qui passe par l'Histoire, c'est-à-dire l'art pour l'humanité de prendre en charge les contradictions pour faire évoluer les sociétés.

Pour Lévi-Strauss la totalisation est donnée avant le travail analytique de « dissolution ». Loin de vouloir par la totalisation chercher une vérité de l'Homme, Lévi-Strauss affirme vouloir dissoudre l'Homme avec un grand H. « Dissoudre, c'est produire une réduction, mais

¹ Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, séminaire VII donné en 1959-1960, Paris, Seuil, édité en 1986.

² Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985, p. 180.

³ Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, *op. cit.*, p. 146.

chaque réduction peut bouleverser de fond en comble l'idée préconçue qu'on pouvait se faire du niveau, quel qu'il soit, qu'on essaye de rejoindre. L'idée d'une humanité générale à laquelle conduit la réduction ethnographique n'aura plus aucun rapport avec celle qu'on s'en faisait avant. »⁴ L'effort dialectique est celui du saut de la pensée quand on refabrique la totalité après dissolution. Il parle de « l'élan à prendre pour surmonter l'écart entre la complexité toujours imprévue de ce nouvel objet et les moyens intellectuels dont elle dispose. »⁵ Le saut serait celui de l'invention des nouveaux outils intellectuels ou scientifiques. Lévi-Strauss comme Sartre revendique une démarche « progressive régressive » mais affirme que « l'explication scientifique ne suppose pas le passage de la complexité à la simplicité, mais dans la substitution d'une complexité mieux intelligible à une autre qui l'était moins. La vraie question n'est pas de savoir si, cherchant à comprendre, on gagne du sens ou on en perd, mais si le sens qu'on préserve vaut mieux que celui à quoi on a la sagesse de renoncer. Et il conclut avec Marx et Freud : « ils nous ont appris que l'homme n'a de sens qu'à la condition de se placer au point de vue du sens.(...) mais ce sens n'est jamais le bon. Les superstructures sont des actes manqués qui ont socialement réussi. »⁶

Or ce débat épistémologique qui oppose explicitement régime de sens ou de vérité, et pratique scientifique et régime du vrai, propre aux sciences de la nature, prend l'histoire et plus particulièrement l'objet Révolution française comme lieux d'achoppement.

Claude Lévi-Strauss défend alors l'idée que l'histoire n'est pas une discipline qui aurait un objet différent de l'anthropologie, mais qu'elle est une méthode, méthode où les comparaisons et les classements se font par catégorie temporelle, ce qu'il nomme le codage chronologique. Il distingue des classes de dates en fonction des intervalles de temps qu'elles considèrent. Il conclut en affirmant : « l'histoire n'est pas liée à l'homme ni à aucun objet particulier. Elle consiste entièrement dans sa méthode. (...) L'histoire mène à tout à condition d'en sortir »⁷. L'histoire est ainsi devenue dans la démonstration de Lévi-Strauss une discipline scientifique auxiliaire de l'anthropologie et de toutes les autres connaissances des sciences dites humaines. Si l'histoire est cette méthode scientifique de la variable temporelle, alors le récit intitulé « histoire de la Révolution » est de tout aussi mythique que l'histoire froide des sauvages de Claude Lévi-Strauss. Pour Lévi-Strauss, l'histoire de Sartre serait une « totalité synchronique manifestée dans le devenir des hommes ». Sartre se situerait vis-à-vis de l'histoire, comme les primitifs vis-à-vis de l'éternel passé. C'est pourquoi pour Lévi-Strauss dans le système de Sartre, l'histoire joue le rôle d'un mythe. Cela ne veut pas dire alors que l'événement s'évanouit comme tel, mais que la fonction sociale de son récit, vise à encourager à assumer un mode d'être au monde, à encourager d'agir en fonction. Le récit à ce titre ne relève pas de ce que Claude Lévi-Strauss appelle de la science, mais relève bien du savoir, d'un savoir qui ressemble à celui que forgent tous les êtres humains pour pouvoir assumer leur condition d'êtres humains. Cela ressemble à ce que Nietzsche appelle une histoire « utile pour la vie » qu'il oppose au « jardin de la science » de « l'oisif enfant gâté. »⁸

Les effets de ce débat sur l'histoire de la Révolution française sont multiples et pour partie, indirects.

Au sein du champ marxiste, le naturalisme reconstruit un usage orthodoxe du matérialisme historique, et donc les modalités les plus classiques de faire de l'histoire de la Révolution

⁴ Claude Lévi-Strauss, *La pensée Sauvage*, op.cit.p.825.

⁵ Claude Lévi-Strauss, *La pensée Sauvage*, op.cit.p 830-831.

⁶ Claude Lévi-Strauss, *La pensée Sauvage*, op.cit.p 831.

⁷ Claude Lévi-Strauss, *Œuvres, La Pensée sauvage*, op.cit., p.841.

⁸ Nietzsche, *Considérations inactuelles III, de l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie (1874. Avant propos*. Robert Laffont, Bouquins, 1993, p. 217.

française, celles même critiquées par Sartre même s'il y a des exceptions, ainsi Régine Robin⁹ qui réexamine le concept de Révolution bourgeoise dans sa thèse sur la société française en prenant au sérieux et la configuration vécue mais surdéterminée (donc loin de Sartre), et la structure du langage donc proche de Lévi-Strauss et surtout de Saussure. C'est ainsi que la thèse de Régine Robin dans les cahiers de doléances.

En dehors du champ marxiste, la critique de Lévi-Strauss disqualifie l'objet Révolution française comme objet de savoir intéressant comme le disait Kant ou Fichte l'humanité. En effet, s'il est intéressant pour les Français voire les occidentaux, cet objet est inadapté au reste du monde. La Révolution française réassignée à une culture spécifique, la réflexion sur l'universel singulier de l'événement, y compris dans sa dimension de démocratie inaugurale produite par l'affirmation des droits de l'homme et du citoyen, devient parfaitement indisponible.

Or les effets imprévisibles de cette indisponibilité sont sensibles jusqu'à aujourd'hui. Ainsi les *postcolonial* ou *subaltern studies* refusent de prendre en compte la conflictualité politique de la période révolutionnaire. Ces champs rabattent l'événement sur un pur discours ethnocentrique impérialiste sans vouloir saisir que les combats actuels étaient déjà ceux des révolutionnaires. De fait si mythe révolutionnaire il y a désormais, il est de ce fait récupéré par le côté droit, comme mythe occidental et libéral.

C'est en ce point que le discours de Foucault dans l'espace public a joué un rôle important. Car il a fait de la Révolution française un objet détestable, franco-français, ethnocentrique, disons le, un peu dégoûtant de bonne conscience occidentale. Mais au delà de cette disqualification morale, il est le premier dans les années 1960 à avoir radicalisé en dehors du champ marxiste, la critique opérée par Lévi-Strauss et à avoir mis à la trappe la valeur de l'objet sur un plan à la fois politique et épistémologique. Adoptant l'idée d'histoire froide de Lévi-Strauss et faisant le choix du régime de la science plutôt que celui du régime de vérité, il produit une nouvelle manière de faire de l'histoire qui peut complètement se passer de la notion d'événement, au sens Sartrien d'événement de liberté. L'histoire de la Révolution française comme telle ne trouve pas de place dans cette nouvelle manière de penser la science du passé. C'est alors que s'inaugure une formation discursive qui combat le marxisme, l'histoire comme humanisme, (Foucault souhaite comme Lévi-Strauss la mort de l'Homme avec un grand H) et l'histoire de la Révolution française comme lieu privilégié de ce qui apparaît désormais comme relevant d'une époque révolue. Avec Foucault, l'histoire est révolutionnée comme le dit Paul Veyne¹⁰, ou bien elle disparaît comme type de récit, comme s'en plaint amèrement Sartre. Pour lui, Michel Foucault incarne dans *Les mots et les choses* ce qu'il appelle le « refus de l'histoire »¹¹. A ce titre il inaugure ce que François Hartog constate dans son livre *Croire en l'histoire*¹², au moment où la chose semble entendue. Nous n'y croyons plus. L'histoire, le plus souvent, ne se fabrique plus en vue d'une utilité pour la vie et ne permet plus de se projeter dans un futur désirable.

La dernière étape du processus est conduite ensuite par l'art de la synthèse de François Furet. Il faut étudier la Révolution française mais comme n'importe quelle séquence de l'histoire, reconnaître qu'elle appartient à ce passé révolu qui ne fait plus conflit, qu'elle a produit des

⁹ Régine Robin, *La Société française en 1789 : Semur-en-Auxois*, Paris, Plon, 1970.

¹⁰ Paul Veyne, *Comment on écrit l'histoire suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Paris, 1971. D'un côté Paul Veyne défend le discours historique comme roman vrai, et de l'autre il montre ce que la pensée Foucault peut avoir de stimulant pour les historiens, mais les deux textes ont en fait peu de porosité sinon cette question du vrai qui fait al science historique selon Paul Veyne. Paul Veyne réitère son jugement élogieux dans la nécrologie dont il est chargé pour le monde *Le Monde*, 27 juin 1984, p. 1, puis en 2008, il écrit *un Foucault, sa pensée, sa personne*, où il en fait une figure de sceptique.

¹¹ « Jean Paul Sartre répond », *l'Arc*, n°30, 1966, p. 87.

¹² François Hartog, *Croire en l'histoire*, Paris, Flammarion, 2013.

acquis culturels à inventorier, et qu'elle relève donc bien de l'histoire froide, celle des objets qui ne font pas contradiction et conflits mais doivent cependant être entretenus, qu'elle est donc bien « terminée ».

Or les choses se sont compliquées, car Foucault lui n'en est pas resté là. En 1983, quand le trajet d'une histoire-science pouvait faire croire que le compte de la Révolution était réglé, il remet en route un autre discours, celui d'une révolution interminable non pour ce qu'elle machine dans la matérialité, mais pour ce dont elle témoigne : un « enthousiasme » pour la Révolution.

Entre temps deux expériences fortes, le reportage intellectuel sur la révolution et contre-révolution iranienne, la déclaration que Sade n'est qu'un « sergent du sexe ». Or la question de l'enthousiasme qui est celle de Kant, croise à ce moment là la question de Sade par la psychanalyse. Foucault certes, tient la psychanalyse à distance. Mais comme la psychanalyse, il s'intéresse à la mise en équivalence de Sade et du fascisme par Pasolini.

Cependant, la disqualification de la période révolutionnaire a alors pris une autre tournure. Ce qui lui est reproché ce n'est pas seulement d'être occidentalocentrée mais d'être matrice du totalitarisme, proto-totalitaire voire première expérience du totalitarisme. Or Foucault quand il souligne l'insistance de l'enthousiasme pour la Révolution, ne le fait pas dans le sens d'un enthousiasme pour le totalitarisme mais bien l'inverse.

Il aura fallu récuser deux discours entrecroisés : celui qui faisait de Sade un héros révolutionnaire depuis les surréalistes dans le champ littéraire, celui qui mettait en équivalence Kant et Sade chez Adorno et Horkheimer, gommant chez Kant cette question de l'enthousiasme et donc des émotions, de l'inconcevable ou non réductible au concept, et faisant ainsi de la loi kantienne, un dispositif de cruauté analogue aux lois du marquis de Sade. Lacan avait déjoué dès 1960, la confusion. Contre l'apathie sadienne et du Kant de *La raison pratique*, il avait mis en évidence la force morale de l'art de « désirer » et donc de l'art de ne pas être apathique, sans être pour autant délié de la question de la loi.

Mais il me semble que cela n'a pas été entendu dans le champ de la psychanalyse. Que cet art de bien désirer avec Kant et contre Sade, n'a pas eu d'écho immédiat dans le jugement porté sur le moment révolutionnaire, que le lien ne s'est pas fait entre le dernier Foucault et ce Lacan de l'éthique de la psychanalyse.

En témoigne sans doute le texte de Jacques Derrida écrit pour les Etats généraux de la psychanalyse intitulé *Etats d'âmes de la psychanalyse, l'impossible au delà d'une souveraine cruauté*¹³ dans lequel il soulignait le voisinage delà naissance du droit et l'expérience historique des pires cruautés et où au détour se retrouvaient sur le même plan de cruauté la Révolution française et la Shoah. Il évoquait ainsi une « énorme mémoire sans fond où les pires cruautés, la cruauté d'un parégicide¹⁴ qui reste encore à penser, la cruauté de la terreur, la cruauté de la peine de mort à l'échelle des masses, la cruauté de toutes les tortures et de toutes les mises à mort des lendemains de la Révolution de 17, la liste non close des cruautés les plus acharnées, Shoah, génocide, déportations en masse etc, avoisinent indissociablement comme si les deux processus étaient inséparables, l'invention des droits de l'homme, la fondation des fondements du droit international moderne en cours de transformation dont dérivent la condamnation des crimes contre l'humanité (imprescriptible en France depuis 1964) la condamnation du génocide aussi bien que la promesse, dès le 4 brumaire en IV, par la Convention d'abolir la peine de mort dans la république française. »¹⁵ Pointer les

¹³ Jacques Derrida, *Etats d'âmes de la psychanalyse, l'impossible au delà d'une souveraine cruauté*, conférence prononcée lors des Etats généraux de la psychanalyse, le 10 juillet 2000, Paris, éditions Galilée, 2000

¹⁴ Le néologisme est de Jacques Derrida.

¹⁵ Jacques Derrida, *op.cit.* p.63-64.

voisinages sans les travailler, prête à confusion. La psychanalyse nous dit-il ne les a pas travaillés, mais il ne prend pas en compte le travail sur l'éthique de Lacan, justement, entre loi, cruauté et apathie, et ne distingue ni historiquement, ni philosophiquement entre des voisinages qui ne sont singulièrement pas les mêmes. Ce ne sont pas les nazis qui inventent le droit international de crime contre l'humanité, mais leurs ennemis en ressaisissant le crime de lèse-humanité des révolutionnaires eux-mêmes. Et ce sont les révolutionnaires eux-mêmes qui inventent les droits de l'homme et du citoyen et doivent mener un combat cruel face à ceux qui les refusent y compris ce roi-père. S'il y a bien « une » cruauté de la psychanalyse, il y a malgré tout dans l'histoire « des cruautés » qui se différencient justement par le mode de voisinage ou de contradiction entretenus avec la Loi et non les juristes. Et comment encore une fois, mettre dans la même liste le paréicide et la Shoah ? La quête des droits de l'homme nouée au désir et à la capacité effective de retenir la violence, avant qu'elle ne soit vécue comme une nécessité décisive, peut-elle simplement voisiner avec leur négation affirmée par le troisième Reich ?¹⁶

Les dégâts sur la pensée de cette invention d'une révolution matrice des totalitarismes ne sont pas encore tous inventoriés, mais retenons que le plus inquiétant est le relativisme qui depuis rôde partout où l'on ose faire référence à l'universel du droit révolutionnaire.

Une pensée émancipée de cet énoncé est comme nous l'avons montré disponible depuis longtemps, mais la formation discursive qu'il a inaugurée à la fin des années 1970, continue à fabriquer une drôle de nappe de brouillard.

Dans les années du bicentenaire, si le conflit était tonitruant, ses tenants et ses aboutissants étaient pour un chercheur débutant, voilés. Je voudrais revenir désormais sur ce voile et sur ce qui a permis non de dévoiler cette histoire fantomatique, tant la philosophie sartrienne était devenue indisponible, mais de sortir des prisons d'un scientisme qui était devenu et me semble être encore, la bonne conscience actuelle de l'histoire en général et de l'histoire de la période révolutionnaire, en particulier.

Etre moderne à la Sorbonne

Débuter comme jeune historienne de la période révolutionnaire dans les années du bicentenaire (1986), m'aura plongée dans un champ de bataille dont je connaissais mal les protagonistes et les contours. Je le sentais, mais ne le savais que très imparfaitement. J'avais choisi une faculté d'histoire réputée à gauche dès la licence, et en maîtrise je découvrais en même temps un lieu, l'Institut d'Histoire de la Révolution française qui pilotait le projet scientifique du bicentenaire avec à sa tête Michel Vovelle, et une manière de faire de l'histoire avec l'analyse de discours à la française. Cette méthodologie était portée institutionnellement par le laboratoire de Saint Cloud, mais j'y avais été introduite par Jacques Guilhaumou qui m'avait donné à lire le livre de Régine Robin *Histoire et linguistique* et les travaux conduits en trio avec Denis Maldidier. Un autre trio Jacques Guilhaumou, Françoise Brunel et Florence Gauthier tenaient un séminaire portant sur « Philosophie et Révolution » au sein de l'Université européenne de la Recherche. Je le fréquentais également.

Or ce séminaire fonctionnait comme une dissidence de celui de la Sorbonne, institution héritée de la période Soboul et qui réunissait des historiens divers, des plus classiques aux plus critiques de la tendance dite alors Jacobine, et l'ensemble des étudiants de Michel Vovelle qui étaient alors fort nombreux. Tout en fréquentant le grand séminaire, cette dissidence proposait un travail de retour aux textes, d'analyse de discours et donnait une large

¹⁶ Le dernier livre de Paul Laurent Assoun, *Tuer le mort*, Paris, 2015, s'inscrit d'ailleurs dans cette filiation avec la même confusion des époques et des enjeux.

place à la confrontation de l'événement révolutionnaire et des arguments philosophiques puisés dans la Révolution même et dans son immédiate contemporanéité. Robespierre, Locke, Mably, Kant et Fichte. Le clivage entre les anciens et les modernes trouvait ainsi une autre forme. Elle conduisait parfois à ce qui m'apparaissait comme alliance étrange de lieux adverses. Ainsi Jacques Guilhaumou dans un article paru dans la revue *Espace temps* en 1992¹⁷, a-t-il pu affirmer que « l'avancée la plus fructueuse a été effectuée par l'historiographie critique autour de François Furet, Marcel Gauchet et Mona Ozouf »¹⁸ évoquant alors le *Dictionnaire critique de la Révolution*. Et de déplorer cependant que ces derniers ne s'intéressent qu'au « discours d'assemblée », excluant le « porte parole » « pour délit d'activisme outrancier. »¹⁹ Je comprends seulement maintenant que c'était une alliance d'ordre méthodologique entre supposés modernes.

Nous trouvions dans ma génération en chacun de ces lieux, de quoi nourrir une réflexion historiographique, méthodologique et théorique solide, mais avec des trous que nous ne soupçonnions pas. Il me semblait surtout que nos débats évitaient soigneusement de nous confronter en fait avec ce qui me dérangeait le plus : la véritable disqualification que subissait la Révolution française dans l'espace public, en plein bicentenaire. Or quand je m'en inquiétais, il m'était répondu que « ça passerait ». Maintenant, quand je cherche à comprendre ces années là, le plus souvent, on me répond que « c'est passé ». Le bicentenaire a-t-il été un procès sans sujet ? Le processus historiographique et politique qui a conduit soit à la disqualification, soit à la banalisation de l'objet Révolution française, s'est-il vraiment passé de sujets pensants et opinant alors que les plateaux de télé et de radio ne désemplissaient pas ? La question du « système » qui dépasse l'individu, permettait de se délester de toute responsabilité autre que scientifique, la science étant d'ailleurs considérée comme une pratique requérant une certaine sinon désubjectivation, du moins distanciation, requérant l'intelligence et le savoir accumulé, mais non la conscience de l'historien.

C'était pour moi extrêmement étrange, d'autant plus que pour l'étude de la période révolutionnaire, la réflexivité philosophique des acteurs, l'analyse des interactions parlées conduisaient à valoriser chaque sujet pensant comme fabriquant son interprétation de l'événement et produisant opinion et volonté. Sur un plan historique, on retrouvait la valorisation d'une communication intersubjective à la manière d'Habermas. Mais comprendre les acteurs révolutionnaires ne produisait aucun schème d'action au présent. Le savant devait se tenir loin de la mêlée. Le mot d'ordre était de prendre ses distances envers la situation, « comme c'est le rôle de l'homme de science de le faire » aurait dit Lévi-Strauss et comme le répétaient mes maîtres modernes.

Après avoir longtemps écouté dans les tourments de telles prescriptions, je me suis dit que peut-être je n'avais pas la fibre d'une véritable historienne scientifique. Si la science supposait un tel retrait, je ferais des livres pour l'espace public et non des articles savants. J'étais professeur, j'enseignerai et j'écrirai, j'en étais là quand je fus sauvée par trois nouvelles lectures qui venaient répondre à mes questions et me soulager de ces tourments.

Régine Robin, Jacques Rancière, Nicole Loraux, trois lectures salvatrices

La première était celle du livre de Régine Robin, *le Roman mémoriel*²⁰. Ce livre réfléchissait sur la finalité contemporaine de l'histoire dans ses liaisons dites dangereuses avec la mémoire. Sa visée sur ce plan était double, montrer qu'il n'était pas si simple de séparer mémoire et

¹⁷ Jacques Guilhaumou, L'argument philosophique en histoire. Le laboratoire Révolution française. *Espaces Temps* 1992, Volume 49 Numéro 1 pp. 150-161.

¹⁸ Jacques Guilhaumou, art.cit. p. 154.

¹⁹ Jacques Guilhaumou, art.cit. p. 154.

²⁰ Régine Robin, *Le roman mémoriel*, Montréal, Le Préambule, 1989.

histoire et que l'histoire était un pan spécifique de la mémoire sociale. Mais aussi refuser la fabrique d'identités bien balisées, le poids du symbolique, les légitimations rationalisantes, les identifications confortables. Elle me l'avait offert avant mon départ pour Montréal, où je rejoignais un laboratoire d'analyse de discours et de sociocritique des textes qu'elle venait de créer avec Marc Angenot. Or si elle m'avait aidée dans ce désir de dépaysement, elle m'avait aussi indiqué qu'elle ne travaillait plus sur l'analyse de discours, que ce qui l'intéressait désormais c'était l'écriture de l'histoire, mais qu'elle trouvait mon sujet de thèse intéressant. Or dans ce déplacement d'intérêt se jouait ce qu'elle appelait l'impossibilité même de l'histoire. Car quoiqu'on fasse, le réel résiste à toute interprétation. Le passé n'est jamais ce que l'on a cru qu'il était, écrire de l'histoire, c'était fabriquer un ordre rétrospectif et donc toujours trahir le vrai, car il était inconnaissable. Il y avait ainsi reconceptualisation du partage qui opposait les régimes de sens aux régimes de scientificité, au profit d'une interrogation sur l'ordre des récits, capable ou non de faire entrevoir ce réel inaccessible. Il fallait pour faire de l'histoire « le dérapage imaginatif de l'historien » qui lui permettait de sortir de l'Histoire avec un grand H, sortir de son matériel, de ses archives, lui permettait d'assumer en fait son incomplétude, de la dire sans refuser de maintenir une position claire qui distingue le référent inscrit dans l'archive et ce qu'en fait le savant. Ce dernier devait reconnaître qu'il était capable de poser des bonnes questions, mais pas toujours d'y répondre. Elle appelait à travailler dans le sens d'une certaine déconstruction du sujet complet ou complètement absent de l'historien, contre ce qu'elle appelait un positivisme honteux. Or disait-elle, la fiction peut être plus rigoureuse que l'histoire. Travailler ainsi ce n'est nullement quitter la rationalité du savoir, mais changer l'approche de l'historien quant à la lecture de l'archive, la constitution des corpus, les méthodologies et les analyses qu'on mettrait en œuvre, quant aux productions textuelles qui en découleraient. En fait, elle aspirait à ce que l'historien devienne un intellectuel critique et engagé grâce à cette réflexion sur l'écriture. Elle espérait un historien ironique, inquiet qui donnerait à la fonction critique une véritable existence dans la société sans se prendre pour autant pour un porte parole du social. En refabriquant de l'inconfort et du tourment intellectuel, ce qu'elle nomme le « hors lieu », l'historien serait confronté à son éthique sans pouvoir s'autoriser d'une boussole donnée d'avance. Il devrait la construire avec ce que j'appelle aujourd'hui la « raison sensible » analogue à celle des révolutionnaires, une réflexivité nouée à une expérience sensible du monde, à une position dans le monde. Cette lecture autorisait toutes les questions et permettait de donner une place à l'engagement, au moins du côté de la critique, de l'espace critique, loin des illusions d'une vraie science quels qu'en soient d'ailleurs, les critères et les lieux. Lecture émancipatrice donc qui me donnait le sentiment de poursuivre ma formation puisque j'avais débuté en lisant « Régine Robin 1973 », et que « Régine Robin 1989 », m'encourageait à rompre certaines amarres, c'était enthousiasmant et malgré tout rassurant. Cette question de l'écriture et de la déconstruction étaient partagée alors par tout un courant dit poststructuraliste, Derrida en philosophie, Clifford Geertz en anthropologie, mais avec Régine Robin, nous n'étions pas dans la French Theory²¹, mais dans une quête inextricablement intellectuelle et personnelle où le deuil d'une théorie globale du monde, le deuil d'un certain usage du marxisme obligeait à tenter des bricolages partiels et à tenter toutes sortes d'expérimentations critiques d'une manière rigoureuse. Or ça se passait dans le champ de l'histoire. Ce qui était rare et l'est resté²².

²¹ François Cusset, *French Theory, Foucault, Derrida, Deleuze et Cyé et les mutations de la vie intellectuelle aux Etats-Unis*, La découverte, 2003.

²² Certes 25 ans après, un Ivan Jablonka peut réussir à faire reconnaître l'enjeu de l'écriture en histoire avec *L'Histoire est une littérature contemporaine. Manifeste pour les sciences sociales*, Paris, Seuil, 2014. Il aura fallu tout ce temps et encore, ce n'est guère généralisé et loin de l'inconfort évoqué par Régine Robin, mais les

La seconde lecture fut celle de Jacques Rancière, *Les Noms de l'histoire*²³. Il y défendait l'idée d'un triple contrat de l'historien, scientifique, politique et poétique. L'objectif était de renouer avec la tradition d'un discours historique ambitieux, c'est-à-dire réconcilié avec lui-même dans l'art du récit, ouvert sur le monde et porteur de visées pour agir sur le monde. Nous étions proches des préoccupations de Régine Robin. La science historique ne devait ni faire renoncer aux tours de littérature, ni faire renoncer à ce contrat politique de l'historien. Quant à la science, elle devait être revendiquée à nouveau avec un régime de vérité et de sens qui se constituerait par la littérature même. Loin des outils statistique, informatique, lois des grands nombres de l'anonymat, il faudrait se préoccuper de procédures littéraires, mise en récit, métaphore, opération de traduction des archives par l'écriture d'un auteur. Là résidait la science de l'historien. Celui-ci devrait assumer la charge, on pourrait presque dire la magistrature, de faire parler l'archive et les témoins muets. Jacques Rancière analysait la mise en récit de la Fédération du 14 juillet 1790 par Michelet et montrait qu'il n'est pas toujours utile de restituer les mots des archives. L'invention des fédérations est lisible dans la matérialité des papiers conservés, rubans et écritures ornées donnant un sens à de « ternes récits de fêtes fédératives ». Selon Rancière, Michelet ne piège pas le lecteur par son récit puisqu'il annonce qu'il parle de ce qu'il a vu et non pas de ce qu'il a lu. Il parle de son regard et ce regard a vu « l'amour dans la fraternisation ». Michelet désigne l'opération historique effectuée, elle est une mise en scène. L'historien par un récit inventé, mais typique, traduit le sens des fêtes fédératives. Or ces questions chez Jacques Rancière étaient absolument connectées avec l'historiographie de la période révolutionnaire. Il montrait ainsi que le refus du métalangage, c'est-à-dire le refus de faire usage de catégories interprétatives non réflexives, menait à une conception révisionniste de l'histoire, selon Jacques Rancière, chez Cobban, la volonté de liquider les mots et les notions impropres à interpréter la Révolution Française menait au déni de l'événement.

J'étais soulagée et en même temps critique. La notion de contrat supposait des contractants. Comme contrat d'énonciation le contrat narratif supposait d'une part que soit définie la position d'un sujet historien - un auteur qui assumerait sa position et se substituerait au scientifique quasi-anonyme qui se dérobaient derrière son dispositif -, il supposait d'autre part un sujet lecteur, - lecteur prêt à assumer les non-réponses, les non-savoirs et les non-lieux, un lecteur qui ne serait plus consommateur d'une leçon, d'un savoir, mais l'interlocuteur de l'historien. Je sentais que le risque était grand de voir une interprétation appauvrie du contrat narratif se substituer à toute ambition poétique. Il serait le simple retour du récit.

J'étais aussi étonnée de voir revaloriser le pouvoir de ceux qui savent mettre en mots sans plus de nuances. Mettre en mots n'est-il pas le plus souvent un pouvoir qui libère celui-là seul qui l'effectue pour son propre compte ? Si l'on s'intéresse autant à cette question des langages de l'historien étais-ce pour oublier une nouvelle fois les langages de l'archive comme objet d'histoire ? Le décalage entre « les ternes récits de fédérations » et l'amour donné à voir dans les matériaux me paraissait objet d'histoire aujourd'hui. Pour faire cette histoire-là, l'histoire

deux pieds bien solidement installés dans l'institution littéraire et l'institution historique. En histoire de la Révolution française, je pense qu'on en est toujours le plus souvent au positivisme, même plus honteux, revendiqué. Voir sur le site de critique anglo-saxon H-France l'échange que j'ai pu avoir avec mon collègue Michel Biard. Sur la question du relativisme politique et la perte du contrat politique que ce positivisme entraîne, je me permets de renvoyer à l'opinion de Claude Lefort sur le relativisme « Si l'on considère que toutes les opinions se valent ou que notre culture n'en est qu'une parmi d'autres, on est conduit contradictoirement à justifier la position de ceux qui prétendent eux, détenir la vérité et ne se soucient pas du principe d'une reconnaissance réciproque. Le relativisme déchaîne l'imbécillité. Il interdit par exemple de condamner des régimes où le peuple est soumis à une violente oppression, celui de l'Iran, de l'Arabie Saoudite ou bien celui de la Chine. » Claude Lefort, *Le temps présent, Ecrits*, 1945-2005, Belin » p. 686.

23 Jacques Rancière, *Les noms de l'histoire*, Seuil, 1992.

des témoins muets ou bègues, il ne fallait pas ranger les archives dans l'armoire. L'excès des mots est la parole mal partagée, la parole sans partage. Se substituer à ces formations sociales sans voix, c'était me semblait-il redoubler cette absence de partage. Comment faire en sorte que l'invention qui passe par les mots appartienne un jour aux sans-voix ? Quelle parole politique citoyenne peut se passer de l'invention ? Il fallait aussi considérer que l'invention du monde puisse passer par d'autres modes de représentations, analyser les luttes entre ces différents modes de représentation. Il me semblait important de chercher à comprendre comment une société ou une formation sociale s'informe et se forme par les langages et les gestuels et donc ne pas ranger les archives dans l'armoire.

L'historien ne pouvait redevenir le grand traducteur magicien des voix perdues ou des voix fragiles. Ce qui fait leur force, c'est l'actualité de ce qu'elles transmettent en leur absence même. Je pensais qu'il n'y avait pas d'autres possibilités aujourd'hui que d'accepter de dire simplement l'absence, l'inadéquation, ou la perte comme on accepte de faire jouer dans le travail de subjectivation, l'actualité de nos fêlures. Enfin si la véritable curiosité de l'historien continue de mener sur les précipices du temps et de la mort, pour atteindre ces bordures et les faire atteindre à ses interlocuteurs, l'historien doit d'abord cheminer sur des sentes plus assurées, celle du représentable et des descriptions partielles, faisceaux multipliés, discontinuité de la lumière. Sur ces chemins il y avait encore à prendre et à apprendre car pour assumer les précipices du temps et de la mort, assumer le contrat politique, il valait la peine d'y arriver avec l'audace de celui qui sait qu'il doit désormais affronter le vide, plutôt qu'avec l'innocence de la témérité.

Ce qui fonderait à mon sens, la valeur du discours historique aujourd'hui, ce n'était pas seulement la subjectivation assumée, c'était une recherche exigeante d'adéquation entre les régimes de vérité adoptés, les objets et les questions traitées, les sources mises en œuvre, les doutes acceptés mais circonscrits et surtout, la visée du projet. Si l'histoire avait pu être défaillante sous l'angle du contrat politique, c'est sans doute par son incapacité à dire pour qui et pour quoi elle parlait, de s'être perdue dans l'évidence d'une institution et le confort de la description émietlée au lieu de cerner quel problème elle cherchait à résoudre.

Or ces questions allaient être posées d'une façon magistrale par Nicole Loraux quelques mois après au printemps 1993, dans son grand article sur « L'éloge de l'anachronisme en histoire »²⁴.

Cette lecture m'avait été conseillée par un collègue qui trouvait que je manquais de prudence à vouloir évoquer la guerre en ex-Yougoslavie dans un chapitre sur la fraternité révolutionnaire. Or loin de me conduire à plus de prudence comme l'espérait mon interlocuteur, elle m'a autorisée à assumer ce que Nicole Loraux appelait « l'audace d'être historien ». Cette audace jusque-là n'avait pas été sans nourrir l'inquiétude. Le réel de l'histoire, si l'historien accepte de l'entendre en forte part fait signe vers ce qui n'est pas transposable sans reste d'une époque à une autre. L'inquiétude ne disparaîtrait pas, mais grâce à cette rencontre se tiendrait plus tranquille.

Après un travail extrêmement précis d'analyse du discours thématissant l'étranger en l'an II, travail qui m'avait fait goûter aux joies de l'historicisme radical, un énoncé était venu interrompre une démarche trop assurée. Il s'agissait de l'article 7 de la loi du 3 août 1793 sur les étrangers : « ceux qui obtiendront un certificat d'hospitalité seront tenus de porter au bras gauche un ruban tricolore sur lequel sera tracé le mot hospitalité et le nom de la nation dans

²⁴ Nicole Loraux, *Eloge de l'anachronisme en histoire*, Paris, Seuil, *Le genre humain, l'ancien et le nouveau*, 1993.

laquelle ils sont nés »²⁵. Certes, il s'agissait d'hospitalité et peut-être même d'honneur puisque la marque distinctive était associée aux trois couleurs, mais les étrangers ne pouvaient s'y soustraire, ils étaient tenus de signifier leur identité dans l'espace social, quant à ceux qui n'avaient pas obtenu de certificats d'hospitalité, ils devaient quitter le territoire... Et puis cette identité liée au lieu de la naissance, l'impossibilité d'exiler ce hasard de la naissance au profit de l'appropriation subjective de l'événement Révolution française... La lecture de cet article de loi au détour des gros volumes des *Archives parlementaires* ouvrait de nouvelles nécessités pour l'historienne de la Révolution française que j'étais. Continuer à travailler sur l'histoire de la notion d'étranger pendant la Révolution française, c'était prendre le risque du deuil, deuil d'un hors lieu historique incarné par cette Révolution, deuil d'un modèle parfait qui aurait été seulement trahi, deuil d'une époque où il aurait suffi de puiser pour inventer des formes plus satisfaisantes pour une politique présente faite de charters, de sans papiers et de confusion.

Désormais je menais mon travail en prenant au sérieux l'écart entre la réaction émotive que pouvaient susciter aujourd'hui certains énoncés révolutionnaires, réaction d'indignation, voire de déception, d'incompréhension pour qui avait été fascinée par cette période révolutionnaire et le sentiment insistant qu'il ne fallait sans doute pas aller trop vite en besogne. Considérer dès lors que le projet énoncé par Saint-Just de fonder une cité, c'est-à-dire « un peuple, ami, hospitalier et frère » n'aurait été qu'une annonce idéologique et manipulatrice, aurait conduit à renoncer au travail qui ne faisait que commencer. Il fallait contrôler le désaveu, contrôler l'anachronisme du sensible en politique, sans masquer les difficultés de l'objet à étudier.

L'article de Nicole Loraux venait mettre des mots sur des intuitions méthodologiques qui s'étaient imposées à moi comme des nécessités difficiles à réfléchir et qui se présentaient, pour ainsi dire « toutes réfléchies » par la narration à la première personne du parcours singulier d'une historienne renommée. Je pourrai reprendre à mon tour la narration des délices de cette lecture où « le présent est le plus efficace moteur de la pulsion de comprendre » pour certains historiens. Moteur efficace pour des raisons qui n'ont rien d'institutionnelles, mais pour des raisons de « structure intellectuelle et psychique ». Mes émois devant l'article 7 de la loi sur les étrangers n'étaient donc plus à cacher mais bien à assumer comme chose présente d'un rapport au présent, du moins à mon présent travaillé par un passé proche, sans doute trop proche en tout cas pour pouvoir en faire l'histoire sans médiation : le passé de la Seconde Guerre Mondiale en France. Ces historiens, poursuivait Nicole Loraux « peut-être ne se sont-ils adressés au plus lointain passé que pour mieux garantir entre leur objet et leurs affects la possibilité d'une bonne distance. »²⁶

Constater le rôle de ces affects comme « embrayeurs de questions » n'était pas sans conséquence sur l'ensemble de la discipline. S'il ne s'agissait pas d'affirmer que seul ce rapport aux affects comme rapport au présent permettait de développer le champ des études historiques, il s'agissait bien de pluraliser les manières de faire de l'histoire, c'est-à-dire de construire les objets et de leur donner une inscription dans le champ social et politique. L'anachronisme comme rapport au présent et aux affects proposait d'offrir une nouvelle place au passé et pouvait transformer en profondeur les enjeux de la discipline et les choix d'objets qui pouvaient s'y constituer.

Comment penser l'articulation entre des désirs de savoir qui venaient se contrarier, s'entrechoquer ?

Ce que j'avais compris de ce « travail en régime d'anachronisme » proposée par Nicole Loraux me semblait en effet engager non seulement ces fameux historiens de l'antiquité mais l'ensemble du champ historien dans la fonction qu'il souhaitait s'attribuer ou refuser dans la

²⁵ Sur cette enquête je renvoie à *L'impossible citoyen, l'étranger dans le discours de la Révolution française*, Paris, Albin Michel, 1997, réédité dans la collection *Évolution de l'humanité*, 2010.

²⁶ Nicole Loraux, art. cit.

société, y compris dans sa dimension de société politique. En effet, les questions et les affects des historiens de l'antiquité que Nicole Loraux évoquait étaient des affects politiques, déclenchés par des positions politiques : Jean-Pierre Vernant travaillant sur la question du « débat et de la libre confrontation des idées adverses » face au PC des années 1960, Pierre Vidal-Naquet enquêtant sur la question de l'armée citoyenne à travers l'hoplite athénien après l'expérience de la guerre d'Algérie, Nicole Loraux qui, face à l'amnistie de Paul Touvier et l'entretien ostensiblement provocant de Darquier de Pellepoix, ancien commissaire « aux questions juives », analyse l'amnistie des Trente à Athènes réalisée « par les 'résistants' démocrates victorieux ».

En 1993, la fin des grands récits organisateurs est saluée par beaucoup comme un simple soulagement. Peu s'autorisent à dire qu'il y a aussi de la perte dans cette manière de régler son compte à la politisation de la discipline historique. Affirmer que de grands travaux sont nés d'un rapport engagé au politique est donc loin d'être anodin. C'est être, et clairement à contre courant et offrir une manière nouvelle de penser la politisation des objets.

Car ce rapport au présent n'est pas seulement déclencheur de questions capables d'être investies sur le passé, il est la garantie de revenir vers le présent « lesté » d'un savoir nouveau pour le présent. « Tout n'est pas possible absolument lorsqu'on applique au passé des questions du présent, mais on peut du moins tout expérimenter à condition d'être à tout moment conscient de l'angle d'attaque et de l'objet visé. Reste que, à travailler en régime d'anachronisme, il y a sans doute plus encore à tirer de la démarche qui consiste à revenir vers le présent, lesté de problèmes anciens. » L'anachronisme suppose un « faire de l'histoire arrimé au présent. L'historicisme ne serait qu'un outil pour présenter le présent. L'affirmation n'est pas totalement neuve, Nicole Loraux cite Marc Bloch. Dans un autre registre, on peut également évoquer en amont Henri Irénée Marrou, ou Georges Duby. La découpe des objets d'histoire a presque toujours partie liée avec le présent des historiens, mais le plus souvent à leur corps défendant et l'on reconstitue après coup le *Zeitgeist* qui a conduit à produire le travail. Ce que proposait Nicole Loraux, c'était de prendre au sérieux cette contrainte et de l'élucider dans cette démarche de « l'anachronisme contrôlé ». Or cette démarche n'est pas une démarche première, elle est une démarche réflexive de va et vient qui suppose une connaissance très précise de la période dont on est spécialiste pour en faire un bon miroir du présent, ou pourrait-on dire une bonne réserve d' « analogon » à analyser, à approfondir, pour chercher de nouvelles questions à poser au présent.

Cette manière de découper les objets est aux antipodes d'un programme de travail calé sur un calendrier commémoratif, aux antipodes également d'un découpage académique du temps qui n'est pas marqué par des événements saillants encore actuels, mais par une sage périodisation par siècle qui se succèdent dans un temps homogène et vide. Avec l'anachronisme contrôlé, ce n'est plus la mémoire collective qui organise le travail mais l'actualité en tant qu'elle est productrice d'affects pour l'historien.

L'actualité c'est vague. Comment trier ? Comment saisir un objet pertinent ? Ce choix n'est plus garanti par l'institution, il est le fruit d'une interpellation subjective vécue. Elle peut-être celle de cet historien décrit par Walter Benjamin pour qui « la connaissance du passé (...) ressemblerait à l'acte par lequel, à l'homme au moment d'un danger soudain, se présentera un souvenir qui le sauve »²⁷. À ce point précis, celui du « présent de l'histoire », la rencontre entre histoire et politique devient aiguë et déterminante. Si « seul le présent est le temps du politique » l'histoire ne doit pas être « une connaissance hypostasiée et ventriloque, un automate positif », mais doit redevenir « la matière d'un savoir politique ». C'est cette matière que l'historien pourrait avoir la prétention de livrer. Il s'agit dès lors moins d'établir des généalogies que de saisir des modes discontinus d'actualisation de phénomènes analogues. On

²⁷ Walter Benjamin, *Sur le concept d'histoire, œuvres complètes* t. III, p.435-436.

s'éloignera ainsi du récit continuiste et historiciste. Il faudrait renoncer à « établir des filiations, que supposent les phénomènes auto-entretenus, pour reconstituer les précédents que chaque moment réactive »²⁸.

La thèse était bientôt achevée et avait trouvé *in extremis* une inscription dans le champ historien déjà constitué. Mais c'était encore dans la controverse. Car si l'anachronisme et les affects de l'historien avaient conquis un droit de cité, avec l'article courageux de Nicole Loraux, c'était encore dans les marges de la discipline. L'histoire comme discipline avait été secouée par son « tournant critique »²⁹, par les débats qui avaient opposé Jacques Rancière et ses *Noms de l'histoire* aux multiples gardiens du temple. Les historiens réaffirmèrent contre le *linguistic turn* la nécessité encore et toujours d'une langue savante et neutre qui ne risquait pas de répandre la nouvelle d'un historien non seulement doué de raison mais également doué d'une sensibilité, l'une tout autant que l'autre étant à l'œuvre dans son travail. Enfin on aura compris que le prix de cette politisation subjective passe alors par deux remises en question radicales des procédures et des discours historiens les plus établis.

Première remise en question radicale, à l'ambition d'une totalisation imaginaire des travaux historiques, qui permettraient en les additionnant de rendre compte de l'ensemble de la société passée, est substitué un imaginaire du prisme démocratique. Ce prisme est constitué par la multiplicité de points de vues qui sont autant de prises de paroles historiographiques qui sont à l'articulation de l'espace savant et des traditions sociales subjectivées. Il n'y a plus d'effet cumulatif des savoirs mais des effets d'ombre et de lumière en fonction même de la multiplicité des manières de faire jouer son histoire dans l'Histoire. Si la « pulsion de comprendre » chère à Nicole Loraux, mais aussi à Georges Duby³⁰, est toujours individuelle, elle doit trouver chez ses contemporains l'espace d'un réseau, implicite ou explicite, pour trouver un espace d'expression et de réception.

Deuxième remise en question radicale, la découpe du temps historique ne peut plus obéir aux seules règles de la chronologie linéaire. Le travail analogique conduit à mettre en relation le passé et le présent mais aussi à confronter différents passés. Il introduit un mode de réflexion où la comparaison n'est plus seulement pertinente dans l'espace mais devient pertinente dans le temps. On ne peut pas bien sûr, comparer ce qui ne présente aucune intersection en termes d'enjeu politique, mais on doit, comme le dit Nicole Loraux, postuler un « autre temps » qui se trouve être pour Nicole Loraux le temps des « passions » dans leur rapport au pouvoir ou encore le temps récurrent, le temps du « répétitif ». Il s'agit selon ses propres termes « d'établir le répétitif aux interstices du temps historique bien élevé, dans ces retours, ces renversements, ces suspens qui donne au conflit sa temporalité ». Reconnaître la valeur des affects des historiens la conduit à restituer au temps des passions cette fonction de passerelle entre les temps. Cette passerelle peut se nommer « nature humaine », « répétitif », « îlot d'immobilité », il est le temps qui « dénie l'histoire » et qui fait « le temps de l'histoire ». La trame temporelle du récit ne peut plus obéir aux mêmes règles sages et linéaires. Le retour du récit se trouve alors confronté à un « comment raconter cette histoire là ? » Pour restituer, discontinuité et non linéarité causale, encore faut-il s'éloigner du régime narratif propre aux romans du XIXe siècle et lui préférer celui de la littérature du XXe siècle qui refuse la « gluante béchamel apte à bricoler du sens avec toute ruine. »³¹

²⁸ Bernard Lepetit, *Les formes de l'expérience*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 19.

²⁹ *Annales, Economies, sociétés, civilisations, Histoire et sciences sociales, un tournant critique*, décembre 1989.

³⁰ Georges Duby, *L'histoire continue*, Paris Fayard, 1989, et Guy Lardreau, Georges Duby, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1986.

³¹ Claude Simon, cité par Jacques Rancière, *op.cit.* note 2, p.202.

Les fantômes font leur nid dans les fractures de l'histoire : Sartre et Marx

Bricoler du sens avec toute ruine. Nous y voilà. Comment écrire l'histoire de ruines. Ruines des certitudes, ruine des totalisations, ruine de la complétude. C'est avec cela qu'il faudra frayer un chemin. Mais avant de le tenter, il me faut revenir à ce qui désormais fait figure pour moi et aujourd'hui seulement, car alors je ne connaissais pas ce livre, d'objet manquant ou refoulé ou fantômatique : *la Critique de la raison dialectique*. Sans ce manque, il n'y aurait pas eu, me semble-t-il à « retrouver » ce sujet de l'incomplétude, ce temps de l'anachronisme contrôlé, cet engagement de l'historien, cette précarité ou inconfort de la position critique faite d'incertitudes. Quant au deuil des totalisations peut-être doit-il rester mélancolique, c'est-à-dire ne pas se faire complètement. Régine Robin m'a souvent dit « l'histoire en miettes, ce n'est pas l'histoire déconstruite ». Pour elle, la débâcle du marxisme pour sa génération, ne voulait pas dire qu'il n'y aurait pas construction d'un nouvel édifice, mais on ne pouvait pas encore en cerner les formes. Or cette édifice chez Sartre n'était justement pas un édifice, car la totalisation était aussi mouvante que la situation, elle ne se déployait que comme éclair, celui d'un « beau risque » selon l'expression de Robert Castel. Il avait intitulé ainsi l'article qu'il avait donné à *l'Arc* dans le numéro consacré à Sartre en 1966. Pour Robert Castel, avec *La Critique de la Raison dialectique*, il s'agissait « de se déterminer par rapport à une option qui engage(eait) l'avenir de la recherche »³². Si l'on ne voulait pas laisser s'éparpiller en savoirs multiples et hétérogènes tous les savoirs positifs, il fallait tenter de penser d'emblée la synthèse, et c'est bien là que résidait le « beau risque » théorisé par Sartre dans la *Critique*. Penser d'emblée la synthèse sans certitudes, mais comme manière d'envisager une pensée libre, qui chercherait par cet effort à échapper à son propre conditionnement. Car le sujet de cet effort n'était déjà plus celui de la pensée cartésienne. Le sujet sartrien de la *Critique* est dans l'incomplétude car il est gouverné par la matière qu'il produit, le fameux pratico-inerte, et par l'antipraxis, le travail de l'imprévisible, du négatif, même quand ses actes sont « émancipés » c'est-à-dire même quand il n'est plus simple élément d'une série, mais bien membre d'un groupe en fusion ou assermenté. Le sujet sartrien n'est pas ce sujet du XIXe tout puissant de la métaphysique transcendantale. C'est un faux procès qui lui a été fait et dont nombre de commentaires ne sont pas encore sortis.

Or cette liberté précaire, décentrée, entamée, mais malgré tout liberté, ce sujet sartrien n'en disposait pas comme simple individu. La reconquête de cette liberté ne pouvait avoir lieu que dans les rares moments où un collectif d'hommes sérialisés par l'inertie du pratico-inerte se transmuait en un groupe dit en fusion, longuement décrit dans la *Critique* à travers l'exemple de la prise de la Bastille et sous le nom d'*Apocalypse*. La liberté ne se reconquiert que par l'acte collectif de se libérer. C'est un effort, mais surtout une situation instable et pour maintenir cette liberté, l'effort doit l'aliéner dans un serment et produire un groupe assermenté, c'est-à-dire institué par son Serment de rester libre. Alors, par une « libre praxis » et non par une action extérieure qui s'exercerait sur le groupe en fusion naît l'exigence. La praxis libre est maintenue sous condition de ce collectif où chacun vis-à-vis de l'autre est le garant de la liberté, responsable ainsi historiquement de la possibilité de se maintenir libre. La liberté ne serait donc que révolutionnaire. Et c'est bien pourquoi l'histoire de la Révolution française est si importante dans la réflexion menée. Faire cette histoire, c'est toujours déjà produire une totalisation partielle d'envergure pour qui s'intéresse à la liberté dans l'histoire.

Nicole Loraux aurait-elle eu besoin de l'anachronisme contrôlé ou aurait-elle pensé en termes de dialectique des temps si ce mode de temporalisation loin de la sempiternelle flèche du progrès et de sa linéarité avait été pris en compte dès les années 1960 ? Le temps dialectique

³² Robert Castel, « Le beau risque », in *L'Arc*, N° 30, p.26.

de Jean Paul Sartre, est-il si différent de l'anachronisme contrôlé quand Sartre reprend la critique fondamentale du temps capitaliste homogène et vide ? Est-ce un hasard si les exemples sollicités par Nicole Loraux prennent place dans la configuration des années 1960 et 1970 quand elle écrit en 1993 ? Vernant 1962, Vidal Naquet, 1968, et pour Nicole Loraux elle même, l'affaire Paul Touvier en 1972. Son historicisme, est-il vraiment autre chose que la fameuse analyse demandée des détails en situation ? Ou à l'inverse, la demande de Sartre quand il évoque le saut dialectique, n'est-il pas de conduire le travail depuis les questions du présent, de travailler avec la plus grande rigueur et intensité sur les matériaux du passé et de revenir au présent par ce saut dialectique qui est celui du pari risqué ? La fameuse « audace » de Nicole Loraux, audace indissociablement historique, civique et politique serait-elle ce saut dialectique ? Chaque situation sartrienne de savoir savant, comme de savoir en situation pratique, n'est-elle pas par définition déclarée en fait impossible à connaître parfaitement et d'une manière stabilisée ? Cette mouvance constatée ne ressemble-t-elle pas au travail de l'histoire de l'âge démocratique fait « de multiples chemins aux croisements imprévus » selon l'expression de Jacques Rancière, et au pari de l'écriture fictionnelle de Régine Robin pour entrevoir le réel ?

Certes, le sujet de l'incomplétude pour Régine Robin, comme pour Nicole Loraux est celui mis au jour par la psychanalyse et pas seulement le pratico-inerte et l'anti-praxis. Certes, cette critique du temps linéaire ne doit pas sa puissance chez Nicole Loraux à la seule critique du progrès mais bien à la découverte du fonctionnement du temps de l'inconscient. Or, par ce chemin ce qui fait retour ce sont les modalités sociales d'être au monde, qui, pour Sartre relèveraient du pratico-inerte. « Nappes de temps immobiles » pourrait être l'autre nom d'un « passé indissoluble dans le présent », même si la question du déni du conflit chez Nicole Loraux offre à ce caractère indissoluble une explication à la fois forte et spécifique. Mais cela rejoint les questions sartriennes *in fine*, ce qui n'a pu être dialectisé par le sujet ou par le collectif, reste immobile, non soumis au travail d'élaboration des contradictions. Les nappes de temps immobiles offriraient une autre explication à l'histoire froide ou stagnante, sans que les sujets de l'histoire aient à la prendre en charge.

Certes, j'ai bien conscience que peut-être à mon tour j'invente une gluante béchamel pour faire raccord après un passage au noir. Mais les manières de repenser dans les années 1990, la production des savoirs loin des forteresses instituées de la « bonne conscience » savante et scientifique, me semble reprendre le chemin délaissé, du fait de la critique dite structuraliste, de la proposition sartrienne de renouveler la fameuse « philosophie incontournable de notre temps », le marxisme.

De fait, ce qui finalement réunit l'ensemble de ceux dont la lecture m'a formée alors, y compris Michel Vovelle et Jacques Guilhaumou, c'est d'avoir été des marxistes conséquents dans leur préoccupation de produire une critique de la fausse conscience et de l'idéologie. Une pensée de l'aliénation et de l'émancipation *in fine*. Cela est évident chez Régine Robin qui n'a jamais renié la joie que lui avait procuré la lecture d'Althusser. Elle avait d'ailleurs écrit avec Jacques Guilhaumou dans un numéro de *Dialectiques* qui lui était consacré, un article³³ intitulé « l'identité retrouvée » où ils expliquaient, l'un et l'autre qu'Althusser avait en fait permis de mieux vivre avec l'incomplétude et la division du sujet, de découvrir le droit de se tromper, la fin de l'autocensure et les retrouvailles avec le goût de l'écriture.

Michel Vovelle bataillait avec l'idéologie depuis toujours dans ses travaux sur les représentations de la mort, sur le rôle de la fête et sur la déchristianisation. Il avait réuni ses réflexions en 1986, dans un volume intitulé *Idéologies et mentalités* où il plaidait pour une « étude des médiations complexes, dialectiques, entre la vie réelle des hommes et leur imaginaire collectif, visant au delà des discours et de la religiosité des élites, la connaissance

³³ Régine Robin et Jacques Guilhaumou, L'identité retrouvée, *Dialectiques*, n°15-16, pp.37-42.

des masses anonymes. »³⁴ Il affirmait alors le souci d'une histoire conceptualisée. Jacques Rancière avait participé auprès d'Althusser à l'entreprise théorique de « *Lire le capital* » paru en 1965. Dans son chapitre qui portait sur « Le concept de critique et la critique de l'économie politique des « Manuscrits de 1844 » au « Capital », deux intertitres au moins peuvent retenir l'attention au regard de ce qui viendra « Discours critique et discours scientifique » « Le monde enchanté ». Enfin Nicole Loraux, elle aussi est nourrie à cette question de l'idéologie et en fait le fondement de sa thèse soutenue en 1977³⁵. Nicole Loraux s'était centrée sur la notion d'idéologie et de fausse conscience pour l'appliquer au monde antique à travers l'analyse d'un genre littéraire très particulier : l'oraison funèbre. Contrairement à Moses Finley, elle ne croyait pas qu'Athènes soit à l'abri de toute forme d'aliénation. La démocratie directe de la *polis* n'empêche pas la fausse conscience. Pour Nicole Loraux, les Athéniens vivent aveuglés par leurs propres bonnes raisons. Les outils critiques qui avaient servi à Marx à élaborer la critique de l'idéologie allemande pouvaient donc servir aux historiens pour saper l'image classique que l'historiographie s'était faite de la plus ancienne démocratie.

Cela peut me paraître étrange désormais, mais j'ai mis du temps à comprendre que loin d'être a-marxiste, j'étais en fait une marxiste de contrebande. Le marxisme orthodoxe était bien moribond au moment du bicentenaire, mais si l'une des prescriptions de Sartre avait finalement abouti, c'était bien celle de le réinventer ou plus exactement d'inventer d'autres chemins pour le retrouver.

Sartre était-il nécessaire ? Peut être pas en général sur le marxisme, peut être pas en général pour l'histoire, peut-être encore moins pour l'anthropologie mais malgré tout, sur l'histoire de la période révolutionnaire, j'espère avoir pu montrer dans ces pages qu'il était non seulement un défricheur théorique mais capable de fournir de véritables avancées dans l'interprétation et la compréhension des événements et des acteurs, la compréhension des situations et de ce qui les configurent. Je crois en particulier que sur cet objet, il ouvrait la voie à un travail marxiste sur le sacré et les émotions, un travail sur la matérialité des conditions du sacré, un travail sur ce qui anime le passage de la sérialité à la fusion, enfin il invitait à travailler sur cette bordure de la mort lorsque l'institution du serment vient figer un groupe en fusion.

Je ne le savais pas quand j'entrepris moi même de travailler sur les émotions qui allaient me conduire au sacré, et finalement à l'institution du social et du politique par les institutions civiles. Jean Paul Sartre a occupé pour moi et sans doute pour d'autres, la place d'un fantôme. Ce qui avait été évacué avec le refoulement de la *Critique de la raison dialectique*, il allait falloir le retrouver autrement, mais malgré tout le retrouver.

Or c'est à la fois sur la question de l'écriture de l'histoire et sur ce point précis des émotions révolutionnaires que mon différent avec l'analyse de discours, qui me semblait désormais très scientifique, s'est creusé.

Car ce que Régine Robin, Jacques Rancière et Nicole Loraux avaient inventé, tous les marxistes n'étaient pas prêts à y consentir, ni même à y reconnaître des avatars du marxisme dans son élaboration contemporaine. Quand à ceux qui ne voulaient plus du tout entendre parler du marxisme, quelques soient les formes qu'il prendrait, ils ont édulcoré, simplifié et marginalisé ces pensées fortes.

Les boucliers produits n'étaient pas alors fondamentalement différents de ceux qui avaient conduit à forclure Sartre et l'objet Révolution française avec. C'est pourquoi, il était important de traverser les modalités de ce refoulement car elles aussi produisent du répétitif au sens de Nicole Loraux. Ce répétitif prend la forme d'une apathie historiographique, sous prétexte de ne pas avoir de modèle théorique global, la pensée théorique est récusée, sous

³⁴ Michel Vovelle, *Idéologies et mentalités*, p.36.

³⁵ Nicole Loraux, *L'invention d'Athènes*. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique », EHESS, Paris, 1981, Payot, 1993.

prétexte de ne pas faire d'histoire militante, le point de vue de l'historien est évacué et l'objet construit dans un arbitraire d'inventaire. Ce sont les sources et le calendrier commémoratif qui guident trop souvent l'historien dans ses choix d'objet plus que les questions qui le taraudent. L'audace de l'historien existe, mais en sous-texte car elle n'a pas été consolidée comme valeur dans le métier. Le crédit scientifique offert par l'effort consenti de Nicole Loraux semble en partie dilapidé. Quand à l'écriture, elle est le plus souvent absente, « blanche » comme on parle d'une voix blanche, c'est-à-dire sans intonation, dans une sorte d'absence énonciative, transparente, désobjectivée. Roland Barthes dans *Le degré zéro de l'écriture* (1953), y voit un style qui nie la littérature, une écriture « alittéraire », « une absence idéale de style ». L'historien déclare ainsi qu'il est absent loin des questions posées par Régine Robin et Jacques Rancière.

Framer un chemin, plaider pour une autre histoire de Révolution française

Avant de refermer cette enquête, je voudrais malgré tout, affirmer que ces débats si vifs et si conflictuels peuvent être aujourd'hui appréhendés comme des laboratoires ayant livré des outils forgés justement dans ce moment de crise. Ils permettent aujourd'hui de renouveler le champ d'histoire de la période révolutionnaire française, de réinventer cet objet « Révolution française », ce que je tente de faire, pour ma part.

Ainsi, en critiquant l'historiographie « marxiste vulgaire » Jean Paul Sartre invente un regard autre sur *l'incertitude révolutionnaire*, il nous aide à focaliser l'attention sur les moments imprévisibles où tout bascule et permet ainsi de donner un sens neuf à l'événement comme tel. Premier acquis d'importance et qui peut être mis à profit dans l'analyse des révolutions actuelles. Jean Paul Sartre aide à ne pas renoncer trop tôt, trop vite à leur qualification de révolutionnaire du fait de ce caractère toujours incertain.³⁶

C'est alors, au moment où il saisit cette incertitude qu'il revalorise la question du sacré dans le politique, le lien religieux politique dans ce qu'il permet, et ce qu'il obère. Foucault ne se posera la question qu'avec la Révolution iranienne, mais l'un et l'autre invitent à comprendre que le sacré n'est pas simplement une métaphore, mais bien agissant en situation révolutionnaire et que l'historien peut se donner la tâche de comprendre comment sacré et émotions voisinent et fabriquent la dynamique révolutionnaire³⁷.

Enfin, en retrouvant la critique du temps capitaliste, il fait de l'objet révolutionnaire, comme objet d'histoire, un universel singulier toujours actuel car toujours actualisable pourvu que notre situation convoque l'objet³⁸. Revendiquer la force émancipatrice de l'universel aura toujours permis de forger un idéal politique à même de mobiliser vers un au-delà utopique. Loin d'être une abstraction vide et mortifère, il permet au contraire de faire surgir dans le présent des avènements qui ne sont pas encore.

C'est paradoxalement en critiquant l'histoire mythique de la Révolution française et en faisant de l'histoire une pure méthode sans objet que Claude Lévi-Strauss invite finalement à réfléchir non seulement sur la fonction de la pensée mythique de l'histoire, mais aussi à une certaine poétique de cette pensée dans l'histoire. Il nous conduit ainsi à interroger les modes d'articulation de la méthode scientifique et du mythe et ouvre à son corps défendant, des perspectives tout à fait intéressantes pour que l'histoire ne devienne pas un savoir politiquement mort. Encore une fois, l'anachronisme contrôlé réconcilie l'histoire scientifique

³⁶ Sur ce plan, nous renvoyons à notre article intitulé « Incertitude du temps révolutionnaire, *Socio*, n°2, Paris 2013.

³⁷ Ce sont des points importants qui ont fondé le travail aussi bien dans l'ouvrage intitulé *la liberté ou la mort, essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris la fabrique éditions, 2003, que dans *La longue patience du peuple, 1792, naissance de la République*, Paris, Payot, 2008.

³⁸ Sur cet universel singulier toujours pris en situation, je renvoie à L'universel a-t-il jamais été abstrait ? FAQ, paru dans *Vacarme*, 2015,

et l'histoire mythique. Mais c'est aussi en critiquant une conception ethno-centrée de l'histoire, qu'il invite de fait, à ne plus mettre la Révolution française au centre de l'histoire universelle ni même au centre de l'histoire occidentale. En nous obligeant à décentrer et la Révolution et l'histoire qu'il appelle chaude, au profit de la multiplicité des histoires de toutes les civilisations égales en dignité humaine, il nous oblige à prendre en considération au sein de l'histoire révolutionnaire ce qu'il appelle l'histoire froide, à chercher à comprendre comment la société révolutionnaire française évite la surchauffe et persévère dans son projet en fabriquant une ritualité de l'irréversible³⁹. Avec Claude Lévi-Strauss, la Révolution française prend le risque de devenir un objet comme un autre, un objet qui ne serait plus l'objet nécessaire pour comprendre l'histoire de l'Homme avec un grand H. Mais s'il récuse la possibilité de racheter l'illusion transcendantale de la liberté par le collectif, il ouvre cependant la nécessité de penser la singularité de l'affirmation de ce désir de liberté. A ce titre, il aide à re-singulariser l'objet Révolution du côté de cette affirmation historique de liberté qui ne cesse de se revirtualiser. Il invite ainsi comme le Foucault de 1983 à reprendre en compte non un universel impérial qui offrirait des modèles, mais bien un universel singulier.

Enfin, reconnaissons que c'est pour avoir récusé l'intérêt de la Révolution française que Foucault arrive devant la révolution iranienne sans préjugés et qu'il peut saisir l'événement fugace du spiritualisme politique insurrectionnel. Il découvre ainsi pour lui une pensée non étatiste du processus révolutionnaire, ce qui nous intéresse pour comprendre le spiritualisme politique de la Révolution française et ce qui lui permet de redécouvrir l'enthousiasme Kantien et de nous laisser aussi ce testament là. La virtualité révolutionnaire infinie.

Quant aux psychanalystes, en questionnant ce qui se joue dans la cruauté, ils ont de fait invité à prendre en compte l'économie psychique, pulsionnelle des révolutionnaires, et inviter les historiens à prendre au sérieux la question des émotions au sein des phénomènes révolutionnaires comme Sartre l'avait fait dans la *Critique* et les textes sur la Révolution française qui l'avait précédée. Ils ont donc eux aussi invité à renouveler le champ d'une histoire du vécu des révolutionnaires. Leur mode de la critique affirme au moins une chose, il faut écouter les acteurs, savoir leur prêter une autre oreille, leur fournir une autre écoute, savoir resubjectiver l'écoute analytique des langages révolutionnaires. Mais je crois qu'au delà de ce bon conseil, il faut prendre au sérieux leurs questions même et surtout si nous ne sommes pas d'accord avec leur réponses⁴⁰.

Plus précisément avec Sartre et sa conscience du sacré inscrit à même la matérialité des situations, sa conscience des émotions subjectives ou vécues collectivement, conscience de la mort, avec Foucault et l'enthousiasme Kantien, avec Freud, Lacan, Nicole Loraux et son fort travail sur les affects des historiens et des acteurs de l'histoire, avec Régine Robin et Jacques Rancière et la question d'une écriture engagée, il s'agit de bien comprendre que la question des émotions, des affects, de l'esthétique, ne sont pas des questions thématiques mais bien des questions épistémologiques. Si enjeux thématiques il y a, ce sont ceux de la cruauté, de l'apathie, des dynamiques émotives, des bordures du sacré et des saintes civilités. Les neurosciences ne nous disent rien la dessus et l'alliance actuelle entre l'histoire des émotions et l'histoire des sciences me paraît être une errance naturaliste, qui ne nous dira rien sur la manière dont cette supposée physiologie, physis se manifeste dans l'histoire.

³⁹ Nous venons de réexaminer cette ritualité d'apaisement dans *Réfléchir les rituels dans la Révolution française*, ethnographiques.org, 2017.

⁴⁰ Ce que je viens de tenter de faire dans un article intitulé « la Révolution française au regard de Totem et Tabou », paru dans la revue électronique *Recherches en psychanalyse*, où je discute le livre de Jacques André *la Révolution fratricide*, » déconstruit la représentation d'une révolution frigide car désincarnée.

Ainsi, nous n'avons ni à revenir à Sartre ni à revenir à Lacan, ni à Foucault ni à aucun autre. Le mouvement de la recherche ne se fait pas par retour mais par boucles, malentendus déformations voulues ou malencontreuses, et par réappropriations qui sont toujours des inventions et non des retours.

Si le bicentenaire avait fabriqué un objet dégrisé, notre présent politique pourrait nécessiter de refaire décidément de la Révolution française un objet chaud qu'on visiterait pour analyser les contradictions actuelles et tenter de fournir des outils, des analyseurs de la donne sociale et politique dans ce moment où l'histoire pour la vie suppose une histoire inquiète comme l'appelait de ses vœux Régine Robin. Quant aux méthodes et aux outils, certains d'entre eux sont héritage de cette séquence si critique à l'égard de l'objet révolution des années 1960 à 1989, pour d'autres, de celle qui a suivi, si féconde et elle aussi trop souvent négligée.

Ce serait alors une autre révolution qui pourrait apparaître à la croisée de la méthode et du mythe. Sans doute pourrions nous alors prendre la mesure d'un héritage impossible à fixer qui, sans pour en faire l'économie, déjouerait les arts de l'histoire froide comme fin de l'histoire.

Car décidément la Révolution française n'est pas un mythe, elle a bien existé. Contrairement à ce que nous a dit Georges Lefebvre répondant à Cobban, elle ne doit pas mobiliser comme le mythe de la grève générale, cher à Sorel. Elle doit instruire et donner du courage, comme une bonne histoire critique qui visite ses impasses et une bonne histoire monumentale qui rappelle que oui, des hommes ont été libres et que donc sans doute, ils pourront l'être à nouveau. Donner du courage dans ces temps d'effroi où l'on veut faire disparaître jusqu'à l'idée de liberté réciproque, d'universalité et d'égalité.

La Révolution n'est plus un mythe au sens où l'entendait Lévi-Strauss, car elle est désormais le plus souvent méconnue, mais surtout quand elle est connue, elle n'offre plus de schèmes d'action à tout un chacun pour qu'il puisse agir sans y penser. L'héroïsme n'a pas de modèle, disait Saint-Just, disons qu'aujourd'hui à nouveau il n'en a plus et que c'est sans doute une bonne chose. Cela n'empêche pas de faire le saut du tigre dans le passé avec Auguste Blanqui et Walter Benjamin après lui, et de savoir que lorsqu'on « flaire l'actuel dans la jungle de l'autrefois », ce sont des réinventions imaginatives qui sont à l'œuvre et non des reproductions caricaturales. L'héroïsme questionne alors ce laboratoire fécond à la manière de Nicole Loraux. L'on peut revenir lestés de bonnes questions à poser et à faire travailler dans le présent et ainsi interroger à la fois les problèmes révolutionnaires de notre présent, ce que la Révolution nous a livré comme répétitif, impensé, dénié, mais aussi les chances de notre présent, ce qu'elle nous a livré de sa propre réflexivité qui pourrait nous aider à continuer le chemin ouvert de l'émancipation.

Enfin, non la Révolution n'est pas un mythe au sens où elle nous permettrait de maintenir le modèle de démocratie occidentale représentative sans qu'on y pense. Même ce modèle est aujourd'hui friable et s'il se peut que « les révolutions soient l'acte par lequel l'humanité qui voyage dans le train tire le frein d'urgence » comme le pense Walter Benjamin, alors nous devons pour savoir le tirer, ne pas nous contenter de constater que l'héritage devient peau de chagrin. Il faudra retourner y voir dans la minutie des détails.

Ces histoires de la Révolution française comme laboratoires pluralisés, politique, historique et savant pour notre temps ne s'écriront pas avec une écriture blanche mais avec les questions politiques et éthiques, les émotions de chacun, en prise avec son époque.

Et de ça qui peut prétendre qu'il en est maître ?