

## DÉSIR D'HISTOIRE

**Sophie Wahnich**

**Le Seuil** | « *Communications* »

2014/1 n° 94 | pages 47 à 62

ISSN 0588-8018

ISBN 9782021153811

Article disponible en ligne à l'adresse :

---

<http://www.cairn.info/revue-communications-2014-1-page-47.htm>

---

!Pour citer cet article :

---

Sophie Wahnich, « Désir d'histoire », *Communications* 2014/1 (n° 94), p. 47-62.

DOI 10.3917/commu.094.0047

---

Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

© Le Seuil. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Sophie Wahnich

## Désir d'histoire

« Certains historiens sont ainsi constitués dans leur structure intellectuelle et psychique que seul le présent est à leurs yeux embrayeur de questions [...] l'anachronisme s'impose dès lors que le présent est le plus efficace moteur de la pulsion de comprendre<sup>1</sup>. » Cette phrase lue il y a exactement vingt ans était venue mettre des mots apaisants sur une thèse qui s'achevait entourée de mises en garde scientifiques. En effet, j'avais alors voulu dire que le travail engagé sur la notion d'étranger dans le discours révolutionnaire n'était pas seulement un travail positiviste, historiciste, même si les archives tamisées des quatre-vingt-quatorze volumes de la première série des *Archives parlementaires* pouvaient témoigner en faveur aussi de cet effort-là. Mais je n'avais pas renoncé à indiquer comment se nouaient pour moi les boucles du temps entre un passé révolutionnaire à mon sens non révolu, mon histoire subjective et familiale et l'actualité d'une question des étrangers en France en 1994. J'avais inscrit ces questions dans les pages d'ouverture des grandes parties de mon travail. Le premier de ces petits textes s'intitule « Ruban tricolore et brassard noir. L'histoire de la Révolution au risque du deuil ». J'y faisais état de mes moments de trouble du fait de cette recherche. Une espérance finalement banale, trouver dans le passé des modèles pour le présent, avait buté sur une réalité plus complexe. Des morceaux d'histoire autres s'étaient superposés. Lorsque l'archive m'avait révélé qu'un décret prévoyait que les étrangers vivant en France en 1793 seraient pour les uns emprisonnés, pour d'autres ramenés à la frontière, tandis que les derniers devraient se rendre visibles et contrôlables, je n'avais pas pu empêcher les analogies et les anachronismes de surgir comme simples associations. Ensuite, je n'avais pas voulu les écarter : « la simple lecture de ce décret au seuil de mon travail avait créé le trouble. Il m'était alors impossible de ne pas surimposer à l'image du ruban tricolore celle d'un brassard noir, comme s'il y avait là un deuil à porter. En surimposition encore, l'image de l'étoile

jaune de sinistre mémoire<sup>2</sup> ». Le texte de Nicole Loraux venait comme en étayage de ce qui paraissait alors fou, inconvenant. En ce temps, le moi était le plus souvent haïssable dans toute démarche qualifiée de scientifique, mais, plus encore, l'anachronisme n'avait nullement gagné son droit de cité au sein de la discipline. Même si aujourd'hui nombreuses sont les collections d'histoire à inclure un certain rapport au présent dans la commande éditoriale, il n'est pas certain que les mœurs disciplinaires aient vraiment changé. Nicole Loraux était allée très loin des sentiers battus dans son article, et dans ce passage elle affirmait que la discipline historique était moins une discipline du passé qu'une discipline du temps, engageant un régime de temporalité qui était à la fois celui des sociétés présentes, leur présent, et celui des passeurs, voués comme tout un chacun aux remous de leur psychisme, fait d'un temps qui n'obéit pas aux sages diachronies de la discipline historique. Elle évoquait le répétitif, le temps hors de ses gonds, plage de temps immobile où le désir de l'historien pouvait venir se nicher et fructifier.

Pour Nicole Loraux, comme pour moi dans ce travail de thèse, ce présent était celui du politique. Ce désir de comprendre arc-bouté au présent qui fournit des questions était celui de ce qu'on pourrait appeler un regard politisé sur le monde. « Conformation intellectuelle et psychique », certes, mais il s'agit cependant d'élucider ce qu'on entend par là. Mon trouble venait d'un certain passé incorporé, mon désir de savoir, du présent. Là encore, je ne l'avais pas passé sous silence : « Qu'est-ce qui se joue dans le contrôle social où l'on demande à l'étranger de faire la preuve de son patriotisme et ainsi de son innocence ? Étranger donc suspect, indéniablement il faut répondre de cette résonance actuelle soit pour l'annuler soit pour la confirmer<sup>3</sup>. » Il s'agissait ainsi de mettre en lumière les problèmes révolutionnaires de notre présent, de comprendre des butées contemporaines et finalement de retrouver les questions de Guy Lardreau et Georges Duby quand ils affirment que le travail de l'historien consiste à « inventer de façon rigoureuse un passé [...] par lequel précisément, au fond, le présent se présente<sup>4</sup> ».

La pratique de l'histoire apparaît bien alors comme celle de conteurs et de passeurs dans une sorte de triangulation dialectique. Il y a ceux qui nous demandent des comptes : les morts ; et il faut répondre au même moment et du ruban tricolore de 1793 et de l'étoile jaune des années 1940. Il y a ceux à qui l'on veut parler de ces morts : les vivants ; et il faut bien les atteindre d'une manière ou d'une autre par ce faire de l'histoire. Mais en décide-t-on vraiment ? Il y aurait là comme une tâche à accomplir, et la charge de cette tâche nous aurait été donnée comme par un tirage au sort secret, « conformation psychique ». Enfin, il y a ceux qui nous demandent des lumières, ou qui semblent en avoir besoin, même s'ils ne le savent pas :

les vivants ; et ce serait alors les morts, même fantomatiques, qui pourraient éclairer le présent, nous donner quelques bons conseils, en amis.

Ainsi, le sujet historien est un sujet contraint par ce double mouvement. Et pourtant cet effort est aussi un désir, sinon il ne pourrait pas s'accomplir. Et pourtant cet effort est aussi effort scientifique, sinon il ne prendrait pas la forme poétique de tout travail savant, avec ses intertextes, ses marges, ses notes infrapaginales, ses procédures d'argumentation et d'accréditation. Là encore, Georges Duby est l'un des historiens à avoir le plus simplement affirmé le nouage entre un certain désir et une certaine forme de savoir : « les pulsions entrent aussi en jeu dans les choix théoriques, dans l'établissement de ce qu'on appelle une problématique, dans la manière dont on suit une piste, dans l'élan qui pousse à s'aventurer vers tel ou tel thème<sup>5</sup> ». Lorsqu'il parle de la subjectivité de l'historien, il la saisit de fait au sein d'un contexte d'inscription scientifique : « le regard que l'on porte sur ces détritiques (archives) est subjectif, il dépend d'une certaine interrogation, d'une certaine problématique, c'est-à-dire en fin de compte du profond de soi-même. [...] Non pas de l'individu, car il est évident que mon travail ne peut pas s'isoler du travail d'un certain nombre de gens qui sont mes contemporains. [...] En ce sens, le choix que je fais n'est pas libre. Je suis pris dans un réseau<sup>6</sup> ». Tout désir singulier, propre à chacun en tant qu'il est constitué individuellement mais aussi familialement, culturellement, au croisement de sa petite histoire et de la grande, est aussi un désir plus collectif dans une même société, par exemple la société française. Certains moments sont caractérisés par une forte demande sociale d'histoire et d'autres non. Si le désir est désir du désir de l'autre, ce n'est pas sans incidence. C'est pourquoi, face à une conception du sujet et du subjectif qui conduirait à imaginer un individu séparé des autres dans sa singularité absolue, je souhaite affirmer un sujet certes toujours distinct mais aussi toujours semblable à ses semblables, un sujet fait d'agencements multiples qui sont autant d'accroches avec les autres singularités distinctes. Le travail de passeur suppose ces nouages mimétiques, des identifications possibles, des rencontres et croisements à la fois improbables et préconstruits dont témoignent les émotions du chercheur, comme celles de ses lecteurs ou interlocuteurs. « Il y a l'état de la recherche et les matériaux, le désir propre de l'historien qui trouve à s'y lover, mais il y a aussi les intérêts que son époque lui impose. À l'intérieur de la découpe sociale, les intérêts de l'historien vont introduire une nouvelle découpe, effet de son inscription singulière dans l'époque<sup>7</sup>. »

Cette place donnée au sujet singulier, aux émotions comme indices de bonnes questions, à la sensibilité politique, vient-elle invalider le contrat scientifique de l'historien ? Je crois qu'il s'agit plutôt de proposer d'autres règles pour un contrat rénové. Il s'agit non plus de (dé)placer le sujet dans

l'ombre, mais de le saisir comme combinatoire singulière pour en faire le porte-voix du bruit du monde, de réordonner ensuite ce bruit par le travail, la raison sensible, c'est-à-dire cette capacité à se ressaisir du sens de ses émotions non pour les cacher mais pour les mettre au travail, en faire le carburant d'une dynamique de recherche, de quête de vérité. Le régime d'historicité d'une histoire qui s'assumerait à cet égard sensible est alors un double présentisme, qui cherche à mettre en relation deux présents, non pour assurer la vérité d'un savoir certain mais pour les faire s'éclairer l'un l'autre, dans un pari risqué. Ce double présentisme pourrait s'appeler « contemporanéisme ». Loin de l'éternel présent, la nature humaine serait comme un défilé de l'histoire. Elle offrirait des voies de passage, analogiques, fragiles, risquées.

C'est pourquoi, face à la disqualification d'un subjectif présenté comme obstacle à la critique et à l'usage des connaissances, j'aimerais défendre l'idée d'un sujet à l'œuvre seul capable d'une quête de vérité qui puisse faire sens pour tous à l'articulation de ses conformités intellectuelle et psychique et des nécessités vécues, ressenties, d'un présent de pratiques politiques et sociales. À propos de l'incommensurable, il s'agirait plutôt de se demander : quelle est l'incidence d'un travail d'histoire sensible sur la question scientifique et métaphysique de la vérité ? En quoi un travail d'histoire sensible, donc subjective, contribue-t-il à cette quête vaillante de la vérité ?

### OBÉIR À UNE NÉCESSITÉ : UN DÉSIR OBSCUR D'HISTOIRE

#### *L'histoire en héritage, ou la condition politique et tragique.*

« Celui-là seul que torture une angoisse du présent et qui à tout prix veut se débarrasser de son fardeau ressent le besoin d'une histoire critique qui juge et qui condamne<sup>8</sup>. »

Si Nietzsche pointe ici la nécessité psychique de l'histoire critique qui prend des risques dans le rapport au présent, peut-être tout désir d'histoire est-il noué à cette nécessité de se décharger d'un fardeau angoissant. Ne serait-ce que le sentiment de non-sens du déroulé des gestes des aïeux. Cette angoisse ne prend pas chez chacun la même teneur. Lorsque l'histoire dite grande croise différemment les histoires de chacun, là où il y a beaucoup de vide, beaucoup de traces d'effroi, là où cet effroi ne cesse de se cogner à l'incompréhension, là, dans ce pli, émerge un désir d'histoire. Il est aujourd'hui souvent lié aux après-coups de la Seconde Guerre mondiale (qui inclut les guerres coloniales), mais peut-être est-ce important

de rappeler que ce lien entre désir d'histoire et sentiment du tragique naît avec l'histoire elle-même.

François Châtelet nous a appris dans les années 1960 que ce qui fondait la décision de faire de l'histoire chez les Grecs anciens était la conscience que le destin des hommes est politique et qu'il faut faire des efforts pour comprendre et tenter de dominer le tragique de cette condition politique. Jacques Hassoun plus récemment a rappelé que la question de l'histoire chez le peuple juif était née dans une configuration de grand bouleversement. « Demande à ton père et il te révélera ton histoire et à tes Anciens et ils te diront ce que fut ton passé<sup>9</sup> » : ce commandement surgit après le retour du premier exil de Babylonie et « dénote en fait un état de trouble intérieur profond, [...] la question de la transmission [...] se présente quand un groupe ou une civilisation a été soumis à des bouleversements plus ou moins profonds<sup>10</sup> ».

L'histoire est ainsi un produit des après-coups des grandes commotions sociales et politiques, lorsque les sociétés doivent inventer et articuler des pratiques privées, des pratiques sociales, des politiques qui leur permettent de se réunifier ou de se refonder. Parmi ces pratiques sociales, elle occupe ou occupait, du moins en France, une place de choix.

La conscience historique serait ainsi indissociablement conscience politique et conscience du tragique. Elle serait un mode d'intellectualisation du monde dont la fonction fondatrice serait rituelle : apaiser l'angoisse du tragique. Cette distribution de l'angoisse et de ses rituels d'apaisement n'étant pas décidable, la position subjective s'en trouve dégrisée. Le goût pour l'histoire a partie liée avec une nécessité plus qu'avec un choix. Mais le sait-on lorsqu'on s'engage dans cette voie ? Comme disait Nietzsche, si l'angoisse ne montre pas son visage, même atténué sous la forme d'un désir de savoir singulier, alors l'histoire, critique ou autre, disparaît avec elle. Dans le langage de Sartre, l'histoire en appelle à l'histoire, c'est-à-dire que c'est notre conscience historique ou la manière dont l'histoire a conditionné notre manière d'être au monde qui peut conduire à faire de l'histoire<sup>11</sup>.

Or angoisse, désir de savoir historique et production de savoir ont besoin en histoire d'archives. Celles qui sont déposées dans les lieux institutionnels d'archivage, mais, plus encore à mon sens, des archives psychiques qui conduisent à pouvoir ouvrir les archives sans être abasourdi par leur caractère océanique. Il faut que ces archives puissent résonner avec quelque chose d'intime, de secret – secret de l'événement vécu par l'historien mais aussi de l'histoire reçue en héritage, dans sa filiation. Même non explicitée, cette connexion entre objet d'histoire et de savoir et intimité de l'historien rend possibles l'investissement de l'objet et le travail qui, sinon, pourrait ressembler à un pensum. C'est ainsi dans le travail d'un après-coup, d'un

second temps, que le travail d'histoire peut prendre sens, à la manière dont Proust explique que les premières expériences ne peuvent être pleinement vécues et que seul le passage du temps dans leur reviviscence leur donne leur épaisseur subjective par effet de « reconnaissance <sup>12</sup> ». L'histoire opérerait à cette jointure subjective du temps, celui de l'archive psychique, faite d'héritages <sup>13</sup>, de bribes reçues, d'expériences historiques ou psychiques qui peut-être permettront de lever un secret plus collectif. Plus l'expérience et l'héritage sont lourds, et plus la nécessité est criante, d'où le mot « torture » chez Nietzsche. Rituel d'apaisement, en effet, que de mettre du savoir, des mots, là où la cruauté lancinante a été transmise comme une crypte et un non-sens.

Travailler sur l'exclusion de l'étranger, mais aussi sur l'hospitalité, sur le peuple et ses émotions, sur la retenue de la violence, sur l'origine des libertés de conscience et de culte – dans cet ordre – m'apparaît être tout sauf fortuit, même si, au moment des découpages d'objet, rien n'est vraiment clarifié, c'est-à-dire même si la dimension intime échappe au profit de sa retraduction politique, *in fine* plus immédiate. Fille d'immigré juif marocain et petite-fille d'une famille juive rescapée grâce à l'hospitalité de paysans de Dordogne, région réputée républicaine depuis les plantations des premiers « mais de liberté », en maîtrise, j'ai voulu savoir s'il y avait une origine palpable à ces gestes résistants. Dans la naïveté des premiers pas, je pensais faire un pas de côté décisif et scientifique en travaillant sur les étrangers de la période révolutionnaire et non sur les juifs des années 1940. J'ai rencontré des patriotes étrangers de 1792, laissé flotter les fantômes des FTP-MOI, compris l'ambivalence républicaine, l'ambivalence du côté gauche, leur grandeur et leurs limites, reconnu que je m'interrogeais à partir de mon histoire propre avec sa banale gravité, et que peut-être, il valait mieux le savoir – sans doute qu'une autre gravité imprégnait d'ailleurs aussi ce désir de savoir l'inclusion et l'exclusion. Émotions, peuple et violence : c'était répondre à la fois d'une révolte sourde face à un discours disqualifiant le peuple sous couvert de disqualifier le populisme des années 1990 et 2000, mais aussi d'une inquiétude face au caractère impensé des différentes violences – violence oppressive, violence libératrice, violence et cruauté exécutive, clémence et retenue – qui ne pouvaient pas simplement se résumer à un discours lénifiant contre la violence ou à une attitude fascinée par l'action violente. Enfin, c'est bien la réalité présente du caractère controversé de la laïcité républicaine qui m'a conduite à prendre au sérieux la question du sacré, en politique et aux bords du politique. Les effets rebonds des questions les unes sur les autres m'offraient moins une liberté qu'une signature. En travaillant sur l'histoire politique, que faisons-nous d'autre que répondre de ce qui nous habite ?

Je comprends chemin faisant, de 1986 à 1995, que le rapport à l'actuel est ainsi toujours aussi rapport à soi-même, comme moyen de mettre à l'épreuve la manière dont on se situe dans le monde. Ce rapport à l'actuel ne dicte pas les choix de travail, mais il les régule. Il ne s'agit pas de faire *a priori* la nomenclature objective des sujets qui mériteraient d'être étudiés. Il s'agit plutôt de reconnaître que l'historien, comme tout autre individu, est dans l'histoire, et que c'est en analysant ou en reconnaissant sur le mode de la nécessité sa place dans l'histoire qu'il pourra pour lui-même choisir les contours d'une proposition de travail actuel. Ainsi, le rapport passé/présent, si l'on veut prendre au sérieux le rapport au présent, suppose un historien situé, voire engagé. À l'instar de Nicole Loraux, qui travaille sur l'amnistie après le choc ressenti à l'annonce de la grâce du milicien Paul Touvier en 1972, puis, en 1978, suite à l'interview retentissante, ostensiblement provocante, de Darquier de Pellepoix, à l'instar de Pierre Vidal-Naquet s'intéressant à la tradition de l'hoplite athénien pour réfléchir, après la guerre d'Algérie, sur le modèle d'une armée qui à aucun niveau ne serait de métier, je travaille dans un contexte de vote Front national ascendant, dans un nouveau climat de xénophobie où les premiers charters de Maliens sont organisés par les socialistes au pouvoir. Les transformations de l'Office français de protection des réfugiés et apatrides, les débats sur le code de la nationalité ont très clairement entraîné cette nécessité de questionner l'historicité de la clôture nationale et xénophobe. Cependant, lorsqu'on parle d'engagement de l'historien dans son temps présent, je crois qu'il ne faut pas l'entendre seulement dans un sens civique ou politique, mais aussi dans un sens ontologique, en sachant qu'on ne sait jamais parfaitement ce qui détermine et ordonne cet engagement du sujet. N'en déplaise à Fénelon, aujourd'hui, le bon historien est situé dans le temps et sait qu'il appartient à un âge spécifique qui fait suite aux temps modernes, qui fait suite au temps du progrès. Reinhart Koselleck nous a appris que l'expérience des temps modernes était mince et l'attente grande et construite, que ce rapport de temporalité avait été conceptualisé sous le terme de « progrès », et que, aujourd'hui, plus grande est l'expérience, plus prudente mais également plus ouverte est l'attente. Si l'histoire de l'étranger paradoxe de l'universel ne permettait pas de mettre en évidence une anticipation, elle me permettait de saisir cet âge où l'expérience rend prudent mais également ouvert sur les attentes, car l'on sait désormais que, tant sur le plan des relations internationales que sur le plan de l'hospitalité, toutes les pratiques restent à inventer, et que l'avenir dépend de ce passé qui ne passe pas mais également de nos coups de dés pour le faire passer. Il y avait lieu alors d'entendre ce que les révolutionnaires avaient théorisé sur cette universalité de l'humanité résultant de relations réciproques entre peuples souverains, d'entendre

que la figure du patriote étranger demeurait une figure de la rupture, c'est-à-dire une figure révolutionnaire, aujourd'hui un apatride de la raison nomade, et de ressaisir la proposition de Saint-Just en l'inversant : « Il ne faut rien imiter, mais il ne faut rien mépriser. »

Est-ce à dire que l'histoire joyeuse n'en est pas ? Un dicton dit que « les gens heureux n'ont pas d'histoire ». Disons que peut-être elle est d'une autre nécessité que celle des Grecs anciens et des juifs de retour d'exil.

Quoi qu'il en soit – car je ne peux trancher une telle question même si de fait, pour moi, il n'y a d'histoire que politique –, l'archive psychique, en permettant le dialogue avec le passé, avec les morts et les fantômes, est la condition d'une histoire sensible. Elle s'affirme par l'usage de la raison sensible qui noue les émotions surgissant d'un tréfonds, pour reprendre les mots de Georges Duby, et la quête d'une compréhension inscrite dans le langage. Mais on peut ne pas vouloir le savoir, et bannir les émotions comme traces incongrues de cette angoisse déplacée. Le projet scientifique peut même s'affirmer dans l'exercice de ce bannissement.

***Activer ou désactiver le passé,  
assumer pour les vivants la rencontre avec les morts.***

Au moment où j'envisage mon travail, l'ambition dominante chez les historiens français consiste à bien séparer les vivants des morts de manière à désactiver la présence du passé dans le présent, d'en finir en quelque sorte avec un passé qui ne passe pas, de contribuer par cette séparation à remettre en mouvement – un mouvement vital – la société peut-être encore en arrêt, une société encore angoissée. Il s'agissait, en particulier en histoire contemporaine, en honorant les morts de congédier les fantômes, ceux des disparus en fumée, ceux qui les avaient fait disparaître, ceux qui avaient assisté au spectacle sans savoir quoi en penser, sans savoir comment agir. Mais ce désir de poser de lourdes pierres de mots sur les tombeaux absents est devenu la norme, une norme qui refuse les émotions, leurs traces, le dialogue qu'elles instaurent entre le passé et le présent au profit du fantasme d'un « pur passé<sup>14</sup> ». Cette manière de faire a de fait produit un vrai savoir. Le sujet restait dans l'ombre, mais c'est dans ce contexte que l'histoire positiviste qui fait de chaque historien un « flic du référent<sup>15</sup> » a permis de décrire au plus près les chambres à gaz, d'enfin entendre le travail de Raul Hilberg sur la destruction des juifs d'Europe, par exemple. Cela a aussi conduit à faire de ce positivisme une défense contre l'angoisse, plus qu'une résolution du conflit qu'elle engendre. Faire de l'histoire amenait à considérer que ce qui était pris en charge par les historiens devenait du temps mort ou désactivé, du temps patrimonialisé qui ne pourrait plus

déranger les vivants mais seulement leur faire savoir un passé révolu. Cela a-t-il fonctionné ? En partie oui. Même ainsi le rituel d'apaisement agit. Mais c'est aller au-delà de ce rituel que prendre appui sur cette manière de faire pour déclarer la fin de l'histoire. Certains historiens peuvent dire aujourd'hui que les jeunes gens n'ont plus besoin de l'histoire comme discipline pour vivre, rejoignant Nietzsche qui interrogeait l'utilité et l'inutilité de l'histoire pour la vie en disqualifiant en fait un jardin du savoir coupé du monde des vivants. De fait, ce qui est alors affirmé, ce n'est plus la nécessité de retrouver une dynamique et de la vitalité face à d'encombrants fantômes, mais la victoire, souhaitée peut-être, d'un délestage généralisé du sentiment tragique. Victoire du post-modernisme ?

Or, sans vraiment le savoir, je choisis une autre manière d'envisager le travail rituel de l'historien. Je veux aussi apaiser l'angoisse de ce passé qui ne passe pas en allant visiter un événement fondateur que j'espère rassurant : la Révolution française. Je veux donc visiter les morts pour qu'ils nous donnent de bons conseils, des manières de faire, qu'ils nous préviennent des chausse-trapes, j'espère une révolution exemplaire sur la question de l'étranger. Mais ce qui se veut volontairement rituel d'apaisement devient rappel du tragique dans la traversée même de la recherche. Dans une configuration d'apesanteur et de déni du tragique, il faut remettre un peu de gravité. Ainsi débute l'exposé de soutenance : « L'étranger paradoxe de l'universel, le sujet est d'actualité [...] de cette actualité toute remplie d'un passé qui effectivement ne passe pas, semble ne pas pouvoir passer. Ce passé, c'est celui qui donne son épaisseur non seulement à l'exclusion présente des étrangers mais encore qui donne son épaisseur à l'inquiétude qui surgit au spectacle de cette exclusion de l'étranger aujourd'hui en France. Or ce passé qui nous traverse sous la forme d'une inquiétude est ambivalent. C'est à la fois celui de la France des Droits de l'homme et du citoyen, de la France du droit d'asile et celui de la France xénophobe, celle qui attaque les métèques, fiche les étrangers, invente le juif Marat, celle qui collabore de 1940 à 1944. Très certainement, c'est pour faire face à cette inquiétude que j'ai décidé d'aborder ce thème d'actualité, pour une période *a priori* placée dans mon imaginaire au-dessus de tout soupçon. L'étranger de la Fédération de 1790 à Thermidor, on est sur ce versant du passé qui devrait être rassurant, on devrait pouvoir saisir ce qui a pu fonder l'accueil de l'étranger. Or loin d'être rassurante la recherche creuse d'abord l'inquiétude<sup>16</sup>. »

Le rituel d'apaisement lui-même peut prendre ainsi une forme paradoxale. Pour mieux contrôler l'angoisse, il faut accepter de s'y confronter, non pour séparer les morts des vivants mais pour mieux comprendre comment les morts affectent les vivants, et tenter de résoudre les contradictions qu'ils nous lèguent sinon par des propositions innovantes, du moins

par une lucidité accrue sur les situations du passé, mais aussi et peut-être surtout sur les situations du présent.

Mais, dans la visite des morts, l'histoire et sa nécessité se subdivisent encore en l'opposition bien connue entre histoire chaude et histoire froide. Cette opposition issue du débat frontal entre Jean-Paul Sartre et Claude Lévi-Strauss et, à travers eux, entre l'anthropologie et l'histoire comme discipline reine est apparue longtemps irréductible. Force est de constater que l'une et l'autre sont dans une dialectique du temps et non dans un temps linéaire homogène et vide qui est celui du progrès, du capitalisme et du patrimoine. Cette dialectique du temps, quand il s'agit d'histoire froide, conduit les hommes du présent à demander aux ancêtres d'aider les sociétés à persévérer dans leur être, leurs formes. La boucle du temps va bien du présent vers le passé pour produire un futur conforme. Il ne s'agit pas de séparer les vivants des morts. De même, pour l'histoire chaude, on demande aux ancêtres des conseils pour mieux résoudre les contradictions présentes et aider les acteurs présents à mieux faire face aux questions qui les assaillent, être plus avertis, se donner par leur commerce leurs propres lumières.

Dans les deux cas, il s'agit de rendre le passé contemporain, de le rouvrir, de le ressaisir en relation avec l'aujourd'hui, l'ici et maintenant, dans les deux cas, on vise l'actualisation des morts. Rencontrer les fantômes, ce serait comme rencontrer un souvenir qui au moment du péril indique une issue. « Le récit historique ne sauve pas les noms, il vous donne les noms qui vous sauvent<sup>17</sup>. » Pour l'histoire chaude comme pour l'histoire froide. La séparation patrimoniale serait donc l'autre de l'histoire, le patrimoine comme anti-histoire visant la fin de l'histoire sans même l'effort des ajustements aux mythes.

#### SUJET ÉCLAIRÉ, ENGAGEMENT ET QUÊTE DE VÉRITÉ EN HISTOIRE

Comment expliciter cette multiplicité de désirs d'histoire pourtant tous réunis – c'est notre proposition, notre hypothèse – sous la nécessité d'apaiser l'angoisse de la condition indissociablement tragique et politique de l'humanité ? Là, certes, interviennent la trajectoire de chacun, ses archives psychiques, la manière dont son existence ou celle de ses ancêtres ont façonné ce que Sartre appelle le « pratico-inerte », c'est-à-dire la manière dont les productions humaines, matérielles et idéelles expérimentées, incorporées, font retour dans le présent sous forme d'un passé indissoluble et contraignant au corps défendant de l'acteur – ici de l'historien.

***L'incertitude doit-elle conduire  
au relativisme historique ?***

En 1989, alors que la chute du Mur mettait fin à certaines certitudes, à certaines capacités des grands récits à organiser le monde, à un certain effet retour du pratico-inerte, alors que la rupture du mythe d'un progrès univoque ne permettait plus aux historiens de gloser impunément sur les anticipations démocratiques, ou sur les matrices du totalitarisme, le danger pouvait apparaître double, car au relativisme des thèmes de recherche pouvait s'ajouter le relativisme des interprétations de l'histoire.

La recherche d'objets épiphaniques ne semblait plus pouvoir trouver de pertinence. L'histoire qui avait eu lieu n'annonçait rien, elle était le présent des hommes, de ces êtres vivants, ni purs sujets de liberté ni purs agents soumis à des déterminations, des hommes qui sont dans la société et qui parfois, d'une manière éphémère et rare, deviennent effectivement les sujets de l'histoire en tentant de déplacer les situations qu'ils vivent ou qu'ils subissent. Si aucun grand récit ne permettait plus d'organiser des signes annonciateurs, je ne me résolvais pas à faire preuve d'humilité et à ne décrire que l'infini émiettement d'un réel sans ordre. C'est alors un sentiment de nécessité qui produit des processus d'historicisation qu'il s'agit bien de qualifier de « subjectifs » mais, pour autant, qui n'ont rien de fortuit tant ils sont justement historiquement déterminés. Or ce travail subjectif me semblait, et me semble toujours, avoir partie liée avec la question de la vérité.

Dans ce contexte, lors d'un séminaire sur les langages de la Révolution qui se tenait au Collège européen de philosophie, le débat portait sur la question des républiques sœurs et sur la possibilité pour les révolutionnaires français de nier, au nom de la souveraineté française et universelle, la souveraineté de l'autre peuple. Les missionnaires armés sont-ils porteurs de libération et de souveraineté pour les peuples libérés, ou bien sont-ils porteurs de domination ? Ce qui importait dans ce séminaire sur les langages, c'était de mesurer à quel point l'analyse du langage du peuple étranger, du langage des « dominés », peut permettre d'invalider l'historiographie traditionnelle. Il s'agissait de rectifier en effet une historiographie hagiographique sur la Révolution française, événement à la fois singulier, universel et universalisable, et, en réévaluant la première guerre de conquête menée au nom de la libération des peuples esclaves, de tenter de dire la vérité d'une guerre de conquête.

Quelqu'un dans le public est alors intervenu, un peu agacé, pour affirmer que la question de la vérité n'était pas celle des historiens, qu'elle était celle des philosophes. Un bref débat véhément a eu lieu, où l'on a opposé

le théorique et l'empirique, l'idée et la source, l'explication et la compréhension. Bref débat, débat avorté, malgré le lieu. Malgré tout, quelque chose s'était dégagé d'une manière assez fulgurante. Il n'y avait nulle évidence pour des historiens à prendre en charge la question de la vérité. Le vrai, ou le véridique, sans doute faisait partie des questions des historiens. Ne serait-ce que dans la mesure où la méthode historique est empirique et fonde la légitimité de son discours sur la légitimité d'un dispositif d'archives critiquées. Certains historiens affirmaient qu'ils ne savaient pas ce que c'était que la vérité, qu'il n'y avait que des faits à faire réémerger et non de la vérité à produire. Pour d'autres, l'histoire n'avait pas seulement partie liée avec une véracité, avec la méthode empirique, mais aussi avec la vérité de ce qui s'était déroulé, la vérité de ce que les acteurs avaient vécu, ressenti, pensé, la vérité de ce qu'ils avaient agi. Les fameuses vingt-quatre heures de la vie d'une femme ou d'un homme, si l'on se réfère à la littérature et à Stefan Zweig.

Que cette vérité ait été hétérogène ou non pour les différents acteurs – la vérité n'était pas nécessairement la même du côté des Français et du côté des Belges puisqu'en 1792 c'était sur les territoires belges que les Français avaient porté la guerre – ne suffisait pas à invalider pour ces historiens la question de la vérité.

Quant à définir cette vérité ou encore cette exigence de vérité, cela se révélait difficile. Difficile à nommer. Sans doute était-ce quelque chose de l'ordre d'une expérience de vérité, transmise par les acteurs, entendue par les historiens. Difficile également à transmettre, mais c'était bien cette expérience de vérité qu'un historien avait le devoir de transmettre aux lecteurs. Toucher quelque chose de juste et le faire toucher. Si l'historien avait partie liée avec la vérité, il était un passeur, sinon il était un archiviste, un « policier », selon le vocabulaire de Walter Benjamin. L'usage de la parole ou l'usage des classeurs et des étagères. Il me semblait que, s'il renonçait à la question de la vérité, il acceptait l'émiettement et le relativisme, et alors pourquoi donc faire de l'histoire ? Il acceptait que le discours politique n'ait plus partie liée avec la découverte savante, n'ait plus partie liée avec cet effort-là, il acceptait au mieux le règne de batailles idéologiques souvent sans issue, au pire le règne du vide, l'ère du vide.

### ***La vérité historique comme outil de rupture disciplinaire et politique.***

Cette question a resurgi pour moi, il y a peu, dans un séminaire de l'École des hautes études en sciences sociales donné par l'éminent représentant des *Postcolonial Studies*, Mamadou Diouf, professeur à l'université Columbia,

à New York, séminaire intitulé « Du décentrement à une histoire générale de l'universalisme et de la modernité ».

L'orateur a appelé le récit standard libéral des Lumières et de la Révolution tel qu'il a été à juste titre critiqué dans sa conception ethnocentrique de l'universel, comme universel ramené au modèle occidental, avènement de l'État-nation par définition excluant, négateur voire éradicateur du religieux, dans sa conception du temps du monde comme temps de l'Occident. À ce récit il a opposé les horizons multiples, le métissage intellectuel comme fusion des horizons, la vérité conditionnelle et la conversation issues de l'éthique de Gadamer comme nécessités contemporaines pour fabriquer une histoire qui ne serait pas processus d'exclusion mais multiplication des grammaires identitaires sans assignations identitaires, où l'on pourrait puiser en fonction des situations.

Lorsque dans le débat j'ai souligné qu'il y avait d'autres Lumières, d'autres récits, issus eux de la critique libérale du libéralisme, une autre manière d'envisager l'articulation du politique et du religieux au sein des Lumières, ne serait-ce qu'avec Shaftesbury ou Mably, et que pour construire l'hypothétique bibliothèque-monde appelée de ses vœux il faudrait bien faire valoir une pluralisation des mondes occidentaux en lieu et place de l'Occident au singulier, lorsque j'ai proposé d'ores et déjà d'imaginer des alliances neuves, adéquates au présent de notre histoire commune, mon interlocuteur les a catégoriquement refusées. Aucune alliance ne lui semblait possible entre ce qu'on pourrait appeler la critique interne des Lumières par d'autres Lumières et la critique externe par ceux qui avaient pris la décision de résister à l'oppression de certaines Lumières libérales. Selon lui, tant que les recherches menées contre les Lumières libérales n'auraient pas réussi à renverser l'hégémonie du discours standard, il n'y aurait pas d'alliance face à l'ennemi principal, l'« Occident ». Passer des alliances avec des alliés occidentaux encore dans la marge, serait finalement politiquement contre-productif. « Débrouillez-vous avec votre Front national. »

Mon sentiment a alors été celui non seulement d'une contradiction et d'une impasse intellectuelle, mais d'une impasse politique, car nier l'horizon autre des petits Blancs occidentaux, n'était-ce pas les assigner eux aussi à résidence Front national ? La boucle semblait se boucler, sans que le travail scientifique semblât pouvoir déplacer justement la conversation. La vérité historique n'avait pas produit la possibilité d'un débat sur la *praxis* politique, son efficacité, sa déficience, ses effets contre-productifs en vue de ce qui malgré tout nous était commun : agir pour une humanisation et pour la multiplicité dialogique des horizons de civilisation comme formes contemporaines de l'universel. Ce qui *in fine* m'a semblé en reste,

c'était bien la question de la vérité, c'est-à-dire de ce qui produit justement le point polémique.

Je crois qu'une bataille a été perdue, le récit des Lumières libérales devenues mythiques reste la légende dominante capable d'invalider ce que Georges Duby décrit comme inextricablement vrai et polémique : « les faits vrais sont les faits polémiques<sup>18</sup> », ceux qui permettent de déconstruire le discours historique précédent là où l'actuel le rend fragile. Mais il faut repartir à la charge et, dans cette configuration historique qui est la nôtre, se demander si justement ce qui a été forclos par les Lumières libérales comme par la critique des *Postcolonial Studies*, ce ne serait pas la nécessité de penser ensemble Révolution et vérité dans la pluralité des raisons sensibles, c'est-à-dire des différentes sensibilités humaines nouées à l'histoire de l'humanité archivée dans les psychismes, les corps, les lieux. Cette pluralité des sensibilités suppose des approches elles-mêmes plurielles, qui pourtant ne perdraient pas de vue cette question forte de la vérité articulée au politique. Il s'agit bien de lier politique et science dans une poétique du savoir toujours à réinventer<sup>19</sup>. L'écriture dès lors est le lieu d'un choix sensible comme choix subjectif éclairé, elle suppose la pluralisation inventive des écritures disciplinaires. Seule l'écriture d'une vérité à venir permet de différencier l'engagement comme obéissance – quand l'histoire ressemble à une légende, on obéit à la légende – de l'engagement subjectif d'un sujet libre, inscrit dans ce mouvement incessant de quête de liberté et d'émancipation. Chez un Vidal-Naquet, « engagement existentiel et vérité sont les deux termes essentiels<sup>20</sup> » d'un désir « personnaliste » d'histoire. À mon sens, ils continuent à souligner la dignité et la responsabilité induite par ce métier d'historien : non pas établir des faits et des procédures d'accréditation, mais effectivement assumer une quête de vérité indissociable de l'existence à la fois personnelle et politique.

Sophie WAHNICH  
sophiw@club-internet.fr  
Directrice de recherche CNRS  
IIAC-TRAM CNRS/EHESS

#### NOTES

1. Nicole Loraux, « Éloge de l'anachronisme en histoire », *Le Genre humain*, n° 27, 1993, p. 24.

2. Sophie Wahnich, *L'impossible citoyen. L'étranger dans le discours de la Révolution française* (1997), Paris, Albin Michel, 2010, p. 24.

3. *Ibid.*, p. 26.
4. Georges Duby et Guy Lardreau, *Dialogue*, Paris, Flammarion, 1986, p. 40.
5. *Ibid.*, p. 41.
6. *Ibid.*
7. *Ibid.*
8. Friedrich Nietzsche, *Considérations inactuelles. De l'utilité et de l'inconvénient de l'histoire pour la vie* (1874), *Œuvres*, t. I, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1993.
9. Deutéronome 32,7.
10. Jacques Hassoun, *Les Contrebandiers de la mémoire*, Paris, La Découverte, 2002, p. 11.
11. « Il faut que ce libre organisme [le sujet] soit par lui-même historique, c'est-à-dire lui-même conditionné par l'intériorisation de son lien en extériorité avec la totalisation [l'Histoire], lui-même incarnation, lui-même l'Histoire. Inversement, il se découvre lui-même historique dans son propre mouvement de restitution de l'histoire faite » (Jean-Paul Sartre, *Critique de la Raison dialectique*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 456; c'est moi qui souligne).
12. Marcel Proust, *Le Temps retrouvé*, in *À la recherche du temps perdu*; et Georges Poulet, *Études sur le temps humain*, Paris, Plon, coll. « Presses Pocket », 1952, p. 428.
13. Françoise Davoine et Jean-Max Gaudillière, *Histoire et Trauma*, Paris, Stock, 2004.
14. J'emprunte cette expression à Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2003, p. 226.
15. L'expression est de Régine Robin.
16. Exposé de ma soutenance de thèse, décembre 1994.
17. Françoise Proust, *L'Histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, Paris, Hachette, 1999, p. 169.
18. Georges Duby et Guy Lardreau, *Dialogue*, *op. cit.*, p. 41.
19. Comme y invitait Jacques Rancière dans *Les Noms de l'histoire* (Paris, Éditions du Seuil, 1992).
20. François Hartog, *Vidal-Naquet, historien en personne. L'homme-mémoire et le moment-mémoire*, Paris, La Découverte, 2007, p. 19.

## RÉSUMÉ

Il s'agit non plus de (dé)placer le sujet historique dans l'ombre, mais de le saisir comme combinatoire singulière, capable de devenir le porte-voix du bruit indissociablement tragique et politique du monde, de réordonner ce bruit par le travail de la raison sensible, c'est-à-dire cette capacité à ressaisir le sens de ses émotions non pour les évacuer mais pour les mettre au travail, en faire le carburant d'une dynamique de recherche rationnelle, de quête de vérité. Le régime d'historicité d'une histoire qui s'assumerait à cet égard sensible est un double présentisme, qui cherche à mettre en relation deux présents, non pour assurer la vérité d'un savoir certain mais pour les faire s'éclairer l'un l'autre, dans un pari risqué. Ce double présentisme pourrait s'appeler « contemporanéisme ». Il prendrait en charge la conscience historique comme conscience politique et tragique, viserait un mode d'intellectualisation du monde dont la fonction fondatrice serait rituelle et infinie : apaiser l'angoisse de cette condition tragique.

MOTS CLÉS : histoire, tragique, politique, vérité, Révolution française.

SUMMARY

*Ensuring visibility for historians' subjectivity is not enough. This essay advocates subjectivity as a peculiar combination of elements, capable of conveying the inextricably tragic and politically relevant "world's noise", to reorder such noise by means of the work of sensory reason, that is to say the ability to rediscover the meaning of one's own emotions, not in order to evacuate them but to put them to work, to turn them into the fuel of a dynamic of rational, truth-seeking research. The regime of historicity of a history that would acknowledge these sensory elements, is a twofold "presentism", which seeks to bring together two brands of present, not to assess the truth on a single certain knowledge, but to make each present provide insights into the other-in a somewhat risky bet. This double presentism could be labelled "contemporarism". It aims to take into account the historical consciousness as a tragical and political consciousness. It points toward a way of intellectualizing the world, whose main function would be infinite and ritual: to soothe the anguish of this tragic condition.*

*KEYWORDS: history, tragedy, politics, truth, French Revolution.*

RESUMEN

*No se trata de colocar el sujeto historiador en la sombra, sino de cogerlo como combinatoria singular, capaz de hacerlo portavoz del ruido indisociablemente trágico y político del mundo, de reordenar este ruido por el trabajo de la razón sensible, es decir esta capacidad de recuperar el sentido de sus emociones no para evacuarlas pero para ponerlas en trabajo, hacerlas el carburante de una dinámica de investigación racional, de colecta de la verdad. El régimen de la historicidad de una historia que se asumiría a este respecto sensible es un doble presentismo que procura poner en contacto dos presentes, no para asegurar la verdad de un saber cierto pero para hacerles alumbrarse uno al otro, en una apuesta arriesgada. Ese doble presentismo podría llamarse "contemporaneismo". Se encargaría de la consciencia histórica como la consciencia política y trágica, se referiría a un modo de intelectualización del mundo cuya función fundadora sería ritual e infinita: apaciguar la angustia de esta condición trágica.*

*PALABRAS CLAVES: historia, trágico, política, verdad, revolución francesa.*