

L'HISTOIRE DE LA RÉVOLUTION FRANÇAISE PEUT-ELLE ÊTRE DIALECTIQUE ? SARTRE, LÉVI-STRAUSS, BENJAMIN

Sophie Wahnich

L'Harmattan | *L'Homme et la société*

2011/3 - n° 181
pages 99 à 120

ISSN 0018-4306

Article disponible en ligne à l'adresse:

<http://www.cairn.info/revue-l-homme-et-la-societe-2011-3-page-99.htm>

Pour citer cet article :

Wahnich Sophie, « L'histoire de la Révolution française peut-elle être dialectique ? Sartre, Lévi-Strauss, Benjamin », *L'Homme et la société*, 2011/3 n° 181, p. 99-120.

Distribution électronique Cairn.info pour L'Harmattan.

© L'Harmattan. 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.

L'histoire de la Révolution française peut-elle être dialectique ?

Sartre, Lévi-Strauss, Benjamin

Sophie WAHNICH

Depuis au moins les années 1980, un cursus d'histoire de la Révolution française à l'université peut vous laisser complètement ignorant de l'existence de la réflexion de Sartre sur la période révolutionnaire. C'était mon cas jusqu'à ce que Miguel Abensour me demande pourquoi je n'avais pas évoqué cet auteur dans mon travail intitulé *La longue patience du peuple. 1792. Naissance de la République*¹. Le secret, bien gardé, en dit long sur l'étanchéité construite entre le champ des études historiques et celui des études philosophiques et surtout sur la manière dont l'intérêt pour des philosophes du XX^e siècle dans un travail sur un objet du XVIII^e n'apparaît pas facilement légitime. Mably, Locke, Rousseau, Kant, Fichte, sont recevables ne serait-ce que comme croisement des sources, mais Sartre, Benjamin, Lévi-Strauss ne le sont pas car, crime majeur de la doxa de la discipline histoire, les catégories mobilisées seraient anachroniques. Ce secret en dit long également sur la manière dont le marxisme qui habitait pourtant nombre des professeurs d'histoire de la Révolution française à la Sorbonne, était soit installé dans l'ombre de l'objet, soit présenté à découvert mais sans intégrer la dimension de la critique sartrienne d'un certain usage appauvrissant des catégories du marxisme dans les études historiques.

En publiant les écrits de Sartre sur mai-juin 1789 puis sur le scénario « Joseph Lebon », la revue *Études sartriennes* fait non seulement œuvre utile en permettant de comprendre comment Sartre pensait le moment révolutionnaire avec ses propres outils, mais aussi en incitant les historiens

1. Sophie WAHNICH, *La longue patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, Paris, Payot, « Critique de la politique », 2008.

L'homme et la société, n° 181, juillet-septembre 2011

de la période révolutionnaire à penser la manière dont leur objet était perçu dans le champ des débats intellectuels, historiographiques et politiques des années 1960. Enfin, cela oblige les historiens à s'interroger sur les catégories réflexives de la *Critique de la raison dialectique* mises dans ces textes au travail, à s'armer de courage et de patience pour entrer dans cette vaste jungle conceptuelle habitée par le ring révolutionnaire. Certes, désormais, l'œuvre est balisée de sentiers, mais, pour des non-philosophes qui, en outre, ne soupçonnaient pas le volume de ce travail, la tâche paraît immense. Disons le d'emblée, la réflexion que nous tentons de livrer ici ne prétend à nulle exhaustivité. Elle assume d'être une lecture de novice qui n'est pas certaine d'avoir toutes les compétences pour parfaitement saisir au fond les enjeux philosophiques des travaux de Sartre sur la Révolution française mais qui, malgré tout, a tenté de comprendre et de réagir à ces tentatives indissociablement historiographiques et philosophiques.

J'ai donc tracé quelques sentiers dans la *Critique de la raison dialectique*, lu le manuscrit *Mai-juin 1789*, parcouru le volume des *Études sartriennes* portant sur *Cinéma et Révolution française*.

Sartre, en travaillant conjointement sur la Révolution française et sur la *Critique de la raison dialectique*, cherche alors à dépasser ce qu'il appelle la vulgate marxiste en réinvestissant les faits précis du moment révolutionnaire. Il tente alors, dans la minutie de l'analyse, de produire une dialectique des situations qui est aussi une dialectique du passé et du présent, une dialectique de la liberté du sujet et des contraintes qui pèsent sur ses actes. C'est dans cette dialectique qu'il affirme que l'histoire est toujours à la fois l'histoire d'une situation et l'Histoire de l'humanité dans son ensemble, que chaque événement porte cette Histoire de l'humanité.

La Révolution française, semble alors être pour Sartre une situation historique constituée en une sorte de laboratoire-situation de mise à l'épreuve de la méthode et des enjeux théoriques d'un objectif extrêmement ambitieux, celui de la totalisation comme Histoire et de l'Histoire comme Vérité de l'homme.

En amont de ce débroussaillage sommaire, j'avais lu la lecture critique que Lévi-Strauss avait faite de la *Critique de la raison dialectique* dans *La pensée sauvage* moins de deux ans après la parution du texte de Sartre, et alors qu'il avait consacré de nombreuses séances de son cours au Collège de France à cet ouvrage. Lévi-Strauss, dans sa préface, évoque d'ailleurs une « discussion fruit de tant de soins » qu'elle constitue « un

hommage indirect d'admiration et de respect, par-delà les divergences inévitables² ». J'essaierai cependant d'éclairer ces divergences inévitables.

Enfin, le deuxième volume de la *Critique de la raison dialectique* s'achève, à mon sens, sur une autre dialectique : « l'histoire en appelle à l'histoire ». Ici, les divergences entre Sartre et Lévi-Strauss, celles qui concernent en tout cas la question de l'historié, de l'historiographique, pourraient rebondir sur la question de ce qui produit ou peut produire une conscience historique dans le mouvement et dans la mise en relation de différents temps de l'histoire. C'est alors avec une autre critique du matérialisme historique qu'il est possible de poursuivre la question d'une histoire dialectique et de sa supposée totalisation, en compagnie des *Thèses sur le concept d'histoire* de Walter Benjamin. Mais cette question est déjà présente dans le premier volume de la *Critique de la raison dialectique*. J'y reviendrai.

C'est donc dans les dialogues, malentendus et résonances entre ces trois auteurs et en historienne de la Révolution française que je vais tenter d'ébaucher un début de réponse à la question que j'ai posée : « une histoire dialectique de la Révolution française est-elle possible ? », en commençant par une analyse de l'articulation de la pratique et de la théorie de l'histoire de Sartre en tant qu'elle prend appui justement sur l'analyse de la Révolution française. J'évoquerai ensuite la discussion entre Sartre et Lévi-Strauss. Puis je tenterai de saisir en quoi la proposition de Sartre dialogue avec la critique du temps capitaliste homogène et vide telle qu'elle a été produite par Walter Benjamin. Enfin, forte de tout ce déploiement, je pourrai saisir comment Furet, en récupérant alors la notion d'histoire froide pour parler de la Révolution française à la croisée du débat Sartre-Lévi-Strauss, renoue en fait avec ce temps du capitalisme et annonce la fin de l'histoire. Car quand elle est froide, l'histoire, pour Sartre, a disparu en tant qu'elle ne peut exister que par la conscience historique de chacun.

2. Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, in *Œuvres*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2008, p. 556.

I. Sartre aux prises avec l'archive dans un but critique et méthodologique : raison analytique ou raison dialectique

Critique du marxisme vulgaire et proposition méthodologique

Dans la *Critique de la raison dialectique*, Sartre évoque un marxisme vivant et heuristique, capable de ne pas se soustraire à l'analyse de totalités singulières, de situations, même si cette analyse est habitée par des enjeux théoriques, ici l'ambition de la totalisation. Il oppose ce marxisme vivant à une scolastique de la totalité où l'on se débarrasse du détail, où l'on force la signification de certains événements, pour ne retenir que « des notions synthétiques immuables, fétichisées³ ». Le travail des historiens marxistes semble ainsi passé au crible, et c'est pourquoi il faut que ce soit archives en main que Sartre se penche sur la Révolution française. Il cherche à saisir comment les hommes font effectivement leur histoire en recherchant les détails qui produisent des bascules, des contradictions logiques, des apories, qui ne peuvent être subsumées *a priori* dans une totalisation pré-construite, mais qui, au contraire, supposent de comprendre quelle est, dans une certaine mesure, l'expérience de l'histoire vécue pour comprendre quelle est l'histoire que les hommes font, en prise avec le « pratico-inerte ». Ce pratico-inerte est ce qui, dans la volonté et la pratique des hommes de gouverner la matière et d'en faire de la matière ouvrée, fait retour sur les hommes en tant que la matière ouvrée les gouverne. Les idées sont considérées au même titre que les choses comme de la matière ouvrée, elles sont donc du domaine de ce pratico-inerte. Les hommes ne sont pas libres parce qu'ils ne savent pas l'histoire qu'ils font et ils ne la savent pas parce qu'ils ne savent pas quel est le retour du pratico-inerte sous forme de gouvernement qui déplace l'objectif des actions.

On est alors au cœur de l'aspect méthodologique défendu par Sartre, partir du vécu immédiat pour remonter vers les structures, puis chercher à rendre intelligible le jeu de ces structures dans l'Histoire. C'est ce qui est nommé le mouvement progressif-régressif qui est par excellence la méthodologie de l'historien, quand il accepte de considérer que la description des faits n'est qu'une étape du travail qui vise à dégager une part non immédiatement visible⁴.

Ce travail minutieux, Sartre l'entreprend pour comprendre mai-juin 1789 au travers de trois figures, Malouet, Mounier, Le Chapelier.

3. Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. I, « Questions de méthode », Paris, Gallimard, 1960/1985, p. 34.

4. C'est en particulier le travail de Marc Bloch ou de Nicole Loraux en histoire, et la méthode par excellence de Marx d'abord et d'Henri Lefebvre ensuite.

L'insu efficace

Or, dans les trois cas, ce qui semble intéresser Sartre, c'est la manière dont l'expérience politique de chacune de ces trois figures gouverne sa position dans l'événement, positions qui constituent des variations sur le thème de la réunion des trois ordres en une seule Assemblée nationale, événement consacré dans l'historiographie comme la « révolution juridique ». Sartre se propose donc d'analyser cette révolution juridique en tant qu'elle produit, à partir d'états disjoints, une unité. Dans ce travail analytique, ses théories organisent l'analyse dans le vocabulaire même qui permet la description. Prenons le cas de Mounier, député du Dauphiné.

« Mounier souhaite l'union des trois ordres et a réalisé cette union concrète dans une province : le Dauphiné.⁵ » Il souhaite que les députés soient élus par un vote par tête et qu'en tant que tels, ils aient le mandat impératif de voter aussi par tête aux États généraux. Dans le Dauphiné, cela se fait par l'accord des privilégiés contre le roi au nom des pouvoirs du Parlement. Voilà, selon Sartre, « l'expérience » de Mounier.

Quand Mounier arrive à Versailles :

« 1) Il a réalisé une expérience (croit-il) : il a prouvé par l'action que l'unité des trois ordres est possible. 2) Sa présence à Versailles et son mandat de député sont la preuve que c'est possible et c'est même le produit direct de cette possibilité. Il a été élu par les nobles et par des bourgeois. En un certain sens, l'essence de son mandat et sa substance même de député enveloppent l'unité des trois ordres. Il est lui-même cette unité, elle le sacre et il est possédé par elle. [...] Cette essence abstraite basée sur une unité transcendante également abstraite est concrétisée par le mandat impératif d'exiger le vote par tête. [...] Il est donc lié par une essence. C'est du passé indissoluble dans le présent. Non pas une souple entreprise, un projet esquissant le futur mais une norme abstraite du type *devoir* qui fait de l'état séparé des ordres un état de désordre, un chaos où déjà nobles et clergé sont des *coupables*. Il est juge et il a en lui l'impératif juridique au nom duquel il les juge. C'est pourquoi sa souplesse de Romains devient ici *intransigeance*.⁶ »

On retrouve à travers cette figure, les notions d'incarnation et de totalité d'enveloppement développés dans la *Critique de la raison dialectique*. Cette totalité d'enveloppement est la manière dont cette figure incarne le tout de l'Assemblée, les trois ordres, par son expérience investie pour « performer » la situation.

5. In *Études sartriennes*, n° 12, 2008, « Sartre inédit avec les manuscrits “Mai-juin 1789” et “Liberté-Égalité” », sous la direction de Jean BOURGAULT et Vincent DE COUREBYTER, p. 41.

6. *Ibidem*, p. 45-47 (Je souligne, SW).

On retrouve ainsi le pratico-inerte des expériences et des idées qui modèlent le présent. Ce qui me paraît remarquable, spécifique dans la démarche, c'est que Sartre repère la part subjective engagée à l'insu même des acteurs, qui devient la part de l'histoire qui s'invente, l'inintentionnel de l'intentionnel d'un Mounier, juriste modéré qui radicalise une position à son insu. Or, cette position qui se voulait modérée, et de fait Mounier juriste représentait les bourgeois qui aspiraient à la noblesse et les nobles libéraux, plus que la totalité de la société du Dauphiné, devient une position de grande radicalité dans la situation qu'il analyse mal, ne pensant que reproduire ce qu'il connaît déjà. De fait, le processus d'incarnation et de sacre conduit à faire venir l'unité.

Ici, Sartre montre comment cette figure historique est à la fois un sujet libre et un sujet historique contraint, et que c'est cependant cette double détermination qui engendre le mouvement historique ici émancipateur, car, de fait, Mounier contribue fortement à l'avènement de l'Assemblée nationale sans pourtant être politique, c'est-à-dire sans comprendre qu'il n'y a pas de solution de conciliation possible dans la situation.

Sartre entre dans une foule d'analyses très détaillées pour tenter de comprendre comment, avec des acteurs si différents, advient effectivement cette révolution juridique qui invente de fait la souveraineté du peuple. En ce sens, il choisit un objet parfait pour mettre à l'épreuve la méthode. Il y a des acteurs épars qui incarnent des totalisations partielles, l'histoire historiée vise à comprendre comment ils font advenir une totalisation politique. Or, pour pouvoir expliquer ce tour de passe-passe politique, faire du peuple avec la part manquante des nobles et des évêques, il se penche sur un point occulté par les historiens marxistes jusqu'à aujourd'hui, la part de « sacré » dans ce qui advient.

Du sacré

Ce sacré ne relève pas du théologico-politique quand il est situé en dehors de la politique royale, il est un sacré du politique.

« La majorité n'existant pas, il y a dans l'assemblée une force étrange et sacrée, sans visage, qui se nomme le "on".⁷ »

« La volonté de l'assemblée tombe en dehors de chaque individu. La totalité de l'assemblée est transcendante par rapport à ses membres. Pur mythe et représentation de l'assemblée à elle-même, elle est incomplète et ouverte.⁸ »

7. *Ibid.*, p. 80 (Je souligne, SW).

8. *Ibid.*, p. 81.

Elle se transforme de tiers ordre en Totalité moins quelque chose. Nous savons que Sieyès avait d'ailleurs déjà affirmé dans *Qu'est-ce que le tiers-état ?* :

« Qui donc oserait dire que le tiers état n'a pas en lui tout ce qu'il faut pour former une nation complète ? Il est l'homme fort et robuste dont un bras est encore enchaîné. Si l'on ôtait l'ordre privilégié, la nation ne serait pas quelque chose de moins, mais quelque chose de plus.⁹ »

Mais au-delà de ce fantôme, Sartre insiste sur le lieu et retrouve ce que les anthropologues appellent depuis le lieu du politique¹⁰.

« La salle des menus plaisirs était prévue pour tous, ceux qui n'y sont pas et sont donc considérés comme absents [...] en tant que le public regarde le lieu comme sacré et regarde le Tiers comme Assemblée nationale, le Tiers se considère déjà à titre d'*objet pour l'autre* comme Assemblée nationale [...] le public l'a déjà saisie comme salle de tous. Attente sacrée de tous par le lieu.¹¹ »

Or, ce rapport spécifique au public (l'Autre) pour constituer les députés en acteurs révolutionnaires a depuis été mis en évidence par l'historien Timothy Tackett qui souligne, du côté des émotions vécues, la possibilité de trouver le courage d'être révolutionnaire dans l'acclamation et l'attente du public. Il ne parle cependant pas de sacré, mais travaille sur le rôle joué par les émotions vécues¹². Or il s'agit justement d'enthousiasme, qui suppose cette présence, sinon de Dieu, du « feu sacré ». La salle, poursuit Sartre, est

« la société comme réalité au milieu du monde et comme exigence. Elle est sacrée. C'est pourquoi quand on les chassera de la salle, ils [les députés] tenteront de reconstituer cette unité en se sacrant par *serment*. Ce serment du Jeu de paume,

9. SIEYÈS, *Qu'est-ce que le tiers-état ?*, 1788.

10. Cette expression est de Marc Abélès. Le « lieu du politique » associe alors la notion de lieu anthropologique chère à Marc Augé (lieux et non-lieux) et cette notion de politique. Marc Augé réserve la notion de lieu anthropologique « à cette construction concrète et symbolique de l'espace [...] à laquelle se réfèrent tous ceux à qui elle assigne une place, si humble soit-elle ». Ces lieux ont au moins trois caractères communs, ils sont « identitaires, relationnels et historiques ». « Le plan de la maison, les règles de la résidence, les quartiers du village, les autels, les places publiques, la découpe du terroir correspondent pour chacun à un ensemble de possibilités, de prescriptions et d'interdits dont le contenu est à la fois social et spatial. » Le lieu anthropologique du politique l'est ici au sens strict puisque la salle des menus plaisirs est un lieu où s'invente la sociabilité politique délibérative qui compte peser dans la fabrique de l'Assemblée nationale puis de la loi et donne ainsi une place prescriptive à ceux qui l'occupent.

11. In *Études sartriennes*, n° 12, *op. cit.*, p. 84.

12. Timothy TACKETT, *Par la volonté du peuple. Comment les députés de 1789 sont devenus révolutionnaires*, Paris, Albin Michel, 1997.

c'est l'intériorisation et la spiritualisation de la salle comme *contenant concret*. [...] Une société c'est d'abord le lieu qui la contient.¹³ »

Sartre parle encore de « période sacrée de *métamorphose*. [...] [Le tiers] est un corps sacré et libre dont l'invention, la création et le possible unique est la Constitution ». Or, cette Constitution « à son tour “régénère” la France, c'est-à-dire revient sur la Nation pour en faire un corps organisé avec ses organes et son conditionnement propre. »¹⁴ Il montre à quel point cette transmutation est nouée aux émotions qui traversent les députés au moment du serment comme manière de se sacrer et de sacrer l'Assemblée.

J'ai été frappée par la puissance analytique qui associe les concepts de l'existentialisme, du marxisme et de la raison dialectique pour mettre en évidence cette part sacrée aujourd'hui encore refusée par les historiens issus de l'histoire classique de la Révolution française. En prenant au sérieux l'archive, Sartre décrit une révolution méconnue, occultée par l'historiographie marxiste classique qui, pour exister, prend en compte l'articulation du concret, du matériel : une salle, du symbolique : un serment, et de ce qu'il appelle l'énergie émotionnelle.

Un serment trop systématisé ?

La question du serment et de ses effets de production et de dissolution des groupes politiques hante Sartre dans ces manuscrits sur mai-juin 1789, dans la *Critique de la raison dialectique* et dans le scénario sur Joseph Le Bon. Le fantôme de la Terreur, comme effroi rétrospectif, vient hanter son inquiétude présente et rend, me semble-t-il, moins opérante sa méthode qui suppose d'entrer dans les détails. En effet, lorsqu'il analyse la Terreur dans le *Scénario inachevé de Joseph Le Bon*¹⁵ comme dans la *Critique de la raison dialectique*, il la réduit à la situation du groupe assermenté, et il se concentre essentiellement sur la violence interne du groupe. Celui-ci peut basculer dans un processus où chacun doute de chacun, plutôt que chacun ne se confie à chacun, du fait même du serment et de sa possible trahison. Il se concentre, à mon sens, sur une totalité partielle sans mettre en face le groupe des aristocrates ou des adversaires d'une situation où la société est divisée en deux, entre ceux qui prêtent serment et ceux qui restent en dehors du serment. La dynamique n'est analysée que comme

13. In *Études sartriennes*, n° 12, *op. cit.*, p. 85.

14. *Ibidem*, p. 147.

15. In *Études sartriennes*, n° 11, 2006, « Cinéma et Révolution française. Autour du scénario Joseph Le Bon », 2006, 220 p., avec un extrait inédit du scénario Joseph Le Bon, sous la direction de Gilles Philippe et Vincent de Coorebyter.

dynamique mortifère de la violence qui désagrège le groupe politique, mais Sartre ne voit pas comment le serment produit aussi la naissance d'une nouvelle symbolique sociale dans le combat même qui est un combat « vengeur », et, à ce titre, tout aussi sacré que celui de 1789, et dont les impasses ne sont pas seulement celles de ce groupe assermenté. Ce sont alors les catégories sartriennes qui empêchent l'analyse d'aller plus loin. Sa conception du serment l'empêche presque de penser la Terreur.

À mon sens, cette part manquante de l'analyse conduit le scénario « Joseph Le Bon » à l'impasse. Les révolutionnaires terroristes, d'une manière simplifiée, ne sont que des affreux. Il va trop vite en besogne, croit le peuple absenté, quand il est partie prenante de ce qui se joue. Ce qui justement est visé en régime de vengeance, c'est la possibilité d'imaginer à nouveau l'unité d'une société qui ne serait plus divisée pour avoir su se totaliser par sa part manquante. C'est ici qu'on retrouve le sacré évoqué. Une totalité transcendante par rapport à ses membres qui comme pour l'Assemblée nationale constituante peut donc inclure même les absents, les morts.

Une méthode dialectique ou analytique ?

Sartre parle de critique de la raison dialectique. Mais sa manière de travailler est-elle dialectique ou analytique ? D'abord analytique, mais une analytique tendue vers cette tentative de saisir la raison dialectique à l'œuvre et œuvrant en situation. Le goût réel pour le détail des archives permet à Sartre de dire ce qu'au même moment les historiens marxistes ne disent pas. Ainsi, pour prendre un dernier exemple plus simple, face à Daniel Guérin qui fait de la guerre un enjeu essentiellement économique, il montre comment la question de la défiance est au cœur du refus de la guerre. Or, cette défiance advient en situation pour Robespierre qui auparavant était va-t-en-guerre comme les brissotins ; elle advient comme lumière qu'il se donne à lui-même dans sa propre praxis. Débattant avec Billaud, il sent le piège tendu par cette insistance sur la guerre qui donnerait toute puissance au pouvoir exécutif qui n'est jamais révolutionnaire. Il le sent et agit en adéquation avec cette sensation qu'il relie à une expérience de la trahison. Défiance et conscience historique sont ainsi nouées chez Robespierre¹⁶. Enfin, autre élément marquant, Sartre pense intuitivement que l'égalité ne peut passer que par l'égalisation des dignités, et que c'est sur le modèle de l'honneur nobiliaire que les non-nobles

16. Ce que j'ai montré récemment dans mon chapitre sur la défiance et sur l'honneur dans *La longue patience du peuple. 1792. Naissance de la République*, sans avoir encore lu Sartre. Je n'ai pas boudé mon plaisir d'être en si bonne compagnie.

s'inventent comme nobles. La démocratie n'est donc pas nivellement subjectif, mais exhaussement subjectif. J'ai effectivement compris, en travaillant sur les dons patriotiques, parfois infimes, que la question de l'honneur, et même de l'honneur guerrier, est une manière de fabriquer l'égalité entre les nobles et les non-nobles.

Sartre comprend ainsi avec beaucoup d'acuité comment les subjectivités, les sensibilités et, dans l'événement même, les émotions, travaillent l'histoire. La définition qu'il donne du serment mobilise ces enjeux absents chez les historiens :

« canalisation et sublimation d'une émotion violente. Tout le monde est d'accord pour dire que les têtes étaient parties¹⁷. Le phénomène consiste à faire un court-circuit entre l'émotion et l'acte et à diriger l'énergie émotionnelle dans le vide où elle explose en bouquet de feu d'artifice. Le serment est très exactement *le pathos* (hégélien).¹⁸ »

Enfin, point important jusqu'à aujourd'hui où la souveraineté nationale est confondue avec la souveraineté populaire, il montre aussi en quoi le peuple n'est pas la Nation. Pour lui, la nation est « indifférenciation sacrée » par le droit, devenu « pouvoir juridique *créateur* » quand le peuple n'est encore qu'un « conglomerat vague et d'ailleurs méprisable »¹⁹, dont on a un peu peur.

Bref, Sartre comprend, dans la Révolution française (et nous n'avons évoqué que des bribes de son analyse extrêmement fouillée, nouée aussi bien à la littérature qui s'intéresse au sacré — Éliade — qu'aux historiens de la Révolution), ce que les marxistes classiques avaient refusé et refusent encore souvent de comprendre. Il le fait en acceptant d'associer d'une manière spécifique et conséquente la matérialité des choses, le pratico-inerte, y compris des idées, et une certaine métaphysique de la liberté.

À ce titre, même quand il reprend des éléments de seconde main, chez Guérin ou chez Jean Egret, il s'est vraiment fait historien, c'est-à-dire capable, par l'interprétation, de donner une intelligibilité, un laboratoire pour le présent, d'un événement souvent représenté comme d'évidence ou magique, alors qu'il est le point de bascule incertain et énigmatique du premier moment révolutionnaire.

Cette méthode et ce qu'il en ressort, non dans ces manuscrits mais dans la *Critique de la raison dialectique*, sont alors l'objet de discussions

17. Si aujourd'hui, dans l'usage de la langue, « on perd la tête », alors « les têtes partaient ».

18. In *Études sartriennes*, n° 12, *op. cit.*, p. 146.

19. *Ibidem*, p. 147-148.

importantes non seulement avec les marxistes mais avec d'autres grandes figures de la pensée française telles que Lévi-Strauss.

Analyser ce débat permet de saisir ce qui se joue alors pour la discipline « histoire » comme pour la discipline « anthropologie ».

II. Les points de litige entre Sartre et Lévi-Strauss

L'histoire, discipline reine ?

Au cœur du litige entre Lévi-Strauss et Sartre, la place que tient l'histoire comme « discipline reine » pour comprendre la « Vérité de l'homme ». Chaque expression compte dans un débat qui est à la fois de méthode scientifique, de récusation en doute des prémices du travail sartrien, du fait de la difficulté de Sartre à penser les sociétés non occidentales, dites sans histoire, dans sa grande affaire de totalisation, de concurrence entre disciplines, l'histoire ou l'anthropologie. Dans ces questions, la Révolution française, pour Lévi-Strauss comme pour Sartre, sert parfois d'exemple permettant d'accréditer la thèse défendue, sans être centrale dans le débat. Ce qui frappe, c'est que, dans les années 1960, l'objet Révolution française est un objet d'évidence, bagage commun d'une culture partagée où il est encore impensable qu'on ne sache nullement de quoi on parle. Mais les véritables enjeux sont ailleurs et ils sont épistémologiques : faut-il ou non dynamiser l'idée même d'une possible Vérité de l'homme ? Si oui, comment ? C'est là le nœud de l'affaire.

Pour Lévi-Strauss, les sciences de l'homme ne doivent pas trouver une Vérité de l'homme mais le « dissoudre ». Dissoudre l'homme, c'est, dans l'esprit de Lévi-Strauss, le dénaturiser. En finir avec la nature humaine au profit d'une conscience de la multiplicité des manières d'être au monde. Il s'agit donc de s'émanciper d'une conception atemporelle et ethnocentrique de l'humanité.

Mais que voulait dire Sartre, en cherchant cette « Vérité de l'homme », sinon chercher les moyens d'une émancipation à l'œuvre dans la praxis humaine ? Émancipation supposant que soit à l'œuvre cette fameuse raison dialectique, qui, habitant chacun des acteurs, de telle sorte que chacun puisse se penser comme *totalité* et procéder, dans les termes de Sartre, à *une totalisation sans totalisateur*, totalisation sans cesse mouvante, en cours, en devenir, où chacun analyse ce qui fait obstacle à l'émancipation et induit d'autres résistances du pratico-inerte.

Dissoudre l'homme d'un côté, émanciper l'homme de l'autre.

Le dissoudre pour en finir avec l'idée d'une nature humaine immuable, en finir avec les invariants, et donc vouloir aussi l'émanciper de ce carcan idéaliste chez Lévi-Strauss.

L'émanciper au prix de la pensée de la raison dialectique chez Sartre. Or, cette raison dialectique permettrait de penser non pas un homme immuable mais un homme aux prises avec des situations qui varient et qui déplacent le sens donné par les acteurs à leurs actions. Du fait même que les hommes sont des acteurs, ils fabriquent de la *matière ouvrée*, et cette matière, en retour, produit un gouvernement des hommes qui prétendaient la gouverner. Le fameux « prático-inerte ». En se racontant leur histoire, les hommes agissent sur l'histoire et se donnent leurs « propres lumières²⁰ ». Le dévoilement d'une situation se fait dans et par la praxis qui la change, la conscience advient dans l'action et n'est pas à la source de l'action. C'est cette capacité à raconter et à entretenir un rapport réel par la praxis à l'Histoire qu'il y a de la raison dialectique à l'œuvre et de la conscience. C'est dans ce cadre que Sartre affirme que « la subjectivité n'est ni tout ni rien, elle représente un moment du processus objectif (celui de l'intériorisation de l'extériorité) et ce moment s'élimine pour renaître sans cesse à neuf. Or, chacun de ces moments éphémères qui surgissent au cours de l'histoire humaine et qui ne sont jamais ni les premiers ni les derniers, est vécu comme un point de départ par le sujet de l'Histoire.²¹ » L'Histoire comme totalisation, ce pourrait être l'ensemble du processus mouvant.

C'est à ce titre que l'histoire pourrait devenir une discipline reine. Elle est celle qui se donne dans l'action en cours d'accomplissement comme conscience, mais conscience finalement fragile et constamment à réinventer dans des initiums successifs. C'est pour cette raison même que Sartre privilégie l'étude d'un initium, la Révolution française, et ne sait pas bien quoi faire des sociétés dites sans histoire, au sens où elles n'utiliseraient pas l'histoire pour se transformer. Si l'Histoire est Vérité de l'homme, empêcher qu'elle puisse être appréhendée dans un savoir noué à la pratique, c'est empêcher que l'homme s'émancipe par l'accomplissement de sa conscience. C'est pour cette même raison qu'il critique frontalement le dogmatisme marxiste qui occulte l'Histoire et empêche de l'appréhender dans son caractère essentiellement mobile. De ce fait, la société sans histoire, ce n'est pas prioritairement la société des sauvages, mais les sociétés d'avant le marxisme et celles où le marxiste vulgaire réduit « le changement à l'identité²² », sous les « notions synthétiques immuables, fétichisées » que nous évoquions en introduction. Pour Sartre, les concepts ouverts du marxisme se sont fermés ; ce ne sont plus des clés, des schè-

20. Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, op. cit., note 1, p. 37.

21. *Ibidem*, note 1, p. 39.

22. *Ibid.*, p. 36.

mes interprétatifs : ils se posent eux-mêmes comme savoirs déjà totalisés. Du savoir passé, le marxisme fait un savoir *éternel* et empêche les hommes d'avoir accès, par le détail et l'expérience, à l'histoire véritable. Cette histoire véritable est, selon le marxisme originel et l'existentialisme, une « totalisation mouvante et dialectique » définition de l'Histoire ou devenir-monde de la philosophie.

Histoire chaude/histoire froide

Or on peut reconnaître ici les notions d'« histoire chaude » et d'« histoire froide », chères à Lévi-Strauss, « histoire chaude » si elle permet aux sociétés d'utiliser leurs contradictions pour se transformer, « histoire froide » si elle permet aux sociétés de ne pas se transformer. Lévi-Strauss affirme qu'il y a bien ces deux manières de concevoir l'histoire comme récit sur le passé et reproche à Sartre de ne pas vouloir le prendre en compte et, du coup, d'exclure de l'Histoire une partie de l'humanité. Sartre, ce faisant, ferait de l'histoire « l'ultime refuge d'un humanisme transcendantal : comme si, à la seule condition de renoncer à des moi trop dépourvus de consistance, les hommes pouvaient retrouver, sur le plan du « nous », l'illusion de la liberté.²³ »

C'est dans cette logique que Lévi-Strauss affirme que la conception sartrienne de l'histoire est proche de celle des primitifs exclus pour n'avoir pas de conscience historique, et que le véritable problème posé par la *Critique de la raison dialectique* est « à quelle condition le mythe de la Révolution française est-il possible ?²⁴ ». Lévi-Strauss répond ainsi à Sartre qu'il ne s'est guère éloigné des marxistes qu'il critique. Affirmer le caractère mythique de l'histoire de la Révolution française telle que présentée dans la raison dialectique, c'est, d'une part, nier sa dimension scientifique : son sens n'est pas le plus vrai, il est seulement le plus riche aujourd'hui sur un mode contingent. « Pour que l'homme contemporain puisse pleinement jouer le rôle d'agent historique, il doit croire à ce mythe. » Lévi-Strauss ajoute :

« l'homme de gauche se cramponne encore à une période de l'histoire contemporaine qui lui dispensait le privilège d'une congruence entre les impératifs pratiques et les schèmes d'interprétation. Peut-être cet âge d'or de la conscience historique est-il déjà révolu. Et qu'on puisse au moins concevoir cette éventualité prouve qu'il s'agit seulement d'une situation contingente.²⁵ »

23. Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, op. cit., p. 841.

24. *Ibidem*, p. 832.

25. *Ibid.*

Si l'on poursuit, la définition temporelle de cette contingence hésite entre simple effet de la distance temporelle : « nous sommes encore au point sur la Révolution française mais nous l'eussions été sur la Fronde si nous avons vécu plus tôt », et contingence plus complexe : « la mise au point fortuite d'un instrument d'optique dont l'objectif et le foyer seraient en mouvement relatif l'un par rapport à l'autre »²⁶. D'un côté, le temps homogène et vide, de l'autre, un réglage entre deux mouvements, celui de l'objet étudié et celui de la situation. Or, selon l'expression de Benjamin, « si seul le présent est le temps du politique, tout événement du passé peut y acquérir ou y retrouver un plus haut degré d'actualité que celui qu'il avait au moment où il a eu lieu »²⁷. On entend bien que deux conceptions du temps se heurtent ici.

Histoire des hommes, histoire des historiens

De fait, Lévi-Strauss reproche à Sartre d'entretenir la confusion entre l'histoire des hommes comme totalité, c'est-à-dire l'Histoire, l'histoire de l'historien, l'histoire comme expérience passée, totalité singulière ou détail précis, dans le vocabulaire de Sartre, à analyser avec la raison analytique et dialectique.

Or, affirme Lévi-Strauss, si l'on refuse d'identifier l'humanité à l'Histoire, car alors avec la logique sartrienne ce serait exclure une partie de l'humanité de cette humanité, il ne reste que l'histoire des historiens comme « méthode sans objet ».

Lévi-Strauss propose alors de montrer que, dans ce cas, pas plus que l'espace, le temps n'est continu, et que, de ce fait, l'histoire est une connaissance discontinue qui ne peut pas être totalisée.

« Pour autant que l'histoire aspire à la signification, elle se condamne à choisir des régions, des époques, des groupes d'hommes et des individus dans ces groupes. Et à les faire ressortir comme des figures discontinues, sur un continu tout juste bon à servir de toile de fond. Une histoire vraiment totale se neutraliserait elle-même : son produit serait égal à zéro.²⁸ »

Mais une telle histoire égale à zéro, n'est-elle pas justement l'histoire froide ? Que devient l'accusation d'histoire mythique ?

« Ce qui rend l'histoire possible, c'est qu'un sous-ensemble d'événements se trouve, pour une période donnée, avoir approximativement la même signification

26. *Ibid.*

27. Walter BENJAMIN, *Écrits français*, « Sur le concept d'histoire » [1940], Paris, Gallimard, 1991, p. 342.

28. Claude LEVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, *op. cit.*, p. 836.

pour un contingent d'individus qui n'ont pas nécessairement vécu ces événements et qui peuvent même les considérer à plusieurs siècles de distance.²⁹ »

On remarquera que nous sommes là dans la deuxième conception du temps, ni homogène ni vide, celui qui suppose la mise en relation de deux situations, celle de ceux qui ont vécu une période de l'histoire, celle de ceux qui vont lire sur cette période de l'histoire.

« L'histoire n'est donc jamais l'histoire mais l'histoire pour. Partiale même si elle se défend de l'être, elle demeure évidemment partielle, ce qui est encore un mode de la partialité.³⁰ »

C'est à ce point précis qu'interviennent les arguments concernant la possibilité d'une histoire dialectique de la Révolution française.

« Dès qu'on se propose d'écrire l'histoire de la Révolution française, on sait (ou on devrait savoir) que ce ne pourra pas être simultanément et au même titre celle du jacobin et celle de l'aristocrate. Par hypothèse, leur totalisation respective (dont chacune est antisymétrique de l'autre) sont également vraies. Il faut donc choisir entre deux partis : soit retenir principalement l'une d'elles ou une troisième (car il y en a une infinité) et renoncer à chercher dans l'histoire une totalisation d'ensemble de totalisations partielles ; soit reconnaître à toutes une égale réalité mais seulement pour découvrir que la Révolution française telle qu'on en parle n'a pas existé.³¹ »

Ce qui est dit sur la Révolution française par Lévi-Strauss pourrait être dit de n'importe quelle période de l'histoire, mais elle semble ici se spécifier, car ce qui est évoqué ce sont les protagonistes d'un conflit politique, les jacobins, les aristocrates, comme les deux lutteurs du combat de ring évoqué par Sartre dans la *Critique*. Ici, pris dans cette métaphore utilisée par Sartre, Lévi-Strauss semble plutôt parler de « points de vue » que de totalisations partielles. En effet, Lévi-Strauss est dans la logique de l'histoire « pour », « partiale car partielle », quand Sartre parle de Vérité du combat dans son ensemble et ne pense les totalisations partielles qu'en vue de cette totalisation du combat.

Lévi-Strauss, tout en manquant l'enjeu des totalisations partielles évoquées par Sartre grâce à la métaphore de la lutte, pointe un enjeu de la démarche disciplinaire effective. Mais, alors que la science historique contemporaine de ce débat ne reconnaît pas qu'elle adopte un point de vue, elle se veut objective, c'est ici ce qu'affirme Lévi-Strauss. Autant dire qu'aucune histoire ne peut donc vraiment prétendre à un savoir scientifique et relève toujours de la fiction. En bref, il n'y a pas de liens solides,

29. *Ibidem*.

30. *Ibid.*

31. *Ibid.*

scientifiques, entre l'histoire des hommes dans sa totalité, l'histoire historiée, et les histoires partielles qu'elles soient vécues ou historiées. Cependant, si la possibilité d'une histoire historiée est contingente, alors, dans ce cas, on peut aussi imaginer qu'on peut, ou pourra, faire l'histoire des aristocrates et des jacobins ensemble sans pour autant annuler l'histoire, mais bien pour lui restituer sa dynamique de combat. L'exercice est plus complexe, plus périlleux, mais il est imaginable.

Il s'agit de savoir si le point de vue synthétique et totalisant élaboré pour analyser une lutte sur un ring peut être pertinent pour une déchirure historique.

Pour montrer cette possibilité, Sartre pense la situation dans sa complexité, et en particulier l'action-réaction des différents éléments de la situation comme totalisations partielles, les aristocrates face aux jacobins, mais le point de vue signifiant ne peut être le même à moins de se poster en aval et donc de rechercher dans la description ce qu'on sait de la fin de l'histoire. C'est la connaissance de la suite qui permettrait à Sartre de rendre l'histoire intelligible, il serait dans le crime épistémologique en oscillant entre la téléologie et l'anachronisme.

C'est pourquoi Lévi-Strauss apprécie le travail de Sartre historien quand il demeure analytique pour expliciter des totalisations partielles qui travaillent un point de vue singulier, une praxis singulière. Mais il ne pense pas que son travail vaille quelque chose quand il prétend effectivement à la raison dialectique, soit neutralisation égale à zéro, soit retombée dans les ornières du marxisme critiqué, c'est-à-dire l'art de plaquer des raisonnements, des concepts, des savoirs sur ce que l'on est justement en train d'analyser.

La discipline fondatrice serait alors l'ethnologie en tant qu'elle utilise, sans la revendiquer comme telle, la fameuse méthode progressive-régressive qui cherche les structures sous les faits, mais qu'elle ne sait rien des structures au moment où elle analyse les faits. L'espace, contrairement au temps, ne permettrait pas la téléologie.

On serait tenté de dire, comme Lévi-Strauss, que cette histoire est forte et intéressante en étant finalement du côté, le plus souvent, de la raison analytique. Mais malgré tout, qu'est-ce qui permet de la penser ou de l'appréhender comme dialectique ? Je crois, dans un premier temps, que c'est le fait même qu'un tel goût pour le détail n'est pas pris dans une visée d'érudition mais de compréhension du politique, d'une conscience du fonctionnement du politique pour une conscience d'aujourd'hui. Si le détail est investi, ce n'est pas dans la logique d'une carte à l'échelle 1 telle que Lévi-Strauss pouvait l'évoquer dans le rêve fou d'une totalisation

de tous les morceaux de temps discontinus comme classes de temps : les siècles, les années, les journées. Une histoire dialectique de la Révolution est possible, non comme dialectique des points de vue, non comme synthèse des totalisations partielles, mais comme dialectique des situations, qui entrent en relation, par le processus même de l'enquête et de sa restitution. Le temps de Sartre n'est pas celui du progrès mais celui de sa critique dans les années 1930, en particulier dans les travaux sur l'histoire de Walter Benjamin.

III. Sartre, Benjamin, la dialectique des situations (les présents de l'histoire) comme « focale dialectique »

L'histoire en appelle à l'histoire, une critique du progrès

Cette critique du progrès relevant du temps homogène et vide apparaît d'une manière assez approfondie dans la note 2 du chapitre sur la méthode progressive-régressive. Sartre critique alors le marxisme qui, dit-il, « opère la totalisation des activités humaines à l'intérieur d'un continuum homogène et infiniment divisible qui n'est autre que le temps du rationalisme cartésien³² ». Il évoque alors une *temporalité milieu*, temporalité que l'économie capitaliste engendre et, de ce fait, apte à rendre compte du capital.

« Mais la description de ce contenant universel comme moment d'un développement social est une chose et la détermination dialectique de la temporalité *réelle* (c'est-à-dire du rapport vrai des hommes à leur passé et à leur avenir) en est une autre.³³ »

Ce rapport vrai ou réel pourrait aujourd'hui s'appeler « régime d'historicité », c'est-à-dire manière d'agencer les différents temps dans l'expérience vécue de l'histoire. Or, ces régimes d'historicité ne sont pas donnés mais construits par les hommes en société.

« On doit comprendre en effet que ni les hommes ni leurs activités ne sont *dans le temps*, mais que le temps, comme caractère concret de l'Histoire, est fait par les hommes sur la base de leur temporalisation originelle.³⁴ »

Sartre évoque alors la période où « le marxisme a pressenti la vraie temporalité lorsqu'il a critiqué et détruit la notion bourgeoise de "progrès" qui implique nécessairement un milieu homogène et des coordonnées permettant de situer le point de départ et le point d'arrivée. Mais —

32. Jean Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. I, *op. cit.*, note 2, p. 76.

33. *Ibidem.*

34. *Ibid.*

sans qu'il l'ait jamais dit — il a renoncé à ces recherches et préféré reprendre le « progrès » à son compte³⁵ ».

Le seul marxiste qui ait vraiment critiqué frontalement le progrès est, me semble-t-il, Walter Benjamin dans ses *Thèses sur le concept d'histoire*. Un Walter Benjamin qui n'a pas peur de penser aussi le « sacré », la « souveraineté » en tant que telle, qui n'a pas peur non seulement de remettre en question le progrès mais d'affirmer que cette manière d'aborder le temps historique aveugle les acteurs de l'histoire des années 1930. Il n'est pas nommément cité, et l'enjeu, bien que considéré comme fondamental, est finalement laissé en plan. Fondamental, en effet, puisque « la dialectique comme mouvement de la réalité s'effondre si le temps n'est pas dialectique, c'est-à-dire si on refuse une certaine action de l'avenir en tant que tel³⁶ ». Mais, dit Sartre, il serait trop long d'étudier ici la temporalité dialectique de l'Histoire. Il ne souhaite que « marquer la difficulté » et « formuler le problème ».

Il y revient, à mon sens, à la toute fin du tome II dans la page intitulée « l'Histoire en appelle à l'Histoire³⁷ ». C'est alors que la dialectique prend tout son sens historique, tout son poids temporel. Cette dialectique est la mise en relation de différentes histoires et donc de différents temps qui produisent la possibilité même de la totalisation ou incarnation de l'histoire, totalisation enveloppante et toujours inachevée parce qu'inachevable pour l'individu qui a conscience de l'Histoire.

« [...] toute histoire, dès que des rapports au présent ou au passé s'établissent avec d'autres histoires, est l'incarnation de l'Histoire.³⁸ »

Chaque histoire particulière incarne alors l'Histoire universelle.

« L'Histoire (temporelle) en appelle à la temporalité comme la conscience à la conscience, elle ne peut être comprise et ressuscitée (par son exploitation pratique) qu'à travers une praxis historique se définissant elle-même par son développement temporel.³⁹ »

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

37. Jean-Paul SARTRE, *Critique de la raison dialectique*, t. II, Paris, Gallimard, 1985, p. 456.

38. *Ibidem.*

39. *Ibid.*

L'histoire froide, l'histoire chaude, projet d'émancipation

Sartre imagine alors ce que serait un être non-historique. « Un esprit absolu et sans *déroulement* (intuition) ne pourrait *comprendre* l'histoire.⁴⁰ » Si la liberté ne s'altère pas d'un conditionnement historique, les monuments ou archives ne prendront pas le sens d'une Totalisation, n'incarneront pas l'Histoire, et resteront des objets partiels à la présence fugace voire sans présence.

« Il faut que ce libre organisme soit par lui-même historique, c'est-à-dire lui-même conditionné par l'intériorisation de son lien en extériorité avec la totalisation, lui-même *incarnation*, lui-même l'Histoire. Inversement, il se découvre lui-même historique dans son propre mouvement de *restitution* de l'histoire faite.⁴¹ »

Ce qui est dit dans cette page, c'est non seulement que le mode de relations qui perpétue une histoire dans l'Histoire est lui-même historique (cela veut dire qu'il évolue), mais encore, de mon point de vue, que ce rapport peut cesser si cesse cette relation qui est en tant que telle la conscience historique. Si cette relation n'est plus entretenue, n'est plus transmise comme expérience d'humanisation, la conscience historique fait défaut.

L'histoire marxiste de la Révolution française, jusqu'à très récemment, n'a pas pris en compte ce rapport dialectique des situations où cette histoire n'a de sens que par son « exploitation pratique ». C'est cette exploitation pratique qui constitue la fameuse focale de mise au point dans le vocabulaire de Lévi-Strauss. Or, lorsque le temps des révolutions est déclaré caduc, la Révolution française semble ne plus pouvoir être étudiée comme telle, et on peut la déclarer « froide ». Lorsque François Furet reprend ces notions, il affirme avec force : « la Révolution française est devenue un objet froid ». Elle ne nous permet plus, nous, sociétés occidentales, de nous transformer, car ce ne sont plus ses contradictions qui nous habitent mais son héritage consensuel. Cette histoire révolutionnaire ne nous permet plus de prendre conscience de notre caractère historique dans ce rapport de va-et-vient entre des expériences variées et d'agir sur notre présent. La focale dialectique ne supposerait plus d'étudier le mouvement révolutionnaire, mais sa cessation.

Furet, comme Sartre, fait la critique du marxisme vulgaire et, comme Foucault, il valorise l'histoire froide. Mais alors que chez Sartre et Foucault il s'agissait de viser malgré tout une émancipation à l'œuvre, chez Furet il s'agit de substituer à cet enjeu d'émancipation, un enjeu de « fin

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

de l'histoire ». La Révolution est terminée car elle a réussi, elle est entrée dans les mœurs.

C'est dans ce contexte qu'il privilégie le récit libéral de la Révolution française et qu'il l'installe finalement sur le temps long des héritages plutôt que sur le temps court des secousses qui engagent subjectivité et pratico-inerte.

Au même moment, le temps des révolutions est déclaré caduc. Si focale dialectique il y a, elle ne suppose plus d'étudier le mouvement révolutionnaire comme tel, mais seulement un héritage présenté comme sans contradiction, et qui s'avère souvent finalement limité au débat et à l'expérience juridique, la production constitutionnelle.

François Furet, à ce titre, peut paraître plus dialectique qu'Albert Soboul, car le temps est effectivement interrogé. Mais cette focale, en corollaire, n'a plus non plus pour visée l'émancipation. Car, si tel était le cas, il faudrait au contraire insister sur le moment révolutionnaire pour comprendre ses impasses, ses apories, son échec et relever le pari de l'émancipation.

C'est pourquoi la focale proposée par Sartre est plus complexe, il cherche à comprendre comment, dans cet événement, les hommes ne sont ni de purs sujets de liberté, ni de purs agents aliénés. Ils seraient alors des acteurs/agents historiques pris dans cette historicité qui, à mon sens, se manifeste sous forme d'émotions comme faculté de juger les situations, non avec des critères absolus mais avec des critères contingents qui leur donnent malgré tout l'énergie de cette déchirure.

La Révolution française n'est un objet froid que pour ceux qui ne pensent pas qu'elle puisse encore produire les lumières dont nous avons besoin aujourd'hui pour saisir ce mouvement complexe de la volonté aux prises avec le pratico-inerte de l'histoire dont les idéaux, les expériences et les lieux font partie. L'expérience des révolutions populaires arabes de 2010-2011 plaide en faveur d'une histoire qui se doit, pour avoir des lumières pour agir, d'être chaude et dialectique.

À mon sens, si l'histoire de la Révolution française n'est pas froide, c'est bien parce qu'elle demeure une histoire qui nous parle de cette difficulté à être libre, du tragique de cette quête de liberté, mais aussi de sa nécessité. Les hommes, aujourd'hui, ont peur de jeter les dés, d'agir, tant la tragédie peut surgir des meilleures intentions. Mais en renonçant aux projets de liberté, ils n'ont pas fait cesser les tragédies. La Révolution française est tragique, le scénario « Joseph Le Bon » voulait l'évoquer, mais elle permet de penser comment se déploie l'action politique dans une complexité telle qu'elle permet de penser l'histoire comme totalisation

sans totalisateur, donc en dehors du complot, en dehors des grands maîtres, dictateurs de papier, mais où chaque geste fait de nous des êtres historiques, c'est-à-dire responsables de leur devenir.

Le « nous », comme disait Lévi-Strauss, n'est pas plus libre que le « je », mais il est la résultante de toutes les actions des « je » multiples qui s'entrechoquent. Laisser faire et se mettre à l'écart, c'est aussi agir sur ce nous. L'attente, l'attentisme sont ainsi scrutés par Sartre. Notre historicité en est aujourd'hui tissée, mais notre responsabilité n'en est pas moindre. Devenir libre, c'est accepter de ressaisir, avec la Révolution française, le sens que l'on peut donner à l'attente comme action, et ainsi, mieux choisir à nouveau d'être des acteurs sans illusion mais sans désabusement non plus de notre propre histoire.

Conclusion

Si une histoire dialectique de la Révolution française est possible, ce n'est pas en la scrutant dans un temps homogène et vide pour en refaire le tableau à l'échelle 1, dans une totalisation impossible mais en se tenant sur le seuil du présent. Il y a là tout un projet historiographique à rouvrir je pense avec Benjamin, tout un programme de travail à entreprendre.

En me demandant de préparer ce travail, Michel Kail avait sans doute le pressentiment que les réflexions sartriennes entreraient en relation avec mes propres préoccupations. J'ai eu beaucoup de difficultés à entrer dans un si vaste corpus et j'ai bien le sentiment que je n'ai fait que traverser toutes les salles du château pour ne m'arrêter, aujourd'hui, que dans quelques-unes pour y saisir le reflet d'un enjeu, la forme d'une question, le détail qui me parlait. Mais, effectivement, une affinité réelle existe entre les questions que je me suis posées dans *La longue patience du peuple* et ce que Sartre a tenté de théoriser en s'appuyant sur la Révolution française. Cette affinité, c'est celle qui consiste à considérer que l'histoire reste une pratique politique et une pratique subjective, que l'histoire de la Révolution française ne peut plus être celle de Mathiez, mais qu'elle doit malgré tout se faire avec de vrais détails vrais, pour nous apprendre quelque chose d'utile, que cette histoire ne tisse pas notre présent de part en part, mais qu'elle tisse nos imaginaires et nos désirs, qu'en tant que telle, elle incarne l'Histoire, pourvu que chaque historien accepte de fabriquer la focale dialectique qui nous la rende vraiment présente.

Réintroduire, à proprement parler, les luttes politiques, les acteurs à l'œuvre, dans la minutie du détail, ce serait alors reconduire une historiographie chaude et montrer que si une partie de la Révolution relève

peut-être d'acquis, d'autres imaginaires sociaux ont été refoulés par la tradition libérale chère à François Furet.

L'ambition post-furétienne de l'histoire de la Révolution pourrait consister à réaffirmer fermement un rapport dialectique des temps de l'histoire, non seulement à la manière de Sartre, mais aussi à la manière de Walter Benjamin.

CNRS, Lajos/IIAC

* * *