

Le temps chez les historiens : un impensé ?

(Historians' Time: Something Unthought?)

François Dosse

Abstract

Historians have long used founding concepts of their discipline without questioning their relevance. So it is with time, a cardinal concept for historians who have the change as their privileged object. The current reflexive moment of historical practice becomes favorable to bring out this notion of temporality from its unthought-of dimension. Psychoanalysis can make its contribution to the historian in this respect so that he abandons his teleological illusions and takes into account the heterochrony inherent in a fundamentally layered temporality of different strata, which is not linear in any way.

Keywords: Memory, historiography, psychoanalysis, historicity regime, heterochrony, heterology

Résumé

Les historiens ont longtemps utilisé des concepts fondateurs de leur discipline sans en interroger la pertinence. Ainsi en est-il du temps, concept cardinal pour des historiens qui ont le changement pour objet privilégié. Le moment réflexif actuel de la pratique historique devient propice pour sortir cette notion de temporalité de son impensé. La psychanalyse peut apporter sur ce plan sa contribution à l'historien pour qu'il abandonne ses illusions téléologiques et prenne en compte l'hétérochronie propre à une temporalité fondamentalement feuilletée de strates différentes, n'a rien de linéaire.

Mots-clés : Mémoire, historiographie, psychanalyse, régime d'historicité, hétérochronie, hétérologie.

1. Introduction

Marc Bloch, fondateur de la revue des *Annales*, définissait l'histoire comme étant « la science des hommes dans le temps » et pourtant, avec raison, Michel de Certeau considérait que le temps était resté le domaine impensé des historiens : « Sans doute, l'objectivation du passé, depuis 3 siècles, a-t-elle fait du temps l'impensé d'une discipline qui ne cesse de l'utiliser comme un instrument taxinomique » (de Certeau, 1978: 89). Il mettait en évidence dans les années 70 une réelle lacune de réflexivité des historiens. Mais les temps ont changé et lorsque André Green définit une conception du temps éclaté comme le propre de la psychanalyse, renvoyant la discipline historique à un temps purement continuiste fondé sur la successivité chronologique, il a le mérite de penser le temps mais il véhicule une conception datée, dépassée du temps chez les historiens pour mieux mettre en valeur l'apport de la psychanalyse dans la pensée de la pluralité des temporalités.

Du rapport actif entre présent et passé initié par l'école des *Annales*, il résulte un rapprochement possible entre la discipline historique et la psychanalyse. Comme le montre Conrad Stein dans *L'Enfant imaginaire* (Stein, 1971), la cure a pour visée paradoxale de changer le passé. Mission tout autant impossible pour l'historien à jamais coupé du passé par une rupture infranchissable, celle qui oppose les générations vivantes des disparus, que pour le psychanalyste qui échoue sur une structure d'incomplétude du sujet analysant. On retrouve des similitudes entre les deux démarches au niveau de la place de l'événement pour l'historien et pour le psychanalyste. Pour ce dernier, l'événement n'est pas réductible à un

traumatisme extrême : « Le trauma ne saurait se définir simplement comme un événement externe, si violent, si éprouvant soit-il, mais comme la liaison du péril interne au péril externe, du présent au passé » (Bertrand, 1989: 132). Chez Freud, le trauma est un après-coup ; il engage un passé incorporé dans le présent, des voies de frayage, des recoupements. La tâche de l'analyste est donc de tenir les deux bouts de la chaîne signifiante, hors des déterminismes mécanistes. L'école des *Annales*, en réalisant la liaison entre passé et présent a pu ainsi se donner pour objet privilégié ce type de recoupements, éclairant le passé dans l'après-coup. Mais, le rapprochement de ces deux démarches a vite trouvé ses limites dans les postulats durkheimiens qui furent ceux de l'école historique française qui connut toute une longue phase "d'éclipse du récit" comme l'a bien analysé Ricoeur dans *Temps et récit*. Le travail à ambition scientifique des historiens des *Annales* s'est orienté vers diverses formes d'objectivation des sources, à l'écart de l'approche de compréhension. Si l'histoire était création, c'était au sens de ses hypothèses scientifiques, non au sens d'un dialogue sous-jacent entre l'historien et ceux qu'il exhumaient du passé. Peu à peu cette orientation, en se renforçant, a contribué à pluraliser le temps social, à le sérialiser à partir de catégories d'analyse tirées de l'économie : ceux de *trend*, de cycles, de conjonctures. L'histoire s'est faite quantitative jusqu'au point de ne pas voir de salut scientifique pour l'historien hors de la quantification. De la même manière, un autre fondement de la pratique historique se trouvait alors dévalorisé dans cette perspective scientiste : l'événement, le changement. On est alors passé imperceptiblement de l'histoire comme science du changement définie comme telle par Marc Bloch à une histoire quasi-immobile avec la géo-histoire braudélienne, et enfin à "l'histoire immobile", titre de la leçon inaugurale au Collège de France d'Emmanuel Le Roy Ladurie. Dans cette perspective, le temps court,

l'échelle humaine d'analyse devient l'ennemi des sciences de l'homme, et Braudel affuble ce niveau d'analyse de qualificatifs particulièrement révélateurs : "sortilège", "fumée", "caprice", "fallacieuses illusions"...

Il semble bien que nous en soyons arrivés à un nouveau moment de l'écriture historique, plus réflexif, à la faveur d'un véritable tournant herméneutique et pragmatique (voir Delacroix, Dosse, Garcia, 1999). Ce moment peut être fécond dans l'échange entre l'histoire et la psychanalyse. Il permet la prise en compte, au-delà de l'événement en lui-même, de la trame textuelle qu'il fait naître, des traces qu'il laisse, des mythes qui fonctionnent à partir de lui et des discours de fiction qui vont le recouvrir. Tout ce matériau devient un champ privilégié pour l'historien qui considère aujourd'hui que les représentations dans leurs transformations successives sont consubstantielles à son objet de recherche. A l'insu des acteurs de l'événement, l'évolution des représentations de celui-ci, la diversité des récits auxquels il donne lieu font pleinement partie de l'événement lui-même dans son efficace fluctuante au cours du temps. C'est ce qu'avait déjà très bien montré Georges Duby à propos de la bataille de Bouvines (Duby, 1973). En historicisant ses matériaux et ses méthodes, l'historien du social permet en outre d'éviter toute forme de naturalisation des objets sociaux. Le présent comme passé cristallisé ou la prévalence du concept d'expérience vécue permettent là aussi de faire quelque analogie entre pratique historique et psychanalytique, au moins dans leur rapport à la temporalité et à la subjectivité. La définition d'un genre nouveau que définit Pierre Nora comme celui de l'*ego-histoire* (Nora, 1987) participe d'une quête similaire. Il part du postulat que l'historien éclaire l'histoire qu'il écrit, quelle que soit sa spécialité, en dévoilant sa propre histoire. Il doit donc appliquer à lui-même la méthode qu'il éprouve sur les autres.

Cependant, l'historien comme le psychanalyste se trouvent confrontés à la même butée, celle de la confrontation nécessaire entre le discours et le réel. L'historien ne peut en effet se limiter à la sphère des représentations, au seul champ discursif autonomisé par rapport à ses conditions d'émergence. Il se doit de prendre en compte la matérialité de la trame événementielle, celle de l'histoire sociale au sens large. De la même manière, le psychanalyste doit se référer à un réel qui, sans se confondre avec la réalité, permet d'assigner un statut au fantasme : « La réalité a à faire dans la cure, puisqu'on ne peut distinguer ce qui est fantasme de ce qui n'est pas fantasme s'il n'y a pas de repères dans la réalité »¹.

2. L'histoire comme la psychanalyse : une épistémologie mixte entre science et fiction

Du fait de la place nodale accordée de plus en plus à la mémoire, il en résulte un déplacement des lignes-frontières entre les deux disciplines que sont l'histoire et la psychanalyse. Ce renversement suscite un rapprochement autant au niveau des matériaux utilisés que des méthodes. Dans les deux cas, le savoir se constitue à partir d'une discontinuité radicale qui oppose un passé opacifié d'une mémoire en quête de repères et un présent étale difficilement dépassable. Cette évolution rend plus poreuse la distinction perçue par Certeau lorsqu'il oppose deux stratégies de la temporalité : celle d'une histoire qui se présenterait inéluctablement sous la forme de la successivité, de la corrélation, de l'effet, et la psychanalyse au contraire qui serait fondée sur le mode de l'imbrication, de la répétition, de l'équivoque :

¹ Cornelius Castoriadis, cité par Bertrand & Doray, 1989: 142.

La psychanalyse et l'historiographie ont donc deux manières différentes de distribuer *l'espace de la mémoire*. Elles pensent autrement le rapport au passé et du présent. La première reconnaît l'un *dans* l'autre ; la seconde pose l'un à *côté* de l'autre (de Certeau, 1978: 99).

Dans ce nouvel espace mémoriel commun au psychanalyste et à l'historien, l'imbrication du passé et du présent est similaire et loin d'opposer les deux approches, il leur tisse un horizon commun, celui de la trace du passé dans son efficace et du masque de celui-ci dans sa capacité de voilement.

De ce rapprochement émerge un paradigme commun aux deux disciplines : le paradigme indiciel qui a donné lieu à des chantiers féconds avec la micro-histoire initiée par l'historien italien Carlo Ginzburg. Cette nouvelle écriture de l'histoire emprunte beaucoup à la psychanalyse pour sortir d'une fausse alternative entre rationalisme et irrationnel. Le paradigme indiciel, apparu à la fin du XIX^e siècle, serait à la confluence d'une méthode mise au point en matière d'histoire de l'art par Morelli pour authentifier les auteurs des tableaux de maîtres à partir des détails les plus négligeables, de la méthode de l'enquête policière, et enfin et surtout de la méthode freudienne d'analyse des manifestations de l'inconscient, grâce à une attention particulière aux associations libres, aux rêves, aux lapsus... Carlo Ginzburg, Giovanni Levi et leur école situent l'écriture historique du côté de la narrativité, du singulier, de l'idiographie, de l'indice, du conjectural. Ils renoncent aux rêves scientistes d'une histoire scientifique, nomothétique pour mieux saisir les linéaments d'une histoire « au ras du sol » (voir Revel, 1989). La recherche des événements signifiants situe leur démarche du côté de celle de la psychanalyse dont ils empruntent une bonne partie de la méthode

comme modèle heuristique pour l'appliquer au champ historique. Leur point de départ est tout autant que pour l'analyste la figure de l'incertitude qu'il est question de réduire. La micro-histoire ne se donne pas comme un simple retour à une histoire purement anecdotique qui a toujours eu par ailleurs son public populaire ; elle ne nie pas l'existence d'une macro-histoire mais elle offre une nouvelle méthode d'accès à celle-ci au travers de ses partitions locales, celles de micro-communautés, comme celle qui fait l'objet de l'étude de Giovanni Levi, Santena, à une vingtaine de kilomètres de Turin (Levi, 1989). Cette forme d'histoire ne renonce pas à rechercher une rationalité à l'oeuvre dans les pratiques sociales, mais elle ne la déduit plus d'une grille fonctionnelle ou structurale. C'est en partant de l'interaction entre comportements qui inscrivent leur logique dans un lieu choisi non pour son exemplarité mais au contraire pour sa banalité.

Si la collaboration entre les deux continents du savoir que sont la prospection de l'inconscient du point de vue psychanalytique et celui de la temporalité par l'histoire est possible ; elle ne l'est qu'à condition d'éviter les usages sauvages, les captations inconsidérées des concepts et méthodes de l'autre. L'historien comme l'analyste sont tous deux confrontés à la même aporie. Ils ne peuvent faire revivre le passé que grâce à la médiation de ses traces. Il est tout aussi impossible pour l'analyste d'avoir un accès au Réel qu'il est impossible à l'historien de faire revivre la réalité du passé. Tous deux doivent tenir les deux bouts de la chaîne : la réalité externe et son impact interne pour tenter néanmoins d'approcher leur objet. De son côté, l'historien a encore à apprendre de l'analyste le caractère fondamentalement clivé de l'homme. Quant au psychanalyste, il doit renoncer à croire à l'existence de catégories trans-historiques. C'est ce que montre Jean-Pierre Vernant à Pierre Kahn en lui rappelant que le sujet antique est très différent du sujet moderne : « L'expérience

de soi n'est pas orientée vers le dedans, mais vers le dehors. L'individu se cherche et se trouve dans autrui » (Vernant, 1986: 75-83). La conscience de soi n'est pas encore celle d'un Je, mais elle passe par un Il.

Les travaux récents en histoire qui prennent en compte la dimension mémorielle permettent l'ouverture de nouveaux chantiers de prospection très rapprochés de la pratique analytique et de l'opération historiographique. Ce qui est en jeu est la prise de conscience par les historiens du statut de second degré de leur discours. Entre histoire et mémoire, le fossé n'en est pas pour autant comblé. On peut éviter l'impasse à laquelle conduit une trop grande séparation, mais aussi le recouvrement des deux notions. C'est par la médiation du récit qu'une articulation peut être réalisée entre ces deux dimensions. A ce titre, la pratique psychanalytique peut être suggestive à l'historien selon Ricoeur. L'analysant parle, et au travers de l'affleurement de l'inconscient dans son dire, sous forme de bribes de récits incohérents, de rêves, d'actes manqués..., l'objectif est d'aboutir à terme à une mise en intrigue intelligible, acceptable et constitutive de son identité personnelle. Dans cette quête, le patient, selon Freud, passe par deux médiations. En premier lieu, celle de l'autre, de celui qui écoute, le psychanalyste. La présence d'un tiers qui autorise à raconter est indispensable à l'expression de la mémoire la plus douloureuse, traumatique. Le patient parle devant témoin et c'est ce dernier qui l'aide à lever les obstacles de la mémoire. La seconde médiation est celle du langage lui-même du patient qui est celui d'une communauté singulière. L'on emprunte les ressources d'une pratique sociale et dans cette pratique sociale du récit, on rencontre le récit avant de se connaître soi-même. Ces deux médiations donnent un enracinement social au récit pour le transmuier en pratique. Le dispositif de la cure, par la présence d'un tiers, crée une forme particulière d'intersubjectivité.

Quant au dire lui-même du patient, ses récits tissés de récits qui le précèdent sont donc ancrés dans une mémoire collective. Le patient exprime une intériorisation de la mémoire collective qui croise sa mémoire personnelle, débordée par le souci de la communication, de la transmission intergénérationnelle, par l'injonction du Zakhor (Souviens toi !) de la tradition de l'Ancien Testament (Yerushalmi, 1984). Cette mémoire relève donc d'un tissage à la fois privé et public. Elle advient comme émergence d'un récit constitutif d'une identité personnelle « enchevêtrée dans des histoires » (Schapp, 1976) qui fait de la mémoire une mémoire partagée.

Le second grand enseignement que Ricoeur tire de la pratique analytique est le caractère blessé de la mémoire dont les mécanismes complexes visent à faire avec et donc à refouler les traumatismes subis et les souvenirs trop douloureux. Ceux-ci sont à la base de diverses pathologies. Deux essais de Freud ont pour objet le traitement du souvenir au plan collectif. Ils mettent en évidence, à une échelle individuelle, le rôle actif de la mémoire, le fait qu'elle engage un travail. La cure analytique contribue à un « travail du souvenir » (Freud, 1953) qui doit passer au travers des souvenirs-écrans, sources de blocages qui conduisent à ce que Freud qualifie de compulsion de répétition chez le patient condamné à résister en s'attachant à ses symptômes. Le second usage du travail de la mémoire invoqué par Freud est plus connu encore, c'est le « travail du deuil » (Freud, 1952). Le deuil n'est pas seulement affliction, mais véritable négociation avec la perte de l'être aimé dans un lent et douloureux travail d'assimilation et de détachement. Ce mouvement de remémoration par le travail du souvenir et de mise à distance par le travail du deuil démontre que la perte et l'oubli sont à l'oeuvre au coeur même de la mémoire pour en éviter les troubles. Ainsi, face aux injonctions actuelles, selon lesquelles il est un nouvel impératif catégorique qui relève du devoir de mémoire, Ricoeur,

s'inspirant de la pratique analytique, oppose une autre approche qui, par le travail de mémoire, ne court-circuite pas la phase épistémologique de l'opération historiographique.

Ricoeur voit dans ce phénomène une analogie possible au plan de la mémoire collective. La mémoire individuelle et collective ont toutes deux à maintenir une cohérence dans la durée autour d'une identité qui se tient et s'inscrit dans le temps et l'action :

C'est la constitution bipolaire de l'identité personnelle et de l'identité communautaire qui justifie, à titre ultime, l'extension de l'analyse freudienne du deuil au traumatisme de l'identité collective. On peut parler, non seulement en un sens analogique mais dans les termes d'une analyse directe, de traumatismes collectifs, de blessures de la mémoire collective (Ricoeur, 2000: 95).

A ce titre, c'est à cette identité de l'*Ipse* (voir Ricoeur, 1990), différente de la *Mêmeté*, que se réfère cette traversée expérientielle de la mémoire autour du thème de la promesse. On y constate aussi des situations très contrastées où l'on se confronte dans certains cas à « un passé qui ne veut pas passer » et dans d'autres cas à des attitudes de fuite, d'occultation consciente ou inconsciente, de négation des moments les plus traumatiques du passé. Les pathologies collectives de la mémoire peuvent tout aussi bien se manifester par des situations de trop-plein de mémoire, de ressassement dont la « commémorite » et la tendance à patrimonialisation du passé national en France donnent un bel exemple, que par des situations contraires de pas-assez de mémoire, comme c'est le cas dans tous les pays totalitaires où domine une mémoire manipulée : « Le travail de l'histoire se comprend comme une projection, du plan de l'économie des pulsions au plan du labeur

intellectuel, de ce double travail de souvenir et de deuil » (Ricoeur, 1996: 11). C'est ainsi que la mémoire est inséparable du travail d'oubli. Borgès avait déjà illustré le caractère pathologique de celui qui retient tout jusqu'à sombrer dans la folie et l'obscurité avec son histoire de Funes el memorioso (Borgès, 1957). La mémoire est donc, à l'égal de l'histoire, un mode de sélection dans le passé, une construction intellectuelle et non un flux extérieur à la pensée. Quant à la dette qui guide « le devoir de mémoire » : elle est à la croisée de la triade passé-présent-futur : « Ce choc en retour de la visée du futur sur celle du passé est la contrepartie du mouvement inverse d'emprise de la représentation du passé sur celle du futur » (Ricoeur, 1998: 25). Loin d'être un simple fardeau à porter par les sociétés du présent, la dette peut devenir gisement de sens à condition de réouvrir la pluralité des mémoires du passé et d'explorer l'énorme ressource des possibles non avérés. Ce travail ne peut se réaliser sans dialectisation de la mémoire et de l'histoire, en distinguant sous le registre de l'histoire-critique la mémoire pathologique qui agit comme compulsion de répétition et la mémoire vive dans une perspective reconstructive :

C'est en délivrant, par le moyen de l'histoire, les promesses non tenues, voire empêchées et refoulées par le cours ultérieur de l'histoire, qu'un peuple, une nation, une entité culturelle, peuvent accéder à une conception ouverte et vivante de leurs traditions (30–31).

La mémoire pluralisée, fragmentée déborde aujourd'hui de toutes parts le « territoire de l'historien ». Outil majeur du lien social, de l'identité individuelle et collective, elle se trouve au coeur d'un réel enjeu et attend souvent de l'historien qu'il en donne, dans l'après-coup, le sens, à la manière du psychanalyste. Longtemps instrument

de manipulation, elle peut être réinvestie dans une perspective interprétative ouverte vers le futur, source de réappropriation collective et non simple muséographie coupée du présent. La mémoire supposant la présence de l'absence reste le point de couture essentiel entre passé et présent, de ce difficile dialogue entre le monde des morts et celui des vivants. Science du changement, comme le disait Marc Bloch, l'histoire emprunte de plus en plus les chemins obscurs et complexes de la mémoire jusque dans ses modes de cristallisation extrêmes autant idéels que matériels afin de mieux comprendre les processus de transformation, les résurgences et ruptures instauratrices du passé. Bien loin des lectures grillagères qui ne se donnent pour ambition que de combler des cases et de leur chercher des causes, l'histoire sociale de la mémoire reste attentive à toute altération comme source de mouvement dont il faut suivre les effets. Elle a pour objet un absent qui agit, un acte qui ne peut s'attester que s'il fait l'objet de l'interrogation de son autre : « Bien loin d'être le reliquaire ou la poubelle du passé, elle vit (la mémoire) de croire à des possibles et de les attendre, vigilante, à l'affût » (de Certeau, 1990: 131).

3. Un tombeau pour les morts : la conversion scripturaire de la pratique historiographique.

L'écriture historique, à la manière de la psychanalyse, revêt une valeur performative. Selon Certeau, elle contribue à édifier un « tombeau pour le mort » (de Certeau, 1975: 119), au double sens d'honorer le passé, et en même temps, en le remettant à sa place, de lui faire place dans le monde du présent des vivants. Les deux pratiques relèvent de ce que Freud qualifie comme étant le « travail de deuil », absolument indispensable pour ré-ouvrir le présent à de nouveaux possibles. Certeau met le doigt ici sur une fonction fondamentale de l'opération historiographique, transformant en

présence intérieure l'absence physique de l'objet perdu. L'histoire serait ce discours autour d'une « présence manquante » (de Certeau, 1973: 9), instituante d'une coupure irréversible car cet avoir-été est à jamais absent et rend impossible toute démarche consistant à retrouver la voix des vivants du passé : « Une littérature se fabrique à partir d'empreintes définitivement muettes, ce qui a passé ne reviendra plus et la voix est à jamais perdue » (11). En même temps, cette frontière instituée par l'historiographie est toujours fragile. Elle vise à entériner une limite infranchissable, refoulant les croyances de nombres de civilisations quant à la proximité entre morts et vivants, et en même temps signifiant l'impossible rupture du lien avec le passé. A la fois travail de la mort et travail contre la mort, l'écriture historique s'énonce donc en terme d'une place à trouver pour la sépulture. Ce geste scripturaire revêt un double caractère. Il est à la fois une forme d'exorcisme par son rôle d'enterrement : l'écriture historique « exorcise la mort en l'introduisant dans son discours » (de Certeau, 1975: 118), et en même temps, elle exerce, à ce niveau, une fonction symbolisatrice qui « permet à une société de se situer en se donnant dans le langage un passé, et elle ouvre ainsi au présent un espace propre » (*Ib.*). Certeau envisage donc un rapport dynamique entre ces deux places que sont la place du mort et celle du lecteur en tant qu'acte preformatif. Cela renvoie à toute l'ambivalence de l'histoire comme genre qui « est la condition d'un faire et la dénégation d'une absence » (120). Cette performativité, qui revient à trouver par le langage une pratique qui puisse faire place à son autre, au passé, n'est pas sans rapports avec la pratique de la cure analytique.

Dans la troisième partie de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, consacrée à l'ontologie de l'histoire, aux conditions historiques, à ce à quoi nous sommes des êtres de mémoire et d'histoire, Ricoeur assigne une place importante aux thèses de Certeau lorsque ce

dernier définit l'écriture de l'histoire comme équivalent scripturaire de la sépulture, comme un acte qui transforme en présence intérieure l'absence physique de l'objet perdu par le fait de l'ensevelir. Cette métamorphose de la mort transformée en parole semble rendre compte de la fonction même du genre historique dans sa vocation ontologique à rendre présent l'absent de l'histoire. L'absence, comme le fait remarquer Ricoeur, n'est plus alors un état figé, mais le résultat d'un travail, celui de l'historien, qui transforme son savoir-faire en véritable machine à produire de l'écart, à susciter de l'hétérologie. Ricoeur reprend cette analyse certalienne de ce qu'est la condition historique et définit celle-ci comme le passage d'un simple lieu à un véritable acte : « Un rapport dynamique est ainsi institué entre les deux places, celle du mort et celle du lecteur. La sépulture-lieu devient sépulture-acte » (Ricoeur, 2000: 478). Cette mutation s'opère à deux niveaux. En premier lieu, l'écriture intervient comme rite d'enterrement et en second lieu, par sa fonction symbolisatrice, l'écriture permet à une société de se situer en se donnant un passé signifiant. Il institue donc au plan collectif un équivalent de ce qu'est la perlaboration au plan psychanalytique. Cette conversion scripturaire, exerçant un rôle performatif, assigne au lecteur une place qui devient un « devoir-faire » et ouvre à un rapport internalisé entre présent et passé aussi bien chez Certeau que chez Ricoeur.

L'histoire impliquant une relation à l'autre en tant qu'il est absent, selon Michel de Certeau, l'écriture de l'historien s'inscrit dans un bougé du passé qui participe d'une pratique de l'écart au cours de laquelle le sujet historien réalise qu'il opère un travail sur un objet « qui fait retour dans l'historiographie » (de Certeau, 1973: 173). C'est dans la pluralité des sédimentations de sens déposés dans l'épaisseur du passé que se trouve l'énigme toujours présente d'un accès au réel qui a bien chez Certeau cette dimension limite de la

restitution d'une figure perdue, comme chez Lacan qui assignait au Réel la place de l'impossible. Le réel est irrémédiablement en position de l'absent « partout *supposé* et partout *manquant* » (de Certeau, 1987a: 198). Cependant cet absent est bien là, lové à l'intérieur même du présent, non pas comme ce qui perdure dans une sorte de conservatoire attendant périodiquement d'être objet d'attention, mais il est accessible à la lisibilité grâce aux métamorphoses successives dont il est l'objet dans une invention perpétuée au fil du temps d'événements anciens chaque fois reconfigurés. Certeau accorde sur ce plan une prévalence au rapport toujours mouvant institué par le présent avec son passé : « Le caractère historique de l'événement n'a pas pour indice sa conservation hors du temps, grâce à un savoir maintenu intact, mais au contraire son introduction dans le temps des inventions diverses auxquelles il « fait place » (212). En établissant une corrélation entre la puissance d'ouverture de la découverte des commencements du passé comme autant de possibles et les nouvelles constructions élaborées par les historiens dans l'après-coup, Certeau met en évidence la richesse potentielle immanente du passé qui ne peut s'avérer que par la réouverture d'un nouvel espace grâce à l'opération historiographique. Un vaste continent, d'immenses ressources s'offrent ainsi, non pas comme leviers de reproduction, mais comme autant de sources d'inspiration à de vrais créations dans les phases de crise et d'ébranlement de l'institué, comme possible recours à une autre grammaire de notre rapport au monde.

La répétition du même, le ressassement n'est qu'apparence qui semble relier la figure du passé dans les commémorations présentes, mais en fait, derrière cette identité formelle, l'historien attentif aux pratiques dans leur signification pour les acteurs peut lire une différence de nature dans le contenu de l'événement invoqué et réitéré. L'histoire n'est plus alors conçue comme legs ou fardeau à supporter comme l'avait perçu en le dénonçant Nietzsche, mais

déchirure temporelle incessante, pli dans la temporalité. Elle a alors pour fonction, comme le disait Alphonse Dupront, « de déplier ce que le temps a durci ». Nulle hiérarchisation dans ce temps feuilleté car chacun des moments de réactualisation est en soi une « rupture instauratrice » qui rend ses suites incommensurables avec ce qui le précède. L'histoire naît de cette rencontre avec l'autre qui déplace les lignes du présent dans un entrelacement de l'histoire et de la mémoire : « Le parallèle « mémoire »/« histoire » fait entendre le duo « moi »/« toi » qu'il ne donne pas à voir. Il suggère à l'oreille une intimité sous-jacente à l'opposition visible (lisible) qui sépare de la durée intérieure (la mémoire) le temps de l'Autre (l'histoire) » (de Certeau, 1987b: 409).

Certeau n'aura pas connu la centralité actuelle dont bénéficie la mémoire dont l'envahissement a même tendance à refouler l'histoire, à en court-circuiter les opérateurs critiques. Pourtant il a réfléchi aux instruments qui permettent de conserver une juste distance et de problématiser les deux dimensions. A la suite de Freud, il assigne bien au passé la place du refoulé qui revient, subreptice, à l'intérieur d'un présent d'où il a été exclu, à la manière du père de Hamlet qui fait retour, mais comme fantôme. Face au continent mémoriel dans lequel le mort hante le vif, la démarche de l'historiographe se distingue néanmoins de celle du psychanalyste par sa manière de distribuer l'espace de la mémoire qui induit une stratégie singulière de maniement du temps : « Elles pensent autrement le rapport du passé et du présent » (de Certeau, 1978: 99). Alors que la psychanalyse vise à reconnaître les traces mnésiques dans le présent, l'historiographe pose le passé « à côté » du présent. Face au legs mémoriel, l'historiographe n'est pas dans une attitude passive de simple reproduction, exhumation du récit des origines. Ses déplacements et reconfigurations renvoient à un faire, à un métier et à un travail : « Son travail est donc aussi un événement. Parce qu'il

ne répète pas, il a pour effet de changer l'histoire-légende en histoire-travail » (de Certeau, 1975: 292). Les deux stratégies déployées afin de rendre compte de la perte, de dire l'absence et de signifier la dette se déploient entre présent et passé dans des procédures distinctes. D'un côté l'historiographie a pour ambition de sauver de l'oubli positivités perdues ; elle vise à rapporter des contenus au texte en masquant l'absence des figures dont elle tente de donner le maximum de présence, trompant ainsi la mort, « elle fait *comme si* elle y était, acharnée à construire du vraisemblable et à combler les lacunes » (331). L'historiographe rature donc son rapport au temps lors même qu'il déploie son propre discours au présent. A l'inverse, le roman freudien se situe du côté de l'écriture, plaçant au coeur de sa préoccupation explicite une relation de visibilité de son rapport au temps comme lieu même d'inscription des modalités de l'appartenance et de la dépossession. Cette distinction faite, il n'en reste pas moins une analogie fondamentale des deux démarches, du regard psychanalytique et du regard historiographique qui ont en commun de procéder à des déplacements et non à des vérifications. A cet égard, on peut opposer le moment du recouvrement d'une histoire-mémoire qui se pensait dans la linéarité d'une filiation généalogique à l'émergence d'un nouveau régime d'historicité tel qu'on peut le concevoir aujourd'hui, en l'étayant de la problématique freudienne dont s'inspire Certeau lorsqu'il y voit la possibilité de penser l'étrangeté lorsqu'elle est marquée par les jeux et rejeux des survivances et des stratifications de sens dans un même lieu.

4. Deux hétérologies : une temporalité feuilletée

Au début des années quatre-vingt, Certeau fait porter sa réflexion sur l'urbanité à partir du fameux texte de Freud sur les diverses couches temporelles imbriquées de la ville de Rome (Freud, 1971). Freud utilise Rome comme métaphore de la mémoire en tant que source

identitaire de l'individu et concrétion de plusieurs moments, à la manière dont on pourrait s'imaginer une ville de Rome ayant juxtaposé les diverses étapes constitutives de son développement :

Cela signifierait donc que sur le Palatin les palais impériaux et le *septizonium* s'élèveraient toujours à leur hauteur initiale, que les créneaux du château Saint-Ange seraient encore surmontés des belles statues qui les ornaient avant le siège des Goths... à la place du palazzo Caffarelli que l'on ne serait pas obligé de démolir pour cela, s'élèverait de nouveau le temple de Jupiter Capitolin, non seulement sous la forme définitive que contemplèrent les Romains de l'Empire, mais aussi sous la forme étrusque primitive... (12).

De la même manière que la mémoire suppose l'oubli, la ville pour exister suppose la démolition afin de bâtir du nouveau. Cet entrelacement des temporalités envisagé par Freud devient source d'une réflexion qui débouche sur la pluralisation des temporalités, la juxtaposition de régimes d'historicité différents entrelacés dans un même présent. Cette diversité rappelle la nécessité historique de la démolition pour toute société. Une telle pratique n'est pas une novation datant de la modernité puisque le moine Suger n'a pas hésité au XII^e siècle à faire détruire la basilique carolingienne de Saint-Denis. Au XVI^e siècle, François 1^{er} se débarrassera sans plus d'état d'âme du château de ses ancêtres pour faire bâtir le Louvre. Evidemment, la modernité a donné au phénomène une visibilité et un rythme spectaculaire, bien connu depuis Haussmann. Un juste équilibre est donc à rechercher entre démolition et conservation, de la même manière que Freud nous montre que la mémoire est

toujours un équilibre précaire entre la pression des souvenirs dans le présent et leur illusoire exclusion.

L'histoire comme la psychanalyse, deux disciplines hétérologiques, s'inaugurent d'une perte, d'une absence. Pour affaiblir l'Un et ne pas être l'otage de l'institution, elles mettent en mouvement, en créant de l'altérité et de l'altération : « La science-fiction est la loi de l'histoire. De la science-fiction, le roman de Freud est la théorie » (de Certeau, 1975: 357). Or, le temps pratiqué par la psychanalyse qui est un temps discontinu, souvent déchiré, en tous cas éclaté, relève d'une « hétérogénéité diachronique » (Green, 2000: 35) selon le psychanalyste André Green. Freud avait déjà perçu très tôt le phénomène de l'après-coup, dès 1895, et Lacan a fortement insisté depuis sur son efficace qui révèle un fonctionnement non linéaire de la mémoire individuelle et collective. L'après-coup est même un phénomène majeur du transfert dans la cure analytique, selon lequel le sens n'est pas seulement lié à l'événement seul, mais à la manière dont cet événement s'est inscrit dans le temps selon de multiples remaniements, selon les aléas du « travail du souvenir ». La notion d'après-coup s'entend en premier lieu comme un phénomène qui intervient ultérieurement et qui vient donner une intelligibilité nouvelle au passé, mais il se définit aussi comme un supplément de sens qui ne s'épanouit que plus tard comme une forme de causalité différée.

Ce supplément n'est pas sans rapprochements possibles avec une démarche d'herméneutique historienne qui considère aussi que la distance du temps n'est pas forcément un handicap pour connaître le passé, mais que tout au contraire, elle peut être une ressource de meilleure connaissance du passé. Il en est de même en psychanalyse. On peut ainsi rapprocher ce qu'écrit Green à propos de ce supplément de sens de ce qu'en dit Gadamer : « La progression du sens comporte donc un retour en arrière qui accroît rétroactivement le contenu qu'il

avait initialement et un choix " fixant " l'une parmi diverses possibilités » (50) écrit d'un côté le psychanalyste. L'interprétation historique se donne pour ambition d'investir un entre-deux qui se situe entre la familiarité que l'on éprouve avec le monde environnant et l'étrangeté que représente le monde que nous avons perdu. La discontinuité qui oppose notre présent au passé devient alors un atout pour déployer une nouvelle conscience historiographique : « La distance temporelle n'est donc pas un obstacle à surmonter (...) Il importe en réalité de voir dans la distance temporelle une possibilité positive et productive donnée à la compréhension » (Gadamer, 1976: 137), écrit de son côté l'herméneute. Le sens est donc conçu comme engendrement processuel affectant autant l'advenir qui reste à inventer que l'antériorité, à partir du moment où l'on conçoit un futur du passé. La pluralisation des régimes d'historicité qui s'est substituée récemment à une vision linéaire du temps historique selon les diverses formes de « chronosophies » (Pomian, 1984), rejoint la prise en compte par Freud de « l'hétérochronie » du psychisme humain.

De son côté, Jacques Rancière brise, lui aussi, le tabou de la corporation historique à propos de l'anachronisme, au nom de la nécessaire prise en compte par l'historien des procédures poétiques de son discours : « l'anachronisme est un concept *poétique* » (Rancière, 1996: 53), au sens d'une *tekhnè*. La mise à l'index de l'anachronisme comme péché mortel du métier d'historien remonte au monde antique lorsque le genre se différencie et se singularise par sa capacité à constituer le temps comme principe d'immanence ayant capacité de rendre compte de tous les phénomènes les plus divers selon un principe de co-présence et de co-appartenance : « Le temps fonctionne bien ainsi comme ressemblance ou substitut d'éternité. Il se dédouble, en étant le principe de présence - d'éternité - intérieur à la temporalité des phénomènes » (57). Et Rancière de considérer que

l'historien n'a pas à prononcer des interdits au nom d'impossibilités au statut par ailleurs indéfini et occultant derrière la bataille contre l'anachronisme une acception du temps selon le principe d'éternité qui se love dans le régime de la co-présence. S'il n'y a pas, à ses yeux d'anachronismes à combattre, il y a par contre des anachronies dont on peut faire un usage positif, des événements, des notions, des significations qui prennent le temps à rebours :

Une achronie, c'est un mot, un événement, une séquence signifiante sortis de « leur » temps, doués du même coup de la capacité de définir des aiguillages temporels inédits, d'assurer le saut ou la connexion d'une ligne de temporalité à une autre. Et c'est par ces aiguillages, ces sauts et ces connexions qu'existe un pouvoir de « faire » l'histoire (67–68).

La notion de régime d'historicité introduite par l'anthropologue Marshall Sahlins permet de déplacer la question de l'anachronisme selon de nouvelles lignes tenant compte d'une pluralité du rapport à la temporalité. Sahlins définit la notion comme évocatrice de la manière dont une société, une culture singulière vit son rapport à l'historicité. Il sort ainsi du dilemme appauvrissant qui sépare des sociétés chaudes marchant au changement et des sociétés froides enfermées dans leur reproduction : « Un événement n'est pas simplement quelque chose qui arrive en soi, même si, en tant que tel, il a sur ses propres raisons d'être, en dehors de tout schème symbolique donné. Un événement devient tel quand il est interprété. Il n'acquiert une importance historique que s'il est approprié au schème culturel, et perçu à travers celui-ci » (Sahlins, 1989: 13). Marcel Detienne s'appuie sur cette notion de « régimes d'historicité » et retient trois questions à explorer quant à la nature de la

conscience historique : la mémoire dans son rapport à la pensée historique, l'analyse de ce qu'est le changement et le fait d'envisager le passé en tant que pensé et construit comme passé en soi : « Pour que *l'autre* apparaisse dans le *même*, il faut que le passé ait commencé à être séparé du présent qui le constitue et semble le justifier » (Detienne, 2000: 73).

C'est dans ce contexte de réflexion que l'historien François Hartog et l'anthropologue Gérard Lenclud reprennent à leur compte cette notion de « régimes d'historicité » (Hartog & Lenclud, 1993), au croisement du vécu et du concept, de la psychanalyse et de l'histoire, peut rendre compte de la pluralité dont les communautés humaines vivent leur rapport au temps et ont pensé les divers découpages du temps à partir d'un certain nombre d'invariants, de catégories transcendantales. Cette notion ouvre non seulement un chantier nouveau d'investigation pour l'historien, mais surtout elle rend caduque la stigmatisation de l'anachronisme comme péché en lui substituant une attention particulière à l'enchevêtrement des divers temporalités selon des régimes instables, hétérogènes et en possible tension. Cette approche reprend à son compte une des traditions de la pensée philosophique pour laquelle le temps est avant tout « feuilleté » car à mettre en relation avec la subjectivité du sujet historique, qu'il soit individuel ou collectif. Une telle acception engage donc une véritable ontologie, celle de l'homme dans sa condition d'être historique. La notion de « régimes d'historicité » affecte donc à la fois la façon dont une société dispose les cadres culturels qui aménagent son rapport au passé, la façon dont le passé est présent dans son présent et enfin la façon dont une société cultive ou enterre son passé, le mobilise et le reconstruit sans arrêt :

Le régime d'historicité définissait une forme culturellement délimitée, donc conventionnelle, de relation au passé ;

l'historiographie serait l'une de ces formes et, en tant que genre, un élément symptomatique d'un régime d'historicité englobant (26).

A partir du moment où l'historien prend ses distances avec la conception linéaire du temps, avec les formes téléologiques, une démarche herméneutique peut prévaloir et implique de considérer tout autrement l'usage de l'anachronisme. Ainsi, Paul Ricoeur intègre la dimension de l'agir grâce à la notion « d'être affecté par le passé » et s'appuie pour définir une conscience herméneutique de la conscience historique sur deux notions de Reinhardt Koselleck. L'espace d'expérience ne se réduit pas à la persistance du passé dans le présent car « le terme d'espace évoque des possibilités de parcours selon de multiples itinéraires, et surtout de rassemblement et de stratification dans une structure feuilletée qui fait échapper le passé ainsi accumulé à la simple chronologie » (Ricoeur, 1985: 376). La seconde notion méta-historique de Koselleck est l'horizon d'attente en tant que futur rendu présent, tourné vers un pas-encore. Ces deux pôles se conditionnent et sont susceptibles d'aider à fonder la possibilité de l'histoire : « On ne peut avoir l'un sans l'autre : pas d'attente sans expérience, pas d'expérience sans attente » (Koselleck, 1990: 309). Un telle conception exprime une rupture radicale avec la conception linéaire du temps par cette intégration du rapport vécu à la chronologie. Il en résulte un enchevêtrement temporel aléatoire :

Chronologiquement, l'expérience scrute des pans entiers de temps, elle ne crée pas la moindre continuité au sens d'une présentation additive du passé. Elle est plutôt comparable au *hublot* d'une machine à laver, derrière lequel apparaît de

temps à autre telle pièce bariolée du linge contenu dans la machine (312).

La dynamique historique est alors la résultante de cette tension constante et instable entre expérience et attente. Koselleck repère ainsi une rupture dans le régime d'historicité en Occident au cours des Temps modernes, dans la seconde moitié du XVIII^e siècle. Durant toute la période où le christianisme a structuré sans partage le monde social, celui-ci pensait son avenir comme fondamentalement tributaire du passé, de la tradition qu'il convenait de reproduire. Avec la sécularisation progressive de la société occidentale, la différence entre l'expérience et l'attente ne cesse de croître. La projection dans le futur se construit au contraire en rupture avec le passé pour mieux assurer les conditions du progrès, d'un monde autre et meilleur : « Expérience du passé et attente du Futur ne se recouvrent plus, elles sont progressivement dissociées » (319). On peut émettre l'hypothèse d'un nouveau changement d'historicité en la fin du XX^e siècle résultant pour l'essentiel des déceptions engendrées par les attentes eschatologiques et leurs effets funestes. L'idée d'un temps nouveau autour d'une rupture radicale avec le passé devient suspecte, soit elle se trouve liée à l'idée d'illusion des origines, soit elle est compromise par des tragédies inhumaines. Il en résulte une crise du futur qui se traduit par un avenir impossible, forclos et cette opacité rejaillit sur notre espace d'expérience, expliquant ce que François Hartog qualifie de « présentisme » : « Tels sont les principaux traits de ce présent multiforme et multivoque : un présent monstre. Il est à la fois tout (il n'y a que du présent) et presque rien (la tyrannie de l'immédiat) » (Hartog, 2003: 217). Ce repli sur le présent explique aussi ce que Pierre Nora qualifie de moment mémoriel et l'engouement spectaculaire pour toutes les formes de *Lieux de mémoire*. L'espace d'expérience prend des dimensions sans

limites car tout peut se trouver en position de dignité historique en tant que passé dans le présent. Le fait de revisiter le passé de manière créatrice, active en tant que ressource pouvant redynamiser notre rapport à l'avenir modifie la relation à la tradition. Ce qui pouvait apparaître comme une réaction de repli vers l'immuable face aux peurs suscitées par un trop de changements devient source de transformation de la tradition en traditionnalité en tant que temps traversé, possible fusion des horizons, rendant par là même non pertinent la critique d'anachronisme. La traditionnalité conçue par Paul Ricoeur signifie que la distance temporelle qui nous sépare du passé « n'est pas un intervalle mort, mais une transmission génératrice de sens » (Ricoeur, 1985: 399). Le passé nous interroge dans la mesure où nous l'interrogeons. Quant au présent, il est placé sous l'égide du concept d'initiative, d'un faire, d'un commencer. Sous ces conditions, le régime d'historicité actuel doit rester ouvert vers le devenir : « Empêcher l'horizon d'attente de fusionner avec le champ d'expérience. C'est ce qui maintient l'écart entre l'espérance et la tradition » (Ricoeur, 1986: 391).

François Hartog aura montré à propos d'exemples historiques précis la fécondité de la notion d'anachronisme, le caractère heuristique de la prise en considération du télescopage des temporalités, de l'intrication du présent dans la lecture du passé. A propos du père de l'histoire, Hérodote, il a montré en quoi la description du monde scythe par Hérodote se construit à partir d'un référent constitué par les guerres médiques et la stratégie de Périclès autour de la thématique de l'insularité. L'arrière-plan du récit sur les Scythes est donc le présent de la démocratie athénienne et ses enjeux (Hartog, 1980). Il en résulte un déplacement de la question posée par l'historien aux sources, non plus la véracité de l'expédition de Darius en Scythie, mais en quoi cette guerre scythe annonce, préfigure les guerres médiques. C'est l'anachronisme lui-même qui

est au principe de l'écriture du récit d'Hérodote puisqu'il retrace le récit de la première expédition perse contre les Scythes à la lumière de la seconde contre les Athéniens et le lecteur d'aujourd'hui ne peut comprendre le déroulement de la guerre scythe qu'au travers du modèle fourni ultérieurement par les guerres médiques. Le fait de considérer Hérodote comme un menteur, un affabulateur ne situe pas la vraie question qui tient au fait qu'il y a dans le récit historique de l'enquête d'Hérodote le découplage de deux temporalités différentes et que c'est justement cette intrication qui est au cœur de l'opération historique.

Un exemple du même ordre d'usage heuristique de l'anachronisme a été pratiqué à propos d'un cas plus contemporain, celui de la lutte des nouveaux zapatistes dans la région des Chiapas du Mexique par un historien médiéviste qui a pu montrer la fécondité de l'expression de Koselleck sur la « contemporanéité du non-contemporain » (Baschet, 2001: 55-74). Jérôme Baschet y démontre l'actualité de l'inactuel en étudiant la relation passé/présent/futur telle qu'elle apparaît dans les textes politiques des néozapatistes du commandant Marcos depuis 1994. A la différence des mouvements populaires millénaristes, ce mouvement mexicain a renoncé à la fois à l'idée d'une avant-garde porteuse d'un programme politique fixe et à l'idée d'une révolution totale. Les textes néozapatistes font place à un futur non tracé, différent du présent mais imprévisible, indéterminé. Cet horizon d'attente est fondamentalement relié à un passé, mais sans illusions passéistes : « La relation passé/futur s'établit de manière parfois surprenante, comme en témoignent des formules telles que « regarder en arrière pour aller de l'avant » ou celle qui, plus paradoxale encore, recommande d' « avancer en arrière ». Pour autant, il ne s'agit nullement de promouvoir un retour au passé. Le futur ne saurait être une répétition du passé » (64). Le combat des néozapatistes laisse donc entrevoir un entrelacement très complexe

des temporalités puisque selon Pierre Baschet, ils sont tiraillés entre quatre régimes d'historicité : celui du temps cyclique des communautés, celui linéaire de la modernité et du marxisme, celui du présent perpétuel du monde contemporain et enfin le temps en cours d'élaboration de leur propre mouvement.

Cette discordance des temps peut aussi se lire à partir de rituels alors que ces derniers font figure en général de défi aux changements du temps. C'est la démonstration que fait Jean-Marie Moeglin à propos des bourgeois de Calais (Moeglin, 2002). L'événement tel qu'il s'est cristallisé dans la mémoire collective est le suivant : le 4 août 1347, après une année de siège, les habitants de Calais finissent par se rendre au Roi Edouard III, après une longue et vaine attente d'être secourus par les armées du Roi Philippe VI de Valois battues à Crécy. Le capitaine Jean de Vienne demande aux vainqueurs d'assurer la vie sauve pour les habitants de Calais en échange de toutes leurs richesses. Edouard refuse les termes d'un tel compromis et demande que six personnes parmi les plus riches bourgeois de la ville viennent devant lui en chemise et la corde au cou lui apporter les clés de la ville. La multiplication des suppliques finissent cependant par faire fléchir les intentions du souverain. Cette fameuse histoire va devenir jusqu'à nos jours un véritable lieu de mémoire qu'interroge Moeglin en se demandant ce qu'il s'est réellement passé en ce 4 août 1347 à Calais, mais sur des bases neuves. Reprenant tous les récits oubliés de cet événement, il y en a une bonne vingtaine, il découvre que la plupart décrivent l'épisode de Calais comme un simple rituel de majesté au cours duquel le Roi Edouard n'a nulle intention de tuer les bourgeois de la ville. Ce rite, très classique, est d'origine germanique et s'assigne pour objectif de rétablir un honneur offensé. Le seul récit discordant est celui de Jean le Bel, lui-même dramatisé par Froissart. La vérité de l'événement, comme le montre Moeglin, est ici qu'il ne s'agit pas d'un événement mais d'un rituel qui a été effacé dans la

conscience collective au fil des siècles pour laisser place à l'intempestif.

Ces anachronies prennent le temps à rebours, faisant circuler du sens d'une manière qui échappe à toute contemporanéité, à toute identité du temps avec lui-même. Ces anachronies sont capables de définir des aiguillages temporels inédits selon des lignes de temporalité plurielles.

5. Une pratique de l'écoute et de l'écart

L'autre analogie possible entre l'historiographie et la psychanalyse se situe dans une pratique de l'écoute et de l'écart. A la manière de l'attitude du psychanalyste dans la cure analytique, l'historien doit renoncer à toute posture de maîtrise et commencer à opérer une distinction entre lui et son objet : « Ma recherche m'a appris qu'en étudiant Surin, je me distingue de lui » (de Certeau, 1973: 158) écrit Certeau, privilégiant le moment de la compréhension de l'autre, ce qui présuppose de laisser un temps sa grille d'analyse en réserve, phase qu'il qualifie, à propos de son étude de cas sur la possession de Loudun, de « retenue » nécessaire : « L'histoire n'est jamais sûre » (de Certeau, 1970b: 7). Il convient de faire place à l'autre et donc l'historien a d'abord pour tâche, comme le psychanalyste d'essayer de comprendre. L'écoute, qui présuppose une ascèse pour s'efforcer de laisser place à l'autre, ne conduit cependant pas un effacement de soi. Certeau entend ainsi éviter à l'historien deux écueils. D'une part, il doit se garder d'une fascination de l'archive qui lui donnerait l'illusion d'avoir un accès direct, sans médiation au passé, et d'autre part, il doit se tenir à distance de l'anachronisme d'une grille de lecture contemporaine, plaquée sur le passé.

C'est l'écoute qui permet les jeux et rejeux de l'écart, tout à fait essentiel autant dans l'écoute flottante et la lecture symptomale de l'analyste, que dans le corps à corps de l'historien avec l'archive qui

doit se laisser surprendre et retrouver une familiarité perdue ou découvrir une inquiétante étrangeté. Certeau pose la distinction entre écriture et parole, sans absolutiser cette coupure, il l'interroge sous tous ses angles « pour faire advenir un troisième espace, celui de l'écoute » (Schneider, 1987: 135). Il fait prévaloir le versant de l'oralité, de la voix, de la parole dans lequel il reconnaît la figure passante et le plus souvent refoulée, bannie, sans absolutiser pour autant une pseudo-origine perdue qui serait à exhumer comme parole première, originelle, lieu de vérité de la présence à soi. A cet égard, il ne participe pas au regard nostalgique de l'Occident qui, de Rousseau à Claude Lévi-Strauss, considère que la leçon d'écriture a définitivement perverti la pureté à jamais perdue du berceau de l'humanité qu'était l'échange oral dans sa transparence supposée. Certes, il y a bien perte, « mais perte de quoi ? Non pas perte d'une présence, mais perte d'un " trou " (140). Ce qui fait trou dans le temps, comme pour Jean de Léry, est l'absence de sens. Certeau est toujours en quête de ces commencements et de ces fables qui les relatent. Il montre en chaque cas, comme celui de la mystique, comment ces voix sont elles-mêmes prises dans leur inscription corporelle présente à l'intérieur d'une structure, d'une histoire, d'une écriture, intégrées dans des codes. C'est ce que révèle la pratique analytique en tant que « pratique de la mobilité, de la " traversée altérante " » (142), et c'est en quoi Certeau entretient avec la psychanalyse un rapport particulièrement intense. Là encore, il n'oppose pas radicalement une écriture qui serait du côté de l'enracinement à une parole qui correspondrait au pôle de l'exil, car les deux niveaux sont toujours en situation d'interaction. Ainsi, la parole de la possédée, Jeanne des Anges à Loudun, parmi d'autres, s'inscrit à l'intérieur d'un système d'appartenance. Elle se loge dans des codes existants. De la même manière, les correspondants de l'enquête de l'abbé Grégoire sur les patois, pendant la Révolution

française, révèlent sont en tension entre la tradition orale et l'écriture moderne. Parmi les autres expressions de cette hybridité, Certeau aura pris comme terrain d'étude le cas-limite de la glossolalie, ce « parler en langue » qui a intrigué jusqu'au linguiste Ferdinand de Saussure. Prenant le cas connu d'Hélène Smith, Certeau montre en quoi elle répond en fait aux suggestions du psychologue Théodore Flournoy qui l'a mis en situation d'hypnose : « Ma question, ici, c'est la nature de cette parole interdite par le discours et revenante dans le discours ou, si l'on veut, entre-dite par l'altération du même discours » (de Certeau, 1975: 254).

Cette pratique de l'écoute rend possible une pratique de l'écart, systématisée par Certeau comme geste capable d'avoir une vocation heuristique. A la manière du psychanalyste qui doit, à partir d'une écoute flottante, se laisser surprendre, l'historien doit aussi savoir s'étonner, laisser place à la surprise. Sa tendance naturelle est de prévoir... le passé et à l'enfermer dans un cadre causal pour le rendre plus intelligible. La psychanalyse lui apprend la fragilité de ce type de reconstruction et lui suggère plutôt de défataliser le passé pour retrouver la surprise, l'indétermination de ce qui a été un présent, un avoir-été. Cette étrangeté, aussi inquiétante soit-elle, est un puissant moyen heuristique, déjà signifié par Wittgenstein lorsqu'il invitait à s'étonner de notre quotidienneté. Celle-ci est faite de presque rien qui peuvent prendre une signification importante, et là encore la pratique psychanalytique, attentive à ces lapsus de la signification, à ces relâchements du contrôle rationnel, est suggestive pour l'historien. On retrouve chez Certeau cette attention à ce qui semble constituer les restes, les marges de la signification, une interrogation sur ce qui apparaît comme insignifiant, anodin. Le discours mystique qu'il étudie transforme le détail en mythe, en le démultipliant dans une historicité spécifique. Certeau inscrit son épistémologie historique en tension entre le dire et le faire, dans cet entrelacs où il croise des sujets

clivés qu'il étudie à partir d'une lecture symptomale transformée en technique historique de forage pour comprendre mieux : « Je prends Loudun un peu comme Freud prend le lapsus dans un discours » (de Certeau, 1970a). Il envisage une parenté entre histoire et psychanalyse en tant que disciplines qui, ayant l'autre pour objet, sont deux hétérologies qui produisent de l'autre dans le même.

La perspective ouverte d'un réel échange entre la psychanalyse et l'histoire dans le cadre d'un respect mutuel de leur spécificité, néanmoins prêtes à se laisser ébranler et à changer leurs pratiques, n'a pas eu un grand prolongement, car ce sont pour l'essentiel les utilisations sauvages qui ont prédominé dans les années soixante-dix, ayant plutôt pour effet une forme de repli, de rétractation des historiens qui ont largement tourné le dos à la psychanalyse. Le legs de leurs échanges problématiques n'en est déjà pas moins riche d'enseignements pour un usage fécond de leurs concepts respectifs, tant pour les historiens que pour les psychanalystes. La perspective est moins d'apporter des réponses définitives à des questions que de reposer des questions à des réponses passées. Comme le souligne à la fin de son ouvrage Paul Ricoeur : « Sous l'histoire, la mémoire et l'oubli. Sous la mémoire et l'oubli, la vie. Mais écrire la vie est une autre histoire. Inachèvement » (Ricoeur, 2000: 657).

Références

- Baschet, J. (2001). L'histoire face au présent perpétuel. In F. Hartog, J. Revel (dir.), *Les usages politiques du passé*. Paris: EHESS, pp. 55 – 74.
- Bertrand, M., Doray, B. (1989). *Psychanalyse et sciences sociales*. Paris: La Découverte.
- Borgès, J. L. (1957). Funes ou la mémoire. In *Fictions*. Paris: Gallimard, 127–136.

- de Certeau, M. (1970a). *France-Culture*, 12 avril.
- Michel de Certeau, M. (1970b), *La possession de Loudun*. Paris: Julliard-Gallimard,; (rééd. 1990).
- de Certeau, M. (1973). *L'absent de l'histoire*. Paris: Mame.
- de Certeau, M. (1975). *L'écriture de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- de Certeau, M. (1978). *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*. Paris: Gallimard, 1987.
- de Certeau, M. (1987a). *La faiblesse de croire*. Paris: Seuil.
- de Certeau, M. (1987b). *La Fable mystique*. Paris: Gallimard.
- de Certeau, M. (1990). *L'invention du quotidien, 1- Arts de faire*, Paris: Gallimard.
- Delacroix, Ch., Dosse, F., Garcia, P. (1999). *Les courants historiques en France, 19^e-20^e siècle*. Armand Colin.
- Detienne, M. (2000). *Comparer l'incomparable*. Paris: Seuil.
- Duby, G. (1973). *Le Dimanche de Bouvines*. Paris: Gallimard.
- Freud, S. (1952). Deuil et Mélancolie, (1917), dans *Métapsychologie*, Gallimard, Paris, 1952, p. 189-222 (*Trauer und melancholie*, 1917).
- Freud, S. (1953). Remémoration répétition et élaboration. In *De la technique psychanalytique*. Paris: PUF, 105–115. (*Erinnern, wiederholen und durcharbeiten*, 1914).
- Freud, S. (1971). *Malaise dans la civilisation*. Paris: PUF.
- Gadamer, H.-G. (1976). *Vérité et méthode*. Paris: Seuil.
- Green, A. (2000). *Le temps éclaté*. Paris: Minuit, 2000.
- Hartog, F. (1980). *Le miroir d'Hérodote*. Paris: Gallimard.
- Hartog, F. (2003). *Régimes d'historicité*. Paris: Seuil.
- Hartog, F., Lenclud, G. (1993). Régimes d'historicité. In A. Dutu et N. Dodille (dir.), *L'Etat des lieux en sciences sociales*. Paris: L'Harmattan, 1993, pp. 18–38.
- Koselleck, R. (1990). *Le futur passé*. Paris: EHESS.
- Levi, G. (1989). *Le pouvoir au village*. Paris: Gallimard.

- Moeglin, J.-M. (2002). *Les Bourgeois de Calais : essai sur un mythe historique*. Paris: Albin Michel.
- Nora, P., dir. (1987). *Essais d'ego-histoire*. Paris: Gallimard.
- Pomian, K. (1984). *L'ordre du temps*. Paris: Gallimard.
- Rancière, J. (1996). Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien, *L'Inactuel*, 6, automne.
- Revel, J. (1989). Préface à Giovanni Levi, *Le pouvoir au village*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et Récit*, tome 3. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1986). *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- Ricoeur, P. (1990). *Soi-Même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1996). Entre mémoire et histoire, *Projet*, 248, 1996.
- Ricoeur, P. (1998). La marque du passé, *Revue de métaphysique et de morale*, 1, mars.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil.
- Sahlins, M. (1989). *Des Iles dans l'histoire*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Schneider, M. (1987). La voix et le texte. In L. Giard (dir.), *Michel de Certeau*. Paris: Cahiers pour notre temps, Centre G. Pompidou.
- Stein, C. (1971). *L'Enfant imaginaire*, Denoël.
- Vernant, J.-P. (1986). D'une illusion des illusions. *Espaces*, journal des psychanalystes, printemps: 75–83.
- Wilhelm Schapp, W. (1976). *In Geschichten verstrickt*. Wiesbaden: B. Heymann. (Trad. fr. Jean Greisch, *Enchevêtré dans des histoires*. Paris: Cerf, 1992).
- Yerushalmi, Y. H. (1984). *Zakhor*. Paris: La Découverte.

