



CONSTRUIRE UNE MÉMOIRE SOCIALE : ARCHIVER, ÉCRIRE, RÉSTITUER

Jonathan DAUDEY

Université de Strasbourg

Résumé

L'historien, tout comme le philosophe, connaît désormais la nécessité de ce qu'Arlette Farge nomme le « goût de l'archive » : le plaisir de travailler avec elle mais aussi les affects qu'elle suscite – son odeur, sa texture, sa couleur... Toutefois, le recours aux archives n'a pas toujours été évident ni consubstantiel à la pratique de la philosophie et de l'histoire, ces disciplines se limitant souvent aux écrits philosophiques antérieurs à partir desquels le philosophe pense, médite, critique et élabore sa théorie. Nous nous proposons de penser à nouveaux frais la question de la « mémoire collective » telle qu'élaborée par Maurice Halbwachs afin de concevoir, ce que nous appellerons, une « mémoire sociale », ou ce que Michel Foucault a appelé une « mémoire populaire ». Qu'est-ce que faire mémoire du social, loin de la grande Histoire, c'est-à-dire une mémoire qui vise à sauver de l'oubli une certaine histoire populaire ? Pouvons-nous penser la mémoire, non pas comme une collection de lieux et d'objets de mémoire mais comme une puissance toujours vivante et active, sur laquelle la société peut s'instituer et s'émanciper ? Est-ce que l'écriture d'une mémoire sociale est la possibilité d'échapper à l'amnésie collective ? En somme, faire la mémoire du social n'est-ce pas faire l'histoire des oubliés de l'histoire ? Il s'agira de parcourir les écrits pratiques et théoriques de Michel Foucault, d'Arlette Farge, de Jacques Rancière et de Nicole Loraux, attachés à la question de la restitution d'une mémoire sociale, populaire et émancipatrice. En nous appuyant aussi sur l'anthropologie de la mémoire, nous interrogerons la question de l'amnésie collective, de l'oubli et de l'effacement, vis-à-vis du travail de l'historien archiviste œuvrant à sauver et à restituer ce que « l'histoire monumentale » (que critiquait Nietzsche) a souvent laissé sur le bas-côté, voire effacé.

Mots-clés

Mémoire – Mémoire collective – Archives – Social – Oubli.

Abstract

Historians and philosophers alike are now aware of the need for what Arlette Farge calls a “taste for archives”, i.e. the pleasure of working with archives, but also the sensory experience of archives, their smell, their texture, their colour, but it has not always been obvious, nor inherent to the practice, to have recourse to archives, often limiting ourselves to the earlier philosophical writings from which the philosopher thinks, meditates, criticizes and elaborates his theory. We propose to think afresh about the question of “collective memory” as elaborated by Maurice Halbwachs, to conceive of what we shall call a “social memory”, or what Michel Foucault called a “popular memory”. What does it mean to “construct a social memory, far from the great History, i.e. a memory that aims to save a certain popular history from oblivion? Can we think of memory, not as a collection of places and objects of memory, but as an ever-living and active power, on which society can find itself and achieve emancipation? Is writing a social memory a way of escaping collective amnesia? In short, isn’t remembering the social the history of those forgotten by history? We’ll be looking at the practical and theoretical writings of Michel Foucault, Arlette Farge, Jacques Rancière and Nicole Loraux, all of whom are committed to the question of restoring a social, popular and emancipatory memory. Drawing also on the anthropology of memory, we will examine the question of collective amnesia, oblivion and erasure, in relation to the work of the historian-archivist in rescuing and restoring what “monumental history” (as Nietzsche criticized it) has often left by the wayside or even erased.

Keywords

Memory – Collective memory – Archives – Social – Forgetting.

Introduction

Il peut paraître sans doute toujours périlleux et présomptueux de venir « en philosophe » parler du travail de l'historien, quelle que soit sa spécialité. Non que cela soit contingent, bien au contraire, mais parce qu'on peut avoir l'impression de venir « donner la leçon » à ceux qui font, qui ont « les mains dans le cambouis ». Nous regarderions l'historien « effectuer son travail » et nous en parlerions, d'abord en le décrivant puis en tentant de rendre compte d'une *logique* à l'œuvre, comme si nous savions mieux ce qu'ils font. On pourrait même se dire que le « philosophe » jouerait aux apprentis historiens, comme cela l'a souvent été reproché à Michel Foucault ou à Jacques Rancière qui rappelle notamment ce point : « Je n'ai suivi aucun conseil d'historien, mes rapports avec les historiens n'ont jamais été très bons... » (Rancière, 2012, p. 53). Dans les grands discours des philosophes sur l'interdisciplinarité, certains historiens ont cru voir une tentative d'accaparement d'une maîtrise, d'une tradition, de savoirs, en les déformant et en les dénaturant. D'un autre côté, l'historien qui cherche non seulement à réfléchir sur sa pratique ou à faire essai de méthodologie réflexive mais à mobiliser les écrits et les travaux des philosophes, des sociologues ou des anthropologues, serait reçu comme jouant avec la scientificité de l'histoire et sa méthodologie propre. Au lieu de s'en tenir aux outils propres à sa discipline, il ferait jouer la philosophie, la psychanalyse ou l'ethnologie, au risque de s'y perdre, au risque de pratiquer la philosophie de comptoir.

Ces soupçons constituent encore au XXI^e siècle la preuve de la nécessité d'un décloisonnement du caractère *disciplinaire* – à comprendre comme domaine de recherches clôt et sanctionné – amenant philosophes, historiens ou sociologues à se regarder toujours un peu « du coin de l'œil », comme une menace. Or, leurs objets d'étude recouvrent toujours les mêmes implications intellectuelles et scientifiques, ou pour parler comme certains universitaires états-uniens, il semble davantage judicieux, voire bénéfique de penser en termes de *Studies*, dont Sarah Gensburger retrace parfaitement l'institutionnalisation récente ainsi que les questions que cela a pu soulever et pose encore (Gensburger, 2011). Ici, c'est la mémoire qui constitue le centre de l'étude qui nous occupe, à savoir la mémoire telle qu'elle se fabrique dans les sciences humaines et sociales – plus particulièrement dans la *mémoire sociale*. Dans l'esprit de l'École des Annales portée par Marc Bloch et Lucien Febvre, nous défendrons une historiographie qui dépasse les codes hérités de la discipline historique : « L'histoire peut et doit s'écrire avec le concours des acteurs et des témoins et que les souvenirs sont des documents utilisables par l'historien au même titre que les autres sources documentaires » (Descamps, 2019, p. 44-45). La notion désormais très instituée de « mémoire collective » développée par Maurice Halbwachs, bien que devant

être comprise toujours relativement aux « cadres sociaux de la mémoire », ne parvient pas à faire émerger les significations propres d'une séquence du social-historique sans tomber dans les errements des anciennes notions de « mentalité » ou de « culture ». *La mémoire sociale doit se comprendre comme une mémoire du social, c'est-à-dire une mémoire capable d'élucider l'imaginaire social à l'œuvre dans un monde social donné.* Alors que s'est longtemps imposé le concept de « mémoire collective », voire plus récemment, en anthropologie, celui de « mémoire sociale », que veut dire faire une mémoire du social dans une perspective épistémologique ? Comment ce type de mémoire émerge-t-il comme discours scientifique, et non comme, soit un dispositif politique ou idéologique, soit un relevé appauvri et peu fiable de témoignages déformés et déformants ? Parler d'une « archéologie du social » permet-il de saisir comment la mémoire du social participe de cette pratique historiographique en se construisant à partir de l'archive ?

1. L'archive ou la mémoire du social

1.1. Nouvelle histoire, nouvelle mémoire ?

« L'archive, c'est le témoignage d'actes de paroles qui marquent l'arrachement à une condition », énonce Jacques Rancière (Rancière, 2024, p. 4). Tout historien, quelle que soit sa spécialité, qu'il soit historien de l'Europe, de la Seconde Guerre Mondiale, de la philosophie ou de la littérature, « se doit », depuis la seconde moitié du XX^e siècle, s'il fait gage de sérieux et de rigueur scientifique, de recourir aux archives, c'est-à-dire à ces « documents » qui font office d'indices, de preuves, d'éléments, afin de mener son « enquête », sens qu'Hérodote donnait au terme « historia ». Ce sens de l'enquête ne cherche pas à trouver des coupables ni des victimes mais à retracer une cohérence et à reconstruire l'origine et les fondements des « significations imaginaires sociales » (Castoriadis, 1975) créées et investies un temps pour une société, un groupe ou une communauté. Parler de *sens de l'histoire* revient à trouver dans les archives une signification que nous ne connaissons pas, des significations que nous ne présupposons pas ou qui nous rendent capables de détruire nos présuppositions, par un geste d'élucidation du social, conscient de l'impossibilité de tout expliquer car conscient aussi des fondements imaginaires de la société. C'est notamment ce que Jacques Rancière appelle « la mise en intrigue » (Rancière, 1981 : 2012, p. 60), proposant la notion de « scène ». Qu'est-ce que faire de l'histoire, notamment l'histoire du social, quand on remplace les références bibliographiques et historiographiques en bas de page par une exposition presque brute des archives, à la manière de Jacques Rancière dans *La Nuit des prolétaires*, en faisant place nette aux mémoires ouvrières ?

La « nouvelle histoire » que proposait Michel Foucault dans *L'Archéologie du savoir* est aussi une « nouvelle philosophie », une philosophie qui ne peut plus simplement théoriser mais qui est obligée d'en référer à ces documents et à pratiquer « la mise en question du *document* » (Foucault, [1969] 2016, p. 14) et qui s'approche d'une philosophie sociale. Arlette Farge, dans la lignée de Foucault, voit dans l'archive le départ de toute enquête historique comme quête, non pas de la vérité absolue mais d'une vérité historique. Elle écrit : « L'archive agit comme une mise à nu ; ployés en quelques lignes, apparaissent non seulement l'inaccessible mais le vivant. Des morceaux de vérité à présent échoués s'étalent sous les yeux : aveuglants de netteté et de crédibilité. Il n'y a pas de doute, la découverte de l'archive est une manne offerte justifiant pleinement son nom : source » (Farge, 1989, p. 15). Mettre au centre l'archive c'est penser à partir d'une *ressource*. Chez Michel Foucault, nous observons une *opérationnalité* bien spécifique qui va évoluer et s'affiner au fil de ses travaux, puisque son travail ne consiste pas à fabriquer de grandes histoires globales mais à faire l'archéologie, par exemple des sciences humaines, de la prison ou de la folie à l'âge classique : « Le thème et la possibilité d'une *histoire globale* commencent à s'effacer, et on voit s'esquisser le dessin, fort différent, de ce qu'on pourrait appeler une *histoire générale* » (Foucault, [1969] 2016, p. 18). Dans son aspect philosophique, sa réflexion ne se porte pas sur des questions de type existentielles mais prend appui sur des archives et des documents qu'il s'agit de décrire, parfois traduire des énoncés, des discours relatifs à des pratiques. L'archive doit être au centre car il ne s'agit pas de spéculer rationnellement sur telle ou telle question, mais de puiser dans les régularités des séries et des (inter)positivités. Foucault s'en explique à propos du projet de son ouvrage *Les Mots et les choses*, sous-titré « Une archéologie des sciences humaines » :

Les mots et les choses, c'est le titre – sérieux – d'un problème ; c'est le titre – ironique – du travail qui en modifie la forme, en déplace les données, et révèle, au bout du compte, une tout autre tâche. Tâche qui consiste à ne pas – à ne plus – traiter les discours comme des ensembles de signes (d'éléments signifiants renvoyant à des contenus ou à des représentations) mais comme des pratiques qui forment systématiquement les objets dont ils parlent. Certes, les discours sont faits de signes ; mais ce qu'ils font, c'est plus que d'utiliser ces signes pour désigner des choses. C'est ce plus, qui les rend irréductibles à la langue et à la parole. C'est ce « plus » qu'il faut faire apparaître et qu'il faut décrire. (Foucault, p. 71)

En décrivant son rapport à l'archive comme l'art de faire surgir la trace au cœur de la démarche historique, Foucault insiste sur sa fonction de signe à déchiffrer. Il en appelle ainsi à la prudence de l'enquêteur – voire du guetteur – attentif à ce qui affleure et demande à être interprété : « Personnellement, je suis plutôt hanté

par l'existence des discours, par le fait que des paroles ont eu lieu : ces événements ont fonctionné par rapport à leur situation originelle, ils ont laissé des traces derrière eux, ils subsistent et exercent, dans cette substance même à l'intérieur de l'histoire, un certain nombre de fonctions manifestes ou secrètes » (Foucault, [1967] 2001, p. 623). Il ajoute à cet égard que « [son] objet n'est pas le langage mais l'archive, c'est-à-dire l'existence accumulée des discours. L'archéologie, telle qu'[il l'entend], n'est pas parente ni de la géologie (comme analyse des sous-sols) ni de la généalogie (comme description des commencements et des suites), c'est l'analyse du discours dans sa modalité d'*archive* » (Foucault, p. 623). Consciente de la négligence de la parole par l'historien classique, Arlette Farge prolonge la proposition foucauldienne et son expérience propre de l'histoire sociale et de la fabrication de la mémoire du social :

La pratique des archives judiciaires, celle des documents, puis la réflexion théorique du philosophe sur l'ordre et les fonctions du discours, mêlés à une réflexion entamée avec certains historiens du temps présent ceci : la parole dérisoire, à peine audible, celle de peu (mais qu'est-ce qu'une parole de beaucoup ?), la réponse formulée, le récit entrepris sont pour moi autant d'événements. (Farge, 1997, p. 88)

1.2. Quelles archives ?

Face à cela, il n'est pas toujours évident pour l'historien de recourir aux archives pour la simple et bonne raison qu'il en existe peu et que cette rareté résulte souvent de falsifications ou de mésinterprétations accumulées au fil des siècles. On fausse, on tord ou on efface l'archive car elle ne correspond pas aux attentes ou pour valider des biais idéologiques (politiques et/ou religieux). Nicole Loraux a longtemps travaillé entre anthropologie, histoire, psychanalyse et philosophie, faisant se rencontrer des sciences humaines et sociales qui demeurent souvent chasse gardée et segmentée. En travaillant sur la société athénienne dans l'Antiquité grecque, Nicole Loraux ne travaille pas à la vérification de Thucydide et d'Hérodote mais part des écrits de l'époque, qu'ils soient poétiques, philosophiques ou politiques en cherchant à les prendre au sérieux afin de « cerner la place et le rôle du mythe dans le jeu mouvant de cet imaginaire » (Loraux, 1997, p. 23), en bref, des significations imaginaires sociales athéniennes. En ce sens, Nicole Loraux ne travaille pas en historienne ou en anthropologue, en lectrice de philosophie ou de psychanalyse, mais considère ces disciplines comme des outils avec lesquels approcher un moment d'Athènes : « C'est dans un univers inquiétant que l'historien doit accepter de s'immerger, à ses risques et périls – au risque de s'y perdre, au péril de sa légitimité puisque les seuls instruments (linguistiques, psychanalytiques) dont il pense pouvoir s'aider ne sont pas les siens et qu'il n'est pas sûr de les maîtriser » (Loraux, p. 193). Car

reconnaître ces disciplines comme des instruments est tout à fait décisif et sans doute assez révolutionnaire pour la seconde moitié du XX^e siècle, même si Nicole Loraux rappelle qu'il est important de savoir s'en servir et de bien s'en servir.

Dans cette même perspective, Jacques Rancière considère que « dans une discipline comme l'histoire, on retrouve cette constante, qui n'est pas exactement la crainte de l'imaginaire, mais plutôt la crainte de la littérature, qui exprime une certaine crainte de la "non-science" » (Rancière, 2009, p. 77). Cette *mémoire du social* ne peut pas se passer du fonds littéraire ou poétique, vecteur de la mémoire sociale et des significations imaginaires qu'elle contient ou renferme, malgré son apparent éloignement de la scientificité. De plus, le cloisonnement disciplinaire amène le chercheur à privilégier certains « objets » ou « documents », ou pire encore à réduire certaines œuvres à des documents. Dans *La Cité divisée*, Nicole Loraux réalise une véritable enquête sur la démocratie athénienne et l'invention de l'imaginaire autour de la démocratie athénienne en s'appuyant sur des textes provenant de la littérature dramaturgique, poétique, en les mettant en regard avec des écrits historiques, en cherchant à échapper aux préjugés des historiens :

Il est vrai qu'il s'agit là d'un texte tragique, et l'usage veut que l'historien se méfie de la tragédie. Du moins se méfie-t-il de la tragédie comme *texte*, se limitant aux œuvres qu'il peut, pense-t-il, utiliser comme documents ; tout au plus alors s'autorisera-t-il à référer chaque pièce au contexte historique de son année de production, dont il suppose qu'elle en est le reflet » (Loraux, p. 28)

Tout comme Arlette Farge travaillera avec les archives judiciaires du XVIII^e siècle, Jacques Rancière sur les archives ouvrières des XIX^e et XX^e siècles et Michel Foucault dans les archives du Moyen-Âge, Nicole Loraux va s'appuyer sur ces œuvres antiques, non pas comme simples illustrations de son propos ou de l'époque en question mais comme sources à décrire, à interpréter et peut-être à trahir. Si l'archive n'est pas « parlante », ne *disant* rien explicitement, elle ne demeure pas pour autant lettre morte car porteuse d'une *mémoire vive* : il est important de passer de la trace face à son risque d'effacement, à *une* histoire, voire à *de* l'histoire. Pour réaliser cette écriture du social qui fait à la fois œuvre d'histoire et de mémoire, Jacques Rancière a tenté de fuir le « récit à la Hugo ou à la Zola » pour « emprunter d'autres modèles [comme] Proust ou Virginia Woolf », ce qui revenait à choisir « un monde de récit qui ne commence pas par situer, par enraciner, mais qui parte du caractère fragmentaire, lacunaire, indécidable, partiellement décidable, de ces paroles » (Rancière, 2009, p. 76). En d'autres termes, toujours dans cette approche woolfienne visant à sortir de la crainte de la littérature, cette « nouvelle méthode » consiste à « construire un récit où l'on puisse voir comment non pas un corps produit des voix, mais des voix dessinent

petit à petit une sorte d'espace collectif » (*Ibid.*), que nous pourrions appeler ici une « mémoire du social », attentive aux « petits faits vrais » (Aron-Schnapper et Hanet, 1978, p. 262).

2. Interpréter, décrire, mais trahir ?

2.1. Dire l'archive

Que faire face à une archive ? Pouvons-nous la réduire à n'être qu'un document ? Faut-il l'interpréter au risque de déformer et de biaiser sa compréhension ? Faut-il tenter d'en fournir une explication scientifique ? Décrire les archives, est-ce suffisant pour établir une histoire ou une mémoire du social ? Faut-il, comme Jacques Rancière, « [se lancer] là-dedans » et partir « sur un tas de pistes un peu dispersées qui [lui] étaient venues de droite et de gauche » (Rancière, 2012, p. 53) ? L'archive est, d'après Rancière, le matériau inquiétant de l'historien qui doit faire face à « l'être parlant » (Rancière, 2009, p. 77) et à son « silence », à l'instar des rapports de police qui intéressent Arlette Farge, des témoins de la Grande Guerre de Marc Bloch ou dans les enregistrements sonores travaillés par Florence Descamps ou Philippe Joutard. La longue réticence des historiens pour construire une histoire du social a quelque chose de commun avec la pratique philosophique qui a longtemps ignoré ou négligé le social, occultant cette dimension ontologique (comme l'a montré la lignée qui va de Marx à Castoriadis). Arlette Farge note sur ce peu de considération pour la parole que « la parole en histoire sert trop facilement le récit comme simple anecdote, distraction du discours, et il n'est pas fréquent qu'elle intervienne comme lieu principal d'où jaillit l'interrogation historique » (Farge, 1997, p. 91), tout comme l'archive orale n'a servi que d'illustration à une analyse surplombante et parfois condescendante. Pour en revenir à notre problème central, il faut tout d'abord se détacher de l'idée que l'archive est de l'ordre du fait, au sens journalistique du terme : « Le point fondamental, c'est de considérer que l'archive, ça n'est pas d'abord de l'information ; que l'archive, c'est d'abord des paroles. Et pas seulement des paroles, mais des paroles qui sont inscrites sur un certain support, et qui utilisent un certain lexique, une certaine rhétorique, une certaine orthographe... Il y a une matérialité sensible de la parole, et l'archive, c'est d'abord ça » (Rancière, 2024, p. 4). Il n'y a pas de mémoire qui soit factuelle, la mémoire est toujours, au moins une reconstruction, plus généralement une création presque de toutes pièces, mixte d'affects et de sensibilité. Jacques Rancière poursuit sur ce motif du goût de l'archive :

Pour le type d'archives qui m'a intéressé, et qui a intéressé aussi Arlette [Farge], l'archive c'est le témoignage d'actes de paroles qui marquent l'arrachement à une condition dans laquelle les gens ne sont pas censés

parler, ou ne sont pas censé se définir par de la parole. Et donc c'est ça qu'il faut arriver à rendre sensible par l'écriture, ce qui suppose des procédures un peu compliquées, notamment de respecter une certaine orthographe, une certaine manière de parler, sans en même temps présenter ces individus comme des gens sans instruction, etc. Faire que ce soit l'acte d'arrachement à un monde muet qui soit mis au premier plan. (Rancière)

Cette sensibilité de l'archive ne peut donc pas être écrasée par la rationalité de son lecteur ou du chercheur qui espérerait dire la vérité de l'archive. Il est nécessaire, pour décrire cette mémoire sensible, cette mémoire affectée qu'est la mémoire du social et que renferment les archives, de lire celles-ci sans prétendre les révéler. C'est le problème que pointent aussi bien Foucault que Loraux en ce qui concerne la question de l'interprétation, risquant de faire céder l'historien à la tentation de l'exégèse pour faire parler les silencieuses archives tout en se rendant attentif au symbolique (Rancière, 2012, p. 60). L'important « c'est d'essayer de définir un temps, un siècle, un ensemble de conditions d'une manière immanente » (Rancière, p. 63). Par exemple, Nicole Loraux explique avoir recours à l'anthropologie psychanalytique telle que développée par Freud dans *L'Homme-Moïse* notamment

car faire de l'histoire avec Freud conduit à redoubler la dimension analogique des raisonnements : à l'analogie de l'individu et des masses (ou de l'individu et de l'humanité) s'ajoute en effet l'analogie – espérée, postulée, opératoire – entre le champ d'investigation de l'historien et l'objet de la réflexion psychanalytique. D'où bien des questions, destinées peut-être à rester sans réponse » (Loraux, 1997, p. 73-75).

Nicole Loraux ajoute la remarque suivante :

Il arrive que des questions sans réponses soient d'abord des questions mal posées - relevant par exemple d'une visée de pure application, et importées sans précautions. Aussi l'historien gagne-t-il toujours à explorer une nouvelle fois son objet pour y trouver ses questions, celles-là seules qu'il doit poser au texte freudien, dans l'acceptation et de la distance et du sentiment étrangement inquiétant d'une proximité. Du moins fais-je ce pari. (Loraux)

2.2. Interprétation, symbolique et signification imaginaire

Nous retrouvons ainsi la distinction essentielle que pose Foucault entre « interprétation » et « analyse des formations discursives » – autrement dit, entre juger la vérité d'un discours et évaluer la valeur d'un énoncé – distinction qui nous éclairera. Car interpréter ne revient pas à plaquer du sens ou à croire en une dé-couverte du sens mais bien à reconstituer les significations imaginaires qui étaient investies inconsciemment et implicitement. Foucault écrit :

Interpréter, c'est une manière de réagir à la pauvreté énonciative et de la compenser par la multiplication du sens ; une manière de parler à partir d'elle et malgré elle. Mais analyser une formation discursive, c'est chercher la loi de cette pauvreté, c'est en prendre la mesure et en déterminer la forme spécifique. C'est donc, en un sens, peser la « valeur » des énoncés. Valeur qui n'est pas définie par leur vérité, qui n'est pas jaugée par la présence d'un contenu secret ; mais qui caractérise leur place, leur capacité de circulation et d'échange, leur possibilité de transformation, non seulement dans l'économie des discours, mais dans l'administration, en général, des ressources rares. Ainsi conçu, le discours cesse d'être ce qu'il est pour l'attitude exégétique : trésor inépuisable d'où on peut toujours tirer de nouvelles richesses, et chaque fois imprévisibles ; providence qui a toujours parlé par avance, et qui fait entendre, lorsqu'on sait écouter, des oracles rétrospectifs : il apparaît comme un bien – fini, limité, désirable, utile – qui a ses règles d'apparition, mais aussi ses conditions d'appropriation et de mise en œuvre. (Foucault, [1966] 1997, p. 165-166)

Étant donné que l'archive n'est pas accompagnée d'une réflexivité ni d'une contextualisation factuelle précise, l'historien pourrait être tenté de faire de cette trace textuelle un *puits de significations* en faisant parler l'archive à travers un geste de surinterprétation et en cédant aux sirènes de la source comprise comme origine et cause première de l'explication. Face à l'archive, la tentation de faire parler les traces et les morts peut être grande, comme si le chercheur avait un *pouvoir sur l'archive* (rappelons que Foucault parle d'« oracles rétrospectifs ») consistant à faire émerger sa vérité cachée, de dévoiler mieux que quiconque le contenu indicible ou silencieux d'un parchemin, d'une photographie ou d'un rapport de police. Rancière insiste à cet égard en confirmant qu'« il n'y a pas un univers matériel et un univers intellectuel [...] il y a un rapport actuel entre un univers sensible et le sens qu'on peut lui donner. En bref, c'est une affaire d'intrigue à constituer » (Rancière, 2012, p. 58). De même, Nicole Loraux confesse un point méthodologique sur cette question : « On préférera toutefois ne pas accepter le leurre de la transparence. C'est à tâtons que l'on avance et que, parfois, on trouve » (Loraux, 1997, p. 22), avant de poursuivre :

Ainsi, en l'occurrence, un parcours dans l'imaginaire athénien de l'autochtonie a succédé à une étude centrée sur l'idée de la cité avant que, par un de ces mouvements de balanciers qui, dans la recherche, semblent après coup annuler les écarts, on ne constate un beau jour qu'on est à nouveau rejeté du côté de l'idée de la cité – mais, cette fois-ci, de la cité dans son rapport à la division, à sa division. (Loraux)

Plus loin, Nicole Loraux écrit :

Mais, à faire le point sur ce qu'il est convenu d'appeler une recherche en cours, on s'est ancré plus avant dans la conviction que si l'anthropologue pâtit d'éviter l'événement, il n'est pas d'événement que l'historien puisse traiter en lui-même sans l'ouvrir sur la temporalité lente des réseaux de signification qui lui donnent son sens. Problèmes déjà résolus, peut-être, pour les historiens d'autres « périodes », qui, n'ayant pas la Grèce pour objet, ne sont pas appelés à se battre au jour le jour contre la pesanteur du classicisme. (Loraux, p. 39-40).

De son côté, Jacques Rancière explique avoir recours à la méthode de l'« amplification », méthode archéologique avoisinant la paraphrase afin d'éviter le trope exégétique : refuser tout discours sur l'archive, toute interprétation surplombante de l'archive qui chercherait à l'enfermer dans une « grille explicative » (Rancière, 2024, p. 5) et qui quadrille la « réalité » sociale et historique dans une factualité *pseudo* positive. Contredire la pratique historiographique traditionnelle pour faire apparaître l'*inapparent*, voire l'*effacé*, par le poids du « regard historien classique », tel est l'un de ces enjeux :

Par conséquent, mon problème, c'était de faire le contraire : ne pas réduire, en ramenant à des catégories sociologiques déjà existantes, mais au contraire créer une forme d'amplification : dénuder l'événement de parole dans sa singularité, et ensuite l'amplifier par la paraphrase, c'est-à-dire que ce mouvement par lequel ces ouvriers essayaient de sortir de leur monde, pour aller vers le monde des poètes, des intellectuels, etc., je me suis efforcé d'en montrer la portée en l'isolant et en l'amplifiant. (Rancière, p. 5-6)

Rancière précise le procédé qu'il a cherché à fuir à travers cette *méthode contraire* ou cette *anti-méthode* : « De toute façon, pratiquement aucun historien ne publie l'archive telle quelle, y compris dans la collection « Archives », où il y avait des fragments d'archives et des commentaires qui les situaient. L'archive, on en fait toujours quelque chose. Ce que font les historiens la plupart du temps, c'est l'interpréter, c'est-à-dire la mettre dans une grille explicative » (Rancière, p. 5). Ceci constituerait l'attestation de la « réussite » de cette approche archéologique puisque « Le risque de parler à la place des autres, je dirais que je l'ai quand même extraordinairement limité » (Rancière, p. 6) – ce qui est bien sûr inévitable à son degré zéro. Il faut dès lors affronter l'opacité des textes et des archives, composer avec celle-ci et recourir à des outils d'énonciation et d'« interprétation » qui visent à faire émerger les réseaux de significations et mettre la trace au cœur. Foucault décrit ce travail de l'historien de la manière suivante : « L'analyse archéologique est l'analyse – avant même l'apparition

des structures épistémologiques, et par-dessous ces structures – de la manière dont les objets sont constitués, les sujets se posent et les concepts se forment » (Foucault, [1971] 2001, p. 1030).

3. Défaire l'histoire, refaire (la) mémoire

Comment comprendre cela ? Au XXI^e siècle, dans les disciplines des sciences humaines, sociales, y compris l'histoire, « fouiller » les archives fait partie de l'habitus du chercheur, et la mise au jour des archives en est un élément central, pas seulement en histoire. Foucault écrit la chose suivante, toujours dans cette redéfinition de l'interprétation :

L'historien, voyez-vous, n'interprète plus le document pour saisir derrière lui une sorte de réalité sociale ou spirituelle qui se cacherait en lui ; son travail consiste à manipuler et à traiter une série de documents homogènes concernant un objet déterminé et une époque déterminée, et ce sont les relations internes ou externes de ce corpus de documents qui constituent le résultat du travail de l'historien. Grâce à cette méthode [...] l'historien peut faire apparaître des événements qui autrement ne seraient pas apparus. (Foucault)

Pour éclaircir ce point, Foucault va distinguer deux types de pratique de l'histoire, entre *l'histoire traditionnelle* et *l'histoire sérielle*, cette dernière usant de la méthode archéologique, car on ne peut faire de mémoire sociale ou du social sans redéfinir les contours d'une méthode historiographique qui prenait les faits de haut au lieu de les tirer vers le haut des significations imaginaires dont ils sont le témoignage implicite. Foucault désigne l'histoire traditionnelle de la manière suivante :

Dans l'histoire traditionnelle, on considérait que ce qui était connu, ce qui était visible, ce qui était référentiel directement ou indirectement, c'étaient les événements, et que le travail de l'historien, c'était d'en rechercher la cause ou le sens. La cause ou le sens étaient cachés essentiellement. L'événement, lui, était essentiellement visible, même s'il arrivait qu'on manquât de documents pour l'établir d'une façon certaine. (Foucault, [1972] 2001, p. 1145)

Afin de qualifier au mieux cette méthode interprétative renversée, Foucault parle ainsi d'histoire sérielle : « L'histoire sérielle ne se donne pas des objets généraux et constitués d'avance, comme la féodalité ou le développement industriel. (p. 1144). « En d'autres termes, il est clair que l'« histoire sérielle », telle que la désigne Foucault, « définit son objet à partir de l'ensemble des documents dont elle dispose. » (Foucault). Pour étayer son propos, Foucault prend un exemple concret qui marque ce renversement de méthode : « C'est

ainsi qu'on a étudié, il y a une dizaine d'années, les archives commerciales du port de Séville au cours du XVI^e siècle : tout ce qui concerne l'entrée et la sortie des bateaux, leur nombre, leur cargaison, le prix de vente de leurs marchandises, leur nationalité, l'endroit d'où ils venaient, l'endroit où ils allaient » (Foucault). Modifier cette méthode n'est pas un jeu historiographique ou une tentative arbitraire de pratiquer autrement l'histoire, mais une manière de s'approcher au plus près du social et de sa mémoire : « Ce sont toutes ces données, mais ce sont ces seules données qui constituent l'objet de l'étude » (Foucault). Plus qu'une méthode digne de l'induction, nous proposons de parler de *perduction* au sens où ce sont les documents et les archives qui guident les recherches, sans trop de préparation ni d'anticipation, comme s'il fallait *se perdre* dans les archives. En effet, « l'objet de l'histoire n'est plus donné par une sorte de catégorisation préalable en périodes, époques, nations, continents, formes de culture... On n'étudie plus l'Espagne et l'Amérique pendant la Renaissance, on étudie, et c'est là le seul objet, tous les documents qui concernent la vie du port de Séville de telle date à telle date » (Foucault). Quelle conséquence découle de cette « méthode perductive » ? En quoi cela constitue la pratique et la fabrique de l'histoire dans la perspective de faire émerger une mémoire sociale ? Foucault répond : « Cette histoire n'a pas du tout pour rôle de déchiffrer aussitôt à travers ces documents quelque chose comme le développement économique de l'Espagne ; l'objet de la recherche historique, c'est d'établir à partir de ces documents un certain nombre de relations » (Foucault). En somme, Foucault conclut cet exposé concernant son approche méthodologique en ces termes :

L'histoire sérielle permet de faire apparaître en quelque sorte différentes couches d'événements, dont les uns sont visibles, immédiatement connaissables même par les contemporains, et puis, au-dessous de ces événements qui forment en quelque sorte l'écume de l'histoire, il y a d'autres événements qui, eux, sont des événements invisibles, imperceptibles pour les contemporains, et qui sont une forme tout à fait différente. (Foucault, p. 1145)

Que signifie alors (re)faire mémoire dans cette perspective de l'archéologie du savoir comme méthode de fabrication de l'histoire ? Cette question devient cruciale pour l'historien car la mémoire, souvent portée par la figure du témoin, « est souvent jugée encombrante par les professionnels d'une histoire qui doit donner le récit cohérent, ordonné et véridique de ce qui s'est passé » (Farge, 1997, p. 90). Pouvons-nous affirmer que « la mémoire n'est pas l'histoire » (Farge) comme si l'affect n'avait rien à voir avec l'intellect, comme si le premier n'avait pas le sérieux du second ? « Le témoin, clamant sa parole, semble submerger l'historien par un épanchement trop vif de ses sentiments, par une mémoire trop sensible,

trop douloureuse ou même déformée, qui distrait ou dérouté la fabrication du discours historique » (Farge). Faire l'histoire du social, est-ce faire la mémoire du social ? Faire la mémoire du social, est-ce faire l'histoire du social ?

4. Faire histoire, faire mémoire

4.1. L'archéologie du social et la mémoire

Arlette Farge écrit que : « La mémoire, on le sait bien, est un théâtre personnel et se fabrique à travers des reconstitutions intimes ou mythiques qui peuvent gêner l'histoire » (Farge). Afin de répondre à cette question du rapport entre histoire et mémoire et d'éclairer la manière dont la mémoire (lieu des traces, des vestiges, des ruines, des archives) peut être pensée comme une « archéologie du social », il est essentiel de revenir sur un extrait de *L'Archéologie du savoir* dans lequel Foucault expose le changement de paradigme entre la pratique traditionnelle de l'histoire et la « nouvelle histoire », réinvestissant ainsi les liens entre histoire, mémoire et oubli :

Disons pour faire bref que l'histoire, dans sa forme traditionnelle, entreprenait de « mémoriser » les monuments du passé, de les transformer en documents et de faire parler ces traces qui, par elles-mêmes, souvent ne sont point verbales, ou disent en silence autre chose que ce qu'elles disent ; de nos jours, l'histoire, c'est ce qui transforme les documents en monuments, et qui, là où on déchiffrait des traces laissées par les hommes, là où on essayait de reconnaître en creux ce qu'ils avaient été, déploie une masse d'éléments qu'il s'agit d'isoler, de grouper, de rendre pertinents, de mettre en relations, de constituer en ensembles. Il était un temps où l'archéologie, comme discipline des monuments muets, des traces inertes, des objets sans contexte et des choses laissées par le passé, tendait à l'histoire et ne prenait sens que par la restitution d'un discours historique ; on pourrait dire, en jouant un peu sur les mots, que l'histoire, de nos jours, tend à l'archéologie – à la description intrinsèque du monument. (Foucault, [1969] 2016, p. 14-15)

Nous pouvons redoubler ce propos en le mettant en regard avec celui d'Arlette Farge qui montre la chose suivante :

L'archive est une brèche dans le tissu des jours, l'aperçu tendu d'un événement inattendu. En elle, tout se focalise sur quelques instants de vie de personnages ordinaires, rarement visités par l'histoire, sauf s'il leur prend un jour de se rassembler en foules et de construire ce qu'on appellera plus tard de l'histoire. L'archive n'écrit pas de pages d'histoire. Elle décrit avec les mots de tous les jours le dérisoire et le tragique sur un même ton. (Farge, 1989, p. 13)

Nous retrouvons une réflexion approchante chez Foucault lorsqu'il défend l'archéologie face à l'histoire dans sa facture plus traditionnelle : « Bien plus volontiers que l'histoire des idées, l'archéologie parle de coupures, de failles, de béances, de formes entièrement nouvelles de positivité, et de redistributions soudaines » (Foucault, [1969] 2016, p. 231). Si l'archive n'écrit pas des pages d'histoire, elle nous semble faire mémoire. Faire mémoire ne revient pas à dire la vérité de telle époque ou à révéler la logique de l'histoire humaine en constituant une frise chronologique qui synthétiserait la marche des humains, c'est-à-dire la marche de l'histoire. Faire l'archéologie du social revient à faire mémoire, sans prétendre traduire les actions et les événements de l'humanité dans de grands récits totalisants. Il ne s'agit pas de « mémoriser » pour constituer l'histoire globale de l'humanité, mais plutôt de construire une histoire générale – voire particulière – qui s'écarte des faux-semblants de vérité et des canons classiques de certitude propres aux sciences historiques.

4.2. Tisser une mémoire du social

Jacques Rancière s'en explique de manière limpide lorsqu'il revient sur la genèse de *La Nuit des prolétaires* (Rancière, 2012, p. 51-76) en expliquant qu'il a toujours cherché à éviter la hiérarchisation épistémologique entre causes et effets, à réévaluer ce *partage du sensible* que la science historique impose par son ordre et sa discipline des « faits ». Il s'agissait, pour lui, d'aller saisir non pas les *causes* mais de faire émerger le sens de l'histoire à travers ce qui restait de la mémoire ouvrière, c'est-à-dire « un univers de parole lacunaire qu'il fallait maintenir lacunaire pour exprimer le style de vie, dont cette parole était l'œuvre – pas seulement l'expression » (Rancière, p. 59). Parler de faire mémoire dans l'approche d'une archéologie du social, c'est avoir à l'esprit que « L'archéologie, elle, procède à l'inverse : elle cherche plutôt à dénouer tous ces fils que la patience des historiens avait tenus ; elle multiplie les différences, brouille les lignes de communication, et s'efforce de rendre les passages plus difficiles » (Foucault, [1969] 2016, p. 231). L'opposition entre mémoire et histoire est une opposition artificielle, factice, à laquelle tiennent encore certains historiens afin de se prévaloir d'une méthode davantage rationaliste que rationnelle afin de contrer une mémoire prétendument affectée, affective, en bref contrer une (*pseudo*) irrationalité de la mémoire. Rancière complète notre propos :

Il y a une texture sensible de l'expérience qui est à retrouver et qu'on ne peut retrouver qu'en éliminant entièrement les hiérarchies entre les niveaux de savoir, du politique, du social, de l'intellectuel, du populaire. Je dirais que ce sont des choses que l'on peut sentir en traînant un petit peu au hasard, en ayant remué une masse de papiers, en ayant consulté des almanachs, les petites brochures des inventeurs-fous, les petits vaudevilles débiles. (Rancière, p. 64)

De cette texture issue du tissage des relations à établir, nous pouvons observer à nouveau le travail de Nicole Loraux qui évite de simplifier la compréhension de ce que la démocratie grecque et de ce qu'Athènes signifient : au contraire, elle refuse, par exemple, de parler d'Athènes comme une unité fixe en *scénarisant* une pluralité d'Athènes selon les siècles, les gouvernements, les conflits, les créations, etc. Ce genre de parti-pris peut sembler étonnant, voire contradictoire car *a priori* incompatible avec la volonté de renouveler la science historique et les sciences humaines en général en mobilisant, comme nous le disions, un corpus non-historien et en portant son attention aux imaginaires institués de la société athénienne à certaines époques. Foucault permet de nous éclairer en disant que « s'il y a un paradoxe de l'archéologie, il n'est pas en ceci qu'elle multiplierait les différences, mais en ceci qu'elle se refuse à les réduire, – inversant par-là les valeurs habituelles » (Foucault, [1969] 2016, p. 232). Là où l'histoire simplifiait les trajectoires au fil du temps, l'archéologie de la nouvelle histoire fait du *nœud* le centre de la mémoire. La mémoire comme telle n'est pas le réceptacle neutre de la suite logique des faits et des événements dans l'histoire (au cours du temps). Si l'histoire s'est traditionnellement constituée comme travail de mémorisation, travailler en « archéologue » reviendrait désormais pour Foucault à travailler à partir de la mémoire – celle qui siège dans les archives, ce qu'il appelle aussi la « mémoire populaire » (Foucault, [1974] 2001, p. 1524) – vers une construction de l'histoire. Dans cet entretien, Foucault insiste sur ce que les anthropologues appellent le « conflit des mémoires » : « Il y a une bataille pour l'histoire, autour de l'histoire qui se déroule actuellement et qui est très intéressante. Il y a la volonté de coder, de juguler ce que j'ai appelé la « mémoire populaire » et aussi de proposer, d'imposer aux gens une grille d'interprétation du présent ». Critiquant la manière dont le cinéma peut revêtir ce rôle de tenant du discours officiel sur l'histoire, troublant, voire déformant ainsi la mémoire, Foucault affirme que « Le peuple constitue ses propres archives » (p. 1526). Loraux et Foucault, puis Farge et Rancière, se rejoignent sur cette attention donnée à ce qui se joue, non pas en haut lieu, verticalement, mais horizontalement, dans *les plis des archives* où la mémoire est présente, sans discours surplombant, sans interprétation débordante. Dans cette démarche, Florence Descamps défend que « la transformation des témoignages oraux en archives orales constitue un instrument utile pour passer de la mémoire à l'histoire » (Descamps, 2019, p. 156), c'est-à-dire échapper à la stricte *restauration-répétition* pour viser à une authentique *restitution*. « Derrière l'histoire bousculée des gouvernements, des guerres et des famines, se dessinent des histoires, presque immobiles sous le regard, – des histoires à pente faible » (Foucault, [1969] 2016, p. 10), écrivait Foucault pour désigner ces mémoires qui font l'histoire sociale, et non pas l'histoire qui forge et force la mémoire.

Conclusion

Nous avons cherché à savoir s'il est possible de construire une mémoire sociale qui soit aussi une mémoire du social, nous invitant à réévaluer, dans une approche essentiellement épistémologique, certaines méthodes historiographiques dans le but, non pas de tordre le monde social au risque de l'essorer à outrance, mais pour *faire émerger* les significations imaginaires sociales qui sous-tendent toutes les sociétés à travers la restitution du témoignage des archives écrites et/ou orales. Les détours au sein de ces méthodologies ont permis de saisir ce qui était au cœur de notre recherche : échapper au discours surplombant de l'histoire traditionnelle pour laquelle le social immanent et son imaginaire servent d'illustration à des concepts théoriques, quand ce travail des archives n'est pas totalement mis à l'écart de la prétendue objectivité historique. La lignée foucaldienne, se prolongeant jusqu'à Jacques Rancière en passant par Arlette Farge, permet non seulement de renverser la méthode mais surtout de refonder le sens de l'interprétation pour sortir des impasses d'une attitude exégétique extérieure au social et distinguant à tort mémoire et histoire. En effet, la question de la mémoire sociale n'est pas un impensé en général : elle peut être pensée comme motrice de la création et motrice de l'autonomie ou de l'émancipation. Quand on s'immerge dans le corpus philosophique, mais aussi sociologique, anthropologique ou historiographique, au prisme de l'approche foucaldienne, fargienne et rancérienne, nous constatons que les enjeux de la mémoire ne se situent pas sur ce niveau-là, alors même que de nombreux événements et que certaines pratiques culturelles, constituent en somme des faisceaux d'élucidations de la construction mémorielle dans leur dimension symbolique sur la base de ce rapport entre *conservation* et *création* ou entre *répétition* et *émancipation* des traditions. Nous avons aussi remarqué que la question de la symbolique investie dans la mémoire à travers l'oubli anime les travaux de Nicole Loraux sur la Cité athénienne et ses imaginaires institués, évitant que l'histoire ne se condamne à n'être qu'une science inscrite dans une démarche positiviste. En somme, faire l'archéologie du social permet de construire une mémoire sociale immanente à la réalité sociale historique : c'est une mémoire du social qui, en tant que *passé composé*, échappe aussi bien à l'histoire surplombante, transcendantale, qu'aux pièges de l'idéologie qui révisionne l'histoire pour effacer, et ainsi faire oublier à travers la défense d'un *passé imposé*, le projet d'émancipation des sociétés.



BIBLIOGRAPHIE

- Aron-Schnapper, D. & Hanet, D. (1978). « Archives orales et histoire des institutions sociales ». *Revue française de sociologie*, 19(2), p. 261-275.
- Candau, J. (1996). *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin.
- Castoriadis, C. (1975). *L'institution imaginaire de la société*. Paris : Seuil.
- Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Descamps, F. (2019). *Archiver la mémoire. De l'histoire orale au patrimoine immatériel*. Paris : Éditions de l'EHESS.
- Farge, A. (1989). *Le goût de l'archive*. Paris : Seuil.
- Farge, A. (1995). « L'histoire sociale », in Bédarida, F. (dir.), *L'Histoire et le métier d'historien en France 1945-1995*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- Farge, A. (1997). *Des lieux pour l'histoire*. Paris : Seuil.
- Farge, A. (2003). *Le Bracelet de parchemin. L'écrit sur soi au XVIII^e siècle*. Paris : Bayard.
- Farge, A. (2019). *Vies oubliées. Au cœur du XIII^e siècle*. Paris : La Découverte.
- Foucault, M. (1997 [1966]). *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- Foucault, M. (2016 [1969]). *L'archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, coll. « Tel ».
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, vol. I : 1954-1975. Paris : Gallimard, coll. « Quarto ».
 - (1964). « Sur les façons d'écrire l'histoire », p. 613-628.
 - (1971). « Entretien avec Michel Foucault », p. 1025-1042.
 - (1972). « Rekishi heno kaiki (Revenir à l'histoire) », p. 1136-1149.
 - (1975). « De l'archéologie à la dynastique », p. 1273-1284.
 - (1974). « Anti-Retro », p. 1524-1528.
- Foucault, M. (2001). *Dits et écrits*, vol. II : 1976-1988. Paris : Gallimard, coll. « Quarto ».
 - (1976). « Pourquoi le crime de Pierre Rivière ? », p. 106-108.
 - (1976). « Le retour de Pierre Rivière », p. 114-123.
 - (1978). « Méthodologie pour la connaissance : comment se débarrasser du marxisme », p. 595-618.
 - (1982). « Il n'y a pas de neutralité possible », p. 1157-1159.
 - (1984). « Le style de l'histoire », p. 1468-1474.
- Gensburger, S. (2011). « Réflexion sur l'institutionnalisation récente des memory studies ». *Revue de synthèse*, 132-VI(3), p. 1-23.
- Halbwachs, M. (1994 [1925]). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris : Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'Humanité ».
- Halbwachs, M. (1997 [1950]). *La mémoire collective*. Paris : Albin Michel, coll. « L'Évolution de l'Humanité ».
- Loraux, N. (1997). *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*. Paris : Payot.
- Loraux, N. (2023). *La Grèce hors d'elle et autres textes. Écrits 1973-2023*. Paris : Klincksieck.

« La cité, l'historien et les femmes », p. 291-316.

« Les mots qui voient », p. 531-548.

« Le regard d'une historienne de l'Antiquité », p. 766-769.

« Une histoire en proie à ses limites », p. 770-774.

« Un absent de l'histoire : le corps dans l'historiographie thucydidéenne », p. 823-858.

« L'aphasie et le jeu de mot », p. 867-870.

- Rancière, J. (2012 [1981]). *La nuit des prolétaires*. Paris : Fayard.
- Rancière, J. (2014 [1992]). *Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*. Paris : Points Essais.
- Rancière, J. (2003). *Les scènes du peuple. Les Révoltes logiques (1975-1985)*. Lyon : Horlieu.
- Rancière, J. (2009). *Et tant pis pour les gens fatigués : entretiens*. Paris : Éditions Amsterdam.
- Rancière, J. (2012). *La méthode de l'égalité. Entretiens avec Laurent Jeanpierre et Dork Zabunyan*. Montrouge : Bayard.
- Rancière, J. (2024). « L'archivage, c'est le témoignage d'actes de paroles qui marquent l'arrachement à une condition », *Le Grand Continent*, 9 février 2024.
URL : <https://legrandcontinent.eu>. Consulté le 16 décembre 2025.
- Rancière, J. (2024). « L'important, c'est l'effort pour briser l'ordre normal du temps », *Le Grand Continent*, 11 février 2024. URL : <https://legrandcontinent.eu>. Consulté le 16 décembre 2025.



BIOGRAPHIE

Professeur de philosophie en lycée. Chargé de cours en éthique et politique à l'Université de Strasbourg. Doctorant en philosophie (CRePhAC – Université de Strasbourg), sous la direction de David Espinet et Nicolas Poirier. Chercheur associé au MEMH de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth. Membre du comité de rédaction des *Nouveaux Cahiers Castoriadis*. Auteur de trois monographies consacrées à la pensée de Nietzsche (L'Harmattan, Ellipses).



BIOGRAPHY

High school philosophy teacher. Lecturer in ethics and politics at the University of Strasbourg. PhD student in philosophy (CRePhAC – University of Strasbourg), supervised by David Espinet and Nicolas Poirier. Associate researcher at MEMH, Saint Joseph University of Beirut. Member of the editorial board of *Nouveaux Cahiers Castoriadis*. Author of three monographs on Nietzsche's thought (L'Harmattan, Ellipses).