

## Le temps et l'histoire. Entretien avec Jean Chesneaux

In: Genèses, 29, 1997. pp. 123-140.

### Résumé

■ Alban Bensa, Gérard Noiriel: Le temps de l'histoire. Entretien avec Jean Chesneaux Dans cet entretien entre Jean Chesneaux, Alban Bensa et Gérard Noiriel sont retracées quelques-unes des grandes orientations de l'œuvre de ce professeur émérite à l'université Paris-VII, historien spécialiste de l'Extrême-Orient et du Pacifique, et penseur critique de la modernité. La discussion accorde une place centrale aux conceptions du temps et de l'histoire développées par Jean Chesneaux dans son dernier ouvrage *Habiter le temps*.

### Abstract

Historical Time. An Interview with Jean Chesneaux. In this interview with Jean Chesneaux, Alban Bensa and Gérard Noiriel have captured some of the major orientations found in the work of the Professor Emeritus at the University of Paris 7, an historian specialised in the Far East and the Pacific, and critic of modernity. The discussion focuses on the conceptions of time and history developed by Jean Chesneaux in his latest work *Habiter le temps* (Living in Time).

---

Citer ce document / Cite this document :

Bensa Alban, Noiriel Gérard, Chesneaux Jean. Le temps et l'histoire. Entretien avec Jean Chesneaux. In: Genèses, 29, 1997. pp. 123-140.

doi : 10.3406/genes.1997.1487

[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes\\_1155-3219\\_1997\\_num\\_29\\_1\\_1487](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/genes_1155-3219_1997_num_29_1_1487)

---

# Le temps et l'histoire. Entretien avec Jean Chesneaux

*Alban Bensa et Gérard Noiriel*

Persée  
BY:  
\$  
= creative commons

– **Alban Bensa**

Nous avons saisi l'occasion de la sortie du dernier livre de Jean Chesneaux : *Habiter le temps*<sup>1</sup>, pour lui demander de retracer, pour les lecteurs de *Genèses*, son parcours d'intellectuel et de militant. *Habiter le temps* est une sorte de synthèse des rapports d'un historien particulier à l'histoire. C'est un livre qui se situe à la fois dans la pratique historique et à l'extérieur de celle-ci puisqu'il vient l'interroger, en lui demandant en quoi consiste cette pratique aujourd'hui, quelles pourraient être les conséquences, non seulement pour la discipline elle-même mais, disons, pour la vie citoyenne, pour la pensée du présent, de ce rapport à l'histoire. Plus largement, ce livre est un constat approfondi, un constat médité, sur ce que l'on a appelé pendant longtemps la « crise » et que j'appellerais plutôt aujourd'hui un passage, de plus en plus sensible, d'un type de civilisation à un autre. C'est donc un livre complexe qui a le mérite de porter au jour tout un ensemble d'interrogations qui sont celles de Jean Chesneaux : Jean Chesneaux historien médiéviste, Jean Chesneaux historien de la Chine, Jean Chesneaux penseur du monde contemporain à travers les ouvrages sur la modernité, penseur des rapports Nord-Sud à travers non seulement les rapports entre la Chine et l'Occident, mais aussi entre le Pacifique et l'Occident et plus largement entre le Tiers-Monde et l'Occident. Mais, également, Jean Chesneaux militant. C'est même le fil conducteur de l'ouvrage puisqu'il s'agit de savoir en quoi la pratique historique a une inscription politique dans le présent. Je crois que le but le plus élevé que se fixe cet ouvrage, c'est de nous faire réfléchir à une forme nouvelle de citoyenneté ; non pas une citoyenneté nationale, mais une citoyenneté mondiale qui intègre les apports de chaque univers de civilisation. Avec un côté pathétique évidemment ; car



1. Jean Chesneaux, *Habiter le temps : passé, présent, futur : esquisse d'un dialogue politique*, Paris, Bayard, 1996.

l'enjeu est le suivant. Ou bien ce dialogue s'ouvre et débouche sur une nouvelle universalité, ou bien ce dialogue échoue et, à ce moment là, vraisemblablement, les clivages entre les civilisations seront de plus en plus profonds. Et dans ce cas, c'est Huntington qui aurait hélas raison<sup>2</sup>...

### – Jean Chesneaux

Je voudrais dire d'emblée que cette réflexion sur notre rapport au passé n'a de sens que si elle s'intègre dans une réflexion plus générale sur ce rapport tel que l'envisagent les sciences sociales, les disciplines qui s'occupent des sociétés humaines, que ce soit le droit, l'économie, l'anthropologie, la sociologie etc. Et il me semble qu'il y a trois fédérateurs « interdisciplinaires », en mettant interdisciplinaire avec de très gros guillemets. Le premier axe fédérateur, c'est le temps lui-même. Ces différentes disciplines se retrouvent au fil du temps et travaillent sur la base d'une certaine conception du temps, d'une certaine construction de la « temporalité ». Et là, l'historien se trouve dans une situation assez inconfortable, je vais y revenir. Le deuxième fédérateur, c'est l'universel : l'univers, c'est-à-dire le monde de la modernité. La capacité à prendre en compte le destin commun et l'avenir commun de toutes les cultures du monde. Je n'aime pas trop le mot de culture qui appartient au vocabulaire un peu fixiste d'une certaine anthropologie. Moi je parle d'expérience collective historisée et les pygmées ont une expérience collective historisée aussi bien que les gens des États-Unis ou de France. Et puis, troisièmement, il y a la relation à la pratique sociale. J'ai toujours pensé que l'étude, la réflexion théorique, l'élaboration des matériaux, le savoir relatif aux sociétés humaines, pouvaient se ranger dans deux catégories (l'une qui devrait inclure l'autre d'ailleurs) : les gens qui travaillent *sur* et les



2. Le politologue américain Samuel Huntington, resté, il y a vingt-cinq ans, à l'écart des mouvements intellectuels hostiles à la guerre du Vietnam, a récemment soutenu que, depuis l'effondrement du « camp socialiste », les conflits de cultures prendraient le relais y compris sous forme militaire. Voir *Le Choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 1997 (1<sup>re</sup> édition, New York, 1996).

3. Jean-Claude Guillebaud, *Un Voyageur en Océanie*, Paris, Le Seuil, 1980.

4. J. Chesneaux, *Du passé faisons table rase*, Paris, La Découverte, 1976.

5. J. Chesneaux, *Habiter...*, p. 319, note 5.

6. Gérard Noiriel, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Belin, 1996.

gens qui travaillent *avec*. *Travailler sur* suppose une position d'extériorité. *Travailler avec* suppose une position d'intériorité. Naturellement, je sais que pour quelqu'un qui fait de la numismatique, il est beaucoup plus difficile de *travailler avec* que pour quelqu'un qui est spécialiste des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles. J'ai été, en effet, d'abord médiéviste, puis ensuite historien de l'Extrême-Orient contemporain, puis ensuite j'ai un peu élargi ma réflexion à la crise des sociétés «frappées» par la modernité (le journaliste Jean-Claude Guillebaud dit: «happées dans le grand concasseur de la modernité»<sup>3</sup>). Par la suite je me suis intéressé aux sociétés du Pacifique, à l'Australie, à la Nouvelle-Calédonie, à la Polynésie. J'ai été longtemps militant dans les partis communistes – je dis «les partis», parce que j'étais lié à plusieurs d'entre eux. J'ai été longtemps lié aux mouvements gauchistes des années soixante-dix dont j'admets qu'ils étaient passablement nihilistes, passablement négatifs en ce qui concerne l'application cumulative du savoir. Ce n'était pas leur point fort. Et maintenant, j'essaie de trouver un nouvel équilibre dans ce qu'on appelle la société civile avec la revue *Transversales*, avec la *Ligue de l'enseignement*, avec les différents groupes auxquels je suis lié. L'idée que celui qui entend travailler et réfléchir *sur* la société, faire du travail intellectuel *sur* la société, doit toujours aussi essayer de travailler *avec*, est le fil conducteur de mon itinéraire.

### – Gérard Noiriel

En tant qu'historien, je voudrais compléter les interrogations d'Alban Bensa en vous demandant quel lien vous établissez entre ce dernier livre et votre fameux pamphlet *Du passé faisons table rase*<sup>4</sup>, publié il y a plus de vingt ans? Vous critiquez le rapport que les historiens entretiennent avec le temps parce que vous leur reprochez de postuler que le

point fixe est dans le passé, ce qui conduit à une vision simpliste, linéaire, du schéma passé/présent. Vous dites que, même ceux qui ont exploré le champ de l'histoire du temps présent, s'inscrivent dans ce registre. À vos yeux, finalement, c'est l'habitus professionnel de la corporation qui explique cette vision «positiviste» que, dans leur majorité, les historiens reproduisent dans leur rapport au temps. Vous articulez cet argument à une autre critique, qui était centrale dans *Du passé...*: c'est la marginalisation de l'histoire non-professionnelle par l'histoire académique. Vous semblez suggérer que si l'histoire du temps présent a renoncé à utiliser le recul du temps comme un rempart pour éviter la confrontation avec le monde social qui l'entoure, elle a, en même temps, renforcé la barrière sociale, corporatiste, qui sépare les historiens professionnels des historiens «amateurs».

### – Jean Chesneaux

C'est vrai que la connaissance historique, le savoir historique, le métier d'historien ne sont que quelques aspects d'une relation plus générale qui est la relation que la société entretient avec son passé. Et là, j'accepte tout à fait une formulation proposée par l'actuel directeur de l'Institut d'histoire du temps présent, Henry Rousso, quand il parle de «métonymie historique»<sup>5</sup>. La métonymie, c'est prendre la partie pour le tout et vous le dites vous-même dans votre ouvrage, *Sur la «crise» de l'histoire*<sup>6</sup>: il y a le savoir historique, mais il y a aussi les mythes, il y a aussi la littérature, il y a aussi les actes du pouvoir politique, il y a aussi les représentations collectives mémorialisées ou mémorisées, il y a maintes formes de relations entre la société et son passé. C'est vrai que si on prend comme critère exclusif la qualité technique, la technicité, alors l'histoire regarde de haut toutes les autres modalités de relation au passé. Mais

autant je respecte beaucoup plus, peut-être, que je ne l'ai dit dans une période de radicalité excessive, ce savoir-faire technique, autant je crois que l'on ne peut pas tout ramener à ce savoir-faire technique et construire une échelle hiérarchique en fonction de ce seul savoir. Je pense profondément qu'il y a une capacité à vivre le passé, à réfléchir le passé, qui n'est pas le privilège exclusif d'une corporation, si prestigieuse soit-elle.

Par exemple, il y a une sensibilité des peuples colonisés à ce qu'on a appelé la mémoire de l'« antique oppression ». Je me rappelle Jean-Marie Tjibaou m'emmenant pour une visite tout à fait privilégiée dans sa vallée, y compris dans son village natal, auprès de sa vieille mère. Il m'avait montré un petit ruisseau misérable – on le passait d'une seule enjambée – en me disant : « Un jour mon père a dit : nous en avons assez que la réserve dans laquelle nous sommes parqués comme des animaux s'arrête là. On a décidé de déplacer la limite de la réserve au ruisseau suivant »<sup>7</sup>. Il s'agissait là d'une transgression fondamentale, profondément inscrite dans la mémoire de cette modeste tribu kanake. Mais ce fait essentiel n'était pas pris en compte par le savoir historique à haute technicité. Il s'agissait là, pourtant, d'un acte fondateur, à la fois pour le présent, le passé et l'avenir de cette petite communauté sociale, puisque cela mettait en cause sa dynamique vis-à-vis de son futur et pas seulement sa capacité à garder la mémoire des événements passés. Je crois que les non-professionnels sont capables d'une qualité de mémorisation, d'élaboration du passé à laquelle les professionnels n'accèdent pas forcément malgré leur technicité supérieure.

Pour montrer que les professionnels sont souvent pris de court par la réalité, je voudrais vous rappeler les deux exemples que je cite dans mon livre et qui tous les deux, d'ailleurs, m'ont été communiqués par des



7. Voir Jean-Marie Tjibaou, *La Présence Kanak*, Paris, Odile Jacob, 1996.

8. Voir Reinhart Koselleck, *Le Futur passé*, Paris, Hautes Études, Gallimard-Seuil, 1990.

non-professionnels. Le premier, c'est celui des « instituteurs-bistrots ». Entre le moment où les Frères des écoles chrétiennes et leurs équivalents ont été liquidés, comme l'ensemble du clergé, dans les années 1792-1793 et la mise en place des instituteurs publics par Guizot en 1833, il y a une espèce d'inter règne énorme. Pendant 40 ans les gens ont appris à lire, à écrire (et très bien, puisque beaucoup d'entre eux sont devenus de très grands savants cinquante ans après, dans les années 1860-1880), grâce à des enseignants non orthodoxes : les rouliers, les charretiers, les écrivains publics, les bistrotiers eux mêmes. Les inspecteurs d'académie qui leur ont donné ce nom d'« instituteurs-bistrots », leur ont mené une guerre impitoyable pendant 40 ans. J'ai découvert cela dans un petit village de Haute-Marne où un fils d'instituteur s'était mis à potasser les archives départementales à la rubrique « poursuites contre les instituteurs ». Et c'est un énorme dossier dans les archives départementales, mais les « instituteurs-bistrots » n'ont pas leur place dans notre histoire officielle qui postule une radieuse progression linéaire de l'enseignement, depuis les collèges de jésuites jusqu'aux lycées napoléoniens, jusqu'à Jules Ferry et maintenant l'informatique. Un autre épisode déviant : les soviets de Strasbourg. Quand le maréchal Foch a mené ses troupes victorieuses à l'intérieur de la ville emblématique et sacrée de Strasbourg, il a trouvé des soviets. Des soviets au sens allemand, hongrois, russe du terme. C'est-à-dire des conseils d'ouvriers et de soldats. Strasbourg, qui faisait partie de l'espace politico-idéologique germanique, avait été prise dans la même crise du pouvoir que Hambourg, que Berlin, que la Thuringe, la Bavière... Les soviets étaient au pouvoir et on a mis onze jours avant de les réduire. C'est un épisode que ni l'histoire nationale-militaire à la Foch, ni l'histoire nationale-ouvrière à la Thorez, n'ont intérêt à rappeler.

Et c'est un modeste artisan, un modeste amateur de Strasbourg qui me l'a racontée. Naturellement, il y a des travaux d'érudits là-dessus. Si l'on va plus au fond, les bons historiens alsaciens connaissent les soviets de Strasbourg. Mais au niveau de la mémoire politique comme de la « grande histoire », c'est totalement occulté.

En ce qui concerne la relation passé/présent, je n'ai pas vraiment changé d'avis par rapport au livre que j'ai publié il y a 25 ans : *Du passé faisons table rase*. Je continue à penser que c'est au présent d'interroger le passé. Que le savoir sur le passé ne se développe qu'à partir des sommations du présent. La seule différence, mais elle est de taille, la seule correction au sens profond et fort du terme que je souhaite apporter à ce livre, c'est qu'il a été écrit dans une époque d'idéalisation, d'absolutisation, je dirais même de sublimation du présent. Dans les fièvres de l'après-68, nous vivions un moment privilégié, un moment charnière, un moment déclic, ou du moins, nous en étions convaincus. Autant j'avais été motivé pour remettre en cause la relation entre passé et présent au profit du présent, autant je ne me posais pas du tout alors le problème de l'avenir. Le mot « avenir » ne figure pas dans ce livre et ça, c'est une lacune accablante. Lisez le livre de l'historien Reinhart Koselleck<sup>8</sup> et vous verrez combien il insiste sur l'indivisibilité de ce qu'il appelle le « champ d'expérience » et l'« horizon d'attente » (*Erfahrungsraum* et *Erwartungshorizont*). Cette unité de ce que V. Jankélévitch, autre auteur que je fréquentais peu à l'époque, nomme la prétérition et la futuration, nous échappait alors complètement. On n'était pas capable de penser un avenir ouvert et incertain. On était infatué du présent, c'est certain. Dans ce petit livre *Du passé faisons table rase* – qui m'a valu les foudres de bien des personnages influents de l'establishment historien, même si, par ailleurs, j'ai découvert que beaucoup

d'étudiants, devenus par la suite des collègues, l'avaient lu – je ne cite pas une seule fois le nom de Walter Benjamin car je le connaissais très mal à l'époque. Benjamin souligne que Copernic a inversé le point fixe et le point mobile en montrant que le point fixe, au moins relativement, c'est le soleil et ce sont les planètes qui tournent autour de lui. De la même façon, c'est au présent de jouer le rôle de point fixe, relativement car il évolue, et le passé dit Benjamin, doit entrer en « constellation » avec le présent. Si j'avais connu les thèses sur la philosophie de l'histoire de Benjamin, il est certain que mon livre aurait pu avoir une force de frappe intellectuelle, sinon académique, supérieure. Mais, il ne me serait jamais venu à l'idée, il y a 25 ans, d'ouvrir Walter Benjamin. Nous étions pris dans l'atmosphère de l'époque. C'est pourquoi je suis très heureux de l'effort nouveau que m'a demandé ce livre *Habiter le temps* pour ouvrir un dialogue avec des auteurs parfois difficiles; même si Benjamin n'est pas si difficile que ça et Jankélévitch non plus. Eugène Minkowski<sup>9</sup>, qui a écrit un livre fondamental sur ce temps vécu, n'est pas trop difficile non plus. La lecture de Heidegger est certainement plus ardue. J'ai emprunté à Heidegger des notions fondamentales. Je ne pense pas que l'école des *Annales*, dans ses grandes heures de militantisme anti-événementiel, ait pris en compte les notions heideggeriennes relatives au contenu théorique de l'événement. Heidegger définit l'événement comme « ce qui s'est passé » (*ereignen* en allemand). Cela est en rapport avec *eigen*; ce qui est « propre », « inhérent à ». L'événement c'est donc ce qui permet l'appropriation, l'accession à l'authenticité (*Ereignis*). Ce n'est pas du tout l'événement « ballotté à la surface de l'histoire » selon Braudel. De la même façon, le présent, qui n'est pas non plus le favori de l'école des *Annales*, le présent c'est *Gegenwart*: ce qui vient à notre rencontre (*gegen*)



9. Eugène Minkowski, *Le Temps vécu*, Paris, Puf, 1993, (1<sup>re</sup> éd., 1932).

10. Vladimir Jankélévitch, *L'Irréversible et la Nostalgie*, Paris, Calman-lévy, 1974.

11. Paul Ricœur, *Temps et Récit*, Paris, Éd. du Seuil, 1983.

comme le dit si bien la langue allemande, avec ses ressources particulières; c'est donc ce à quoi nous sommes confrontés, en tant que champ de notre *praxis*. Tout cela m'a permis de privilégier ensuite la notion heideggerienne de «co-origination» (*Gleichursprünglichkeit*) des trois moments, les techniciens disent des trois «ek-stases» du temps: le présent, le passé et l'avenir. Il faut rejeter l'idée qu'il n'y aurait entre eux qu'une relation de séquentialité mécanique, selon ce qui est le vieil héritage positiviste dont beaucoup d'historiens sont encore restés prisonniers. Cela n'empêche pas, naturellement, que le temps soit irréversible. Jankélévitch a écrit un livre important là-dessus<sup>10</sup>. Mais cette irréversibilité du temps n'opère, ne fonctionne, que sur un fond d'unité essentielle, ontologique, entre présent, passé et avenir.

### – Gérard Noiriel

Effectivement, il y a de nombreux éléments, comme ceux que vous citiez sur les instituteurs-bistrot ou les soviets de Strasbourg, qui prouvent que les historiens «de métier» restent aveugles à des pans entiers du passé. Mais on pourrait dire aussi qu'il s'agit là d'un débat interne à la discipline et qu'elle progresse justement parce qu'il y a des points de vue hétérodoxes, qui parviennent à se faire entendre; points de vue qui viennent d'ailleurs souvent de l'extérieur – c'est pour cela qu'il faut une ouverture sur l'extérieur. Néanmoins, l'appel à la «déprofessionnalisation» de l'histoire peut être très ambigu s'il aboutit à la confusion entre histoire et mémoire. Il ne s'agit pas de hiérarchiser ces deux formes de savoir sur le passé, mais de clarifier ce qui les différencie. Par ailleurs, je trouve que vous êtes un peu trop sévère avec vous-même quand vous vous reprochez de ne pas vous être interrogé sur le futur dans votre livre *Du passé faisons table rase*. Toute époque, toute pensée a ses

limites. Si elle apporte des éléments nouveaux, c'est forcément parce qu'elle en néglige d'autres, car toute perspective est tributaire d'un point de vue, comme disait Max Weber. Le refus d'ouvrir la réflexion à la question du futur était peut-être le prix que les intellectuels des années 1960-1970 devaient payer en contrepartie de tout ce qu'ils ont apporté au renouvellement de la réflexion théorique. Nous sommes aujourd'hui dans une autre conjoncture intellectuelle qui a ses points forts et ses points faibles. Mais je ne pense pas vraiment qu'on puisse parler de «progrès», quand on compare des «points de vue» sur la connaissance, sans sombrer dans une vision téléologique; ce qui serait, d'ailleurs, contradictoire avec votre définition du temps.

### – Jean Chesneaux

J'enregistre avec satisfaction ce que vous avez dit sur la multiplicité des approches du passé et le refus de les hiérarchiser. Mais convenez comme moi que beaucoup d'historiens professionnels n'en sont pas là: il n'est pas certain que la majorité des historiens se reconnaisse dans votre questionnement. En revanche, je ne suis pas tout à fait à l'aise avec cette espèce de relativisme: «chaque période fait ce qu'elle peut, il ne faut pas lui en demander plus». C'est vrai qu'aujourd'hui, je suis arrivé à la conviction que l'on ne peut pas dissocier bi-directionnalité du temps humain et centralité du présent. La bi-directionnalité du temps signifie qu'il y a à la fois, l'amont et l'aval. J'ai cité à ce propos Koselleck. On peut reprendre aussi les termes de Jankélévitch: *futurition* et *prétérition* ou la formule de Ricœur<sup>11</sup> disant que l'historien est dans une position inconfortable parce qu'il n'est installé que sur la moitié de la courbe et il ajoute que, quelque part, c'est fascinant d'avoir à réfléchir sur la deuxième moitié de la courbe. C'est ça la bi-directionnalité



du temps. Je pense que cette bi-directionnalité n'est pas dissociable de la centralité du présent. Dans mon vieux jargon et mon goût des boutades, je dirais que la bonne vieille dialectique ne s'est pas évanouie avec le mur de Berlin. Là, on est en pleine pensée dialectique...

La principale faiblesse de mon livre *Du passé...*, c'est qu'il était organisé de façon quasi-obsessionnelle autour de la centralité du présent. Je n'avais absolument pas réfléchi à la bi-directionnalité du temps. Il y a là une lacune, non seulement en soi, mais par rapport aussi à ce que je disais de la centralité même du présent. Au colloque de Toulouse organisé en 1995 par l'EHESS sur la « contemporanéité », le regretté Bernard Lepetit avait dit: le présent, c'est le moment de l'effectuation. C'est le moment où se nouent, pour se réaliser, toute une série de tendances, hétéronomes les unes par rapport aux autres. Elles ne se réalisent que dans l'ouverture vers l'avenir. Concrètement, le moment de l'effectuation par excellence, c'est 1789, où se réunissent une temporalité quasi écologique, celle des variations lentes des climats; une temporalité économique dans le temps moyen défini par Labrousse, celui des cycles des prix: le cycle A, le cycle B; une temporalité idéologique du mouvement des idées depuis *L'Encyclopédie*; une temporalité, courte, événementielle et même sur-événementielle, d'une crise des ministères sous Louis XVI... Et tout cela se noue. C'est bien l'effectuation. Et cela, ça n'a de sens que parce que nous savons la suite. Et les gens le sentaient, ils sentaient qu'ils ouvraient l'avenir. Donc centralité du présent et bi-directionnalité du temps, ça ne fait qu'un. Or c'est un point que je n'avais pas vu du tout. C'est l'une des raisons pour lesquelles les anathèmes lancés dans ce bouquin de 1976 sont un peu courts. Mais on ne m'a pas répondu sur le seul terrain où je méritais de me faire moucher. Bref. Je pense qu'on a le droit



12. André-Georges Haudricourt, *La Technologie science humaine: recherche d'histoire et d'ethnologie des techniques*, Paris, éd. MSH, 1997.

13. Voir « Vivre le temps », *Terrain*, n°29, Paris, 1987.

d'être exigeant. Certes, on ne touchera jamais à la connaissance objective et pleinement satisfaisante des réalités. On n'y accédera jamais vraiment, mais on s'en rapproche quand même. Et je pense que lier centralité du présent et bi-directionnalité du temps, c'est proposer un outil intellectuel objectivement supérieur à la vision que j'en avais il y a 20 ans. C'est pourquoi je suis insatisfait, rétroactivement, par rapport à ce livre.

### – Alban Bensa

Je voudrais dire que le travail de Jean Chesneaux est interdisciplinaire à plusieurs titres. Il est interdisciplinaire d'abord parce qu'il prend en compte, dans sa conception de l'histoire, des formes différentes de rapport au temps, propres aux différentes expériences collectives historisées. Il y a là une ouverture au sens où l'histoire dominante, l'histoire officielle, l'histoire académique s'est centrée principalement sur l'Europe. Il y a là un point de vue nouveau qui consiste à prendre en compte sérieusement ce que les autres univers historiques, à la fois anciens et actuels, mettent derrière la notion de temps. Quels usages ils font du temps. De ce point de vue là, le livre est non seulement interdisciplinaire, mais je dirais «intercivilisation». C'est une vision de l'histoire, qui n'est jamais centrée. Par exemple, elle aurait pu être centrée sur la Chine, centrée sur le monde médiéval. En fait, c'est en allant du monde médiéval à la Chine puis à l'Asie que tu effectues constamment un retour sur la modernité. On est sans arrêt au carrefour d'une anthropologie comparative, d'une histoire comparée, d'une science politique comparée et aussi d'une anthropologie comparée, d'une sociologie comparée du développement. Développement à la fois matériel et intellectuel. Quel que soit tout ce qui peut t'opposer à Haudricourt, j'ai retrouvé dans ton livre une préoccupation

qu'il partageait par exemple, dans son livre, *La Technologie science humaine*<sup>12</sup>. Même si Haudricourt, finalement, avait du mal à penser le présent et véhiculait la nostalgie de ce qu'il appelait le «typique» et «l'ancien», il proposait une vision totalement historicisée des univers qu'il étudiait et pas du tout culturaliste. Pour l'anthropologue, *Habiter le temps* est un livre important car il nous invite à abandonner le point de vue culturaliste – donc relativiste – au profit d'un point de vue universaliste, sans pour autant gommer la comparaison. En anthropologie, il n'y a pas assez d'interrogations sur le temps<sup>13</sup>. La seule chose qui apparaisse, dans les chapitres, en général très courts, qui sont consacrés à cette question dans les livres d'anthropologie, ce sont des développements sur les «représentations du temps». On vous dit chez les Nuers, chez les Bushmen, les gens ont une vision cyclique du temps. Et, on associe cela avec l'organisation de l'espace, l'organisation du calendrier, le comput du temps... D'où l'idée que chaque société penserait le temps à travers des grilles qui seraient pour les uns la reproduction des animaux, pour les autres le retour des astres, pour les troisièmes les saisons de chasse, l'apparition de tel ou tel gibier, etc. Ce que tu nous proposes, c'est, à l'inverse de cette conception culturaliste, de considérer le temps comme un élément fondamental dont disposent les sociétés pour se placer, se projeter dans l'avenir. Avec une vision, je ne sais pas s'il faut dire «constructiviste», mais enfin dynamique des sociétés. Les sociétés ne sont pas dans un rapport fixe au temps. Ce qui compte, ce sont les usages que les sociétés font du temps, compte tenu de leur histoire, de leur héritage, et de leur situation dans le présent. Cela me paraît particulièrement intéressant. Je ne sais pas si, chez les historiens, il y a une réflexion fondamentale sur le temps. En tous les cas, en anthropologie, elle n'est pas centrale. Dès que l'on a écrit son

chapitre sur la représentation du temps, on passe à autre chose et les causalités sont structurales, mécaniques ou fonctionnelles, tout ce qu'on voudra. Mais, elles ne sont jamais temporelles. De ce fait, même s'il y a eu des plaidoyers en ce sens d'Evans-Pritchard ou de Balandier, et plus récemment de Sahlins, il n'y a jamais eu sur la question du temps de véritable rencontre entre les historiens et les anthropologues. Peut-être justement parce que les anthropologues n'ont pas insisté sur le fait qu'ils travaillaient sur des expériences historiques et que les historiens n'ont pas assez pris conscience que le présent, comme tu le dis, était un espace de construction où pouvaient s'étoffer des éléments stables, même si ces éléments stables étaient eux-mêmes pris dans une dynamique.

#### – Jean Chesneaux

J'ai évoqué tout à l'heure ces deux axes fédérateurs de la pluridisciplinarité que constituent pour moi la pratique sociale et la bi-directionnalité du temps. Je voudrais revenir sur le troisième : l'universel, c'est-à-dire la capacité à penser conjointement les problèmes des différentes sociétés. Je crois que c'est par ce bout-là que l'on peut prendre la question des rapports entre histoire et anthropologie. Je dirais, un peu intuitivement, que les historiens privilégient le temps au « fil du temps ». C'est-à-dire le temps dans son développement séquentiel, le temps depuis le passé très lointain, jusqu'au passé plus récent, jusqu'au présent immédiat. Le temps des historiens est un temps qui se développe dans sa séquentialité chronologique essentiellement. Le temps des anthropologues, c'est plutôt le temps vécu. Le temps des historiens, c'est celui où les sociétés humaines s'inscrivent dans le mouvement du temps. Et peut-être que le temps des anthropologues, c'est plutôt le temps tel qu'il s'inscrit par un mouvement symétrique à



14. Jacques Legoff, *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en occident*, Paris, Gallimard, 1997.

l'intérieur de la vie des sociétés. Pour que le dialogue s'ouvre entre ces deux perspectives, il faudrait que chacun fasse un pas vers l'autre. Même si les anthropologues privilégient le vécu du temps, ils ne peuvent pas ignorer le mouvement du temps. Il y a une historicité des sociétés qu'on nomme, entre guillemets, « sans histoire », c'est-à-dire des sociétés qui sont sans histoire écrite parce qu'elles étaient dépourvues d'État. Or, comme on sait, l'écriture du passé, c'est l'écriture de l'État, au moins dans l'Égypte des Pharaons, dans les dynasties chinoises. Il faut donc historiser les sociétés anthropologiques, les inscrire dans la durée, dans le mouvement du temps. Les historiens ont été plus attentifs à cette question. Les études que Jacques Le Goff a consacrées au temps des clercs et au temps des marchands s'interrogeaient sur le vécu du temps au Moyen-Âge<sup>14</sup>. Mais c'est assez rare.

#### – Gérard Noiriel

Ne pensez-vous pas que les préoccupations et les réflexions théoriques que vous développez sur le temps dans votre livre sont, si j'ose dire, « dans l'air du temps » ? Alors que dans les années 1960-1970, l'ambiance intellectuelle était plutôt structuraliste, aujourd'hui le balancier est de nouveau du côté de l'herméneutique. Peut-on néanmoins parler de « progrès » dans notre conception du temps ? Plus précisément, croyez-vous qu'ils soit vraiment nécessaire, pour faire avancer la recherche historique, de demander à la philosophie de nous dire ce qu'est « vraiment » le temps ? Le plus important ne serait-il pas de *traduire*, pour les adapter aux besoins de la recherche historique empirique (sous forme de questions, d'hypothèses de recherches, de méthodes, etc.), les réflexions des philosophes sur le temps ? Peut-on vraiment reprocher aux historiens de ne pas avoir eu à ce sujet des pré-

occupations qui étaient en dehors de leur univers de compétence, extérieures aux problèmes qu'ils avaient à résoudre dans leur propre domaine de recherche ? Pourquoi ce type de reproches sur le « positivisme » n'est-il jamais adressé aux physiciens ou aux géologues qui, eux aussi, professionnellement, entretiennent un rapport constant avec le temps, sans pour autant s'intéresser à l'épistémologie du temps ?

#### – Jean Chesneaux

J'ai progressivement compris que c'est la philosophie qui offrait les meilleures réponses aux questions que je me posais. Comment articuler la critique radicale d'un certain savoir historique introverti, donc la nécessité de repenser le rapport au passé et, d'autre part, le souci d'aborder de front la temporalité elle-même dont ce passé ne représente qu'un seul versant ? Comment définir l'unité de principe entre passé et futur ? Quel est le statut éminent du présent, par rapport à ces deux *ek-stases* du temps ? En consultant Ricœur, Jankélévitch, Minkowski, Heidegger surtout, je me découvris une fibre « philosophique » dont – vocation tardive – je n'avais pas mesuré jusque là les ressources... Au passage, un peu comme s'ils avaient attendu que je leur fasse signe, ma réflexion sur l'art d'habiter le temps et sur le dialogue politique qu'il convient d'engager entre présent, passé et avenir (et dans cet ordre) s'est aussi appuyée sur Orwell, Péguy, Benjamin, Chateaubriand, Hans Jonas. Des auteurs atypiques avec lesquels j'étais familier de longue date, mais dont je n'avais pas jusque là mesuré combien le Temps, le rapport-au-temps, traversait d'un trait de feu toute l'œuvre. J'insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas là que d'un enjeu de connaissances. En disant qu'il faut resserrer l'unité entre le temps parcouru, le temps que l'on descend au fil de sa séquentialité et le temps vécu, le

temps tel que l'intériorisent les sociétés, je crois que l'on est au cœur du débat sur la crise actuelle des sociétés. Ces dernières, en effet, maîtrisent très mal cette dualité. La crise, c'est d'un certain point de vue l'indifférence au temps qui se développe. Voyez le mépris actuel de la relation présent-passé-avenir, dont témoigne la philosophie de la déconstruction post-moderne. Il s'agit là, pour moi, d'une capitulation, d'une renonciation à maîtriser le développement du temps. Et inversement, ce que j'appelle le temps-paramètre est surévalué, il devient un tyran qui envahit notre société. On est à la fois orphelin du temps-compagnon et de plus en plus obsédé par le temps-paramètre, cette forme quantifiée, déréalisée, comme dit Paul Virillio, virtualisée, du temps vécu qui lui est une réalité. Je crois que c'est dans cette direction là qu'il faut réfléchir.

#### – Alban Bensa

Cette opposition entre le temps-paramètre et le temps-compagnon pose, à mon avis, un double problème. Premièrement: qui parle? Deuxièmement: qu'est-ce que c'est que cette «société» à laquelle tu fais référence? J'ai le sentiment qu'il s'agit de la «jet-society» que constituent les gens qui ont un usage instantané du temps, grâce aux avions, à internet, etc. L'idéologie dominante du temps est induite par des rapports au monde qui sont propres à la technocratie. Il faudrait situer socialement et historiquement la genèse, le développement, de cette idéologie du temps. Chez Virillio, Baudrillard, Edgar Morin, voire toi-même, il y a une sorte de lamentation sur le temps présent. On déplore, on se désole, mais qui sont les adversaires? On ne sait pas très bien. Il y a un problème sociologique d'identification des acteurs et d'identification des racines de cette idéologie. Il faudrait savoir quels sont ceux qui en sont porteurs et se demander si on n'est pas plutôt



15. Voir Pierre Nora, «De l'histoire contemporaine au présent historique», in *Parcours (cahier du Grep Midi-Pyrénées)*, «Écrire l'histoire du temps présent», Toulouse, GREP, 1993.

16. Hannah Arendt, *La Crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

dans une situation où des conceptions diverses, des expériences diverses de la temporalité, se heurtent et se choquent. D'où certainement des phénomènes d'incompréhension et de mé-compréhension. Au-delà, la question que je voulais te poser, c'est finalement de savoir ce que tu vises dans ta critique. Tu as construit une sorte de panoplie de références que tu fais converger : Benjamin, Péguy, Heidegger, etc. Tu es toi-même enraciné dans des luttes politiques, dans des groupes, liés à des partis auxquels tu as appartenu. Tu sais bien que tous les discours sont portés par des institutions. Mais cette contextualisation des discours sur le temps n'apparaît pas dans ton livre. De ce point de vue l'ouvrage m'apparaît plus « œcuménique » que *Du passé faisons table rase*, qui est plus combatif, parce que lié à une *critique sociale* radicale. Ici, les discours sur le temps et les idéologies du temps ne sont pas mis en rapport avec telle institution ou tel groupe social.

### – Jean Chesneaux

Je dirais que je ne revendique aucune identité construite et c'est vrai que je me suis « bricolé », je revendique le terme, un ensemble de références, une zone intellectuelle de référence qui m'appartient en propre et je ne cherche pas à aller au-delà. Et, de la même façon, je ne cherche pas à identifier des adversaires bien définis. Je m'en prends à un certain nombre d'idées qui sont dans l'air du temps. Lorsque je cite Pierre Nora : « l'avenir est obscurci, barré, quasi forclos. Le passé est de plus en plus opaque, rendu à son étrangeté. Le présent, lui, passe à l'autonomie aléatoire »<sup>15</sup>, c'est vrai que je souligne une divergence. Mais, je ne démonise pas l'auteur de la citation, avec lequel je peux être d'accord sur beaucoup d'autres choses. Nous sommes dans une période de recherche, moi comme les autres.

### – Alban Bensa

Mais à quel public ce livre s'adresse-t-il ? Qui peut prendre le relais d'une réflexion comme la tienne ? Cela me paraît d'autant plus important qu'il s'agit d'une réflexion politique, une sorte de manifeste. Manifeste au sens où tu défends un ensemble de propositions visant à retrouver, restaurer, un rapport au temps qui permettrait l'épanouissement d'une citoyenneté politique crédible. Il y a, à la fois, dans ton livre un constat mais aussi une utopie ; les références à Orwell, à Jules Verne, à Ernst Bloch ne sont pas là par hasard. Tu affirmes : « il y a des possibilités de retrouver, de susciter, de créer, de faire apparaître une autre forme de vie sociale ». D'où ton intérêt pour le Larzac. D'où ton intérêt pour toutes les luttes, y compris pour celle des Kanaks, parce que ces luttes réinstalleraient une « brèche dans le temps » (formule d'Hannah Arendt)<sup>16</sup>, un bonheur collectif. Tu es quand même nostalgique d'une vie sociale intense dont le monde contemporain nous aurait privés. Qui peut se reconnaître, à ton avis, dans cette façon d'interpeller les citoyens ? Crois-tu que, finalement, les conditions objectives minimum soient réunies pour qu'on puisse effectuer de nouvelles brèches dans le temps, réintroduire un présent plus riche et redonner espoir ?

### – Jean Chesneaux

Je reste convaincu que l'on vit une crise majeure de la démocratie et qui est loin de se réduire à l'idéologie du Front National, parti qui joue un petit peu trop facilement le rôle d'unificateur, mais d'unificateur de surface. En profondeur, c'est toute notre relation à la temporalité qui est en cause. Je pense, par exemple, que la déconstruction post-moderne n'est pas un encouragement à la responsabilité civique. Pas plus que ce que j'ai appelé la « culture techno », la projection

dans les simulations quantifiées numérisées, une certaine prospective par scénario. Il y a là une dépossession majeure de la responsabilité du corps social. J'espère quand même, même si j'ai présenté un travail d'intellectuel parfois d'un niveau relativement spécialisé, en particulier en ce qui concerne les références philosophiques, avoir abordé la question en termes intelligibles pour tous ceux qui vivent à notre époque et avoir, en conclusion, posé un certain nombre de problèmes généraux. J'ai posé le problème des relations entre temps personnel et temps social, le problème des relations entre présent, passé et avenir, le problème des relations entre le moment et la durée, entre la continuité et la discontinuité du temps. Ce sont des choses dont chacun fait l'expérience dans sa vie quotidienne. Alors à qui s'adresse le livre ? La question est difficile. C'est vrai qu'il y a un côté utopique, c'est vrai que j'ai essayé quand même de faire appel à une expérience qui est celle de beaucoup de gens. J'espère n'avoir pas trop mal réussi.

#### **– Gérard Noiriel**

La question d'Alban Bensa était peut-être un peu ambiguë. Au risque d'être encore taxé de «relativisme», je dirais qu'on peut développer une réflexion sur le temps qui soit de caractère théorique, philosophique, conceptuel, sans qu'il soit nécessaire de chercher quelles sont les déterminations sociales qui les sous-tendent. Sinon, on rabat toute discussion sur sa dimension sociologique et on aboutit à un dogmatisme qui ne sert pas, à mon avis, les intérêts de la sociologie. Mais cela ne veut pas dire, évidemment, qu'une réflexion sur le temps ne puisse être abordée avec les outils de la sociologie. Comme Alban le disait tout à l'heure, on aurait pu dans un ouvrage comme celui là – mais il aurait fallu plusieurs tomes – se demander quels sont les acteurs, les milieux sociaux qui

véhiculent les représentations dominantes aujourd'hui sur le temps, s'interroger sur les formes de résistance à ces discours. Dans les milieux ouvriers que je connais, il existe, à mon avis, des représentations contradictoires du passé et de l'avenir, en fonction de la position que les uns et les autres occupent dans les processus de rationalisation technologique. Même s'ils ne sont pas forcément nombreux, il existe de jeunes ouvriers (parfois titulaires d'un bac professionnel) qui ont acquis des compétences en informatique ou dans les « nouvelles technologies », comme on dit, et qui sont tournés positivement vers l'avenir. Inversement, ceux qui ont une soixantaine d'années, qui ont travaillé toute leur vie dans une usine sidérurgique aujourd'hui fermée et qui se retrouvent en « préretraite », ressentent réellement le temps actuel comme la fin d'une « époque » ou d'un cycle. Il faudrait multiplier les études concrètes pour éclairer cette diversité des points de vue. Il y a dans le livre des éléments qui permettraient de construire un questionnement de type empirique pour aller y voir de plus près. Malgré tout, à la lecture de l'ouvrage, j'ai eu le sentiment que les deux niveaux, réflexion théorique et constats empiriques, étaient un peu « télescopés ». Les deux niveaux ne sont pas vraiment distingués et c'est parfois un peu gênant.

### – Jean Chesneaux

Le problème de la conscience ouvrière du temps est intéressant car je pense que la classe ouvrière n'a plus du tout le poids sociologique ou économique qu'elle avait il y a cinquante ans. Son influence idéologique s'est effondrée : « le parti de la classe ouvrière », la classe ouvrière « force montante », etc., tout cela, c'est fini... Néanmoins, elle continue à exister. Toutes les pressions qui s'exercent sur la classe ouvrière tendent à la réduire au temps-paramètre. Le

temps-paramètre des courses au supermarché en regardant sa montre, le temps-paramètre au boulot. Le chronomètre, les enchaînements séquentiels, l'ajustement des gestes, je n'insiste pas. Les travailleurs sont particulièrement vulnérables à cette pression, à ce statut hégémonique du temps-paramètre. Et pourtant la classe ouvrière se situe dans la bidirectionnalité parce que toute la conscience ouvrière est fondée sur la comparaison avec les époques précédentes. Dès qu'on écoute les doléances, les remontrances, les exposés des griefs des travailleurs de base, qu'on entend même à la télévision lorsqu'il y a des grands mouvements, ils disent toujours : « il y a 20 ans c'était comme ça, il y 50 ans c'était comme ça ». Même les jeunes de 25 ans ont une connaissance de ce passé parce qu'ils en ont entendu parler par les gens plus âgés. On est en plein dans Koselleck. Ils n'ont jamais lu Koselleck, mais ils sont en plein dans l'*Erfahrungsraum*, le passé comme champ d'expérience. D'autre part, ils pensent à l'avenir très concrètement par souci de l'avenir de leurs enfants. Il y a là un problème de l'avenir des enfants qui n'existait pas à l'époque des Trente Glorieuses quand on disait : « tu feras comme ton père » ou : « bien sûr tu monteras dans l'échelle sociale ». Je pense que les travailleurs sont en plein dans le souci d'habiter le temps, à l'amont et à l'aval. Eugène Minkowski, le père du pédiatre, qui était psychiatre, avait envisagé d'écrire au lendemain de l'armistice de novembre 1918 un essai : « Comment vivons-nous l'avenir ? ». Ce n'est évidemment pas par hasard s'il a eu cette idée à ce moment-là. Il proposait d'engager « une étude systématique des projets dirigés vers l'avenir, de leurs rapports ainsi que la façon dont ils participent à la contexture de l'avenir vécu ». Il appelait à une véritable science du développement du temps. C'est ce qu'aurait dû être pour lui la chronologie. Cette idée a été abandonnée, mais le problème demeure.



### – Alban Bensa

Pour finir, j'aimerais qu'on revienne sur ta trajectoire ; que tu nous parles de cette espèce de choc que tu as ressenti quand tu as découvert l'Asie. Un historien, médiéviste au départ, qui change complètement d'itinéraire à la suite d'une expérience politique, c'est quand même assez exceptionnel. Je relierais cela, en ce qui me concerne, aux événements de 1984 en Nouvelle-Calédonie. J'ai eu le sentiment d'une rupture extrêmement importante, non seulement au niveau de l'engagement politique dans la vie quotidienne, mais aussi sur le plan intellectuel. Il y a vraiment eu, pour moi, un avant et un après. J'ai l'impression que pour toi aussi il y a eu cette rupture.

### – Jean Chesneaux

Tu dis dans la préface de ton recueil de textes sur la Nouvelle-Calédonie : « l'anthropologie a été rattrapée par son objet »<sup>17</sup>. C'est tout à fait fondamental. Cette phrase dit tout : l'anthropologie mélanésienne, avec la crise de 1984, s'est trouvée rattrapée par son objet. À plusieurs moments de mon existence j'ai eu moi aussi le sentiment que « l'histoire était rattrapée par son objet ». Après la rédaction, pendant la guerre, d'un mémoire de « diplôme » (l'actuelle maîtrise), sur « le vote par nations au Concile œcuménique de Constance, 1414-1418 », mon avenir de médiéviste a été brisé net – à l'immense regret de mon « bon maître » Charles-Edmond Perrin – quand, via les prisons de Fresnes et les institutions protestantes internationales de Genève, je me suis embarqué en 1946 pour un voyage-dérive à travers l'immense Asie, qui me mena jusqu'à Pékin. Après cinq mois en Chine (janvier-juin 1948), je me suis retrouvé dans la salle des profs du lycée Poincaré à Nancy, apprenti sinologue et néophyte communiste. Ayant déposé un sujet de thèse d'État à la



17. Alban Bensa, *Chroniques Kanak. L'ethnologie en marche*, Paris, Ethnie-Documents, n° 18-19, 1995.

Sorbonne, patronné par les professeurs Renouvin et Labrousse, je suis devenu à la fois le sinologue patenté du PCF et le communiste de service dans le petit monde des études chinoises. Élu en 1955, à 33 ans, comme directeur d'études à la VI<sup>e</sup> section des Hautes Études, je me souviens que Braudel m'avait déclaré, avec une bienveillance soupçonneuse : « nous savons que vous avez deux passions. Nous souhaitons que l'une n'étouffe pas l'autre ». Entré à la Sorbonne en 1968, après avoir soutenu ma thèse sur *Le Mouvement ouvrier chinois de 1919 à 1927*, j'ai fondé en 1972 la section d'histoire de la nouvelle université de Paris VII. Thèses comprises, j'avais publié une bonne dizaine d'études et de manuels sur l'histoire contemporaine de l'Extrême-Orient, études qui servaient, à mes yeux, les mêmes choix et soutenaient la même cause que mes activités de solidarité militante avec la Chine populaire (notamment aux « Amitiés franco-chinoises ») et surtout avec les luttes du peuple vietnamien, tant contre la France avant 1954 que contre les États-Unis par la suite. Mais pour caractériser cette époque, je dirais, en reprenant une phrase qui m'est familière, qu'on avait les yeux rivés sur les rizières du Vietnam et l'on n'avait pas vu les tours de béton pousser autour de Paris. Ensuite, on s'est réveillé avec les tours de béton mais on n'y était absolument pas préparé. On avait les yeux rivés sur le Vietnam, mais seulement sur le Vietnam ou sur Guévara ou sur le seul Tiers-monde.

#### – Alban Bensa

Tu as aussi été très marqué par mai 1968.

#### – Jean Chesneaux

Effectivement. L'onde de choc de mai 1968 m'a marqué plus profondément que beaucoup d'autres. J'ai choisi la rupture ; les ruptures. Rupture avec le PCF dès 1969, pour me

retrouver à côté des mouvements gauchistes « post-soixante-huitards », à l'instar des Foucault, Halbwachs, Chatelet, Guattari, Sartre bien sûr. Rupture progressive aussi avec les études chinoises par lassitude du travail universitaire et surtout parce que pour moi le maoïsme était mort et le post-maoïsme m'était insupportable. Rupture à peu près concomitante avec l'histoire comme « discipline » académique. D'où ma critique radicale de l'*establishment* historien dans *Du passé faisons table rase*, texte très polémique que François Maspero accueillit avec chaleur dans sa collection d'essais militants. Et finalement, pour tourner la page, rupture avec l'institution universitaire proprement dite, avec mon départ en retraite (très) anticipé en 1978. Quatre ruptures que j'ai pleinement assumées par la suite, mais qui furent inutilement brutales et agressives dans la forme, à l'égard de ce dont – et ceux dont – je prenais congé... Vint ensuite une période de dispersion délibérée, à la fois intellectuelle et sociale, dans une démarche d'auto-dénégation des « intellos », à laquelle je m'étais ralliée plus naïvement et plus ostensiblement que d'autres. J'avais choisi de m'engager dans les mouvements sociaux de « terrain » : Larzac, luttes antinucléaires, soutien au Tiers-Monde, libertés civiques. J'écrivais beaucoup, mais en « archipel », selon les sollicitations du moment et dans les feuilles les plus obscures, mis à part la *Quinzaine littéraire* et le *Monde Diplomatique*, avec lesquels j'avais maintenu une collaboration régulière facilitée par des amitiés personnelles.

#### – Alban Bensa

Pourtant, dans les années 1980, tu as renoué avec la réflexion théorique.

#### – Jean Chesneaux

Dans les années 1980, un peu sans mesurer la portée de ce nouveau tournant, j'ai

retrouvé le besoin de « produire » : un essai sur le PCF, deux ouvrages sur la modernité comme symptôme de notre crise de civilisation et aussi deux ouvrages sur les archipels du Pacifique, vers lesquels m'avaient conduit plusieurs séjours à l'Université de Canberra et auxquels je m'étais attaché. Dans tous ces essais, je gardais le contact avec la « pratique sociale », avec le but de nourrir la réflexion sur les mouvements sociaux. J'avais quitté dans les années 1970 une Chine thématique, en tant que champ d'études à la fois spécialisé et idéalisé. Je retrouvais, vingt ans plus tard, une Chine paradigmatique où se déployaient toutes les contradictions de notre « modernité-monde ». De la Chine-mirage à la Chine-miroir. Et surtout, j'avais quitté l'histoire historienne, en tant que savoir académique noué sur son propre matériau (« l'histoire-qui-s'écrit ») et je retrouvais « l'histoire-qui-se-fait », c'est-à-dire la crise béante de la société contemporaine. Crise, qui, comme je l'avais déjà senti dans mes essais sur la modernité, est largement une crise de la temporalité, de la *Zeitlichkeit*. C'est cette dimension que j'ai cherché à explorer plus complètement dans *Habiter le temps*.