

ELOGE DE L'ANACHRONISME EN HISTOIRE

[Nicole Loraux](#)

Le Seuil | « [Le Genre humain](#) »

1993/1 N° 27 | pages 23 à 39

ISSN 0293-0277

ISBN 9782020205856

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-le-genre-humain-1993-1-page-23.htm>

Distribution électronique Cairn.info pour Le Seuil.

© Le Seuil. Tous droits réservés pour tous pays.

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

Nicole Loraux

Eloge de l'anachronisme en histoire

Que peut faire du temps présent une historienne de l'Antiquité * ? Et qu'a-t-elle à dire à ses contemporains désormais plus convaincus de l'ironie de l'histoire ou de la violence de ses mouvements d'accélération que de l'évidence de son sens ? A ces deux questions, je tenterai de répondre. Mais déjà, à seulement les poser, on a soulevé le redoutable problème de l'anachronisme en histoire.

L'anachronisme est la bête noire de l'historien, le péché capital contre la méthode dont le nom seul suffit à constituer une accusation infamante, l'accusation - somme toute - de ne pas être un historien puisqu'on manie le temps et les temps de façon erronée. Aussi l'historien se garde-t-il en général soigneusement d'importer des notions que l'époque de référence est censée n'avoir pas connues, et encore plus de procéder à des comparaisons - par principe indues - entre deux conjonctures que des siècles séparent. Mais, par là, l'historien risque inévitablement d'être entravé, interdit d'audace, au contraire de l'anthropologue qui, dans des conditions analogues, recourt sans état d'âme à la pratique de l'analogie.

On ne dira jamais assez à quel point la peur de l'anachronisme est bloquante : parce qu'on est investi du devoir intellectuel - et quasi moral - de n'interpréter un fait de société ou un événement qu'à l'intérieur du cadre bien balisé des « concepts contemporains » et des attitudes de l'époque, toute nouvelle proposition ne risque-t-elle pas d'être taxée d'imprudance méthodologique ? De fait, une telle censure interdit toute prise en compte, à l'intérieur du temps des historiens, d'un « autre temps » - cet autre temps que, dans un exposé récent ¹, Jacques Rancière baptisait du nom d'« achronie » et dont je dirai seulement pour l'instant qu'il est ce temps que l'on expérimente lorsque le temps est, de façon très shakespearienne, « hors de ses gonds » ², cet autre temps qu'il faut en tout cas postuler, ne

* Cet article reprend, à quelques modifications près, le texte d'une conférence prononcée à São Paulo en avril 1992, publiée dans *Tempo e historia* (sous la direction d'Adauto Novas), 1992, Editora Schwarcz, p. 57-70.

serait-ce que pour donner un statut à tout ce qui, dans une époque, se pense en avant d'elle, sur le mode de l'anticipation.

De l'ancien à l'anachronique

Or il se pourrait que l'historien de l'Antiquité ne soit pas, en la circonstance, soumis aux mêmes contraintes que les historiens des autres périodes - ce que d'ailleurs ceux-ci savent à l'occasion lui faire sentir. Il se pourrait du moins qu'il doive à l'extrême éloignement de son objet d'être nécessairement amené, bon gré mal gré, à passer par *de l'anachronisme* lorsque, désirant donner vie et contenu à des faits qui, à une telle distance, risquent de se réduire à une pure forme, il recourt, dans la construction de son raisonnement, à quelque *analogon*. Comment se soustrairait-il à une telle nécessité, dès lors que les antiquisants les plus traditionalistes, qui refusent tout travail avec le présent - pour éviter, disent-ils, de « faire de la politique » ou, pire encore, « du journalisme » -, procèdent à tout instant à des rapprochements ?

A cela près que notre historien est censé raisonner en connaissance de cause, tandis que ses censeurs, parce qu'ils n'ont ni conscience ni contrôle d'opérations somme toute usuelles de leur pratique, pensent échapper à toute critique et gardent leur (bonne) conscience pour eux. Ainsi, il fut un temps où les moins marxistes des historiens de la Grèce ancienne peuplaient tranquillement les cités de « capitalistes » et de « prolétaires »³ ; et ceux qui, actuellement, se plaisent à insister sur la petite dimension des *poleis* ne voient pas d'obstacle à comparer celles-ci à des « villages », alors que le village ne se comprend que dans son opposition à la ville cependant que la *polis* structure l'expérience grecque de la communauté.

Mais il importe moins d'avoir sa conscience pour soi que d'avoir *l'audace d'être historien*⁴, ce qui revient peut-être à assumer le risque de l'anachronisme (ou, du moins, d'une certaine dose d'anachronisme), à condition que ce soit en toute connaissance de cause et en choisissant les modalités de l'opération.

Car l'anachronisme s'impose dès lors que, pour un historien de l'Antiquité, le présent est le plus efficace des moteurs de la pulsion de comprendre. Du moins certains de ces historiens sont-ils ainsi constitués, dans leur structure intellectuelle et psychique, que *seul le présent* est à leurs yeux embrayeur de questions : peut-être ne se

sont-ils adressés au plus lointain passé que pour mieux garantir, entre leur objet et leurs affects, la possibilité d'une bonne distance ; mais il n'empêche que les affects, et eux seuls, ont été déclenchants.

Faut-il donner des exemples ? J'évoquerai Jean-Pierre Vernant écrivant en 1962 *Les Origines de la pensée grecque* à l'usage du temps présent, pour expliquer aux intellectuels marxistes du Parti communiste français, pour s'expliquer surtout à soi-même que la démocratie est née en Grèce sous les auspices du débat et de la libre confrontation des idées adverses. Ou encore Pierre Vidal-Naquet s'intéressant à « La tradition de l'hoplite athénien » pour réfléchir, après la guerre d'Algérie, sur le modèle d'une armée qui, à aucun niveau, ne serait de métier⁵. Et, s'il m'est permis d'évoquer des repères qui me soient plus personnels, c'est, entre autres, la grâce, en 1972, du milicien Paul Touvier, puis, en 1978, l'interview retentissante, ostensiblement provocante, de Darquier de Pellepoix, ancien commissaire aux Questions juives⁶, qui m'ont amenée, depuis déjà bon nombre d'années, à réfléchir sur ce que l'on appelle parfois la première amnistie de l'histoire occidentale : ce serment de « ne pas rappeler les malheurs du passé » - entendons le régime oligarchique des Trente - , prêté en 403 avant notre ère à Athènes par les « résistants » démocrates victorieux. J'ai donc travaillé sur l'amnistie, et je travaille toujours sur ce qui peut pousser un *dêmos* (un peuple) vainqueur dans une guerre civile à « se réconcilier » avec ses adversaires de la veille⁷.

Or il se trouve - et le paradoxe n'est pas mince - que le philosophe qui, en 1962, écrivait au présent *Les Origines de la pensée grecque* est aussi l'adepte de la psychologie historique qui, pour bien des hellénistes de ma génération, a accrédité une rigoureuse interdiction de penser les Grecs autrement que dans leurs mots (et nous parlons de *mêson*, de *peithō* et de *mêtis*, évitant de traduire en « milieu », « persuasion » et « intelligence rusée »), pour ne pas leur poser d'autres questions que celles qu'ils se posaient eux-mêmes.

La conviction intellectuelle aurait certainement suffi à justifier un tel impératif ; mais il est tout aussi vrai qu'en l'occurrence elle se doublait sans doute de quelque chose comme une stratégie : il importait de mettre les Grecs à la plus grande distance possible de notre présent, et cela pour un ensemble complexe de raisons. Je les énumère, dans l'ordre improbable qui préside à toute reconstruction - et que l'on me pardonne si je semble, du même coup, esquisser quelque chose comme une autobiographie intellectuelle.

1. Admettons tout d'abord que, dans les décennies 1950 et 1960, il fallait lutter en marxiste (et Vernant l'était) contre l'humanisme de

l'homme éternel qui sévissait alors dans les études classiques : c'est du moins ce que ma génération, que l'homme éternel ennuyait et qui se méfiait de la nature humaine, a entendu, avec une sorte de sentiment d'évidence. Du coup, l'homme grec était enclos à l'intérieur de son époque et de ses catégories psychologiques dont il était improbable, sinon impensable qu'il puisse les démentir ⁸.

2. Il s'ensuivait que la psychologie humaine (ou, mieux, « l'homme intérieur » ⁹) dépendait strictement d'un temps, ou plutôt d'une conjoncture ou d'un contexte ; qu'elle était déterminée par des conditions indissociablement matérielles, sociales et culturelles.

3. Mais on fera également l'hypothèse que, de l'éloignement des Grecs, il était escompté une modification de l'objet « Grèce ancienne » ; l'espoir était de s'introduire par là dans l'atmosphère d'un autre monde, un monde régi par d'autres lois et d'autres sentiments, pour y trouver *de l'autre*. Autant dire qu'une dimension anthropologique ¹⁰ était d'ores et déjà inscrite dans cette entreprise qui ne s'appelait pas encore « anthropologie de la Grèce ancienne » ¹¹.

Il me faut l'avouer, le projet m'a enthousiasmée, au sortir d'études marquées précisément par un conservatisme de l'homme éternel qui ne me satisfaisait nullement car il conduisait à toutes les frilosités du type « rien de nouveau sous le soleil ». Et j'ai alors éprouvé une authentique jubilation à découvrir que l'« amour » ou la « colère », tels qu'un Grec les éprouvait et les nommait, n'avaient rien à voir - pensais-je dans une sorte d'étrange soulagement - avec ce que nous nommons ainsi et éprouvons sous ce nom. Et j'étais enchantée de me répéter à moi-même qu'il y a des gens qui, s'ils n'avaient jamais entendu le mot « amour », ne sauraient éprouver ce sentiment. Sans doute, de la part de ma génération, était-ce là une conduite réactionnelle, mais c'était une réaction salutaire que de tout soumettre ainsi à un historicisme sans compromis. Quant aux travaux effectivement produits sous l'égide de la « psychologie historique » dans ces années 1960 qui, en France, furent si foisonnantes, l'importance n'en est plus à démontrer, non plus que la fécondité du courant de recherche qu'ils ont engagé.

Mais... il y a un mais. Peu à peu et toujours plus, j'ai commencé à m'interroger : à me demander *d'où nous parlions*, nous qui pensions restituer les Grecs à leur discours propre ; comment nous pouvions nous mettre ainsi nous-mêmes entre parenthèses pour produire des énoncés du style « la cité grecque *est...* », « l'homme grec pense... » ; par quel miracle - or nous récusions le « miracle grec » de nos

études classiques - nous pouvions ainsi avoir accès sans médiation, directement et sans distorsion, aux pensées de l'homme grec. Sans doute le mot d'ordre était-il *Back to the Greeks*¹² ! Mais, outre que le côté *Back to* pouvait gêner en ce qu'il impliquait un aller sans retour, comment se faisait-il, si vraiment nous avions si peu en commun avec les Grecs, que nous puissions être assurés de les comprendre ? J'ai pensé alors que, pour pouvoir pénétrer les catégories grecques, il fallait bien d'une façon ou d'une autre que nous partagions quelque chose de leurs sentiments et de leurs pensées. Mais cela supposait aussi que l'on ne fit pas table rase des lectures multiples qui, d'eux à nous, avaient été données de la Grèce ancienne ; car, ces lectures, surtout si elles étaient récentes, comme celles de Nietzsche ou de Freud, on ne pouvait pas se contenter de les traiter par le silence, parce qu'elles sont partie intégrante d'une tradition sédimentée qui nous travaille sans même que nous nous en avisions.

L'enchantement était rompu. Commençait, je crois, la réflexion proprement historienne.

Plus tard, j'ai été confortée de constater que, de son point de vue, qui est celui d'un médiéviste et souvent d'un généraliste, Marc Bloch s'était posé ces questions et qu'il y avait répondu dans le sens où je tentais d'articuler mes pensées.

Deux citations de Marc Bloch, donc. Cela se trouve dans *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, l'ouvrage que Bloch écrivait lorsqu'il fut arrêté et fusillé par les nazis pour faits de résistance ; l'ouvrage est resté inachevé, mais nous en possédons assez pour pouvoir le lire, le relire et savoir ce qu'il aurait été. Marc Bloch y critique la vision purement relativiste qui enferme les comportements humains dans une époque qu'ils ne pourraient que répéter ou refléter, et ajoute :

Certes, nous n'estimons plus aujourd'hui que, comme l'écrivait Machiavel, comme le pensaient Hume ou Bonald, il y ait dans le temps « au moins quelque chose d'immuable : c'est l'homme ». Nous avons appris que l'homme aussi a changé : dans son esprit et, sans doute, jusque dans les plus délicats mécanismes de son corps. Comment en serait-il autrement ? Son atmosphère mentale s'est profondément transformée, son hygiène, son alimentation non moins. Il faut bien cependant qu'il existe dans l'humaine nature et dans les sociétés humaines un fond permanent. Sans quoi, les noms mêmes d'homme et de société ne voudraient rien dire¹³.

Et plus loin il ajoute, avec force, que l'historien se doit de *traduire*, parce que c'est sans doute un fantasme interne à la pratique de l'his-

toire que d'imaginer qu'on ressusciterait le passé en parlant sa langue :

En renonçant à tout essai d'équivalence, c'est souvent à la réalité même que l'on ferait tort. [...] Certes [...] les noms tiennent aux réalités d'une prise trop forte pour permettre jamais de décrire une société sans qu'un large emploi soit fait de ses mots, dûment expliqués et interprétés [...] Mais ceci touche surtout le détail des institutions, de l'outillage ou des croyances. *Estimer que la nomenclature des documents puisse suffire entièrement à fixer la nôtre reviendrait, en somme, à admettre qu'ils nous apportent l'analyse toute prête.* L'histoire, en ce cas, n'aurait plus grand-chose à faire ¹⁴.

Et Marc Bloch de conclure, en une formule devenue célèbre, qu'il faut comprendre le présent par le passé et le passé par le présent ¹⁵.

C'est en renversant l'ordre dans lequel étaient énoncées ces deux opérations que, pour ma part, je réfléchirai sur la méthode qui consiste à aller vers le passé avec des questions du présent pour revenir vers le présent, lesté de ce que l'on a compris du passé. Encore convient-il de préciser - et c'est la dette que je me reconnais envers les travaux qui m'ont appris à faire de l'histoire - qu'il est dans la recherche une étape dont on ne saurait à aucun prix faire l'économie parce qu'elle constitue une condition nécessaire et un préalable au va-et-vient entre l'ancien et le nouveau : je parle du moment où l'on tente de suspendre ses propres catégories pour cerner celles de ces « autres » que, par hypothèse, furent les anciens Grecs. Moment irremplaçable à coup sûr, et qui contribue à défaire l'illusion purement culturelle d'une familiarité ; mais, pour être nécessaire, la condition n'est pas suffisante et le travail ne s'achève pas avec la mise à distance.

C'est donc pour une pratique contrôlée de l'anachronisme que je plaiderai.

D'une pratique contrôlée de l'anachronisme

Il faut user d'anachronisme pour aller vers la Grèce ancienne à condition que l'historien assume le risque de poser précisément à son objet grec des questions qui ne soient pas déjà grecques ; qu'il accepte de soumettre son matériau antique à des interrogations que les anciens ne se sont pas posées ou du moins n'ont pas formulées ou, mieux, n'ont pas découpées comme telles.

Soit la question de l'opinion publique qui, grâce à des historiens

d'autres périodes¹⁶, est en passe de devenir en France l'un des objets privilégiés de l'histoire. Y a-t-il, pour l'historien de la Grèce ancienne, quelque chose à tirer de cette problématique ? L'entreprise ne va certes pas de soi.

En effet, ce que nous appelons « opinion publique » suppose sans doute un système représentatif dans lequel le peuple, par principe souverain, a délégué son pouvoir à des représentants qui font la politique de l'Etat mais ont besoin, ne serait-ce que pour être réélus, du soutien et de l'accord de leurs mandants. Rien de plus éloigné de la politique grecque, donc, et, parce que la démocratie athénienne était une démocratie directe, un historien comme Moses Finley a pu nier qu'il y ait la moindre pertinence à appliquer aux faits athéniens du v^e siècle avant notre ère une grille dont la plus claire articulation réside dans l'opposition entre « eux » et « nous »¹⁷ - eux, les politiques, nous, les obscurs, les sans-grade... Et sans doute a-t-il raison. Ou du moins : si l'on admet que la démocratie réelle fut réellement conforme à son idéal, ce qui revient à dire que tous les Athéniens (ou même seulement la majorité d'entre eux) disposaient toujours du loisir nécessaire pour suspendre toute autre activité et aller prendre des décisions dans l'Assemblée, alors la critique adressée par Finley à l'emploi de catégories « modernes » est dirimante. Mais faut-il vraiment admettre qu'il en fut réellement ainsi ?

Et il va de soi qu'il y a d'autres critiques à opposer à l'emploi, par l'historien d'Athènes, de la notion d'opinion publique. Sans doute objectera-t-on que *pheme*, nom grec de la rumeur publique, désigne plutôt, dans la cité, ce qui se dit des individus importants, hommes politiques, orateurs et stratèges, et de leur vie, notamment sexuelle - que l'on pense à Alcibiade qui, à en croire Thucydide, inquiétait gravement les Athéniens par « les transgressions répétées auxquelles, dans son régime de vie, il soumettait son corps »¹⁸. Et c'est, semble-t-il, au nom de cette *pheme* que la comédie aristophanesque attaque systématiquement les mœurs sexuelles des hommes en vue, surtout des démagogues, dénoncés à l'indignation publique comme tous invertis¹⁹. Mais, sur ce terrain, pour peu que l'on opère les conversions qui s'imposent entre deux systèmes de valeurs très différents, sommes-nous réellement si loin de l'une des composantes de l'opinion publique dans les pays marqués par le puritanisme, comme les Etats-Unis ?

Je propose donc, pour ma part que l'on n'hésite pas à appliquer cette notion d'« opinion publique » à la cité athénienne, ne serait-ce que pour faire apparaître les différences entre ce que nous appelons ainsi et ce que, dans le fonctionnement de la démocratie athénienne, nous pouvons repérer en lieu et place de l'opinion publique.

Une première enquête, limitée à la prose historiographique de Thucydide, suffirait déjà à produire des résultats intéressants pour l'historien. On s'y attacherait à étudier quelques formules propres à exprimer le sentiment d'un grand nombre : il en va ainsi de ces pluriels indéterminés qui, régulièrement, substituent, en position de sujet, un « ils » anonyme au nom des Athéniens ; ou du recours au neutre pour suggérer une majorité qui n'en est pas vraiment une, car elle est perçue ou sentie comme telle plutôt que réellement comptée - et, de fait, une fois réunie l'Assemblée des Athéniens, cette majorité apparente se délitera pour laisser à nouveau s'affronter, en un dangereux équilibre numérique, deux thèses inconciliables²⁰. Nul doute qu'il n'y ait à apprendre de ce pluriel et de ce neutre comme de deux des figures adverses de l'Un, fantasme grec de la cité²¹ : la diversité du multiple et l'informe sans qualité. Mais il y a encore plus à méditer lorsque, relatant au livre VIII les préparatifs d'une conjuration oligarchique très bien organisée, l'historien grec, avant de donner au peuple, terrorisé et comme atomisé, son nom de *dêmos*, le désigne comme « les autres » (*hoi álloi*)²². Les autres ? Où est le peuple souverain ? Peut-être le lecteur s'en inquiétera-t-il ; peut-être alors souhaitera-t-il remettre en question les représentations édifiantes de la démocratie directe et l'idée qu'en toute situation le *dêmos* s'exprimait spontanément dans la forme d'une majorité organique.

On l'aura compris : la question de l'opinion publique ne figure ici qu'à titre d'exemple, pour témoigner de la fécondité d'une pratique sous contrôle de l'anachronisme en matière d'histoire politique de l'Antiquité. Mais il est des exemples plus délicats et des terrains plus glissants, surtout si l'historien, non content de traiter son présent comme une réserve de questions, s'efforce d'en trouver quelque préfiguration dans la cité ancienne.

Il en va ainsi de ce que j'appelle les représentations de la démocratie « au-delà d'elle-même »²³, désignant par là ces textes, produits à la fin du V^e ou au début du IV^e siècle par des écrivains que l'on qualifiera descriptivement comme des adversaires de la démocratie et qui présentent la démocratie athénienne comme plus « démocratique » (de notre point de vue de modernes) qu'elle ne l'a jamais été au beau temps de sa floraison.

Soit par exemple la déclaration suivante, dans un texte du V^e siècle :

Il est juste qu'à Athènes les pauvres et le peuple jouissent de plus d'avantages que les nobles et les riches, et la raison en est que c'est le peuple qui fait marcher les vaisseaux et qui donne à la cité sa puis-

sance [...] Cela étant, il paraît juste que tous aient part aux magistratures [...] et que la parole soit accordée à tout citoyen qui la demande.

Ou encore celle-ci, que j'extrais du même pamphlet :

Il y a des gens qui s'étonnent qu'en toute occasion les Athéniens favorisent plus les méchants, les pauvres et les hommes du peuple que les bons : c'est justement en cela que paraît leur adresse à maintenir le pouvoir du peuple. Car le bien-être des pauvres, des gens du peuple et des classes inférieures et la multiplication des gens de cette sorte renforcent la démocratie ²⁴.

Texte à coup sûr troublant : si le choix des termes assure que la langue est celle d'un oligarque, comment interpréter cette insistance, à la fois haineuse et fascinée, sur la « justice » de la démocratie ? Comme la reconnaissance, bon gré mal gré, de ce que la démocratie athénienne aurait réellement été une démocratie « radicale » ? Telle est la lecture de Luciano Canfora, qui attribue à l'auteur - identifié comme étant l'oligarque athénien Critias - une remarquable capacité à « comprendre les raisons de l'adversaire et la logique intrinsèque du système démocratique ²⁵ ». En d'autres termes : adversaire conséquent du régime athénien, l'oligarque aurait, mieux que d'autres, parce qu'il entendait la combattre, compris la vraie nature (et donc la réalité) de la démocratie athénienne. Mais il n'est pas sûr qu'une telle analyse relève encore d'un usage *contrôlé* de l'anachronisme, tant elle semble désireuse d'assurer l'identification de la démocratie, pour ainsi dire dès l'origine, avec une dictature du prolétariat (notion qui, du même coup, sort renforcée d'avoir ainsi été dotée d'une existence ancienne).

Estimant pour ma part qu'en l'occurrence les enjeux du présent pèsent trop sur l'interprétation, je préfère constater : 1) que, de fait, seul un adversaire *grec* de la démocratie pouvait parler ainsi de la démocratie athénienne, parce que la considérer aussi ouvertement comme le pouvoir d'une classe revenait à la discréditer ; 2) que les deux camps, oligarques aussi bien que démocrates, se seraient au moins accordés - et s'accorderaient sans nul doute - à voir dans cette présentation des faits la plus vive critique grecque du régime démocratique ; 3) que cette critique ne consistait pas à décrire le réel, mais à forcer le trait pour donner au régime détesté la figure de l'inacceptable ; 4) que cet « inacceptable » ressemble tant à ce que nous entendons, nous, modernes, sous le mot « démocratie » que nous parvenons difficilement à situer la critique sur son terrain effectif.

Car telle est bien la difficulté inhérente à ce type de textes : parce

que leur contenu nous semble moderne, nous ne prêtons pas, ne souhaitons pas prêter suffisante attention à leur langue ni au projet qui les anime. Pour prendre un autre exemple, lorsque la comédie aristophanesque attribue au tragique Euripide le dessein tout « démocratique » de donner la parole à la femme comme à l'homme et à l'esclave comme au maître ²⁶, il nous faut nous décaler singulièrement de nous-mêmes, puisque tel nous semble bien être, en quelque sorte intemporellement, le propre de la démocratie, pour comprendre ce qu'un spectateur athénien entendait sur-le-champ ²⁷ : que « démocratique » devait, dans les paroles d'Euripide, être entendu par antiphrase, tant le terme y est employé à contresens ou dans une intention manifeste de dérision ²⁸.

Entre l'actuel et l'antique, qui veut contrôler le jeu de l'anachronisme doit donc jouer serré ; la plus grande mobilité est requise : il faut savoir aller et venir, et toujours se déplacer pour procéder aux nécessaires distinctions. En d'autres termes, aucune identification à sens unique n'est durablement possible : même cyniquement référée à une « justice » de classe par l'auteur du pamphlet sur la *Constitution des Athéniens*, la démocratie athénienne n'est pas, ne pouvait pas être une dictature du prolétariat ; mais il était tout aussi étranger à sa notion d'inclure une quelconque reconnaissance de la parole des femmes, et, référé aux catégories grecques de la politique, l'Euripide d'Aristophane, pas plus que le Platon du livre VIII de la *République*, ne saurait être considéré comme un héraut de la démocratie. Ce qui toutefois ne devrait pas nous empêcher de réfléchir sur le statut de ces textes, sans doute animés par un projet de critique, mais qui, parce qu'un œil malveillant est souvent plus perçant, n'en voient pas moins quelque chose comme une « virtualité » de la démocratie au-delà de sa forme existante ; libre à nous, alors, si nous y tenons, de traiter, hors temps et à titre de fiction heuristique, les *représentations* grecques de la démocratie au-delà d'elle-même comme de saisissantes anticipations.

Tout n'est pas possible absolument lorsqu'on applique au passé des questions du présent, mais on peut du moins tout expérimenter à condition d'être à tout moment conscient de l'angle d'attaque et de l'objet visé. Reste que, à travailler en régime d'anachronisme, il y a sans doute encore plus à tirer de la démarche qui consiste à revenir vers le présent, lesté de problèmes anciens.

Soit, encore une fois, la « démocratie ». On pariera qu'une réflexion sur les « problèmes grecs de la démocratie moderne » ²⁹ risque d'être incomparablement plus féconde que tout intérêt porté aux aspects modernes de la démocratie grecque ³⁰.

Problèmes grecs de la démocratie actuelle

Qu'est-ce à dire ? Qu'il vaut à coup sûr la peine de déchiffrer, au plein cœur de notre présent, le travail de problèmes très anciens.

Je m'explique. Et, une fois de plus, l'explication passe par le mot *dēmokratía* lui-même.

Dēmokratía, ou le pouvoir du *dēmos*, traduit-on souvent, et l'on ne s'attache alors qu'au premier terme de ce mot composé, à *dēmos*, dont les historiens de l'Antiquité se plaisent à souligner à quel point sa signification est ambiguë, puisqu'il dénote aussi bien le peuple conçu comme tout que la fraction politisée du peuple - entendons le « parti » démocratique, supposé correspondre à la majorité du peuple.

Mais il faut aussi - je dirais volontiers : il faut surtout - s'attacher au second terme de *dēmokratía* : à *krátos*.

Au sens propre, *krátos* désigne une supériorité de fait : on l'a emporté, on a eu le dessus (dans une lutte). Mais, alors qu'une telle notion devrait aller de soi dans une société aussi profondément agonistique que la Grèce des cités, il semble bien que, simultanément à l'énonciation de ce mot, une valeur péjorative, voire inquiétante, s'attache à *krátos*.

Or il se trouve - ce qui n'arrange rien - que l'inquiétude est pour ainsi dire à son comble dans l'énoncé du mot *dēmokratía* lorsque c'est un démocrate athénien qui l'emploie³¹, comme si le *dēmos* n'assumait pas d'avoir eu la victoire et d'occuper le pouvoir, car il lui faudrait par la même occasion reconnaître qu'il n'est pas le tout. Aussi faut-il sans doute acquiescer à l'analyse proposée par certains linguistes qui, au vu de la formation du mot (anomal dans un vocabulaire politique qui, avant son apparition, semblait ne devoir connaître que des composés en *-arkhia*, tels *monarchie* ou *oligarchie*, où le « pouvoir » est désigné de façon neutre), suggèrent que *dēmokratía* a d'abord été quelque chose comme un sobriquet très péjoratif, forgé par les adversaires du régime et finalement devenu son nom.

D'où la réticence des démocrates du ^ve siècle à assumer le mot. Mais aussi, peut-être, avec le mot, à assumer la chose même - le pouvoir conquis par le peuple et gardé par celui-ci.

Je fais l'hypothèse que, de cette inquiétude face au mot, il est resté, dans la tradition occidentale, par-delà ruptures et - évidentes - modifications, l'habitude d'édulcorer la démocratie. D'effacer la

charge du mot, façon de rendre la chose acceptable. Et il se pourrait que, sans le savoir et l'ayant totalement « oublié », nous ayons hérité des Grecs ce problème de la démocratie.

Dans l'histoire grecque de ce problème, une date me semble essentielle : celle de 403 avant notre ère, lorsque le *dêmos*, rentré victorieux à Athènes - ayant, selon les historiens anciens, eu le *krátos* sur ses adversaires - après la sanglante dictature oligarchique des Trente, prêta, en commun avec les partisans de ses ennemis vaincus, le serment d'oublier les malheurs du passé. Oublier les meurtres et les proscriptions ? Les Athéniens restés dans la ville n'y voyaient sans doute que des avantages, et d'abord celui d'oublier qu'ils avaient été, volontairement ou passivement, du côté de la violence. Mais le *dêmos*, quel bénéfice y trouvait-il ? D'oublier qu'il avait été proscrit, peut-être ; d'oublier, à coup sûr, que la rupture avait été décisive dans le temps de la cité. Et, pour ma part, j'ajouterais : d'oublier le *krátos* reconquis, parce que la cité doit être pensée désormais comme une unité indivisible.

Ce qui revient peut-être tout simplement à oublier le *krátos* comme composante de la démocratie. Car alors commence le processus d'effacement du sens du mot. Et désormais, au IV^e siècle, les auteurs modérés - Isocrate, par exemple - emploient *dēmokratía* comme le nom générique de tout régime politique tempéré. L'oubli a déjà commencé.

De cet oubli, je le répète, il se pourrait que nous soyons encore les héritiers. Que nous reconduisions sans nous en douter ce trop parfait accolement entre « démocratie » et « amnistie » en vertu duquel, comme Thucydide le note implicitement à propos des luttes civiles de *La Guerre du Péloponnèse*, les « peuples » sont plus fidèles que les oligarques aux serments qu'ils prêtent d'oublier le mal qui leur a été fait ³².

Je fais l'hypothèse que ce problème ne cesse de faire retour, depuis son commencement grec. Et que l'amnistie ne fonctionne vraiment que lorsque c'est le peuple qui, ayant conquis ou reconquis le *krátos*, assume l'auto-interdiction de rappeler les « malheurs » qu'il a subis. Comme si seule la démocratie pouvait endurer de s'imposer à soi-même l'interdit de faire quelque chose du passé.

A travailler sur la démocratie et l'amnistie, entre l'Athènes de 403 et les résistances encore si fortes, dans la France de 1992, envers toute initiative qui amènerait la République à faire quelque chose, dans sa mémoire, du souvenir de Vichy ³³, je plaide donc résolument pour une levée du tabou historien de l'anachronisme, dans la

mesure où ce problème de reconnaissance du conflit et de mémoire barrée me semble relever d'un autre temps que le temps vectorisé de l'histoire. Mais cet « autre temps » est aussi le nôtre, toujours ; du moins, en son apparente immobilité, nous ramène-t-il régulièrement au nôtre et à tout ce qui y est enkysté d'oubli de ce que la politique est, par soi, conflit.

En 1942, dans la France pétainiste, la France du statut des juifs et des lois rétroactives, l'historien Jules Isaac (qui fut inspecteur général et président de l'agrégation d'histoire, mais à qui son nom juif et ses convictions républicaines valent de n'être plus qu'un semi-clandestin) écrit *Les Oligarques*³⁴, livre dans lequel il raconte les événements des dernières années du v^e siècle à Athènes et en même temps, indissociablement, la fin de la III^e République, l'effondrement de la France en 1940, la collaboration avec l'ennemi vainqueur et les premières années du régime de Vichy. Or il importe à mon propos qu'Isaac, arrivé au terme de son récit grec, semble répugner à raconter la réconciliation finale, qu'il n'évoque qu'en quelques phrases rapides. Qu'on en juge, à ces quelques citations :

Il n'était guère possible d'aller plus loin dans la voie de la conciliation et de l'apaisement (p. 187).

Là-dessus, l'Assemblée se disperse, les uns silencieux et frémissant sous l'affront, les autres maîtrisant à grand-peine la colère qui bouillonne en eux (p. 188)³⁵.

Où disparaissent les oligarques, là doit s'arrêter notre récit (p. 190).

Mais il ajoute alors ceci pour clore le livre, ceci qui est impressionnant pour qui connaît la fin de l'histoire (c'est-à-dire des deux histoires, puisque Isaac ne connaissait encore que l'athénienne) :

En fin de compte, dans cette déconcertante histoire, la malfaisance des uns - les « bons » - n'aura été dépassée que par la clémence des autres - les « méchants »³⁶. Depuis lors, deux mille trois cent quarante-quatre ans se sont écoulés. J'écris ces lignes ultimes quelque part en France - en ce qui fut la France -, le samedi 17 octobre 1942 : les « bons » sont toujours aussi malfaisants ; savoir si les méchants seront aussi magnanimes... (p. 191).

Savoir si le peuple sera aussi magnanime... Mon projet n'est pas d'évoquer l'épuration, ses excès et ses limites - aussi bien n'est-ce pas là mon objet -, mais il se trouve qu'un arrêt de la Chambre d'accusation de Paris³⁷, en date du 13 avril 1992³⁸, est venu ironiquement confirmer mon propos sur le caractère parfaitement récurrent

- dois-je dire *répétitif* ? - de la propension démocratique à oublier même l'inoublable.

Pour une histoire du répétitif

Pourquoi faire l'éloge de l'anachronisme quand on est historien, sinon pour suggérer que, dans le temps chronologique de l'histoire, il conviendrait de prêter attention ou, au moins, d'accorder une place à tous les phénomènes de répétition, sans garantie d'aucune leçon³⁹ ou d'aucune expérience ?

S'il me fallait définir plus précisément cette forme particulière d'anachronisme qu'est l'attention au répétitif, j'avancerais volontiers qu'elle a à voir avec la prise en considération systématique des passions et du rapport au pouvoir, ce qui d'ailleurs a probablement partie liée.

Sans doute l'historien n'ose-t-il guère s'aventurer aujourd'hui à parler des passions, craignant les connotations désuètes - au mieux, trop « classiques » - qui s'attachent à ce mot. Et il est vrai que, toute à son projet de scientificité, l'historiographie contemporaine a tendu vers toujours plus de méfiance, pour ne pas parler de refus, à reconnaître, dans les décisions et la mémoire des sociétés, le sourd travail d'une instance désirante⁴⁰. Faut-il ne donner qu'un exemple ? Pour m'en tenir à l'histoire de l'Antiquité - mais on se doute que le phénomène est plus ample et concerne toutes les époques de l'histoire périodisée - , je citerais volontiers le cas d'une étude consacrée aux « causes de la guerre chez Platon et Aristote » et dont l'auteur, après avoir identifié « la cause fondamentale » comme « le *désir d'acquérir des biens* », développe toute son analyse autour de la question - purement économique, espère-t-il - de l'acquisition des biens, sans plus se soucier de ce « désir » qu'Aristote et Platon mettaient pourtant à l'origine de tous les conflits militaires⁴¹.

Mais, s'agissant des passions, le temps est peut-être venu d'un retour de la pratique historienne sur soi-même. Alors, avec Michel de Certeau, il lui faudra reconnaître combien

étrange est le destin des passions. Après avoir été considérées par les théories médicales ou philosophiques anciennes (jusqu'à Spinoza, Locke ou Hume) comme des mouvements déterminants dont la composition organisait la vie sociale, elles ont été « oubliées » par l'économie productiviste du *xix^e* siècle, ou rejetées dans le domaine du « littéraire »⁴²...

J'arrête cette citation au moment où Certeau allait créditer Freud d'avoir permis à « cet éliminé de la science » de réapparaître dans un discours économique - mais il s'agit alors de l'économie des phénomènes inconscients. Je l'arrête ici, car le chapitre « Histoire et psychanalyse », sans être étranger à mon propos, déborde de beaucoup l'objet de cette conclusion. Plutôt revenir sur ces opérateurs de la répétition en histoire qui, tout à l'heure, ont reçu les noms volontairement classiques de « passions » et de « rapport au pouvoir ». Or il se trouve - s'en étonnera-t-on ? - que ces désignations classiques nomment des notions très grecques.

Que les passions et le pouvoir aient partie liée, la chose, pour les historiens grecs, avait force d'évidence. Que l'on pense à Thucydide, devant les maux de la guerre civile : « La cause de tout cela, c'était le pouvoir voulu par cupidité et ambition (*arkhe he dià pleonexian kai philotimian*)⁴³. »

Vieilles affaires, sans doute, dangereusement liées à une pensée de la « nature humaine » - et de la nature humaine nous ne voulons plus rien savoir. Et pourtant il y a plus à apprendre dans cette phrase de Thucydide que notre méfiance de praticiens des sciences sociales ne voudrait le croire. Ce n'est pas seulement que, dans *pleonexia*, il y a beaucoup plus que de la « cupidité » - le désir, pour un Grec insatiable et quasi métaphysique, d'avoir toujours plus (cela même que dit le mot) -, ni que, bien au delà de notre plate « ambition », *philotimia* désigne l'amour des honneurs et de l'honneur (et, l'honneur grec étant par définition noble, l'amour des honneurs ne saurait être dépourvu de toute grandeur). En vérité, il vaut la peine de réfléchir à ce que l'historien grec appelle « les révolutions de conjoncture » (*hai metabolaî tôn xuntukhiôn*)⁴⁴ et qu'il assigne comme temps spécifique à la révélation de la nature humaine (*phúsis anthrôpôn*) - entendons : au déchaînement des passions. En établissant le répétitif aux interstices du temps historique bien élevé, dans ces retours, ces renversements et ces suspens qui donnent au conflit sa temporalité, Thucydide ne suggère-t-il pas la nécessité de penser un autre temps à l'intérieur de la trame temporelle de son récit ? Un temps qui n'est peut-être pas celui que l'historien aimerait se donner pour objet. Mais ceci est une autre histoire...

Pourquoi faire l'éloge de l'anachronisme quand on est historien ? Pour inviter les historiens, peut-être, à se mettre à l'écoute de notre temps d'incertitudes en s'attachant à tout ce qui déborde le temps de la narration ordonnée : aux emballements comme aux îlots d'immobilité qui déniaient le temps dans l'histoire, mais qui font le temps de l'histoire.

NOTES

1. Cet exposé, où il poursuivait la réflexion menée dans *Les Mots de l'histoire* (Paris, Editions du Seuil, 1992), a eu lieu dans le cadre du Programme de recherches interdisciplinaires « Usages modernes de l'Antiquité » (EHESS), qui se consacrait en 1991-1992 à une réflexion sur l'anachronisme.

2. Imitant en cela Jean-Max Gaudillière qui, pour parler de la folie comme rencontre d'une histoire singulière et de l'Histoire, aime recourir à cette citation de *Hamlet* (voir « La nuit de l'autre », article à paraître).

3. Le livre récent de G.E.M. de Sainte-Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World* (Londres, 1981), professe un marxisme vigoureux, mais évite toutefois des termes aussi agressivement anachroniques.

4. J'ai donné cette formule pour titre à un article sur *L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, de Freud (in *Le Cheval de Troie*, 3, 1991).

5. Dans *Les Origines de la pensée grecque*, (Paris, PUF, 1962), c'est surtout au chapitre 4 (« L'univers spirituel de la polis ») qu'il revient d'exposer ces idées ; et c'est de fait le chapitre le plus lu et le plus cité de tout le livre. L'article de P. Vidal-Naquet « La tradition de l'hoplite athénien » (1968) a été repris dans *Le Chasseur noir* (Paris, Maspero, 1981).

6. Sur la grâce de Paul Touvier, voir H. Roussio, *Le Syndrome de Vichy de 1944 à nos jours*, 2^e édition, Paris, Editions du Seuil, 1990, p. 138-149, et, plus généralement sur le dossier Touvier, R. Rémond et al., *Paul Touvier et l'Eglise*, Paris, Fayard, 1992 ; sur les déclarations de Darquier de Pellepoix, commissaire général aux questions juives de mai 1942 à février 1944, voir H. Roussio, *Le Syndrome de Vichy*, op. cit., p. 163-166.

7. Voir « L'oubli dans la cité », *Le Temps de la réflexion*, I (1980), p. 213-242 ; « De l'amnistie et de son contraire », dans le volume collectif *Usages de l'oubli*, Paris, Editions du Seuil, 1988, p. 23-47.

8. Je rejoins ici l'analyse menée par Jacques Rancière (voir n. 1) sur la clôture du temps dans la réflexion de Lucien Febvre sur Rabelais et le problème de l'incroyance.

9. Formule chère à Jean-Pierre Vernant dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique* (que je cite dans sa première édition : Paris, Maspero, 1965) ; voir par exemple, p. 10, « Une histoire de l'homme intérieur ».

10. Qui converge sans pour autant se confondre avec l'héritage de l'école sociologique française qui, par le biais de son maître Gernet, informe la réflexion de Vernant dans *Mythe et pensée*. En parlant de ce désir d'autre, je l'associe plus largement à l'ensemble de la production des années 1960 et, entre autres, à ce mouvement qui, dans les mêmes années, conduisit de jeunes philosophes (Godelier, Terray, d'autres encore) à se faire anthropologues.

11. Cette notion apparaît en 1968 avec le titre du recueil d'articles de Louis Gernet, également publié aux éditions Maspero, *Anthropologie de la Grèce antique*.

12. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, p. 10 (introduction).

13. Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 7^e édition, Paris, Armand Colin, 1974, p. 46-47.

14. *Ibid.*, p. 135 (souligné par moi).

15. *Ibid.*, p. 44-50.

16. Je pense essentiellement aux travaux d'Arlette Farge sur le XVIII^e siècle (*Dire et mal dire*, Paris, Editions du Seuil, 1992) et de Pierre Laborie sur Vichy (*L'Opinion française sous Vichy*, Paris, Editions du Seuil, 1990).

17. C'est l'un des chapitres de son livre *Démocratie antique et démocratie moderne*, trad. fr., Paris, Payot, 1976.

18. Thucydide, VI, 15 ; il y aurait aussi beaucoup à tirer de l'emploi de *phêmê* par Eschine dans le *Contre Timarque* (127-130).

19. Voir J. Henderson, *The Maculate Muse*, New Haven/Londres, 1975, p. 210.

20. Je pense ici au récit de la deuxième assemblée au sujet de Mytilène : de *tò pléon tôn politôn* (le neutre), en III, 36, 5, au « conflit dans l'opinion » (*agóna tês dóxês*), de III, 49, 1.

21. Sur ce fantasme, voir N. Loraux, « Reflections of the Greek City on Unity and Division », in A. Molho, K. Raftaub, J. Emlen (ed.), *City-States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Ann Arbor, 1992, p. 33-51.

22. Thucydide, VIII, 66, 2.
23. Je renvoie ici à mon article « La démocratie à l'épreuve de l'étranger », in R.-P. Droit (ed.), *Les Grecs, les Romains et nous. L'Antiquité est-elle moderne ?*, Paris, Le Monde Éditions, 1991, notamment p. 173-176, sur les textes du Pseudo-Xénophon et de Platon (*République*).
24. Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, I, 2 et 4.
25. L. Canfora, *La Démocratie comme violence*, trad. fr., Paris, Desjonquères, 1989, p. 56.
26. Aristophane, *Grenouilles*, 949-952.
27. C'est à Dionysos, dieu du théâtre, que revient le soin d'en tirer la leçon, pour plus de sûreté : une digression sur le caractère « démocratique » de ces inventions ne servirait certainement pas, dit-il, les intérêts du tragique, et ferait scandale (952-953).
28. Comme dans la *République* (VIII, 563b) faisant ironiquement l'éloge de « l'égalité et la liberté dans les rapports des hommes et des femmes ».
29. Cette formule me servit naguère de titre pour un article publié dans *Critique*, 355 (1976), p. 1276-1287.
30. On rejoindrait ici la réflexion de L. Canfora dans *La Tolérance et la vertu. De l'usage politique de l'analogie*, trad. fr., Paris, Desjonquères, 1989, p. 26-27.
31. Voir N. Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Paris/La Haye, Mouton/Éditions de l'EHESS, 1981, p. 175-222.
32. On comparera, chez Thucydide, l'attitude des oligarques de Mégare (IV, 74, 2-3) avec celle du *démnos* de Samos (VIII, 73, 6).
33. On rappellera que, le 14 juillet 1992, le président de la République a refusé de répondre à un appel d'intellectuels l'invitant à « reconnaître officiellement que l'Etat français de Vichy est responsable de persécutions et de crimes contre les juifs de France » (il s'agissait, dans l'esprit des promoteurs de l'appel, de faire de la célébration du cinquantenaire de la rafle du Vel' d'Hiv' - 16 juillet 1942 - un moment fort dans la mémoire française de ce qu'on appelle pudiquement les « années noires »).
34. Jules Isaac (Junius), *Les Oligarques. Essai d'histoire partielle*, Paris, Minuit, 1945, reproduit et réédité en 1989, avec la même pagination, aux éditions Calmann-Lévy.
35. Isaac vient d'évoquer, d'après le récit du livre II des *Helléniques* de Xénophon, le premier discours à l'Assemblée du chef démocrate Thrasybule ; les notations psychologiques sont absentes du texte de l'historien grec : Isaac laisse ici parler son rapport au présent.
36. C'est la langue du Pseudo-Xénophon : voir les textes cités ici même, p. 30-31.
37. Arrêt de non-lieu en faveur de Paul Touvier, accusé de crimes contre l'humanité (voir ici même, p. 38, n. 6).
38. Il se trouve que cette conférence a été prononcée le 15 avril.
39. François Bedarida a sans doute raison, réfléchissant sur la place de l'historien entre présent et passé, de protester avec vigueur contre l'idée qu'il y aurait des « leçons de l'histoire » (« The Modern Historian's Dilemma: Conflicting Pressures from Science and Society », *Economic History Review*, 40, 1987, p. 335-348). Sans doute n'est-il d'autre leçon que de comprendre.
40. Que l'on pense à la protestation de Freud contre le « sacrilège » commis « à l'encontre de la grandiose diversité de la vie humaine » par des historiens qui ne « veulent reconnaître que des mobiles tirés des besoins matériels » (*L'Homme Moïse et la religion monothéiste*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1986, p. 128).
41. Y. Garlan, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1989, p. 26 (souligné par moi). Ecrire que la question est « purement économique » n'est pas méconnaître l'attention prêtée par l'auteur, sur les traces de Marx, à « l'imbrication... de la politique et de l'économie dans l'Antiquité » (p. 36), mais souligner l'effacement du désir dans une telle analyse.
42. M. de Certeau, *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 1987, p. 132.
43. Thucydide, III, 82, 8 ; je cite la traduction de Raymond Weil (Collection des universités de France).
44. Thucydide, III, 82, 2 (ma traduction, où *meta olaí* est à entendre en un sens quasi astronomique).