

## WORK IN PROGRESS

### Comment écrire l'histoire grecque ? Réflexions sur l'historiographie française du XIX<sup>e</sup> siècle

#### I. De l'histoire maîtresse de la vie à la philosophie de l'histoire : la rupture révolutionnaire

« Ce seroit un grand malheur, si on se lassoit d'étudier les Grecs et les Romains ; l'histoire de ces deux peuples est une grande école de morale et de politique : on n'y voit pas seulement jusqu'où peuvent s'élever les vertus et les talents des hommes sous les lois d'un sage gouvernement ; leurs fautes mêmes serviront éternellement de leçons aux hommes », Mably<sup>1</sup>.

« L'on méconnaît les temps, les nations et les époques ; et l'on applique aux modernes ce qui n'était praticable qu'à une ère différente de l'esprit humain », Constant<sup>2</sup>.

Dans la France post-révolutionnaire l'histoire ancienne n'est pas vraiment de saison. En effet, si on laisse de côté les rééditions des histoires du XVIII<sup>e</sup> siècle, les traductions de l'anglais et de l'allemand ainsi que les manuels scolaires, on finit par se retrouver avec, dans les mains, deux histoires générales du monde grec. La première est issue d'un projet d'histoire universelle des éditions Hachette : signée par Victor Duruy, alors professeur au lycée Saint-Louis cette histoire a vu le jour, en 1851, avant de faire l'objet de deux nouvelles éditions<sup>3</sup> qui jalonnent la carrière de son auteur devenu sous l'Empire Inspecteur général de l'enseignement secondaire (1862-1863) puis ministre de l'Instruction publique (1863-1869), et enfin, membre de l'Académie. La seconde, signée Louis Ménard est une œuvre isolée<sup>4</sup> ; mieux : c'est un « hapax », dont l'auteur, normalien dissident<sup>5</sup>, poète, quarante-huitard<sup>6</sup>, défenseur de la Commune a beau être docteur ès lettres<sup>7</sup>, il n'empêche qu'il reste durant sa vie aux marges de l'université ; c'est un exclu.

Qu'y a-t-il de commun entre, d'une part, la prudence embarrassée de Victor Duruy à l'égard de la démocratie des Athéniens, qui n'ont pas su, faute de temps et faute d'expérience, découvrir le régime représentatif et, d'autre part, l'enthousiasme que le gouvernement direct et « gratuit » des Grecs allait inspirer à Louis Ménard ? Peu de choses sans doute. Or, ce sur quoi nous voudrions insister ici un peu plus longuement, c'est la divergence entre la temporalité historique qui sous-tend l'histoire grecque de Duruy et celle qui régit la démarche de Ménard ; en fait, là où le premier éclaire le passé grec à la lumière du

---

<sup>1</sup> . *Observations sur l'histoire de la Grèce, ou des causes de la prospérité et des malheurs des Grecs* (1766) Paris 1789, p. vii-viii.

<sup>2</sup> . *Principes de politique* (version de 1806-1810), E. Hofmann (éd.), Pluriel / Hachette, Paris 1997, pp. 318-319.

<sup>3</sup> . *Histoire grecque*, Hachette, Paris 1851 ; *Histoire de la Grèce ancienne*, 1862, 2 vols. ; *Histoire des Grecs, depuis les temps les plus reculés jusqu'à la réduction de la Grèce en province romaine*, 1887-1889, 3 vols.

<sup>4</sup> . *Histoire des Grecs avec de nombreuses illustrations d'après les monuments*, Delagrave, Paris 1893, 2 vols. Sur Louis Ménard, se reporter toujours à H. Peyre, *Louis Ménard (1822-1901)*, Yale University Press, New Haven 1932.

<sup>5</sup> . Il quitte l'École Normale en décembre 1842, deux mois après avoir été admis.

<sup>6</sup> . On lui doit un récit sur la Révolution de 1848 publié, la même année, sous forme d'articles dans *Le Peuple*, puis réunis en 1849 en un volume sous le titre « Prologue d'une Révolution, Février-Juin 1848 ».

<sup>7</sup> . Louis Ménard soutient en 1859 à la Sorbonne ses deux thèses dirigées par l'helléniste Émile Egger. La thèse française est intitulée *De la Morale avant les philosophes* et la thèse latine, *De sacra poesi Graecorum*. Ce sont deux réquisitoires contre la philosophie grecque, qui y est accusée d'avoir provoqué la décadence de la démocratie antique.

présent en s'appuyant sur une conception linéaire et progressive du temps, largement diffusée et rendue banale à l'époque (ce qui l'amène, par exemple, à considérer la démocratie directe des Grecs comme une forme incomplète voire, infantile du régime représentatif, ce dernier étant le fruit d'un processus historique ascendant de la civilisation occidentale) le second fait du passé grec, un paradigme, appelé à éclairer le XIX<sup>e</sup> siècle français avec des leçons puisées dans le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. ; or cela dans la perspective de Ménard signifie, avant tout autre chose, fustiger un présent fortement marqué par l'échec de la Révolution de 1848 aboutissant à l'instauration du second Empire, puis par la Commune dont l'étouffement est à l'origine de la Troisième République. D'où, dans cette œuvre, une critique virulente de l'idée de progrès, d'où aussi, un retour intempestif à la vieille *historia magistra vitae* réactualisée en vue de fixer à la narration historique un objectif précis : dénoncer au nom du peuple (dont les Grecs constituent le modèle) et au nom de la démocratie (athénienne) le régime de Napoléon III, puis les institutions faussement démocratiques, aux yeux de l'auteur, mises en place par la III<sup>e</sup> République. D'une certaine manière on pourrait dire que la divergence entre ces deux modes d'historicité, ces « régimes d'historicité »<sup>8</sup>, répercute l'incompatibilité de leurs visions de la démocratie grecque mais aussi ce qui, sur la scène troublée de la vie politique française de la seconde moitié du siècle, les sépare en matière d'engagement politique.

Mais avant de se pencher plus attentivement sur le contenu de ces récits historiques il nous faudra évoquer les enjeux de l'imagerie grecque dans le contexte politique de la période qui s'ouvre à partir du 9 Thermidor. Si l'heure n'est pas alors à l'écriture de l'histoire ancienne<sup>9</sup> c'est tout d'abord parce que la peur de la Terreur engendre un discours allergique à l'évocation révolutionnaire des exemples gréco-romains. Le *topos* de l'imitation révolutionnaire, on le sait, se met en place avec Volney et Constant, se cristallise et répond toujours présent quelques décennies plus tard avec Fustel de Coulanges ou Taine. En somme, 1793 est interprété comme un retour imitatif à un monde où, d'après Constant, on avait sacrifié le citoyen à la « souveraineté illimitée » de la cité.

Imitation dont l'autre nom est « illusion »<sup>10</sup>. Or, le glissement de l'une à l'autre ne peut être opéré qu'en faisant valoir l'économie d'une historicité progressive en vertu de laquelle la référence paradigmatique à l'antiquité paraît désormais dépourvue de tout sens historique, autrement dit, comme étant éminemment « anti-historique ». Et, en effet, dans son interprétation de la Terreur, Constant ne se privera pas d'introduire massivement le temps (conçu comme une expérience qui s'accumule avec les siècles) ainsi que la mémoire, éléments sur lesquels, soutient-il, se heurta la volonté des terroristes d'« exercer la force publique comme ils la voyaient exercée dans les Etats libres de l'Antiquité » et leur croyance consécutive que « tout devait encore céder devant l'autorité collective, et que toutes les restrictions aux droits individuels seraient réparées par la participation au pouvoir social ». Cependant, le passage de la théorie à la pratique, de l'« illusion » au « retour » effectif du spectre de la politique grecque sur la scène française s'avéra, aux yeux de Constant, problématique :

---

<sup>8</sup> . D'après la définition proposé par François Hartog, un régime d'historicité est « une formulation savante de l'expérience du temps qui, en retour, modèle nos façons de dire et de vivre notre propre temps. Un régime d'historicité ouvre et circonscrit un espace de travail et de pensée. Il rythme l'écriture du temps, représente un « ordre » du temps, auquel on peut souscrire, ou au contraire (et le plus souvent) vouloir échapper, en cherchant à en élaborer un autre », « Temps et histoire. 'Comment écrire l'histoire de France ?' », *Annales*, HSS, novembre - décembre 1995, 6, p. 1220 ; Voir aussi, idem, « Time, History and the Writing of History : the Order of Time, *KVHAA Konferenser* 37 : 95-113, Stockholm 1996, pp. 96-98.

<sup>9</sup> . B.-J. Dacier, par exemple, dans son « Rapport historique sur l'état et les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne » (1810), constate que l'histoire ancienne brillamment cultivée par les Français depuis des siècles a dû, depuis sa dernière étincelle, le *Voyage du jeune Anacharsis*, « se réfugier chez les nations voisines : elle inspira Müller, elle inspira Mitford » ; car, poursuit Dacier, « comment auroit-elle élevé la voix, lorsque toute liberté fut comprimée au nom de la liberté ? » F. Hartog (éd.), *Rapports à l'Empereur sur le progrès des sciences, des lettres et des arts depuis 1789. IV. Histoire et littérature ancienne*, Belin, Paris 1989, p. 30.

<sup>10</sup> . Avec cette précision: « Le mot illusion ne se trouve dans aucune langue ancienne, parce que le mot ne se crée que lorsque la chose n'existe plus », *De l'esprit de conquête et d'usurpation*, (1813) *Œuvres*, Pléiade, Gallimard, p. 1047.

« Ils s'étonnaient que le souvenir de plusieurs siècles ne disparût aussitôt devant les décrets d'un jour. La loi étant l'expression de la volonté générale, devait à leurs yeux, l'emporter sur toute autre puissance, même sur celle de la mémoire et du temps »<sup>11</sup>.

L'histoire dont il est question chez Constant a désormais un sens progressif, son mouvement correspondrait donc à un processus ascendant et irréversible. D'où, le danger qui se cache derrière toute volonté de draper à l'antique le citoyen moderne, ce dernier ayant d'ailleurs cédé le pas à la figure emblématique de l'individu : « Nous possédons encore aujourd'hui les droits que nous eûmes de tout temps, ces droits éternels à consentir les lois, à délibérer sur nos intérêts, à être partie intégrante du corps social dont nous sommes membres. Mais les gouvernements ont des nouveaux devoirs ; les progrès de la civilisation, les changements opérés par les siècles, commandent à l'autorité plus de respect pour les habitudes, pour les affections, pour l'indépendance des individus »<sup>12</sup>. Le hiatus entre citoyen et individu que Constant s'efforce de fonder historiquement<sup>13</sup> se trouve donc à la base de la dichotomie entre la liberté des anciens et celle des modernes, consacrée dans la conférence de 1819, puis largement reprise, discutée ou critiquée de manière systématique au XIX<sup>e</sup> siècle et par delà, en plein XX<sup>e</sup> siècle<sup>14</sup>.

On ne s'étonnera pas alors que la vieille *historia magistra vitae*<sup>15</sup>, ses instruments, le parallèle et l'analogie, son principe, l'imitation aillent au purgatoire ; Volney, déjà, s'était donné bien du tracas lorsqu'on le chargea du cours d'histoire à l'École Normale de l'an III ; dans ses *Leçons*, l'utilité de l'histoire, et, plus particulièrement, l'utilité de l'histoire ancienne comme matière de l'enseignement scolaire lui paraît contestable<sup>16</sup> ; sans les lumières d'un doute soumis à la raison, les maximes fournies par l'histoire, ses exemples, tel la vertu autodestructrice des Spartiates<sup>17</sup>, appellent à une imitation dont les formes d'expression sont l'esprit de parti, le fanatisme, l'enthousiasme aveugle, la croyance. Voilà ce qui s'est passé sous la Terreur, et qui risque de se reproduire tant qu'on reste borné à une

---

<sup>11</sup> . « Des imitateurs modernes des républiques de l'antiquité », *Principes de politique* (version de 1806-1810), *op.cit.*, p. 375. Voir aussi pp. 31-49 ; idem, *De l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* (1814), *Œuvres*, A. Roulin (éd.), Pléiade, Gallimard, Paris 1957, pp. 1051-1052 et *Principes de politique* (1815), t. II, E. Hofmann (éd.), Droz, Genève 1980, p. 437-444.

<sup>12</sup> . « De la liberté des anciens comparée à celle des modernes » (1819) dans : *De l'esprit de conquête et de l'usurpation*, E. Harpaz (éd.), Flammarion, Paris 1986, p. 286.

<sup>13</sup> . Puisque, non sans contradiction, les droits sont à la fois qualifiés d'« éternels » mais aussi soumis aux « progrès de la civilisation » de sorte que l'argument pendule entre une justification naturaliste et une justification historique desdits droits. Dans les *Principes de politique (version 1806-1810)*, *op.cit.*, p. 374, Pour une analyse du passage voir B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris 1989, pp. 59-63.

<sup>14</sup> . Voir à titre indicatif, Fustel de Coulanges, *La Cité antique* (1864), Flammarion, Paris 1984, pp. 1-5 ; idem, *Leçon d'ouverture (Strasbourg, 1862)*, *ibid.*, Annexes, pp. 464-474 ; Laboulaye, « La liberté antique et la liberté moderne » (1863), *L'état et ses limites suivi d'Essais politiques*, Charpentier, Paris 1871, pp. 129-130 ; H. Taine, *Les origines de la France contemporaine* (1876-1896), Hachette Paris 1882<sup>12</sup>, t. I, pp. 240-265 et t. III, pp. 389-399. Sur les diverses discussions qu'a suscitées au XX<sup>e</sup> siècle la problématique constantienne voir à titre indicatif, B. Croce, « Constant et Jellinek, intorno alla differenza tra la libertà degli antichi e quella dei moderni », *Etica e politica*, (1931), Bari 1956, pp. 301-308 ; I. Berlin, « Two concepts of liberty » (1958), *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969, pp. 118-172 ; G. Gusdorf, *Signification humaine de la liberté*, Paris 1962 ; J. Rawls, *Théorie de la justice* (1971), Points / Seuil, Paris 1997<sup>2</sup>, pp. 237-241.

<sup>15</sup> . Pour la définition de l'*historia magistra vitae* voir Cicéron, *De Orat.* II, c. 9, c. 12, c. 36 c. 51 et *De Div.* I, 50 ; Salluste, *Guerre de Jugurtha*, 4 ; Plutarque, *Vie de Timoléon*, 1, 1-6 et *Vie d'Alexandre*, 1, 1-3.

<sup>16</sup> . « Plus je considère la nature de l'histoire, moins je la trouve propre à devenir le sujet d'études vulgaires et répandues dans toutes les classes (...) Qu'importe au laboureur, à l'artisan, au marchand, au négociant, qu'il ait existé un Alexandre, un Attila, un Tamerlan (...) une république de Carthage, de Sparte ou de Rome ? Qu'ont de commun ces fantômes avec son existence ? qu'ajoutent-ils de nécessaire à sa conduite, d'utile à son bonheur ? En serait-il moins sain, moins content, pour ignorer qu'il ait vécu de grands philosophes, même de grands législateurs, appelées Pythagore, Socrate, Zoroastre, Confucius, Mahomet ? », *Leçons d'histoire prononcées à l'École Normale* (1795), *Œuvres*, reproduction de l'édition de 1826, Fayard, Paris 1989, t. 1, p. 567-571 ; voir aussi, p. 556.

<sup>17</sup> . Voir *ibid.* les pages 562 à 565.

exploitation paradigmatique du passé <sup>18</sup>. Aux antipodes de cette imitation perverse, il faudrait aborder l'antiquité en « navigateur prudent » ; partir « de l'histoire du pays où l'on est né, où l'on doit vivre, et où l'on peut acquérir la preuve matérielle des faits et voir les objets de comparaison », puis s'embarquer pour « remonter dans les temps reculés » de l'antiquité avec circonspection, « gagnant d'échelle en échelle, de peur de nous perdre sur une mer privée de rivages et d'étoiles » <sup>19</sup>. C'est dans la même perspective que Volney s'en prend aux « compilations gréco-romaines, toutes ces prétendues histoires universelles de Rollin, de Bossuet, de Fleury etc. » qui, non seulement ont contribué à restreindre l'univers dans un tout petit espace mais, qui pis est induisent en erreur ; ce sont des « livres à refaire, dont il ne restera pas même les réflexions, puisque les faits qui les basent sont faux ou altérés » <sup>20</sup>.

Cela dit, force est de noter qu'en dépit des métaphores utilisées pour distancier historiquement l'antiquité de la modernité ; en dépit du scepticisme constant à l'égard des sources anciennes dont les *Leçons* font preuve – en frôlant le pyrrhonisme <sup>21</sup> –, Volney ne parvient pas à liquider le fondement de l'*historia magistra vitae*, puisqu'il il maintient, non sans paradoxe, le postulat d'une nature immuable, identique à elle-même <sup>22</sup> ; ainsi, ce qui est vilipendé n'est pas tant le principe d'après lequel des causes semblables produisent des effets semblables (ni son corollaire : l'utilité de puiser des leçons dans le passé sur la base de l'analogie), mais plutôt le contenu des leçons qu'on a pu en tirer sous la Révolution <sup>23</sup> ; ce que Volney dénonce, ce qu'il essaie de délégitimer ce sont les analogies qui ont été établies à tort entre le passé et le présent. D'où, dans les *Leçons*, une généalogie de l'histoire, à commencer par la version originelle de l'*historia magistra*, celle dans laquelle officiaient Plutarque et Cornelius Nepos ; mais qu'ont-elles fait les *Vies des Hommes illustres* sinon rapprocher de manière dangereuse et inopportune l'histoire du roman <sup>24</sup> ? Qui plus est, le « genre biographique » a survécu au paganisme en revêtant une forme religieuse, celle qu'on retrouve dans les *Vies des Saints* <sup>25</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle cependant, « à mesure que les esprits sont dégagés des idées du genre religieux, on a passé aux ouvrages du genre philosophique et politique ; et les *Hommes illustres* de Plutarque et de Cornélius Népos ont obtenu la préférence sur les *Martyrs* et les *Saints-Pères du désert* » <sup>26</sup>. Il y aurait eu donc à la veille de la Révolution un retour à la matrice païenne de l'*historia magistra vitae*. Faut-il se réjouir ? Non, mille fois non. Qu'y a-t-il de périlleux dans cette palingénésie ? Premièrement, la morale

---

<sup>18</sup>. « Tel est le danger qu'en effet je trouve à l'histoire, d'offrir presque éternellement des scènes de folie, de vice et de crime, et par conséquent des modèles et des encouragements aux écarts les plus monstrueux. En vain dira-t-on que les maux qui en résultent suffisent pour en détourner. Il est en morale une vérité profonde à laquelle on ne fait point assez d'attention ; c'est que le spectacle du désordre et du vice laisse toujours de dangereuses impressions ; qu'il sert moins à en détourner, qu'à y accoutumer par la vue, et à s'y enhardir par l'excuse que fournit l'exemple », *ibid.*, p. 565.

<sup>19</sup>. *Ibid.* p. 568.

<sup>20</sup>. *Ibid.*, p. 590-591.

<sup>21</sup>. Sur cette question voir l'analyse de B. Binoche : *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, PUF, Paris 1994, pp. 37-38.

<sup>22</sup>. « Dans la nature, les objets ont une manière d'exister qui est vraie, c'est-à-dire, une et immuable », *ibid.*, p. 620-621.

<sup>23</sup>. « (...) car ce n'est qu'en connaissant ces circonstances préparatoires que l'on peut parvenir à éviter ou à obtenir de semblables résultats : ainsi dans une bataille, ce n'est pas son issue qui est instructive, ce sont les divers mouvements qui en ont décidé le sort ; et qui, quoique moins saillants, sont pourtant les causes, tandis que l'événement n'est que l'effet. Telle est l'importance de ces notions de détail, que, sans elles, le terme de comparaison se trouve vicieux, n'a plus d'analogie avec l'objet auquel on veut en faire l'application : et cette faute, si grave dans ses conséquences, est pourtant habituelle et presque générale en histoire : on accepte les faits sans discussion ; on les combine sans rapports certains (...) et de là, des erreurs d'administration et de gouvernement, faussement imitatives, qui entraînent quelquefois les plus grands malheurs », *ibid.*, p. 555.

<sup>24</sup>. Voir *ibid.*, pp. 545 et p. 547. Même argumentation à propos de Tite-Live *ibid.* p. 576

<sup>25</sup>. « Nos anciens l'avaient bien senti, lorsque, pour accréditer leurs opinions dogmatiques, ils imaginèrent ce genre d'ouvrage que l'on appelle Vie des Saints. Il ne faut pas croire que toutes ces compositions soient dépourvues de mérite et de talent ; plusieurs sont faites avec beaucoup d'art, et une grande connaissance du cœur humain », *ibid.*, p. 557.

<sup>26</sup>. *Ibid.*, p. 557.

qu'elle a contribué à diffuser à travers les modèles païens n'a rien à voir avec les mœurs françaises<sup>27</sup> ; deuxièmement, le fondement de cette morale est resté foncièrement théologique. Bref, il n'y a qu'un pas à faire pour passer de l'« humilité religieuse ou cénobitique » prônée par l'« évêque Saint-Augustin » à Rousseau ; véritable « patron de secte », ce dernier lance ses *Confessions* en se définissant à la fois comme un homme « unique en son genre » et cependant, souligne ironiquement Volney en paraphrasant le texte, comme un « homme de la nature »<sup>28</sup> ; c'est que Rousseau, « après avoir tant parlé de la nature », n'a pas su « imiter sa sagesse »<sup>29</sup>. Pour l'idéologue Volney, peu amène pour le pouvoir clérical, la doctrine rousseauiste serait toute proche de « la profession de foi d'un mahométan »<sup>30</sup>. Il y aurait donc une « bonne » nature soumise aux règles de la raison dont seuls les hommes éclairés seraient capables de décrypter la logique et une autre, empreinte de superstitions religieuses<sup>31</sup>.

On comprend ainsi pourquoi les *Leçons* s'ouvrent avec l'idée que « c'est de l'histoire que dérive la presque totalité des opinions religieuses »<sup>32</sup> et se terminent avec une pointe amère : « nos ancêtres juraient par Jérusalem et la Bible, et une secte nouvelle a juré par Sparte, Athènes et Tite-Live. Ce qu'il y a de bizarre dans ce nouveau genre de religion, c'est que ses apôtres n'ont pas même eu une juste idée de la doctrine qu'ils prêchent, et que les modèles qu'ils nous ont proposés sont diamétralement contraires à leur énoncé ou à leur intention »<sup>33</sup> ; les cours d'histoire se terminent donc avec une énumération des errements politiques de la Terreur, errements d'autant plus dangereux qu'ils reproduisent symétriquement la fausseté de leurs fondements analogiques. A la liberté et l'égalité antiques Volney opposera l'esclavagisme ; les hilotes spartiates traqués comme « des bêtes fauves »<sup>34</sup>, la tête libre d'un citoyen athénien contre « quatre têtes d'esclaves ». Les anciens avaient érigé en dogme « l'inégalité civile et politique », dogme exalté par Lycurgue et Solon, mais aussi « professé par Aristote, par le divin Platon, par les généraux et les ambassadeurs d'Athènes, de Sparte et de Rome qui, dans Polybe, dans Tite-Live, dans Thucydide, parlent comme des ambassadeurs d'Attila et de Tchinguizkan »<sup>35</sup>. Au fond, les prétendues républiques d'Athènes et de Rome n'étaient que des oligarchies, tandis que leur morale, « guerroyeuse et superstitieuse », se résumait en « la loi du plus fort et la haine de tout étranger ». C'est pourquoi la reproduction de l'original chez les modernes Lycurgue est aussi une reproduction de sa barbarie – comparable à celle des Mameloucks, du dey d'Alger ou des Huns et des Vandales – une barbarie qui va de pair avec l'esprit du fanatisme religieux. Et Volney d'inviter, en concluant, son auditoire à se tourner vers l'Europe moderne celle qui a inventé le système représentatif, l'équilibre des pouvoirs, le travail et la sécurité des propriétés<sup>36</sup>.

---

27 . « (...) mais encore ont-ils l'inconvénient (*scil.* les modèles profanes) de nous éloigner de nos mœurs, et de donner lieu à des comparaisons vicieuses et capables d'induire en de graves erreurs. Il faudrait que ces modèles fussent pris chez nous, dans nos mœurs, et s'ils n'existaient pas il faudrait les créer », *ibid.*, p. 557.

28 . *Ibid.*, p. 546. Et, en note de bas de page, une comparaison significative entre les « partisans » de Voltaire et de Rousseau : « si vous attaquez Voltaire devant ses partisans, ils le défendent sans chaleur, par raisonnement et par plaisanterie (...) Mais si vous attaquez Rousseau devant les siens, vous leur causez une espèce d'horreur religieuse, et ils vous considèrent comme un scélérat », *ibid.*, p. 547.

29 . *Ibid.*, p. 548.

30 . « (...) et si une doctrine renouvelée d'Omar s'était masquée de son nom et de ses principes (...) peut-être serait-il difficile, dans cette trop véridique histoire, de trouver un coin d'utilité », *ibid.*, p. 548.

31 . Voir à ce sujet l'analyse que propose B. Binoche dans : *Les trois sources des philosophies de l'histoire (1764-1798)*, *op.cit.*, pp. 61-67.

32 . Avertissement, *ibid.*, p. 504.

33 . *Ibid.*, p. 602-603.

34 . Il s'agit de la *cryptie*, chasse nocturne à l'hilote des jeunes spartiates.

35 . *Ibid.*, p. 603.

36 . Voir les pp. 603 -610

Constant reprend certes à son compte, l'idée que 1793 n'était qu'un moment de retour imitatif à l'antiquité ; il réclame dans un apophtegme laconique d'en finir avec tous ceux qui, tels Robespierre ou Saint-Just ont voulu se déguiser à l'ancienne : « Plus de Lycurgue, plus de Numa, plus de Mahomet »<sup>37</sup> ; il reprend certes aussi l'idée que l'origine de la Terreur est à chercher dans le contractualisme rousseauiste nourri d'exemples gréco-romains et présente le *Contrat Social* comme l'équivalent de la pensée scolastique du seizième siècle, comme le propagateur de « funestes subtilités théologiques » engendrant, sur le plan politique, toute sorte de tyrannies<sup>38</sup>. Néanmoins, à la différence de Volney qui, en préservant volontairement la scission nature / histoire, reste fidèle à une conception circulaire du temps (calquée sur la nature<sup>39</sup>) et se contente de dénoncer l'imitation en fustigeant « les défauts de formes ou de construction »<sup>40</sup> des analogies établies sous la Terreur entre les temps anciens et les temps modernes Constant, lui, superpose à ce schéma un autre : celui de la représentation linéaire et progressive du temps à partir de laquelle il sera permis de vilipender la Terreur et ses pères spirituels non pas tant parce qu'ils auraient établi des fausses analogies mais plutôt parce qu'ils auraient confondu les diverses époques de l'histoire, pris qu'ils étaient dans un mouvement rétrograde : « faute d'avoir considéré la différence des temps » Rousseau, mais aussi Mably « ont voulu remonter le cours du fleuve » ; or, sous la Terreur « leurs erreurs innocentes tant qu'elles ne furent qu'une théorie, devinrent terribles en application »<sup>41</sup>.

On ne se baigne pas deux fois dans la même rivière : les analogies, les parallèles et les exemples de l'*historia magistra vitae* sont absorbés par le « cours » de cette histoire fleuve ; à la lumière de celle-ci, la possibilité d'éclairer le présent par le passé que présupposait celle-là est d'emblée annulée ; les similitudes qu'elle entendait reconnaître entre le passé et le présent paraissent désormais illusoire parce que profondément 'anti-historiques' ou, pour utiliser un vocabulaire un peu plus récent, anachroniques<sup>42</sup>. Et, il va sans dire, dans cette nouvelle distribution des cartes du passé, du présent et du futur, le monde grec est relégué à l'âge de l'histoire qui lui convient, l'enfance (ou l'adolescence) de l'humanité<sup>43</sup>. C'est dire que, dans son interprétation de la Terreur, Constant a pris bonne note non seulement des *Leçons* mais aussi de Condorcet, dont l'*Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* paraît à titre posthume en avril 1795, soit quelque temps après la fin des cours d'histoire professés par Volney à l'École Normale<sup>44</sup>.

<sup>37</sup> . *Principes de politique* (version de 1806-1810), *op.cit.*, p. 371. Dans le *De l'Esprit de Conquête et d'Usurpation* (1813) il n'est plus question de Mahomet.

<sup>38</sup> . *Ibid.*, p. 49. Autrement dit, pour mieux combattre les théories jusnaturalistes, il conviendra de les assimiler, ni plus ni moins, à ce à quoi elles s'opposaient depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, à savoir, aux théories du « droit divin », qui deviennent ici des boucs émissaires. Depuis, cette assimilation n'a pas cessé d'alimenter les critiques libérales de la Révolution française. Voir à ce sujet l'analyse d'E. Balibar, « 'Droits de l'homme' et 'droits du citoyen'. La dialectique moderne de l'égalité et de la liberté », *Actuel Marx*, 8, 1990, pp. 13-32.

<sup>39</sup> . Pour la conception circulaire de l'histoire chez Volney et ses efforts de la surpasser sans pour autant y parvenir se reporter notamment aux pp. 589 et 609.

<sup>40</sup> . *Leçons*, *op.cit.*, p. 620.

<sup>41</sup> . « Des imitateurs modernes des républiques de l'antiquité », *Principes de politique* (version de 1806-1810), *op.cit.*, p. 375.

<sup>42</sup> . L'adjectif date de 1866.

<sup>43</sup> . « Les hommes n'ont pas vieilli de plus de 20 siècles, sans que leur caractère ait changé. Les anciens étaient dans toute la jeunesse de la vie morale. Les modernes sont dans la maturité, peut-être dans la vieillesse », *Principes de politique* (1815), *op.cit.*, t. 2, p. 429-430. Voir aussi les *Principes de politique* (version 1806-1810), *op.cit.*, p. 370-371.

<sup>44</sup> . Cela dit, Volney avait sans doute suivi de près les travaux antérieurs de Condorcet (notamment ses écrits sur le calcul des probabilités mais aussi ses « Éloges des académiciens de l'Académie royale des sciences morts depuis l'an 1666 jusqu'en 1699 » et son *Discours de réception à l'Académie française* où l'horizon du *Tableau* est ouvert) puisqu'il appelle de ses vœux une méthode « inédite » de composer l'histoire, « la méthode analytique ou philosophique », qui consisterait en une

On se contentera de fournir quelques points de repère sur la place assignée à l'antiquité grecque dans cette œuvre charnière, point d'aboutissement de la tentative des Lumières françaises de forger une philosophie de l'histoire<sup>45</sup> et, simultanément, riposte à la dangereuse déviation du processus révolutionnaire<sup>46</sup> qu'est la Terreur aux yeux de Condorcet. Au XIX<sup>e</sup> siècle le *Tableau*, ouvre des perspectives importantes<sup>47</sup> en faisant l'objet des lectures critiques de Germaine de Staël et de Constant, de Saint-Simon ou d'Auguste Comte ; or, le *Tableau* est tout aussi important pour la vision du monde grec qui en résulte<sup>48</sup>, vision que le discours des historiens, le discours des hellénistes s'approprie et consacre comme un acquis dont les fondements conceptuels seront rarement remis en question.

Quelle est donc la dimension temporelle du monde grec ? Divisé en dix époques, le *Tableau* retrace dans la première, conjecturale, la trajectoire hypothétique qui conduit l'homme de l'état animal à l'état sauvage. A l'extrême fin de la troisième époque, quand l'homme est déjà passé de la société pastorale à l'agriculture, émerge la civilisation grecque. Plus précisément, la Grèce apparaît au moment crucial où, grâce à l'invention de l'écriture alphabétique, la conjecture se raccorde à l'histoire<sup>49</sup>; la quatrième et une partie de la cinquième époque lui sont entièrement consacrées. Or, si Condorcet invite le lecteur, par la succession des époques du *Tableau*, à suivre « la marche graduelle de l'espèce humaine » depuis la nuit des temps jusqu'au présent de la Révolution<sup>50</sup>, il n'en reste pas moins que le regard posé sur ce passé est conditionné par la dimension temporelle du *futur passé*<sup>51</sup> de la dixième époque (« Des progrès futurs de l'esprit humain ») ; en effet, au moment où Condorcet est sur le point de tremper sa plume dans le présent, celui des derniers mois de 1793<sup>52</sup>, il le fuit pour le rattraper par le biais du pronostic et de la prédiction. Cette conjecture sur le cours futur de l'histoire anticipe l'accomplissement progressif des effets bénéfiques du moment capital que *fut* ce fruit ultime de la raison et des Lumières : la Révolution française<sup>53</sup> moins la Terreur.

---

organisation tabulaire (à l'instar de Turgot et de Condorcet) des diverses histoires empiriques (dans la trace Montesquieu et de Voltaire). Voir *ibid.*, pp. 584-590.

45 . C'est sur les traces de Turgot que Condorcet entreprend et achève le *Tableau*. Sur les origines de ce travail que l'on peut faire remonter, d'après les manuscrits, en 1772 voir K. Baker, *Condorcet. Raison et politique* (1975), Hermann, Paris 1988 et A. Pons, Introduction à *l'Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795) Flammarion Paris 1988. Pour une analyse du texte, se reporter à B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, *op.cit.*, pp. 67-77.

46 . Voir *Fragment de justification* (juillet 1793 ?), *Œuvres de Condorcet*, A. Condorcet O'Connor et M. F. Arago (éds.) (1847-1849), Stuttgart / Bad Cannstatt 1968, t. I, p. 579.

47 . Sur l'héritage dix-neuviémiste de Condorcet voir J.-P. Schandeler, *Les interprétations de Condorcet. Symboles et concepts (1794-1894)*, Voltaire Foundation, Oxford, 2000.

48 . Ce qui n'est pas le cas de sa vision du Moyen-Age, que l'auteur, homme des Lumières, ne parvient pas à concevoir positivement. Ce sera chose faite quelques années plus tard, avec l'introduction du romantisme allemand en France ; Germaine de Staël, dans son *De l'Allemagne* (1813), inscrit en effet le Moyen-Age dans un mouvement historique ascendant par la mise en place d'un schéma spatio-temporel (Nord / Midi, progrès / immobilisme).

49 . « Ici le tableau commence à s'appuyer en grande partie sur la suite des faits que l'histoire nous a transmis : mais il est nécessaire de les choisir dans celle de différents peuples, de les rapprocher, de les combiner, pour en tirer l'histoire hypothétique d'un peuple unique, et former le tableau de ses progrès. Depuis l'époque où l'écriture alphabétique a été connue dans la Grèce, l'histoire se lie à notre siècle, à l'état actuel de l'espèce humaine dans les pays les plus éclairés de l'Europe, par une suite non interrompue de faits et d'observations », *Esquisse d'un tableau historique*, *op.cit.*, pp. 85-86.

50 . Correspondant à la neuvième époque du *Tableau*, « Depuis Descartes jusqu'à la formation de la République française ».

51 . Voir *Tableau*, *op.cit.*, pp. 266-296. Sur le passage de l'histoire maîtresse de la vie à la conception de l'histoire en tant que mouvement progressif et l'instauration de la dimension temporelle du « futur passé » se reporter à R. Kosseleck, *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques* (1979), Ed. de l'École des Hautes Études, Paris 1990 ; idem, « Le concept d'histoire » (1975), *L'expérience de l'histoire*, Ed. Hautes Études, Gallimard, Seuil, Paris 1997, pp. 15-99 ; H. Arendt, « Le concept d'histoire : antique et moderne », *La crise de la culture* (1954), Folio / Gallimard, Paris 1972, pp. 58-120.

52 . Voir *ibid.*, p. 260.

53 . L'importance de la Révolution française, qui fait partie de la neuvième époque, est déjà annoncée à la fin de la Troisième époque. Voir *ibid.*, p. 121 et pp. 235-237.

La cité grecque a un rôle important à jouer dans le *Tableau* : les Grecs sont le premier peuple à avoir eu l'idée d'un « pacte commun fait entre des hommes » ; comparés aux Orientaux (dont ils ont hérité pourtant « une partie de leurs connaissances »), ils sont, dans la synchronie, du côté de la raison et de la vérité ; car les Grecs ont su, en se délivrant de bonne heure du despotisme sacerdotal, saisir l'importance des lois et l'intérêt de les respecter<sup>54</sup>. Aussi, leur « pacte » devient, dans la diachronie, une sorte d'antécédent historique, un croquis du pacte révolutionnaire français. De même, soutient Condorcet, l'homme grec, par opposition aux Orientaux, avait-il une connaissance, bien que confuse, des droits, puisqu'il « ne savait pas en approfondir la nature, en embrasser et en circonscrire l'étendue »<sup>55</sup>. La civilisation grecque est donc bel et bien la matrice de la civilisation occidentale et si les Grecs sont dignes d'admiration, c'est qu'ils se trouvent à l'origine du processus historique ascendant de l'esprit humain.

Cela étant, inscrire le contractualisme dans l'histoire, faire du contrat une matière susceptible de progrès, ne va pas sans entraîner une mise en cause de sa valeur universelle et normative, bien que Condorcet n'hésite pas à se contredire ailleurs, quand il affirme que les règles du contrat et celles de la nature sont éternelles<sup>56</sup>. Et c'est par ce même mouvement, c'est-à-dire en inscrivant l'exemple grec dans l'histoire, qu'il parvient à forger une représentation de la Grèce aux antipodes de la symbolique antiquisante du discours terroriste<sup>57</sup>. Car les Grecs, aussi admirables fussent-ils, n'ont pu que pressentir un certain nombre de vérités, condamnées par leur précocité à ne rester que des bribes, des ébauches d'un savoir destiné à se perfectionner au fil du temps avec les progrès de la raison humaine ; en d'autres termes, leur savoir est potentiellement dangereux une fois extrait de son époque. D'où, dans le *Tableau*, une critique de la cité antique, à commencer par sa figure de proue, le législateur ; Condorcet en fait un législateur superstitieux, amenant dans la sphère politique ses préjugés et ses passions. Faute de législateur éclairé, les lois grecques ne s'inspiraient guère de la raison ni des droits naturels, ceux d'une société d'« hommes égaux et libres ». Bien au contraire, leur ambition se limitait au maintien de la liberté et de l'indépendance des « membres héréditaires d'une société déjà existante »<sup>58</sup>. Et Condorcet de mettre en garde ses contemporains contre l'abîme institutionnel qui les sépare des Anciens : l'organisation démocratique de la cité n'allait pas sans l'esclavage<sup>59</sup>. Qui plus est, ce corps extrêmement restreint de citoyens n'était même pas homogène socialement ; car les riches, détenteurs des

---

<sup>54</sup> . Voir, *ibid.*, p. 124 et p. 136. Par ailleurs, la victoire des Grecs sur les Perses, à laquelle Condorcet revient à la fin de la Neuvième époque, est saluée comme un fait capital dans l'histoire humaine puisque sans « le gain de la bataille de Salamine, les ténèbres du despotisme oriental menaient d'envelopper la terre entière », *ibid.*, p. 263.

<sup>55</sup> . *Ibid.*, p. 136. Ainsi, « Chez les uns (*scil.* les Orientaux) l'objet des formes légales est que la volonté du maître soit accomplie, chez les autres (*scil.* les Grecs), que la liberté des citoyens ne soit pas opprimée. Chez les uns, la loi est faite pour celui qui l'impose, chez les autres, pour celui qui doit s'y soumettre. Chez les uns, on force à la craindre, chez les autres, on instruit à la chérir », *ibid.*

<sup>56</sup> . Voir, *Œuvres*, XII, p. 618 et l'analyse de B. Binoche, *Les trois sources des philosophies de l'histoire*, *op.cit.*, p. 76-77.

<sup>57</sup> . Sur l'antiquité et la Révolution on se reportera à J. Bouineau, *Les toges du pouvoir, ou la Révolution de droit antique, 1789-1799*, Eché, Toulouse 1986 ; Cl. Mossé, *L'Antiquité dans la Révolution française*, Albin Michel, Paris 1988 ; N. Loraux et P. Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise : essai d'historiographie 1750-1850 », dans P. Vidal-Naquet, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Flammarion, Paris 1990, p. 192-197 ; P. Vidal-Naquet, « Tradition de la démocratie grecque », *Les Grecs, les historiens, la démocratie. Le grand écart*, éd. de la Découverte, Paris 2000, pp. 219-245 ; F. Hartog, « La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo ? », C. Avlami (éd.), *L'antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle. Un exemplum contesté ?*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 7-46.

<sup>58</sup> . *Ibid.*, p. 132-133.

<sup>59</sup> . « Presque toutes les institutions des Grecs supposent l'existence de l'esclavage et la possibilité de réunir dans une place publique l'universalité des citoyens, et pour bien juger de leurs effets, surtout pour prévoir ceux qu'elles produiraient dans les grandes nations modernes, il ne faut pas perdre un instant de vue ces deux différences si importantes », *ibid.*, p. 134. Y. Garlan a récemment reconstitué le cheminement intellectuel de la critique condorcétienne de la démocratie grecque à partir des manuscrits du *Tableau*. Voir, Y. Garlan, « La démocratie grecque et Condorcet », *L'antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, pp. 55-69.

lumières et par conséquent de l'autorité, oppriment les pauvres<sup>60</sup>. Enfin, le caractère profondément inégalitaire de la *polis* est davantage souligné dans la conjecture de la dixième époque, époque de l'avènement d'un égalitarisme universel ; lors de cette époque à venir, il sera nécessaire, d'après Condorcet, de diminuer la distance séparant « l'égalité qui est établie par les institutions politiques » de « celle qui existe entre les individus ». Condorcet, en considérant le monde grec à partir de ce futur passé, soutient que cette inégalité « a été une des principales causes de la destruction de la liberté dans les républiques anciennes »<sup>61</sup>. Aussi, dans cet avenir, les formes d'inégalité doivent-elles « diminuer continuellement, sans pourtant s'anéantir, car elles ont des causes naturelles et nécessaires qu'il serait absurde et dangereux de vouloir détruire »<sup>62</sup>.

En ce sens, l'historicisation dont fait l'objet l'antiquité grecque permet à Condorcet d'inverser la vision rousseauiste de l'Antiquité et ses avatars montagnards sans pour autant jeter le bébé avec l'eau du bain ; car, si les législateurs grecs préfèrent « dans les institutions, tirer parti des préjugés et des vices, plutôt que de les dissiper ou de les réprimer », s'ils s'emploient le plus souvent « des moyens de dénaturer l'homme, de l'exalter, d'égarer sa sensibilité », c'est tout simplement qu'ils ont considéré comme étant « l'homme de la nature celui que leur offrait l'état actuel de la civilisation, c'est-à-dire l'homme corrompu par les préjugés, par les intérêts, par les passions factices et par les habitudes sociales »<sup>63</sup>. Historiquement, ces Grecs, qui ressemblent étrangement aux chefs du « parti désorganisateur »<sup>64</sup> dont Condorcet fut la victime, sont à la fois déjà trop vieux, puisque trop éloignés du monde naturel, et pourtant encore trop jeunes, c'est-à-dire trop peu éclairés pour pouvoir tirer pleinement profit des acquis de la raison.

Au terme de la première partie retenons ces quelques points :

**a.** La lecture du passé grec est faite à la lumière d'un discours fondamental pour la Révolution et fondamentalement étranger à la *polis* grecque : le discours des droits, le discours sur les droits, et les débats déclenchés autour de leur garantie effective. Il s'agit là évidemment, d'une lecture biaisée de la liberté ou de l'égalité antiques à laquelle ni les divers courants révolutionnaires, ni la postérité dix-neuviémiste n'ont su échapper et dont mieux vaut, au delà du simple constat, prendre acte ; or, dans la mesure où l'on assiste, après la chute de la Terreur, à une mise en question du fondement naturaliste des droits<sup>65</sup>, dans la mesure où il s'agit d'essayer, tant bien que mal, de les extraire de la nature pour les inscrire dans l'histoire (car c'était bien au nom de la nature que les droits de liberté et d'égalité avaient pris sous la Terreur, des formes « exagérées » mettant en péril jusqu'au droit de propriété<sup>66</sup>), il s'agit

---

<sup>60</sup> . *Ibid.*

<sup>61</sup> . *Ibid.*, p. 271.

<sup>62</sup> . *Ibid.*, p. 271-272. Voir aussi les p. 265-267. Notons que Constant, s'il s'appuie sur la philosophie de l'histoire de Condorcet, récuse violemment comme étant excessive la fin égalitariste que Condorcet avait assignée au mouvement historique de l'esprit humain dans sa dixième époque. Voir, *Principes de politique (1806-1810)*, *op.cit.*, p. 177.

<sup>63</sup> . *Ibid.*, p. 135. Condorcet à travers l'exemple grec reproche ici à Rousseau ce que Rousseau reprochait lui-même à ses prédécesseurs à savoir, de confondre l'homme naturel et l'homme civil. Voir le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *Œuvres*, Pléiade / Gallimard, Paris 1964, t. III, p. 125. A ce sujet voir V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique. Les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1983<sup>2</sup>, p. 146-147.

<sup>64</sup> . *Fragment de justification* (juillet 1793 ?), *Œuvres de Condorcet*, *op.cit.*, t. I, p. 579.

<sup>65</sup> . Voir à ce sujet F. Gauthier, *Triomphe et mort du droit naturel en Révolution. 1789-1795-1802*, PUF, Paris 1992 et B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, PUF, Paris 1989, pp. 54-63.

<sup>66</sup> . Nous pouvons ainsi mieux comprendre l'ambiguïté du discours de Benjamin Constant ou de Germaine Staël, qui pendule entre la justification historique de l'abolition de la propriété héréditaire (contre la continuité historique, arme de persuasion des royalistes) et la justification naturelle de la propriété « bourgeoise » (contre les babouvistes). Voir à titre indicatif B. Constant, *De la force du gouvernement actuel de la France et de la nécessité de s'y rallier*, Paris 1796, p. 76 et Germaine de Staël, *Des Circonstances actuelles qui peuvent terminer la Révolution et des principes qui doivent fonder la République en France*, L. Omacini (éd.), Droz, Paris-Genève 1979, pp. 45-48 et 167.

aussi de mettre en cause ce qui servait de support référentiel aux revendications politiques des Montagnards : les *exempla* antiques <sup>67</sup>.

b. L'appréciation de la théorie rousseauiste comme fourrier du jacobinisme et la mise en place du topos de l'imitation terroriste entraînent, on l'a vu, l'invalidation du modèle de l'*historia magistra vitae*. Ce n'est certainement pas dans sa conception cicéronienne ou plutarquée que l'on faut donc chercher les causes du discrédit dans lequel tombe ce genre d'histoire, ni même dans le rôle qu'elle assumait dans la pensée politique de la Renaissance, chez Machiavel par exemple <sup>68</sup>, ni *a fortiori*, dans les théologies de l'histoire <sup>69</sup> ou les histoires « profanes » soucieuses de ne pas contredire la chronologie biblique <sup>70</sup>, mais bien plutôt dans les théories contractualistes <sup>71</sup> dont la plus radicale, celle de Rousseau <sup>72</sup>. Symétriquement, un historien tel Mably, qui jugeait indispensable au travail de l'histoire l'étude du droit naturel <sup>73</sup>, ne pouvait échapper aux feux de la critique ; Constant lui reprochera d'avoir engendré dans sa *Législation ou Principes des Lois* « la constitution réunie de Constantinople et de Robespierre » <sup>74</sup>. Rien d'étonnant alors à ce que toute représentation paradigmatique de l'antiquité soit marginalisée au XIX<sup>e</sup> siècle et devienne l'apanage soit d'un discours

---

<sup>67</sup> . La référence révolutionnaire au monde gréco-romain est tantôt tributaire d'une nature humaine immuable (on a alors à faire à une référence paradigmatique, a-historique de l'antiquité) tantôt d'une historicité progressive (il s'agit alors de montrer du doigt la distance qui nous sépare de ce monde « enfantin » et politiquement caduque). Or, le décalage entre ces deux modes de légitimation transcrit souvent des divergences entre les divers courants révolutionnaires. Ainsi, par exemple, lors du débat de l'été 1791 sur le droit de vote et l'éligibilité, Robespierre, devenu le porte-parole des « citoyens passifs », intervient pour mettre en lumière la contradiction entre le système électoral censitaire et la Déclaration des Droits en s'appuyant sur l'exemple des législateurs anciens qui méprisaient la richesse (*Discours sur le projet de Constitution* (11 août 1791), *Œuvres*, M. Bouloiseau, et al. (éds.), PUF, Paris 1952, t. VII, p. 623) ; Condorcet, d'un autre côté, pose la question du droit de vote en vertu d'une historicité progressive : les législations, les constitutions n'étant pas faites pour l'éternité, elles doivent inclure d'emblée la possibilité d'être réformées. Condorcet cite l'exemple de la constitution américaine, récuse le principe des législations antiques (en prenant comme exemple celle de Lycurgue) et propose aux citoyens « passifs » d'attendre « l'époque prochaine d'une convention réformatrice », « Discours sur les Conventions nationales » (7 août 1791), *Œuvres*, op.cit., t. X, p. 209-210. Cela étant, la frontière entre les deux modes de légitimation est perméable et la franchir dépend de l'enjeu, si bien que le progrès n'est pas étranger aux Montagnards plus que l'immuabilité de la nature ne l'est aux « modérés ». Sur la diversité des temporalités historiques chez Robespierre voir O. Remaud, « L'expérience de la fondation », *L'antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle. Un exemplum contesté ?*, op.cit., pp. 47-54.

<sup>68</sup> . Dans le livre I du *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1513-1520) Machiavel, après avoir constaté que le « recours aux exemples de l'antiquité » est négligé et que cette négligence est due moins « aux vices de l'éducation actuelle qu'aux maux causés par cette paresse orgueilleuse qui règne dans la plupart des Etats chrétiens », s'explique sur l'utilité de l'histoire ancienne et sur la manière dont il compte l'utiliser dans son œuvre : « Aussi la plupart de ceux qui la lisent (*scil.* l'histoire ancienne) s'arrêtent-ils au seul plaisir que leur cause la variété d'événements qu'elle présente ; il ne leur vient pas seulement en pensée d'en imiter les belles actions : cette imitation leur paraît non seulement difficile, mais même impossible (...) C'est pour détromper, autant qu'il est en moi, les hommes de cette erreur, que j'ai cru devoir écrire sur tous les livres de Tite-Live (...). Par là ceux qui me liront pourront tirer l'utilité qu'on doit se proposer de la connaissance de l'histoire » *Œuvres complètes*, E. Barincou (éd.), Pléiade, Gallimard, Paris 1952, p. 378.

<sup>69</sup> . Voir, par exemple, Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, 1681.

<sup>70</sup> . Citons seulement l'*Histoire ancienne* (1730-1738) de l'abbé Rollin qui s'ouvre avec un chapitre intitulé « Utilité de l'histoire profane sur-tout par rapport à la religion », où l'on peut lire : « (...) Voilà les grands objets que nous présente l'histoire ancienne, en faisant passer comme en revue devant nous tous les royaumes et tous les empires de l'univers, et en même temps tous les grands hommes qui s'y sont distingués de quelque manière que ce soit, et en nous instruisant, moins par des leçons que par des exemples, surtout en ce qui regarde l'art de régner, la science de la guerre, les principes du gouvernement, les règles de la politique, les maximes de la société civile et de la conduite de la vie pour tous les âges et pour toutes les conditions ».

<sup>71</sup> . Notons que Constant, avant de s'en prendre à Rousseau commence par une critique de Hobbes, « l'homme qui a le plus spirituellement réduit le despotisme en système », *Principes de politique* (1806-1810), op.cit., p. 45.

<sup>72</sup> . Pour le sens rousseauiste de l'histoire *magistra vitae* voir à titre indicatif *Émile, ou De l'éducation*, livre IV, troisième maxime, *Œuvres complètes*, op.cit., t. IV, 1969 et « Chronologie universelle », *Œuvres complètes*, t.V, 1995, pp.488-489.

<sup>73</sup> . « Mais je m'arrête mon cher Théodon et avant que de vous parler des différents genres d'histoire qui exigent des talents différents (...) permettez-moi de vous demander si vous avez fait certaines études que j'appellerais préparatoires et dont un historien ne peut se passer. Avez-vous étudié le droit naturel ? », *De la manière d'écrire l'histoire*, (1783) Fayard, Paris 1988, p. 273. Voir aussi, *ibid.*, p. 325.

<sup>74</sup> . *Œuvres*, op.cit., p. 1050.

« archaïque » propre à l'enseignement religieux (dont le rôle n'est certainement pas négligeable <sup>75</sup>), soit d'un discours classiciste, rigide et mal vieilli (mais bénéficiant toujours de relais en Sorbonne <sup>76</sup>) soit d'un discours révolté dont les protestations véhémentes et désespérées frôlent délibérément et sans scrupule de « scientificité » l'anti-historique (tel est le cas de Louis Ménard sur lequel on reviendra).

c. Sur le plan du récit historique, que signifie réfléchir le fait grec à partir d'une historicité scandée au rythme du progrès ? En d'autres termes, comment décrire la Grèce quand on refuse d'une part d'y voir un exemple pour le présent et qu'on reconnaît d'autre part en elle l'origine glorieuse de la civilisation occidentale ? Dès lors, écrire l'histoire de la Grèce n'est ce pas justement se pencher sur cet « âge idyllique de l'enfance » <sup>77</sup> pour ordonner les faits qui la composent en fonction des étapes successives qui la conduisent de sa propre enfance à la maturité puis à une décadence <sup>78</sup> qui, pour être celle de la Grèce, n'est pas celle de l'« esprit humain » ? Il n'y a rien d'étonnant à ce que l'histoire soit donc écrite désormais du point de vue du présent (d'un présent éminemment prospectif) ; ou, si l'on veut, que le passé est dès lors éclairé par les « leçons » que les historiens modernes voudront bien lui administrer.

L'interprétation de la démocratie athénienne au XIX<sup>e</sup> siècle répercute donc fidèlement le son des débats déclenchés depuis 1789 autour des droits. En effet, lorsque les récits

---

<sup>75</sup> . Avec, par exemple, les dizaines de rééditions de l'*Histoire ancienne*, de l'*Histoire romaine*, du *Traité d'Etudes* de Rollin dans lequel il consacre plusieurs pages à l'histoire en tant qu'« école de morale pour tous les hommes » mais aussi de ses *Maximes de l'Ancien et du Nouveau Testament*. L'œuvre de Rollin est largement utilisée au XIX<sup>e</sup> siècle comme manuel d'enseignement scolaire, (son équivalent « laïque » ce sont les manuels d'histoire ancienne des Poirson et Cayx, et de Th. Burette), ce qui explique le nombre important de rééditions – il en est de même du *Voyage du jeune Anacharsis*. Cela dit, cette oeuvre fait aussi l'objet d'éditions critiques qui comblent d'une certaine manière l'absence, dans la première moitié du siècle, d'histoires originales et générales de l'antiquité. Retenons à cet égard l'édition de Guizot (*Œuvres complètes de Rollin*, Lequien, 1821-1826, 30 vols.) ainsi que celle de l'épigraphiste A.-J. Létronne (Firmin-Didot, 1821-1825, 30 vols.). Notons enfin que, dans leurs préfaces, les éditeurs n'oublient pas de régler leurs comptes avec le XVIII<sup>e</sup> siècle rousseauiste. Ainsi, par exemple, Saint-Albin de Berville, en comparant, le *Traité d'Etudes* à l'*Emile*, conclut que contrairement à Rousseau qui a contribué à cultiver « la superstition du passé » et qui, « dominé par une imagination impérieuse, a quelques fois abusé de la vérité », Rollin, lui, « s'il se borne à cultiver des vérités connues, il sait les rendre fécondes. Il n'appelle point les réformes, mais il les accepte des mains de l'expérience », *Œuvres de Charles Rollin*, précédées de son Éloge par M. Berville, Paris 1829, t. 1, p. 9-10.

<sup>76</sup> . C'est justement l'admiration de cette antiquité « intemporelle » qu'Ernest Renan fustige lorsqu'il s'en prend à Nisard, Le Clerc et même Saint-Marc Girardin pour leur opposer la nouveauté de l'érudition historique allemande : « Rien de plus niais et d'ordinaire que l'admiration que l'on voue à l'Antiquité (...) Mais, comme on n'est pas capable, faute d'érudition, d'en saisir la haute originalité, la vérité, le prix dans l'histoire de l'esprit humain, on se relève par les menus détails (...) L'admiration, pour n'être point vaine et sans objet, doit donc être historique, c'est-à-dire érudite », *L'Avenir de la science*, Flammarion, Paris 1995, p. 321-322. Voir aussi les *Cahiers de jeunesse*, *Œuvres complètes*, Calmann-Lévy, Paris 1960, t. 9, pp. 348 et 350.

<sup>77</sup> . « Il y a plus d'un demi-siècle, élève de troisième année à l'École normale, j'avais, avec l'ambition ordinaire à cet âge, formé le projet de consacrer ma vie scientifique à écrire une Histoire de France en huit ou dix volumes. Devenu professeur, je me mis à l'œuvre ; mais, en sondant notre vieux sol gaulois, j'y rencontrai le fond romain, et, pour le bien connaître, je m'en allai à Rome. Une fois là, je reconnus que la Grèce avait exercé sur la civilisation romaine une puissante influence ; il fallait donc reculer encore, et passer de Rome à Athènes ». C'est ainsi que Victor Duruy ouvre sa préface de l'*Histoire des Grecs* et il faut sans doute prendre sa confession au pied de la lettre si l'on veut comprendre la naissance puis la prépondérance depuis le XIX<sup>e</sup> siècle de l'« histoire contemporaine » ; autrement dit, historiciser la Révolution, n'est-ce pas « remonter » aux origines de la nation et marquer ses étapes successives à la lumière de 1789, de 1793 ou de 1795 ? De ce point de vue, on comprend aussi pourquoi Rome intéresse plus que la Grèce les historiens français ; d'une part, parce que la « romanité » s'inscrit dans la problématique de l'identité française et, d'autre part, parce qu'elle permet de réfléchir la République ou l'Empire.

<sup>78</sup> . Au XVIII<sup>e</sup> siècle on faisait commencer cette décadence avec la bataille de Chéronée et la soumission de la Grèce à l'empire macédonien. L'inscription de la période classique et de la période hellénistique dans une perspective commune sera consacrée par Droysen, inventeur du concept d'« hellénisme ». L'*Histoire de l'hellénisme* (1836-1843) de Droysen, travaillée par la question de l'unité allemande, doit beaucoup, on le sait, à la philosophie de l'histoire hégélienne. Voir à ce sujet, B. Bravo, *Philologie, histoire, philosophie de l'histoire. Étude sur J. Droysen historien de l'antiquité*, Wrocław-Varsovie-Cracovie 1968. Notons que cette œuvre fut traduite en français, sous la direction de A. Bouché-Leclerc, en 1883 (3vol).

historiques de la Grèce nous amènent des origines de la Grèce au V<sup>e</sup> siècle, c'est finalement pour interroger le rapport entre le citoyen et la cité à la lumière de la coupure liberté antique (civique) / liberté libérale (individuelle) telle que Constant l'a consacrée ; c'est aussi pour relire les législations de Solon et de Clisthène, les notions d'*eunomia* et d'*isonomia*, à la lumière des controverses qu'avait suscitées le droit d'égalité<sup>79</sup>. Aussi, la consécration de l'Athènes bourgeoise et libérale que nous a finalement léguée le XIX<sup>e</sup> siècle a mis longtemps à se mettre en place ; en d'autres termes, le discours libéral a mis du temps pour concevoir positivement, en se l'appropriant, le concept de démocratie.

## II. Le débat sur la démocratie athénienne et les histoires de la Grèce : Victor Duruy, George Grote et Louis Ménard.

Rarement un concept a prêté au quiproquo autant que la démocratie. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, la démocratie ne faisait pas bonne figure : régime instable, bon peut-être pour le peuple tapageur d'Athènes, elle est cependant incapable de garantir le bon équilibre constitutionnel, condition *sine qua non* de l'expansion économique<sup>80</sup>. En effet, l'affermissement d'un ordre économique indépendant de la sphère morale et politique, l'émergence consécutive du discours de l'économie politique, contribuent à modifier de fonds en comble le regard posé sur l'antiquité. Car c'est bien au nom du commerce que Sparte est reléguée à la catégorie de cité arriérée, immobiliste et proche d'un état naturel qui ne convient désormais qu'aux sauvages. Sparte, cette « armée toujours sous les armes », ce « vaste cloître » comme dira Chastellux<sup>81</sup>, était en quelque sorte en-deçà du processus de la civilisation (de la société civile ou de l'esprit humain) dont il s'agit désormais de décrire les différentes étapes pour montrer comment les nations, en sortant de leur barbarie originelle, accèdent graduellement, progressivement au raffinement et au commerce<sup>82</sup>. Si les Athéniens, contrairement aux Spartiates, ont un penchant pour le négoce, celui-ci est pourtant considérablement entravé par la fréquence des guerres et par un gouvernement dont la nature immodérée<sup>83</sup> est en contradiction avec l'épanouissement commercial. La précarité consécutive de la propriété, l'insatiabilité politique du peuple grec<sup>84</sup>, sont autant de preuves de la carence du

<sup>79</sup> . Sur le terme d'*isonomia* « qui suggère plus qu'il ne définit un régime où ceux qui participent à la vie publique le font à titre d'égaux et qui ne saurait rendre la notion moderne d'égalité devant la loi », voir P. Lévêque et P. Vidal-Naquet, *Clisthène l'Athénien*, Paris, 1973, p. 31.

<sup>80</sup> . L'importance qu'accorde Montesquieu, à l'expansion du commerce, sont à cet égard significatives. Voir *De l'Esprit des Lois* (1748), Livre IV, chap. 8, XX, 1, XXI, 7, §3 et 21, §20. Se reporter à B. Binoche, *Introduction à De l'esprit des lois*, PUF, Paris 1998, pp. 72-104.

<sup>81</sup> . *De la félicité publique ou, considérations sur le sort des hommes dans les différentes époques de l'histoire* (1772), R. Basoni (éd.), Publications de la Sorbonne, Paris 1989, p. 166-167. Voir aussi, sur Sparte, Turgot, *Œuvres*, G. Schelle (éd.), Félix Alcan, Paris 1914, t. 1, p. 207 et t. 2, pp. 534.

<sup>82</sup> . « Natural productions are generally formed by degrees. Vegetables grow from a tender shoot, and animals from an infant state (...) This progress in the case of man is continued to a greater extent than in that of any other animal. Not only the individual advances from infancy to manhood, but the species itself from rudeness to civilization », A. Ferguson, *Essay on the History of Civil Society* (1767), Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 145 et p. 155. L'*Essai* a été traduit en français en 1783. Sur ce sujet on se reportera toujours à B. Binoche, *Les Trois sources des philosophies de l'histoire*, *op.cit.*

<sup>83</sup> . « The Athenian democracy was such a tumultuous government as we can scarcely form a notion of in the present stage of the world. The whole collective body of the people voted in every law, without any limitation of property, without any distinction of rank, without any controul from from any magistracy or senate ; and consequently without regard to order justice, or prudence », D. Hume, « Of some remarkable customs » (1854), *Essays. Moral, Political and Literary*, Liberty Fund, Indianapolis 1985, pp. 368-369. Hume marche ici dans la trace de Montesquieu qui avait déjà démontré en quoi l'absence de modération était le principal inconvénient de la démocratie antique. Voir *De l'Esprit des Lois*, Livre XI, chap. 4, §1 et chap. 6 §24, §27 et VIII, chap. 4 §§ 3-4 ; Sur la démocratie athénienne voir aussi Turgot, *Œuvres*, *op.cit.*, t. 1, p. 211 et Chastelleux, *De la félicité*, *op.cit.*, p. 160-161.

<sup>84</sup> . « One of the general causes of the disorders, so frequent in all ancient governments, seems to have consisted in their great difficulty of establishing any Aristocracy in those ages (...) Solon's laws excluded no freeman from vote and elections, but confined some magistracies to a particular census; yet were the people never satisfied till those laws were repealed »,

gouvernement démocratique. Aussi, derrière l'opposition entre le commerce et la guerre, entre l'*homo economicus* moderne et le citoyen / soldat ancien, inlassablement appelé à faire preuve d'*amor patriae*, se profile également la coupure entre liberté ancienne et liberté moderne <sup>85</sup>.

Si Rousseau fait irruption sur cette scène pour mettre en cause les impératifs politiques de l'essor économique en prenant comme exemple le mépris qu'éprouvaient les anciens à l'égard de la richesse <sup>86</sup> ; s'il revendique la primauté de l'ordre moral et politique en célébrant la vertu et l'égalité spartiates ; si, enfin, il oppose, dans le *Contrat social*, le gouvernement démocratique au gouvernement représentatif <sup>87</sup> (en assignant de la sorte à l'*historia magistra vitae* une mission politique et morale inédite <sup>88</sup>), il n'en reste pas moins que la démocratie rousseauiste ne prend pas exemple sur l'Athènes corrompue par le luxe et les arts, cette même Athènes dont Voltaire devient l'apologiste<sup>89</sup>.

En 1789, lors des toutes premières discussions sur la constitution, la différence entre « législation démocratique » et « législation représentative » est rapidement consacrée <sup>90</sup>. Dans la séquence événementielle de l'été 1791, le débat sur la démocratie se

---

« Of the populousness of ancient nations », *Essays, op.cit.*, p. 415. Les *Essais* de Hume ont été traduits en français immédiatement et ont fait l'objet de multiples éditions.

<sup>85</sup> . « The human nature, in general, really enjoys more liberty at present, in the most arbitrary government of Europe, than it ever did during the most flourishing period of ancient times », « Of the populousness... », *Essays, op.cit.*, p. 383 et 404. Adam Ferguson, bien qu'il aboutisse aux mêmes conclusions que Hume, il se montre cependant plus hésitant quant à la valeur à accorder aux progrès du commerce chez les modernes et sur l'impossibilité de fonder la liberté sur la vertu. Voir l'*Essay on the History of Civil Society* (1767), Cambridge University Press, Cambridge 1996, p. 145 et p. 155. L'*Essai* a été traduit en français en 1783.

<sup>86</sup> . Les anciens, soutient Rousseau, ignoraient le terme même de finance et c'était tant mieux pour eux, car « l'argent est tout au plus le supplément des hommes, et le supplément ne vaudra jamais la chose », *Œuvres*, Bibl. de la Pléiade, Gallimard, Paris 1964, t. III, pp. 1004-1005. Voir aussi le *Discours sur l'économie politique* et les *Réflexions sur le gouvernement de Pologne*. Voir aussi Mably, *Entretiens de Phocion* (1763), Centre de philosophie politique et juridique, Caen 1986, p. 27 et *passim*.

<sup>87</sup> . Le système représentatif, tel qu'il est exposé dans le *Contrat Social* est l'invention de cet « inique et absurde » gouvernement qu'est le régime féodal. D'où une opposition entre le peuple anglais et le peuple grec. Le premier « pense être libre » mais il « se trompe fort » : libre il ne l'est que « durant l'élection des membres du Parlement » ; car, « sitôt qu'ils sont élus, il est esclave, il n'est rien ». Le second, au contraire, « sans cesse assemblé sur la place », faisait tout par lui-même. C'est le l'avantage du gouvernement démocratique, qui peut être établi « par un simple acte de la volonté générale », *Du Contrat Social*, livre III, chap. 15 et chap. 17. Voir aussi les chap. 3 et 5 et livre II, chap. 4. Cependant, la pensée de Rousseau est bien plus complexe ; car lorsqu'il s'agit de penser, par exemple, le cas de la Pologne il n'hésite pas à affirmer que, « dans un grand état », « la puissance législative ne peut agir que par députation », et à proposer des mesures en vue d'éviter la corruption. Voir les *Considérations sur le gouvernement de Pologne*, *Œuvres Complètes, op.cit.*, t. III, p. 970-971 et p. 978. On se reportera sur cette question à R. Dérathé, *J.-J. Rousseau et la science politique de son temps*, Vrin, Paris 1988<sup>2</sup>, p. 248-364.

<sup>88</sup> . Et, autant le dire, rien ne serait plus absurde pour Rousseau qui commençait « par écarter tous les faits » que de penser l'exemple antique en fonction d'un axe historique déterminable. Si l'homme est perfectible, ce qu'il est, lorsqu'il passe, par exemple, de l'état de la nature à l'état civil rien ne l'empêche à se dégrader jusqu'à un état inférieur à l'état naturel d'où il est sorti et à devenir « un animal stupide et borné » (*Contrat social*, livre I, chap. 8). Autrement dit, la perfectibilité dont il est question ici, n'implique nullement l'engagement de l'humanité dans un processus historique à sens progressif. Est révélatrice à cet égard sa tentative de rédiger sur commande, vers 1752, une « Histoire de Lacédémone », abandonnée au bout de quelques pages. On y voit Rousseau procéder à une critique originale de l'histoire (Rousseau, *Œuvres complètes, op.cit.* t. III, p. 544-548). Sur ces questions se reporter à F. Tinland, « Perfectibilité humaine, hasard des événements, logique des enchaînements historiques et liberté selon J.-J. Rousseau », B. Binoche et F. Tinland (éds.), *Sens du devenir et pensée de l'histoire*, Champ Vallon, Seyssel 2000, pp. 112-142.

<sup>89</sup> . « On a déclamé contre le luxe depuis deux mille ans, en vers et en prose, et on l'a toujours aimé (...) Les déclamateurs voudraient-ils qu'on enfouît les richesses qu'on aurait amassées par le sort des armes, par l'agriculture, par le commerce et par l'industrie ? Ils citent Lacédémone ; que ne citent-ils aussi la République de Saint-Martin ? Quel bien fit Sparte à la Grèce ? Eut-elle jamais des Démosthène, des Sophocle et des Phidias ? Le luxe d'Athènes a fait des grands hommes en tout genre ; Sparte a eu quelques capitaines, et encore moins grand nombre que les autres villes », article « Luxe », *Dictionnaire philosophique* (1764). Apologie d'Athènes mais non de sa démocratie ; en effet, Voltaire, dans l'article « Athé, Athéisme », en reprenant la discussion sur la mort de Socrate et la part de responsabilité qui revenait à Aristophane, saisit l'occasion de critiquer le « mauvais gouvernement » d'Athènes qui « autorisait de si infâmes licences ».

<sup>90</sup> . « Dans la Démocratie, les Citoyens font eux-mêmes les Lois, et nomment directement leurs Officiers publics. Dans notre plan, les Citoyens font, plus ou moins immédiatement, le choix de leurs Députés à l'Assemblée législative ; la Législation

déplace à partir du moment où la tentative avortée de Louis XVI donne libre cours à l'idée républicaine ; s'amorce alors une réflexion sur les différences qui séparent non seulement les républiques anciennes des républiques modernes mais aussi la « république » de la « démocratie ». Dans ce contexte, récuser la démocratie antique – « pure », « absolue » ou « anarchique » – c'est accrédi-ter, par voie d'antithèse, la République ; d'où, chez Brissot ou Condorcet un double objectif : convaincre de son efficacité les partisans de la monarchie constitutionnelle mais aussi défendre la République face aux attaques contre-révolutionnaires. Autrement dit : inactualité de la démocratie de par son principe suranné de gouvernement direct, et, *a contrario*, actualité et viabilité de la république grâce à la représentation, principe entièrement moderne et, partant, facteur d'adéquation de l'idée républicaine aux exigences constitutionnelles de la modernité <sup>91</sup>.

Or, sous la Terreur, l'affaire prend une toute autre tournure ; c'est à ce moment que la démocratie sera pensée comme un corollaire obligé d'une République égalitaire. L'adoption par Robespierre, Saint-Just ou de Billaud-Varennes<sup>92</sup>, d'une notion jusqu'alors controversée vient illustrer une politique d'opposition menée depuis la Constituante et permet en même temps de conceptualiser politiquement le présent <sup>93</sup>. Dans ce contexte, la démocratie grecque servira à la fois d'*exemplum* et de preuve *a contrario* de la nouveauté radicale introduite par la Révolution : citoyenneté limitée et démocratie esclavagiste chez les uns, « plénitude des droits du citoyen » et donc « véritable démocratie » chez les autres <sup>94</sup>.

On ne s'étonnera pas alors de la violence des réactions que l'identification de la république à la démocratie suscite dès 1795, lors des discussions de la Commission des Onze consacrées à l'élaboration d'une nouvelle Constitution, discussions entravées par la pression insurrectionnelle de germinal et prairial (avril - mai 1795) <sup>95</sup> ; ni de l'embarras que le terme

---

cesse donc d'être démocratique, et devient *représentative* », E. J. Sieyès, *Quelques Idées de constitution, applicables à la Ville de Paris en juillet 1789*. Voir aussi idem, *Dire sur la question du veto royal* (7 septembre 1789).

<sup>91</sup> . Voir, J. P. Brissot, *Ma profession de foi sur la monarchie et sur le républicanisme*. Recueil de quelques écrits, principalement extraits du *Patriote français*, Paris, juillet 1791 ; Condorcet, « De la République, ou, Un roi est-il nécessaire à l'établissement de la Liberté ? », *Œuvres, op.cit.*, t. XII, pp. 233-234. Sur ce sujet voir, entre autres, P. Rosanvallon, « L'histoire du mot démocratie à l'époque moderne », *La pensée politique*, 1, mai 1993, pp. 11-29 et G. Lobrano, « République et démocratie anciennes avant et pendant la Révolution », *Révolution et République. L'exception française*, M. Vovelle (dir.), Kimé, Paris 1994, pp. 48-52.

<sup>92</sup> . Voir Robespierre, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la convention nationale dans l'administration intérieure de la république », 5 février 1794, *Textes choisis*, J. Poperen (éd.), éd. Sociales, Paris 1958, t. III, pp. 113-115 ; idem, « Sur le gouvernement représentatif », 10 mai 1793, *Textes choisis, ibid.*, t. II, p. 147 ; J. N. Billaud Varenne, « Sur la théorie du gouvernement démocratique », *Rapport fait à la Convention nationale, au nom du Comité de salut public* (séance du 1<sup>er</sup> floréal de l'an II), Imprimerie nationale, Paris an II, pp. 4-5 sqq. ; Saint-Just, *Discours sur la Constitution de la France, prononcé à la Convention nationale dans la séance du 24 avril 1793*, *Œuvres complètes*, M. Duval (éd.), Champ libre, Paris 1984, p. 416 sqq.

<sup>93</sup> . Et de revendiquer en son nom, l'extension de la citoyenneté à l'ensemble du corps social, le principe du référendum, la restriction du pouvoir des magistrats, le « droit à l'existence », l'abolition de l'esclavage.

<sup>94</sup> . « Il n'est que la démocratie où l'État est véritablement la patrie de tous les individus qui le composent, et peut compter autant de défenseurs intéressés à sa cause qu'il renferme de citoyens. Voilà la source de la supériorité des peuples libres sur tous les autres. Si Athènes et Sparte ont triomphé des tyrans de l'Asie, (...) il n'en faut point chercher d'autre cause. Mais les Français sont le premier peuple du monde qui ait établi la véritable démocratie, en appelant tous les hommes à l'égalité et à la plénitude des droits du citoyen », Robespierre, « Sur les principes de morale politique... », *Textes choisis*, J. Poperen (éd.), éd. Sociales, Paris 1958, t. III, pp. 113-115

<sup>95</sup> . « On appelle tous les jours la constitution, prétendue de '93, constitution démocratique : je sais fort bien ce qu'est une république démocratique ; mais je ne peux concevoir une constitution démocratique pour un pays qui ne peut être une république démocratique. Dans une république démocratique, le peuple en corps a le débat des lois, adopte ou rejette la loi proposée, décide la paix ou la guerre, juge même dans certaines circonstances ; ainsi la France ne peut être une république démocratique (...) Voyez les sages américains : ont-ils appelé une seule des parties de l'Union République démocratique ? Examinez leurs différentes constitutions ; il n'en est pas une qui pût subsister avec le système de la démocratie », *Réflexions sur les bases d'une constitution, par le citoyen\*\*\** (L.-P. de Segur, alias V. M. Vienot de Vaublanc) présentées par Bresson, député à la Convention nationale, Prairial, l'An III, Paris, p. 2 sqq.

ne cesse de générer chez les partisans de l'ordre politique <sup>96</sup> du moins jusqu'à la Révolution de 1848 ; autrement dit, la démocratie a lié son sort, depuis la Terreur, aux luttes pour un état social égalitaire, en devenant une arme entre les mains de l'opposition républicaine dans sa bataille pour le suffrage universel <sup>97</sup>.

C'est dire que, non sans paradoxe, la démocratie athénienne éveillait inlassablement dans les esprits le moment le plus « paroxystique » de la Révolution française <sup>98</sup>. D'où, à la fois un certain malaise et une attraction irrésistible à son égard dans le discours historique. Car, au fond, Sparte était, en France, une affaire réglée ; il suffisait de reprendre la discussion lancée au XVIII<sup>e</sup> siècle sur ses mœurs guerrières, son incapacité de spéculer et son mépris des arts en insistant davantage sur le caractère pernicieux de l'égalitarisme spartiate. Ainsi, contre la Sparte robespierriste qui brillait « comme un éclair dans les ténèbres immenses » <sup>99</sup>, l'historien Pierre-Charles Lévesque accuse Lycurgue d'avoir introduit « l'aristocratie la plus oppressive » : la prétendue égalité spartiate ne concernait qu'un petit nombre, une « classe dominatrice, orgueilleuse et tyrannique » <sup>100</sup>. C'est donc l'image de la démocratie athénienne, qui subira les plus profondes altérations, jusqu'à sa consécration en tant que « bourgeoise et libérale », consécration bien timide dans le cas de Victor Duruy, bien plus audacieuse dans celui de George Grote, le premier à faire de Cléthène la figure emblématique de la démocratie athénienne.

Revenons donc à Pierre-Charles Lévesque dont le *Mémoire sur la constitution d'Athènes* reste hanté par le spectre de la constitution de 1793 ; pas question de « découvrir » Cléthène, il s'agit tout au plus de faire l'éloge de Solon. Car Solon avait « senti que les hommes ne s'étaient réunis dans l'état social que pour assurer leur propriété par des secours réciproques ». Ainsi, loin de se plier aux exigences des pauvres, qui « attendaient de lui le partage égal des terres (...), il trompa leurs espérances, en se contentant de l'abolition des dettes ». Si Solon fut un sage c'est qu'il laissa subsister l'inégalité des fortunes entre les citoyens et « remplaça l'aristocratie de la naissance par celle de la richesse », autrement dit, le

---

<sup>96</sup> . Sur l'embarras que provoque le terme chez les libéraux, voir à titre indicatif, F. Guizot, « De la démocratie dans les sociétés modernes », *Revue française*, novembre 1837, p. 197-224.

<sup>97</sup> . Cependant il faut bien noter que les divers courants de l'opposition républicaine sont loin de puiser leurs idéaux démocratiques dans la démocratie athénienne. Là où les doctrinaires voyaient dans la démocratie athénienne un avatar de la Terreur, les républicains s'insurgent contre l'esclavagisme d'une démocratie qui n'était en fait une aristocratie qui ne dit pas son nom. Voir, à titre indicatif, Armand Carrel, « Démocratie et République », *Le National*, 9 décembre 1835, *Oeuvres politiques et littéraires*, Chamerot, Paris 1858, t. 4, p. 378-384 ; Albert Lapponeray, « De la véritable démocratie », *Mélanges d'économie sociale, de littérature et de morale*, t. II, Herhan, Paris 1835.

<sup>98</sup> . Ainsi Renan écrira par exemple que, « l'état habituel d'Athènes, c'était la terreur. Jamais mœurs politiques ne furent plus violentes, jamais la sécurité des personnes ne fut moindre. (...) Concevons-nous que le Parthénon et les Propylées, les statues de Phidias, les dialogues de Platon, les sanglantes satires d'Aristophane aient été l'œuvre d'une époque fort ressemblante à 1793, d'un état politique qui entraînait, proportion gardée, plus de morts violentes que notre première révolution à son paroxysme ? », *L'avenir de la science. Pensées de 1848*. (1890), *Œuvres complètes, op.cit.*, t. III, pp. 1063-1064.

<sup>99</sup> . « Sur les rapports des idées religieuses et morales avec les principes républicains et sur les fêtes nationales », *Textes choisis, op.cit.*, t. 3, p. 156. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre le manque d'intérêt de traduire en français un livre comme celui de K. O. Müller, *Die Dorier*, 1824. (voir E. Will, *Doriens et Ioniens*, p.10 et Judet, et Rawson, p. 298) En effet, dans la France du XIX<sup>e</sup> siècle, la seule image positive de Sparte est celle véhiculée par les tenants du classicisme (Sparte comme modèle de morale à l'usage des collégiens). C'est pourquoi, soit dit en passant, il conviendrait de reprendre la discussion sur la dérivation raciste du modèle grec au XIX<sup>e</sup> siècle, discussion puissamment lancée par M. Bernal dans *Black Athena*. Sur Sparte voir E. Rawson, *The Spartan Tradition in the European Thought* (1969), Clarendon press, Oxford 1991 ; S. Marchand, *Down from Olympus. Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*, Princeton, New Jersey 1996 ; M. Bernal, *Black Athena : The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1 : *The fabrication of Ancient Greece, 1785-1985*, New Brunswick, New Jersey 1987.

<sup>100</sup> . *Mémoires de l'Institut national, classe des sciences morales et politiques*, t. III, an IX, p. 347-381 et t. IV, an XI, p. 113-278, repris dans *Études d'histoire ancienne et de celle de la Grèce*, Fournier frères, Paris 1811. Voir F. Hartog, « La Révolution française et l'Antiquité. Avenir d'une illusion ou cheminement d'un quiproquo ? », *L'Antiquité grecque au XIX<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 7-46 et N. Loraux et P. Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise, art.cit. », p. 192-197.

« hasard par le travail et l'industrie ». Et Clisthène alors ? Eh bien, il orienta le régime, par excès de démocratie, vers la démagogie <sup>101</sup>.

Notons enfin la façon dont s'opère l'inscription du clivage anciens / modernes dans une continuité historique fondée sur l'idée de progrès. Athènes, conclut Lévesque, pour « brillante » qu'elle fût, « nous l'emportons sur elle et sur toutes les républiques de la Grèce (...). Nous avons à la fois et leur expérience, et celle des Romains, et celle de tous les peuples, et celle des longs siècles que nous avons vécu. Le temps fait tout ; il fait tout lentement, les bonnes institutions, les bonnes lois, les bonnes formes judiciaires. Il fait plus encore : il fait ce qui perfectionne tout, la raison humaine ; il la fait lentement comme tout le reste, et ne terminera peut-être jamais ce grand ouvrage » <sup>102</sup>.

La scission liberté ancienne / liberté moderne consacrée par Constant quelques années plus tard fut décisive dans la mesure où elle contribua à hypnotiser le regard des historiens et, il faut le dire, pour bien longtemps, par l'appât de l'opposition sphère publique / sphère privée, dont découle le schisme des deux libertés <sup>103</sup>. Dès lors, comment ne pas penser la cité grecque en fonction de cette chatouilleuse et toute « moderne » scission, comment ne pas chercher à déterminer la quantité de « privé » et de « public » impartie aux institutions grecques ? Quant à Constant, s'il élabore l'image d'une Athènes qui, grâce au commerce, n'ignorait pas entièrement les « jouissances » de la sphère privée et où l'on trouve un certain degré de liberté individuelle, cette image reste terne, travaillée qu'elle est sur fond d'opposition au mirage spartiate de la Terreur <sup>104</sup>.

Travail de vulgarisation scientifique, l'histoire de Duruy ne fera que reproduire, en en modérant l'accent, cette image de la Grèce. Sparte ? Inventée de toutes pièces par un XVIII<sup>e</sup> siècle rousseauiste<sup>105</sup>. Et Duruy de copier mot à mot sur Condorcet et Constant : Sparte, n'était qu'une « simple machine de guerre » <sup>106</sup>, où le droit de propriété était inexistant <sup>107</sup>, où le citoyen ne vivait que pour servir l'état. Lycurgue ? Il avait l'illusion de rendre éternelle son « inflexible et immorale » législation, et cependant la « marche » du temps a bien fini par la balayer <sup>108</sup>. Sparte disparut sans rien léguer à l'humanité, « pas un artiste, pas un homme de

---

<sup>101</sup> . *Mémoires...*, *ibid.*, t. IV, p. 219 et *Études de l'histoire ancienne...*, *ibid.*, t. 2, pp. 362-365. Sur les critiques de la démocratie pendant cette période voir C. Avlami, « La critique de la démocratie 'grecque' chez Germaine de Staël et Benjamin Constant », S. Caucanas et al. (éds.), *Retrouver, imaginer, utiliser l'Antiquité*, Privat, Toulouse 2001, pp. 90-113.

<sup>102</sup> . *Mémoires...*, *ibid.*, t. IV, p. 277-278.

<sup>103</sup> . A titre d'exemple, G. Glotz, qui reste, un siècle plus tard, prisonnier de cette vision allait lire un siècle plus tard l'oraison funèbre dans cette perspective : « ce qui mérite de retenir l'attention (*scil.* dans l'oraison funèbre de Thucydide) ce sont les développements sur les rapports entre l'Etat et l'individu. Il y a là des maximes dont on dirait qu'elles ont inspiré la Déclaration des Droits de l'homme. La liberté politique n'est que la conséquence de la liberté dont jouissent tous les citoyens dans leur vie privée. Où donc est cette oppression que leur aurait fait subir, d'après un préjugé trop répandu, l'omnipotence de la cité ? Habités à vivre comme il leur plaît, ils interviennent de plain-pied, s'ils le veulent, dans la délibération qui éclaire les résolutions communes (...) En somme, par tous ces principes, la démocratie athénienne du V<sup>e</sup> siècle tend à maintenir un juste équilibre entre la puissance légale de l'Etat et le droit naturel de l'individu », *La Cité Grecque* (1928), Albin Michel, Paris 1968, pp. 155-156. Voir l'analyse de N. Loraux, « Du libéralisme en histoire ou de l'individu écran », *Passé Présent*, 1, 1982, pp. 48-58.

<sup>104</sup> . Voir, *Principes de politique*, *op.cit.* t. 2, pp. 427-428.

<sup>105</sup> . « Le dix-huitième siècle n'a eu d'admiration que pour Lacédémone. C'était le paradoxe de Rousseau, touchant l'homme de la nature appliqué à la société », *Histoire de la Grèce ancienne*, Hachette, Paris 1862, t. 1, p. xii.

<sup>106</sup> . *Ibid.*, pp. xii-xiii.

<sup>107</sup> . « Lycurgue avait fait une répartition égale des terres ; mais il se garda bien de conférer à ses Spartiates tous les droits que donne ailleurs la propriété. Il n'y avait réellement pas de propriétaires à Sparte, car ce qui constitue essentiellement la propriété, c'est le droit de disposer arbitrairement de son bien. Le Spartiate n'a pas cette liberté », *ibid.*, p. 132.

<sup>108</sup> . « Lycurgue avait tout combiné avec une rare sagacité pour rendre Sparte immuable et sa constitution immortelle. Mais il y a un grand ennemi des choses de ce monde qui veulent être éternelles, ce vieillard à tête chauve et à barbe blanche que l'antiquité armait d'une faux (...) Le Temps marche, tout s'écroule. Sparte le brava pendant des siècles, mais parce qu'elle sacrifia davantage la liberté de ses concitoyens qu'elle tint sous la plus rude discipline », *ibid.*, pp. 141-142

génie, pas même une ruine, une pierre qui porte son nom ». Face à une telle représentation de Sparte, au demeurant très peu originale, Duruy dresse timidement le tableau de l'Athènes bourgeoise en retraçant les étapes qui la mènent progressivement de Solon à Périclès : c'est tout d'abord le respect de la propriété que Solon enracina dans l'âme des citoyens athéniens ; en effet, les Athéniens, c'est tout à leur honneur, ont sagement renoncé, trois siècles durant, à toute idée d'abolition de dettes<sup>109</sup>. Par ailleurs, le régime « mixte » et « tempéré » instauré par Solon prouve son « génie » de découvreur de l'évidence : les riches ont « plus de loisir » et peuvent faire « des plus grands sacrifices », voilà pourquoi il leur confia le pouvoir de décision<sup>110</sup>. Cependant, la marche du temps a amené Athènes jusqu'à la réforme de Clisthène, comparable, aux yeux de Duruy, à l'établissement du suffrage universel<sup>111</sup>. Enfin, l'Athènes de Périclès est l'Athènes de la « bourgeoisie souveraine », l'Athènes du commerce, de la puissance maritime et des arts<sup>112</sup>, bref, un reflet incomplet de la société française. Incomplet car Athènes, bien qu'elle ait expérimenté plusieurs régimes, n'a pas été capable de se laisser gouverner « par le seul système qui eût pu la sauver : par une démocratie modérée qui donnait satisfaction à ses instincts invétérés de liberté, et par un gouvernement presque représentatif »<sup>113</sup>.

Néanmoins, en dépit de la modération de sa démarche, l'histoire de Duruy ne manque pas de prêter à la critique de Charles Nisard, qui préservait intact, au sein de l'Université, le culte de Sparte ; non point de celle de 1793, mais d'une Sparte « ancien régime », avec ses deux rois et son sénat, et qui était à Athènes ce que la rigueur de l'autorité est à la frivolité<sup>114</sup>. Ce qui retient, par ailleurs, l'attention c'est que Nisard reproche à Duruy de ne pas avoir inséré dans son récit des maximes utiles pour le présent, de ne pas avoir cherché l'analogie, ce qui peut « se reproduire dans le présent » et dont nous devrions connaître « les causes qui l'ont déterminé jadis, les moyens par lesquels on le préviendrait aujourd'hui ». Et Nisard de constater amèrement qu'« aujourd'hui on a changé tout cela (...) ; non contents d'entremêler ses récits de courtes réflexions, l'histoire disserte et babille, suit tantôt tel système, tantôt tel autre et torture les faits pour les mettre en harmonie avec les différents systèmes »<sup>115</sup>. On voit bien donc comment *l'istoria magistra vitae* devient ringarde ; on le voit bien à travers les grincements aigris d'un classicisme rigide qui bascule vers le conservatisme et qui essaye en vain de faire barrage à une Athènes qui était sur le point de retrouver son honneur perdu.

---

<sup>109</sup> . *Ibid.*, pp. 182 et 191.

<sup>110</sup> . *Ibid.*, p. 224.

<sup>111</sup> . *Ibid.*, p. 217.

<sup>112</sup> . *Ibid.*, p. 457-465.

<sup>113</sup> . *Ibid.*, t. 1, p. xviii. Pierre Judet de la Combe a justement remarqué que Duruy présente l'histoire du peuple grec comme l'accomplissement progressif d'un idéal moral, politique et esthétique dont le développement s'organise autour de trois étapes successives : tout d'abord un âge spontané (jusqu'au VI<sup>e</sup> siècle) auquel succède un âge réfléchi (à partir d'Anaxagore et de Thucydide) qui est ascendant jusqu'à Platon, puis enfin une dernière étape décadente qui conduit à la soumission de la Grèce à Philippe. Ce schéma doit beaucoup, en effet, à la fois à la version de la psychologie écossaise et à celle de la philosophie de l'histoire hégélienne que Victor Cousin entreprend d'adapter en France en les fusionnant dans sa philosophie spiritualiste. Voir P. Judet de La Combe, « Champ universitaire et études homériques en France du 19<sup>ème</sup> siècle », *Philologie et herméneutique au 19<sup>ème</sup> siècle II*, Vandenhoeck et Ruprecht, Göttingen 1983, p. 39. Sur V. Cousin voir « Les débuts philosophiques de Victor Cousin », in P. Vermeren (éd.), *Corpus, revue de philosophie*, nos 18/19, *Victor Cousin*, Paris 1990, p. 29-49.

<sup>114</sup> . « Il est très sobre, et je l'en loue, de rapprochements avec notre époque et nos institutions ; il se garde bien de nous proposer d'aller à Athènes demander le secret d'assurer au peuple le bonheur, à l'autorité le respect, aux services rendus la reconnaissance, il a bien trop de bon sens pour cela ; on croit néanmoins deviner qu'il ne lui manque pas quelque envie de laisser échapper je ne sais quoi qui ressemble à cela, et que, s'il se contient, c'est moins parce qu'il se défie de ses convictions que parce qu'il craint peut-être, en y cédant, d'être taxé d'imprudence ou de radicalisme », « *Histoire grecque, par M. Victor Duruy* », *Journal de l'Instruction publique et des cultes*, 1851, p. 557-560 et la réponse de Duruy, *ibid.*, p. 606-607. Voir aussi sur ce sujet, N. Loraux, P. Vidal-Naquet, « La formation de l'Athènes bourgeoise », *La démocratie grecque vue d'ailleurs, op.cit.*, p. 205-206.

<sup>115</sup> . *Ibid.*, p. 558.

Le retentissement de l'*Histoire grecque* de George Grote en France est de loin antérieur à la traduction de l'ouvrage<sup>116</sup>. Prosper Mérimée, pour célébrer sous la Seconde République la victoire de la démocratie et la proclamation du suffrage universel, souscrit passionnément à la version de la démocratie athénienne que diffusait outre-Manche, dans un volumineux récit, l'érudit banquier et homme politique. Mérimée trouve tout à fait légitime qu'un historien de l'antiquité transpose dans la Grèce ancienne les soucis politiques du présent et qu'il mène un combat politique à travers l'écriture historique. Aussi propose-t-il la « petite république d'Athènes » comme une sorte de miroir de la « grande république française »<sup>117</sup>.

A l'apologie de la révolution de Février répond pourtant la philippique de François de Champagny : « Pendant que nous autres, en France, nous nous débattons contre les révolutions (...), en Angleterre, on a l'esprit tellement libre (...) qu'un homme politique, un membre du Parlement, un radical passe son temps à étudier la politique d'Athènes (...). Je vois ici un trait de cette sécurité goguenarde en vertu de laquelle (...) on affecte là-bas non seulement de ne pas craindre les révolutions mais de les aimer. On nous fait compliment de toutes nos émeutes ; on se prend d'enthousiasme pour toutes nos insurrections (...). Et pour que le livre en question nous arrive (...) avec une plus forte teinte d'ironie, l'auteur, au milieu de l'aristocratique Angleterre, s'y pose en démocrate. A deux mille deux cents ans de distance, l'admiration est peu dangereuse »<sup>118</sup>. De quoi s'agit-il au juste ?

Cette histoire grecque à l'anglaise a, en effet, de quoi étonner. Notons tout d'abord, avec les commentateurs de l'œuvre<sup>119</sup>, que Grote prend le contre-pied de la vision antidémocratique qui dominait l'histoire grecque de William Mitford, rédigée pendant (et contre) 1789<sup>120</sup>. On a beaucoup insisté, et à juste titre, sur cette opposition ; c'est d'ailleurs Grote lui-même qui ouvre son récit par une attaque en règle contre Mitford<sup>121</sup>, ce « Tory perverter of Grecian history » pour reprendre le mot de John Stuart Mill. Et c'est à ce dernier que nous devons aussi une description du contexte politique dans lequel Mitford écrivait son

<sup>116</sup> . L'histoire de G. Grote (1846-1856, 12 vols.) fut intégralement traduite en français par A.-L. de Sadous. Voir G. Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. de A.-L. de Sadous, A. Lacroix, Paris 1864-1867, 10 vols.

<sup>117</sup> . « L'histoire ancienne écrite par des modernes porte toujours quelque indice des préoccupations du temps où elle a été composée (...) M. Grote, spectateur de la lutte qui partage l'Europe entre la démocratie et l'aristocratie, montre franchement ses opinions sur les questions du moment, tout en nous racontant les révolutions de la Grèce antique. Je suis loin de lui en faire un crime (...) Pour nous, qui vivons sous un gouvernement fondé sur le suffrage universel, l'étude de l'histoire grecque offre un intérêt particulier, et l'exemple de la petite république d'Athènes peut être profitable pour la grande république de France », P. Mérimée, « De l'histoire ancienne de la Grèce », *Revue des deux Mondes*, 15 mai 1850, p. 701. C'est ce à quoi réplique A. Bouché-Leclercq lorsqu'il présente quelques décennies plus tard l'érudition historique « impartiale » de l'Allemagne telle qu'il la trouve dans l'histoire grecque d'Ernst Curtius : « même s'il accorde une sympathie toute libérale aux Ioniens », constate Bouché-Leclercq, à propos de Curtius, « l'auteur ne porte point, comme Mitford et Grote, les préoccupations du temps présent dans l'histoire du passé. Il ne fait point intervenir, sous prétexte de comparaisons instructives, les sauvages, les Hindous, le parlementarisme, les whigs et les tories, ou la Révolution française (...) Pour comprendre les hommes et les institutions, il les replace dans le milieu qui les a produits et il les juge avec les idées antiques », *Histoire grecque* (1858-1867) traduite de l'allemand sur la 5<sup>ème</sup> éd., sous la direction d'A. Bouché-Leclercq, E. Leroux, Paris 1880-1884, (5 vols.), vol. 1, p. xii.

<sup>118</sup> . François de Champagny, « Histoire de la Grèce par George Grote esq. », *Le Correspondant*, t. 28, 1851, pp. 385-413.

<sup>119</sup> . Sur G. Grote, on se reportera à A. Momigliano, « George Grote et l'étude de l'histoire grecque », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Gallimard, Paris 1983 ; B. Hemmerdinger, *Philologues de jadis: Grote, Hermann, Bast, Humboldt, Olschki*, Florence 1978 ; F. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, Yale University Press, New Haven et Londres 1981 ; C. Ampolo, *Storie greche, La formazione della moderna storiografia sugli antichi Greci*, Turin 1997.

<sup>120</sup> . W. Mitford, *The History of Greece* (1784-1810), 10 vols.

<sup>121</sup> . Sur la critique de Grote à l'égard de Mitford voir G. Grote, *A History of Greece ; From the earliest period to the close of the generation contemporary with Alexander the Great* (1846), John Murray, London 1888, Preface, p. iii. Notons que Connop Thirwall était le premier à renverser l'image néfaste de la démocratie athénienne de Mitford. Voir C. Thirwall, *History of Greece* (1835-1844). Cette histoire ne sera que partiellement traduite en français sans doute parce que l'histoire de Grote a très vite pris le relais. Pour la traduction française voir *Histoire de la Grèce ancienne*, A. Joanne, (tr.) Paulin, Paris 1847 (2<sup>ème</sup> éd. en 1852 sous le titre *Histoire des origines de la Grèce ancienne*).

histoire : « Mitford's narrative, written and published during the wildest height of Antijacobin phrensy, is vitiated by an intensity of prejudice against whatever bears the name or semblance of popular institutions, which renders his representation of Grecian phaenomena not only false, but in many particulars the direct contrary of the truth »<sup>122</sup>.

On a beaucoup moins insisté cependant sur le fait que l'histoire de Grote, qui lit la démocratie athénienne à la lumière des idéaux du radicalisme anglais des années 1840<sup>123</sup>, n'est pas simplement aux antipodes de la vision de Mitford ; elle bouleverse aussi les positions critiques des Lumières écossaises à l'égard de la démocratie et de la liberté grecques ainsi que les thèses initiales de la tradition utilitariste, dont il est lui-même, un éminent représentant. Que l'on pense seulement au jeune Jeremy Bentham, chez qui la négation du contractualisme puis la critique des droits de l'homme se traduisaient par une profonde méfiance à l'égard de la démocratie qu'il dénonçait comme étant de la pure fiction, tout comme le contrat social<sup>124</sup>. La démocratie est-elle le gouvernement de tous ? se demandait Bentham, pour répondre « tous, cela fait beaucoup de monde (...). La démocratie est précisément cette espèce de gouvernement que l'on peut espérer former quand il n'y a pas de gouvernement du tout »<sup>125</sup>.

Que l'on pense encore à John Stuart Mill qui, en 1836, reprenait, dans le sillage de Constant et de Guizot, l'idée que les Grecs ignoraient la liberté individuelle<sup>126</sup> et qui ensuite, dans l'éloge inconditionnel de *l'Histoire de la Grèce* qu'il faisait une dizaine d'années plus tard, était amené, en suivant pas à pas l'économie du récit de son ami Grote, à reconnaître la liberté de parole dont les citoyens jouissaient à Athènes et la tolérance de la *polis* grecque à l'égard de l'individu<sup>127</sup>.

C'est dire que Grote tout en inscrivant sa démarche dans le champ de l'idéologie libérale, intervertit ses énoncés constitutifs au sujet de la liberté et de la démocratie grecques. Ainsi, il verra dans l'Athènes de Périclès « liberté et diversité de vie individuelle », « liberté d'action individuelle », accompagnées d'une indulgence extrême à l'égard des « envies individuelles, des goûts voire de l'excentricité » tout en s'étonnant du regard admiratif que Xénophon, Platon ou Aristote portaient sur Sparte, où le citoyen n'appartenait « ni à lui-même

---

<sup>122</sup> . Voir J. S. Mill, *Collective Works*, Toronto and Buffalo, University of Toronto Press, 1986, t. XXIV, p. 867. Il s'agit de la première resension que publie Mill, dans le *Spectator* (1846) de *l'Histoire grecque* de Grote.

<sup>123</sup> . Grote faisait son entrée au Westminster après le Reform Bill et les élections de décembre 1832. Il concentra son combat politique au sein du parlement sur la question des conditions de vote. Lorsqu'il se mit à l'écriture de *l'Histoire grecque*, il avait derrière lui neuf ans d'expérience parlementaire qui lui ont laissé un goût plutôt amer. Voir M.L. Clarke, *George Grote*, The Athlone Press, Londres 1962.

<sup>124</sup> . Voir, J. Bentham, *Essai sur la représentation* (1788) ; *Sophismes anarchiques* (1816) ; *Fragment sur le gouvernement* (1776). Ainsi au sujet du contractualisme : « En conversant avec les juristes, je les ai tous trouvés entichés des vertus de leur Contrat Originel (...) Je les priais de me montrer la page d'histoire où l'on relatait l'événement solennel de cet important contrat. Ils se récuserent à ce défi et en furent réduits, quand ils y furent contraints (...) à avouer que tout cela n'était que fiction (...) Il fut un temps où cette fiction a pu, comme d'autres, servir à cet effet. Je ne nierai pas, qu'avec des instruments de ce style, un travail politique ait pu s'effectuer (...). Mais la saison de la *fiction* est désormais terminée(...) Essayer d'en introduire de nouvelles serait désormais un crime », « Fragment sur le gouvernement », *Manuel de sophismes politiques*, J.-P. Cléro (tr. et intr.), Bruylant, L. G. D. J., Paris 1996, pp. 123-124. Sur ce sujet se reporter à B. Binoche, *Critiques des droits de l'homme*, *op.cit.*

<sup>125</sup> . J. Bentham, *ibid.*, p. 137-138. Cela étant notons aussi que Bentham reviendra sur ces positions de départ, vers la fin de sa vie, lorsqu'il repensera en des termes plus favorables la question de l'établissement du suffrage universel en Angleterre. Voir, l'Introduction au « Parliamentary Reform catechism » in : *Works of Jeremy Bentham*, J. Bowring (éd.), William Tait, Edinburgh 1843, t. III, pp. 445-446 et « Constitutional Code », book I, ch. IX, in : *Works of Jeremy Bentham*, *ibid.*, t. IX, p. 46-47.

<sup>126</sup> . « The liberty of the ancient commonwealths did not mean individual freedom of action ; it meant a certain form of political organization ; and instead of asserting the private freedom of each citizen, it was compatible with amore complete subjection of every individual to the State (...). The modern spirit of liberty, on the contrary, is love of individual independance », « Guizot's Essays and lectures on History » (1837) *CW*, XX, p. 274 et p. 383-384.

<sup>127</sup> . Mill, *CW*, XI, p. 321, p. 324 et sqq. Voir aussi l'Introduction de son essai *On Liberty* (1859). Se reporter à ce sujet à T. H. Irwin, « Mill and the Classical World », *The Cambridge Companion to Mill*, J. Skorupski (éd.), Cambridge University Press 1998, p. 423-463.

ni à sa famille mais à sa cité »<sup>128</sup>. Liberté individuelle certes, mais ce n'est pas tout. Car il ne s'agit pas de faire du citoyen athénien un pantouflard.

Autrement dit, Grote est amené, à une époque où la *Constitution d'Athènes* d'Aristote n'avait pas encore été découverte, à inventer Clisthène, à l'opposer à Solon et à reconnaître en lui le fondateur de la démocratie athénienne<sup>129</sup>. C'est que Solon, cet éminent thermidorien, avait laissé, avec son système timocratique, « les pouvoirs essentiels de l'état entre les mains de l'oligarchie ». Qui est Clisthène ? C'est l'initiateur d'une « véritable révolution dans le caractère athénien » au terme de laquelle un « sentiment politique positif » prévalut dans la cité<sup>130</sup> ; non seulement il élève le sentiment du devoir civique à une perfection inconnue jusqu'alors, mais il inspire aussi au citoyen d'Athènes une « moralité constitutionnelle », autrement dit, un parfait équilibre inconnu des modernes entre « liberté » et « retenue ».

De ce point de vue, l'*Histoire de la Grèce* se concentre essentiellement sur le mouvement progressif qui part de Solon et conduit à l'achèvement de la démocratie clisthénienne. Tout la prépare, tout marche vers elle : « Cette démocratie fut obtenue étape par étape »<sup>131</sup>. Or, voilà que Grote, en arrivant à Clisthène, court-circuite, ne serait-ce que pour un moment, le procès historique dans lequel son *Histoire grecque* est ancrée. Car si l'on arrive « graduellement » à la démocratie instaurée par Clisthène, une fois cette dernière réalisée, elle déraille du trajet historique dont elle est issue pour accéder au rang d'un idéal paradigmatique. Cette Athènes là est donc ce que l'Angleterre devrait être, aux yeux d'un Grote désillusionné après plusieurs années de combats politiques. Quant à l'Angleterre de son temps, elle correspond plutôt à l'Athènes du temps de Démosthène, une démocratie dont l'appareil institutionnel fonctionnait parfaitement tout en tournant à vide, enrayé qu'il était par l'apathie politique<sup>132</sup>.

Au caractère mitigé qui régissait jusqu'alors la vision libérale de la démocratie athénienne se substitue donc, avec l'*Histoire de la Grèce* de Grote, une vision constructive, vision qui n'était pas loin de remettre en question les fondements même du libéralisme ; l'Athènes d'un législateur rousseauiste que l'historien habille d'une veste « double face » : liberté civique d'un côté, liberté individuelle de l'autre.

De ce point de vue, ce n'est pas un hasard si Louis Ménard tient compte de l'entreprise de Grote, ne serait-ce que pour infirmer finalement la logique et mettre en place une vision inédite de la démocratie athénienne. En effet, il n'est pas question pour Ménard de faire d'Athènes un miroir des idéaux politiques du parlementarisme moderne renvoyant aux modernes des paradigmes choisis d'avance ; mieux vaut devenir soi-même ancien et interroger les modernes sur le prétendu fondement démocratique de leur société. Qu'est-ce que cela veut dire ?

En s'efforçant de réhabiliter au présent la politique des Grecs, Ménard est amené à penser la démocratie athénienne en fonction de son altérité constitutive. Dans un premier

---

128 . *History of Greece*, J. Murray, London 1888, t. II, p. 307.

129 . Voir *ibid.* t. III, p. 347 sqq. Cf. contra Mitford *The History of Greece*, 1784-1810, t. I, p. 284. P. Ch. Lévesque on l'a vu considérait aussi Clisthène, tout comme Mitford, comme un démagogue. Notons aussi que Grote, à la différence de Thirlwall, justifie la différence entre l'Athènes solonienne et l'Athènes post-solonienne. Voir *ibid.* t. II, pp. 460-524. Sur ce sujet se reporter également à P. Vidal-Naquet, « Tradition de la démocratie grecque », *art.cit.*

130 . *Ibid.*, t. III, p. 395. Clisthène met un terme à l'« apathie » politique qui l'a précédé. Voir *ibid.*, t. II, p. 511.

131 . *Ibid.*, t. II, p. 495-498. Voir aussi *ibid.*, p. 445.

132 . « The Demosthenic Athenian of 360 B.C. had as it were grown old. Pugnacity, Panhellenic championship, and the love of enterprise, had died within him. He was a quiet, home-keeping, refined citizen, attached to the democratic constitution, and executing with cheerful pride his ordinary city-duties under it, but immersed in industrial or professional pursuits, in domestic comforts, in the impressive manifestations of the public religion, in the atmosphere of discussion and thought, intellectual as well as political », *ibid.*, t. IX, p. 273. Voir l'analyse de F. Turner, *The Greek Heritage in Victorian Britain*, *op.cit.*, pp. 213-234.

temps, il démolit l'idée de progrès ; c'est là une bataille que Ménard livrera, aux côtés de Charles Renouvier<sup>133</sup>, contre « l'école historique » défendue par les spiritualistes, les doctrinaires, les saint-simoniens, les positivistes, voire les évêques ultramontains. Tous ces avatars dix-neuviémistes de l'idée de progrès n'avaient-ils pas été empruntés à la philosophie du XVIII<sup>e</sup> siècle et, qui pis est, détournés de leur essence philosophique, morale et révolutionnaire pour être pliés, sous prétexte de scientificité, à des fins profondément réactionnaires ? Or, ce qu'il est important de saisir ici c'est que la réfutation de l'idée de progrès constitue chez Ménard la condition *sine qua non* d'une lecture adéquate de la cité athénienne : « La valeur des idées ne dépend pas de leur date, et la vérité n'est pas une question d'almanach (...). Cessons donc de proscrire les formes que l'antiquité a données à ses institutions et de faire dater de notre siècle l'avènement des lumières »<sup>134</sup>.

D'où, le retour obligé à l'*historia magistra vitae*<sup>135</sup>. En fait, la thèse qui sous-tend la réflexion de Ménard (« nous sommes en république et décidés à y rester (...) la république n'est pas un interrègne, mais une forme définitive ») entraîne, tout d'abord, une dévalorisation de l'histoire nationale : « il ne faut pas se confiner, sous prétexte de patriotisme, dans l'histoire de France, qui n'est nationale qu'à partir de la Révolution ; jusque-là c'est l'histoire d'une famille et d'une caste. Que nous importent Frédégonde et Mme de Maintenon, et la marquise de Pompadour ? » ; Elle anime aussi le désir irrésistible de brûler les étapes historiques, tous ces millions de faits se succédant dans l'épaisseur des récits historiques, pour rejoindre par un seul geste les « luttes fécondes de l'agora d'Athènes »<sup>136</sup>.

Ainsi, là où il s'agissait jusqu'alors de confronter, en vertu d'un axe temporel *a priori* donné, la démocratie directe au régime représentatif, la liberté antique à la liberté moderne, quitte à ne découvrir que l'évidence induite par une telle comparaison, Ménard, non seulement renverse ses termes<sup>137</sup> mais va bien plus loin et creuse davantage le fossé qui sépare, en matière politique, les anciens des modernes : « Nos sciences et nos arts nous

133 . Charles Renouvier est co-fondateur avec Pillon de l'*Année philosophique* (1868) puis de la *Critique philosophique* (1872-1888). C'est dans une série d'articles publiés souvent anonymement dans la *Critique philosophique*, notamment en 1875, que Ménard et Renouvier mettent en place leur lecture polémique de l'idée de progrès, lecture qui évoque les accents polémiques de Nietzsche (voir à titre indicatif *L'Antéchrist*, « L'humanité ne représente nullement une évolution en mieux, en plus fort, en plus haut, au sens où on le croit maintenant. Le 'progrès' n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse », *Œuvres*, Gallimard, Paris 1974, t.VIII, p. 162) et qui n'est pas sans rappeler le livre de G. Sorel, publié quelques décennies plus tard, sous le titre *Les illusions du progrès*, M.Rivière, Paris 1908. Sur Renouvier, voir L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier*, L'Harmattan, Paris 1998.

134 . « Symbolique des religions anciennes et modernes. Leçon d'ouverture au cours professé à l'Enseignement populaire supérieur de la Ville de Paris », Paris 1896, p. 32. Voir aussi, *Du polythéisme hellénique*, Charpentier, Paris 1863, p. 281.

135 . « Les problèmes qui troublent l'équilibre des sociétés modernes ont été résolus de diverses manières dans d'autres temps et par d'autres peuples. Étudier ces solutions, c'est appeler l'expérience du passé au secours des indéterminations du présent ; tel est le but pratique de l'histoire ; elle est l'école de la politique : elle nous montre les écueils à éviter, les exemples à suivre. Elle est aussi l'école de la morale sociale ; elle fait l'examen de conscience de l'humanité. Elle nous enseigne que les peuples récoltent ce qu'ils ont semé et sont les artisans de leur destinée », L. Ménard, « La civilisation antique », *Cours d'histoire universelle à l'Hôtel de Ville*, Administration des deux revues, Paris 1891, pp. 38-39.

136 . Et : « par dessus les siècles serviles, Périclès et Démosthène tendent la main à Vergniaud, à Danton, à Camille Desmoulin », L. Ménard, « Une question intéressante », *La critique philosophique*, juillet 1889, t. 5, p. 76. Ailleurs : « La théorie du progrès, qui nous tient lieu de philosophie de l'histoire, nous empêche de reconnaître que les principes de la Révolution ne sont qu'un retour bien timide et bien incomplet, aux grandes traditions de l'Hellénisme », *Les questions sociales dans l'antiquité. Méthode expérimentale appliquée à l'étude des problèmes sociaux*, Librairie de « L'art indépendant », Paris 1898, p. 14.

137 . « Les comparaisons que j'indiquerai et qui se présenteront d'elles-mêmes, ne seront pas toujours à notre avantage ; je sais que j'aurais plus de chances de plaire à mon auditoire en flattant la vanité nationale et surtout la vanité moderne, car la seconde est encore plus chatouilleuse que la première. On peut à la rigueur se permettre de préférer l'état social de la Suisse et des États-Unis à nos constitutions monarchiques ou soi disant républicaines ; mais comment admettre que les hommes aient été plus libres, plus moraux et plus intelligents il y a vingt cinq siècles qu'ils ne le sont aujourd'hui. Cette opinion m'a été souvent reprochée comme un paradoxe. Chaque fois que j'ai voulu comparer, dans les journaux et les revues, la politique des anciens à celle des modernes, on n'a inséré mes articles qu'en les accompagnant de prétendues réfutations. Mes amis eux mêmes m'ont traité d'aristocrate, car, au nom de la théorie du progrès, nous nous croyons bien plus avancés que les Athéniens », *Les questions sociales dans l'antiquité, ibid.*, pp. 26-27.

rattachent directement à la Grèce, mais sur la question de la morale sociale il y a un abîme entre le monde antique et le monde moderne. Ce n'est pas une différence de degré, c'est une différence de nature, une véritable antinomie, comme lorsque les naturalistes comparent le type des vertébrés au type des articulés»<sup>138</sup>.

La démocratie athénienne est donc, dans tous les sens du terme, incomparable. Sur la base d'une exigence audacieuse : « Nous parlons souvent de démocratie ; il peut être bon de savoir ce qu'entendaient par là ceux qui ont inventé le mot et la chose »<sup>139</sup>, se dresse l'échafaudage original de la *polis*, fait unique dont Ménard décrit l'établissement en termes contractualistes<sup>140</sup>. Cette *polis* est un appareil bien huilé : ses principaux rouages, à savoir la religion, à la fois fondement de l'art et principe d'organisation de la cité, l'art comme le moule où la religion se donne une forme concrète et, enfin, la démocratie, vers laquelle les deux autres convergent pour fusionner au sein de la cité, fonctionnent comme un ensemble inextricable auquel enlever ne serait-ce qu'un seul ressort aurait pour conséquence l'effondrement de la synthèse qu'est le V<sup>e</sup> siècle athénien. Et c'est, en effet, la religion polythéiste et anthropomorphique avec ses principes, la « pluralité des causes », l'« indépendance des forces » et l'« harmonie des lois », qui est à l'origine de la démocratie<sup>141</sup>.

Dans ce contexte, la polémique avec Fustel de Coulanges était inévitable ; tout d'abord parce qu'il ne s'agit pas pour Ménard de faire du polythéisme une religion d'Etat comme l'avait fait Fustel dans sa *Cité antique*<sup>142</sup>, mais, bien au contraire, d'en déduire, à travers ce face à face de l'homme grec à la nature<sup>143</sup>, l'essence éthique et politique du peuple athénien, sa « morale populaire » à laquelle les législateurs ne font que donner corps<sup>144</sup>. Et c'est encore le transcendantalisme chrétien que Ménard reconnaît dans le système représentatif des modernes : « Pour les Grecs, la loi était un contrat entre égaux (...). Pour

---

138 . *Les questions sociales dans l'antiquité, ibid.*, pp. 20-21 et *Histoire des Grecs, op.cit.*, t.1, pp. 312-318.

139 . *Les questions sociales..., ibid.*, p. 26.

140 . « L'établissement de la cité représentait aux yeux des Grecs le passage de l'état nomade et barbare à la vie politique et civilisée. La cité ce n'est pas seulement la ville, c'est le corps politique, l'ensemble des citoyens, ou citoyens, associés pour la défense commune et l'exercice de leurs droits, tandis que les ruraux vivent dispersés dans les champs sans former un groupe politique. L'indépendance de la cité est le caractère fondamental de la société grecque. Il n'y a rien d'analogue dans l'histoire : les communes du Moyen-âge relevaient toujours du roi, du pape ou de l'empereur. En Grèce personne n'aurait pu admettre une autorité politique ou religieuse en dehors et au-dessus des citoyens », *Histoire des Grecs, op.cit.*, t. 1, p. 217.

141 . Ménard était convaincu qu'une religion ne pouvait correspondre qu'à une seule forme politique. Puisqu'il était polythéiste, le peuple grec instaura, à l'issue d'une longue série de luttes, la démocratie : « Aux religions unitaires correspondent les diverses formes de l'autorité, la monarchie au Monothéisme, le régime des castes au Panthéisme ; le Polythéisme, dont le principe est la pluralité des causes, a pour expression sociale la république », *Histoire des Grecs, ibid.*, t. 1, pp. 72-73. Et : « Ceux-même qui accordent à la civilisation des Grecs l'admiration qu'elle mérite font une exception pour leur religion. Voir aussi, *De la morale avant les philosophes* (1860), Charpentier, Paris 1863, pp. 44, 88 et 104.

142 . C'est ce qu'il explique dans une lettre adressée à Fustel de Coulanges en 1868 : « Les Grecs, qu'on a tort, selon moi, de confondre avec les Romains, n'avaient pas de prêtre (...) Un prêtre est un homme qui enseigne des dogmes et qui dirige des consciences ; les Grecs n'avaient rien de pareil. En créant une autorité spirituelle en dehors de l'État, le christianisme a, selon vous, accompli un immense progrès ; dans mon opinion, il a au contraire courbé l'esprit humain sous le joug sacerdotal. (...) Je suis encore plus païen que vous ne le pensez, car, pour moi, il n'y a pas de morale en dehors de l'Hellénisme (...) Il m'est donc impossible de voir un progrès dans la transformation religieuse qui a donné pour base à la loi une autorité extérieure au peuple » ; in E. Champion, *Les idées politiques et religieuses de Fustel de Coulanges. La « Cité antique » et Louis Ménard*, H. Champion, Paris 1903, pp. 22-24. Voir aussi, *Du polythéisme hellénique, op.cit.*, pp. 228-231. *Contra*, Fustel de Coulanges, *La cité antique* (1864), Flammarion, Paris 1984, pp. 457-463. Sur Fustel de Coulanges, voir F. Hartog, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas de Fustel de Coulanges*, PUF, Paris 1988. Notons enfin que la critique de la morale chrétienne chez Ménard évoque encore Nietzsche.

143 . « En Grèce, il n'y a de grand que l'homme ; la nature se proportionne à sa taille, et forme le fond du tableau, dont il occupe toujours le premier plan », *De la morale avant les philosophes, op.cit.*, pp. 20-21.

144 . « L'homme la connaît (*scil.* la morale) par une révélation spontanée de sa conscience en même temps qu'il se connaît lui-même, car elle n'est pas distincte que lui (...) C'est en vivant selon sa propre nature qu'il accomplit sa destinée et concourt pour sa part à l'harmonie universelle. Cette idée de l'harmonie universelle, du *cosmos* (...), idée républicaine qui est particulière à la religion des Grecs, a pour conséquence naturelle une morale essentiellement politique et sociale (...) Enfin, la morale populaire prend un corps dans l'œuvre des législateurs », *De la morale..., op.cit.*, pp. 7-8 et 89.

nous, la loi est un acte émanant du pouvoir ; on lui obéit parce qu'il serait dangereux de faire autrement, mais le droit du plus fort a pour correctif la crainte perpétuelle des révolutions populaires. Dans l'antiquité, les constitutions politiques n'ont qu'un but : garantir le pouvoir contre l'usurpation ; les nôtres ne songent qu'à garantir le pouvoir contre l'insurrection »<sup>145</sup>.

Contre Fustel encore, Ménard met en cause la scission liberté antique / liberté moderne<sup>146</sup> ; si abîme il y a entre les deux libertés, c'est que le bonheur chez les Grecs n'était pas séparable de l'engagement politique ; en ce sens, la liberté du citoyen n'était point à la merci de la cité. D'où la réfutation virulente de la profession de foi de la *Cité antique* : « Il va jusqu'à soutenir que la liberté leur était inconnue, opinion assez répandue aujourd'hui, et qui n'en est pas moins le contre-pied absolu de la vérité historique. La liberté n'a pas toujours été comprise de la même manière : celle des peuples modernes consiste dans le droit de choisir ceux qui font les lois ; celle des anciens consistait à n'obéir qu'aux lois qu'ils avaient faites eux-mêmes, et dont ils confiaient l'exécution à des magistrats électifs, temporaires et responsables. Un Grec ne se serait pas cru libre parce qu'il aurait pu, tous les six ou sept ans, déposer dans une urne électorale le nom des députés chargés du vote de l'impôt ; il n'aurait pas vu là une entrave suffisante à l'action du pouvoir exécutif, et il aurait exigé que les dépositaires de ce pouvoir, depuis le premier jusqu'au dernier, fussent soumis à l'élection et révocables à volonté. Quant au droit de faire les lois, de voter les impôts, de décider la paix ou la guerre, il n'était délégué à personne ; le peuple l'exerçait lui-même directement, sur la place publique »<sup>147</sup>. En d'autres termes, ce que la modernité libérale a constamment refusé de prendre en compte c'est l'essence politique de la liberté antique.

Qu'est ce qui provoque la décomposition de la cité ? Appareil bien huilé, la cité grecque au V<sup>e</sup> siècle s'enraye au moment même où, Socrate en premier, les philosophes entrent en scène. Ménard n'a pas de mots assez sévères pour dénoncer l'individualisme des philosophes<sup>148</sup> : sous prétexte d'épurer la religion, ils finirent par ouvrir la voie à la transcendance théocratique ; sous prétexte de penser le droit, ils finirent par dépolitiser la cité, détruire la démocratie<sup>149</sup>. C'était là, aux yeux de Ménard, le début de la fin du monde grec.

---

<sup>145</sup> . *Les questions sociales dans l'antiquité, op.cit.*, pp. 20-21 et *Histoire des Grecs, op.cit.*, t. 1, pp. 312-318. Et, dans sa lettre à Fustel : « A mon avis la souveraineté ne se lègue pas plus que la conscience, et des lois émanées d'une autorité extérieure ne m'obligent pas plus qu'un billet qui ne porterait pas ma signature », in E. Champion, *Les idées politiques et religieuses de Fustel de Coulanges...*, *op.cit.*

<sup>146</sup> . Fustel qui, sur ce sujet, suit fidèlement Constant : « La génération qui vivait en France il y a quatre-vingts ans avait étudié l'antiquité avec un long préjugé d'admiration (...) De l'admiration à l'imitation il n'y a pas loin (...) Au nom de la liberté on a rétabli la vieille accusation d'incivisme. Au nom de la liberté on a donné à l'État l'omnipotence, on a gouverné par la dictature (...) l'imitation maladroite de l'Antiquité nous a conduits à la Terreur », *Leçon d'ouverture à Strasbourg*, (1862), *La cité antique*, Annexes, Flammarion, 1984, pp. 472-473. Et Fustel d'expliquer cette erreur en historicisant la nature humaine : « Si les lois de l'association humaine ne sont plus les mêmes que dans l'antiquité, c'est qu'il y a dans l'homme quelque chose de changé. Nous avons en effet une partie de notre être qui se modifie de siècle en siècle ; c'est notre intelligence. Elle est toujours en mouvement, presque toujours en progrès, et à cause d'elle, nos institutions et nos lois sont sujettes au changement. L'homme ne pense plus aujourd'hui ce qu'il pensait il y a vingt-cinq siècles, et c'est pour cela qu'il ne se gouverne plus comme il se gouvernait », *La cité antique, ibid.*, pp. 2-3.

<sup>147</sup> . « Travaux récents sur la linguistique et la mythologie », *L'année philosophique*, Librairie Germer Baillière, 1<sup>ère</sup> année, 1867, p. 495. Il reprend la même argumentation dans les *Questions sociales dans l'antiquité, op.cit.*, pp. 13-14. Contrairement à Sparte dont l'aristocratie militaire avait en effet étouffé la liberté. Voir, *Histoire des Grecs, op.cit.*, t. 1, pp. 218 et 232. Voir également *De la morale avant les philosophes, op.cit.*, pp. 245-291.

<sup>148</sup> . « La philosophie est une critique des mœurs et des opinions populaires ; sa tendance naturelle est de réagir contre les institutions et les croyances au milieu desquelles elle se produit. Les allures turbulentes de la démocratie d'Athènes gênaient les goûts paisibles des philosophes. L'égalité leur semblait injurieuse pour leur mérite, et ils ne pouvaient se contenter d'une part dans la liberté de tous. Il leur fallait un peuple soumis et docile, obéissant avec une régularité ponctuelle à une élite de fonctionnaires lettrés, ou bien un roi sage et vertueux, un philosophe sur le trône », *Histoire des Grecs, op.cit.*, t. 2, p. 974. Dans sa critique de Platon, Ménard retrouve une fois de plus celui qu'il n'a jamais connu : Nietzsche. Voir à titre indicatif, *Le crépuscule des idoles* (1889), Flammarion, Paris 1985, pp. 172-173.

<sup>149</sup> . « La morale sociale, comme toutes les grandes choses, est essentiellement collective (...) La morale s'était développée spontanément chez les Grecs avant la naissance de la philosophie qui, en essayant de la formuler, a souvent contribué à la corrompre. S'il a convenu à Platon de prêcher la communauté des femmes, à Xénophon de vanter les charmes de la

Mais n'est pas là aussi le commencement d'une longue série de malentendus inévitables pour nous autres « modernes »<sup>150</sup> ? Avec Ménard en tout cas c'est la démocratie rousseauiste qui trouve enfin un nom : Athènes.

Chryssanthi Avlami

---

monarchie, à Aristote de déclarer les ouvriers impropres à la vie politique, le peuple grec n'est pas responsable. Un grand peuple vaut mieux que ses grands hommes. Ce ne sont pas les philosophes qui ont révélé à la Grèce les idées de la loi et de la patrie: elle n'avait pas attendu leur leçons pour concevoir la loi comme un contrat librement accepté, la cité républicaine comme une fraternelle communion d'égaux, associés pour la défense de leurs droits contre les agressions du dehors et les tentatives d'usurpation à l'intérieur. Il n'y a pas un philosophe qui se soit élevé à l'idée de la démocratie », *Les questions sociales dans l'antiquité, op. cit.*, p. 7. Voir aussi *Du polythéisme hellénique, op. cit.*, pp. 335, 391.

<sup>150</sup>. En ce sens que les Grecs aient probablement toujours renoncé à formuler «une théorie démocratique de la démocratie ». Voir à ce sujet les analyses de N. Loraux, *L'Invention d'Athènes, Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, Payot, 1993<sup>2</sup>, pp. 180-229 et *passim* et celles de J. Ober, *Political Dissent in Democratic Athens*, Princeton Univ. Press, Princeton, 1998.