FUSTEL DE COULANGES

La cité antique

Champs classiques

Extrait de la publication

Extrait de la publication

Extrait de la publication

LA CITÉ ANTIQUE

Dans la même collection

Antoine Arnauld et Pierre Nicole, *La Logique ou l'art de penser*
Claude Bernard, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*
Brillat-Savarin, *Physiologie du goût*
Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*
Camille Flammarion, *Astronomie populaire*
Pierre Fontanier, *Les Figures du discours*
Karl Marx, *Le Capital*
Emmanuel Sieyès, *Qu'est-ce que le tiers-état ?*
Sun Tzu, *L'Art de la guerre*

FUSTEL DE COULANGES

LA CITÉ ANTIQUE

Préface par
François HARTOG

Introduction par
Bruno KARSENTI

Champs classiques

Extrait de la publication

© Flammarion, Paris, 1984.
© Flammarion, Paris, 2009, pour cette édition.
ISBN : 978-2-0812-2390-5

Extrait de la publication

Préface

par François Hartog

En octobre 1864 paraît *La Cité antique. Étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome* ; l'auteur, un inconnu, jeune professeur d'histoire à l'université de Strasbourg ; le propos : faire « l'histoire d'une croyance. Elle s'établit : la société humaine se constitue. Elle se modifie : la société traverse une série de révolutions. Elle disparaît : la société change de face ».

La naissance d'un classique

Au cours de l'année universitaire 1862-1863, Fustel traite de « La famille et de l'État chez les Anciens »[1]. Le cours devient livre et au printemps 1864, la rédaction achevée, il se met en quête d'un éditeur, par l'intermédiaire de son condisciple et ami G. Perrot, plus introduit que lui dans les milieux parisiens. Le livre est finalement imprimé à Strasbourg chez Silberman, Durand à Paris accepte de le prendre en dépôt et l'auteur, lui, fait les avances (soit 1 843,70 F) ; on tire à 650 exemplaires : un début confidentiel ou presque.

1. Voir *infra* Annexe I, p. 627-640.

Perrot, tout à la fois son correspondant, son attaché de presse et un lecteur critique, ne tarde cependant pas à lui envoyer de bonnes nouvelles. « Durand est content de la vente, et ton livre, fort lu dans le monde de la Sorbonne et de l'École normale, est déjà très remarqué. Tu n'as pas à craindre de passer inaperçu. » Mais il lui reproche de ne pas séjourner quinze jours à Paris pour « présenter lui-même son enfant dans les bonnes maisons » : « le public ne lit que ce dont lui parlent deux cents personnes… [1] » Sur les conseils de Guizot, il postule pour un des prix Montyon de l'Académie française, qu'il obtient. Et Villemain, dans le discours de remise des prix, le présente comme « un érudit et un publiciste qui porte dans l'étude de l'Antiquité classique des vues neuves et le talent d'écrire ». La première édition s'épuise et, en août 1865, il signe un contrat avec Hachette (qui sera désormais son éditeur). Tirage : 1 000 exemplaires ; la notoriété reste modeste.

Mais dorénavant rééditions et réimpressions vont se succéder très régulièrement : douze en 1889, à la mort de Fustel, vingt-deux en 1912, vingt-huit en 1924 [2] et plusieurs traductions vont paraître (en russe dès 1867, la première édition anglaise, parue à Boston, est de 1873, une traduction espagnole en 1876 ; mais l'édition allemande ne date que de 1907 et l'italienne que de

1. Lettres du 28 novembre et 7 mars 1865 (arch. M. J. Baril).

2. On n'a malheureusement pas conservé les chiffres des tirages. On peut toutefois risquer une évaluation : selon que l'on prend pour base de calcul 2 000 exemplaires ou 3 000 par tirage, on arrive, en 1924, à une fourchette se situant entre 55 000 et 80 000 exemplaires vendus ; les retirages de 1920 et 1922 ayant été de 3 000 et celui de 1923 de 5 000 (semble-t-il), l'estimation autour de 80 000 paraît plus probable. Par la suite, à côté des rééditions de Hachette, *La Cité* parut aussi chez d'autres éditeurs.

Extrait de la publication

1924). Après sa mort et les années passant, le nom de Fustel (qui a, au total, plus écrit sur le Moyen Âge que sur l'Antiquité) va peu à peu se réduire à celui de l'« auteur de *La Cité antique* » et ne survivre que par elle, insensiblement muée en classique : tout à la fois très connue et reconnue, mais guère lue, elle devient un élément du patrimoine littéraire de la France. Témoigne de cet embaumement le fait que, pendant des décennies, elle figure en bonne place parmi les livres de prix distribués chaque année dans les lycées de la République.

Ont également joué en faveur de sa diffusion sinon de sa lecture, sa présence dans le très connu *Choix des historiens français du XIXe siècle* (Hachette, 1896) de C. Jullian, élève de Fustel, ainsi que sa publication sous l'austère couverture des *Classiques Vaubourdolle* (Hachette, 1947).

Le livre, dont tout le monde s'accorde à reconnaître l'originalité, n'arrive toutefois pas dans un désert : les philologues allemands ont déjà beaucoup travaillé et plusieurs synthèses ont été écrites, voire traduites ; telle l'*Histoire romaine* de B.G. Niebuhr, disponible en français depuis 1830. La traduction du premier volume de l'*Histoire romaine* de Th. Mommsen paraît en 1863. En Angleterre, domine la grande *Histoire de la Grèce* de G. Grote (traduite en français à partir de 1865). En France même, le paysage est plus pauvre et seul Duruy s'est risqué à des ouvrages généraux : en 1862 paraît la deuxième édition de son *Histoire grecque*. J.D. Guigniaut (à qui Fustel avait dédié sa thèse latine), traducteur, adaptateur, commentateur de *La Symbolique* de F. Creuzer, règne avec A. Maury sur le domaine des religions de l'Antiquité.

Mais le propos de l'auteur est autre : il ne s'agit pas tant d'écrire une histoire de la Grèce et de Rome que de

faire, selon l'expression de Renan, de « l'histoire antéhistorique », histoire rendue possible par la progressive découverte, depuis le déchiffrement du sanscrit (1784), du continent indo-européen, que philologie puis mythologie comparées s'emploient avec ardeur à reconnaître. En 1863 paraît l'*Essai sur le Veda* où E. Burnouf fait le point sur ces hymnes présentés comme « le plus ancien monument de *notre* race ». Aussi lorsque Fustel écrit dans son introduction que « les plus vieilles croyances des Grecs et des Romains sont celles qu'il nous importe le plus de connaître », car ce sont elles qui, très largement, rendent compte de ce qui est advenu après et qu'à défaut de textes pour le guider, l'historien dispose de la langue, des mots, des rites, qui sont autant de vestiges d'un âge depuis longtemps révolu, se place-t-il résolument dans cette perspective indo-européenne.

Plus largement, le livre participe de ce vaste mouvement d'études préoccupé de la question des origines, ou plutôt, au XIXe siècle, tourné vers la constitution d'histoires des origines. *La Cité antique* retrace l'histoire des origines de la vie en société des anciens Grecs et Romains, de même que la *Vie de Jésus*, parue en 1863 (et qui fut, elle, immédiatement un grand succès de librairie) se donne comme le premier volume d'une *Histoire des origines du christianisme*. Quelques années plus tôt (1861), J.J. Bachofen entendait dans son livre *Das Mutterrecht* retrouver les traces d'un matriarcat primitif, et H.S. Maine publiait son *Ancient law*[1].

1. « L'objet principal des pages suivantes est d'indiquer quelques-unes des idées primitives du genre humain, telles que les reflète l'ancien droit, et de montrer le rapport qui lie ces idées à la pensée moderne. » Fustel ne connaissait alors pas ce livre, traduit en français en 1874.

Comme Perrot l'écrivait à Fustel, il n'avait pas à craindre de passer inaperçu. *La Cité* n'est certes pas un *best-seller*, mais elle est un livre dont on parle largement. Les comptes rendus, nombreux et copieux, permettent de se faire une idée sur la manière dont on l'a lue. Tous les recenseurs s'accordent pour en louer le style sobre et net, austère mais sans raideur, entraînant et persuasif, qui rappelle la manière d'un Montesquieu ; quant à la démarche, elle est plus discutée, même si là aussi on évoque Montesquieu ou, plus proche, Tocqueville. « Cet exposé est systématique, écrit Taine (dans le *Journal des Débats*), mérite rare et presque sans exemple en ce temps-ci, où les monographies et les recherches de détail se multiplient à l'infini. Ce n'est pas un amas de faits qu'il nous donne, c'est l'idée même des faits, la conception originale et particulière d'où est sorti le reste. » Pour Ch. Morel, en revanche, le tour systématique, loin d'être un mérite, est une grande faiblesse et il conclut ainsi une longue recension (parue dans la toute nouvelle *Revue critique d'histoire et de littérature*) : « M. Fustel de Coulanges a soutenu avec habileté et éloquence, mais trop souvent en l'appuyant sur des paradoxes, la thèse exclusive qu'il voulait démontrer. Il a fait preuve de talent, d'originalité et même de science ; mais en somme il a échoué comme échoueront toujours ceux qui voudront construire l'histoire *a priori.* » G. Boissier, dans *La Revue des Deux Mondes*, et avec un balancement bien universitaire, parlera lui aussi de « système », avec « tous les mérites et les dangers » que cela comporte ; d'autres, d'histoire philosophique.

La question de la liberté chez les Anciens et chez les Modernes focalise, en deuxième lieu, l'attention. Challemel-Lacour, dans un compte rendu assez critique

Extrait de la publication

du *Temps*, où revient le mot de « système », s'y arrête : « Il est de mode, je ne l'ignore pas, à cette heure de répéter que les Anciens ont toujours été esclaves, sans doute pour nous donner lieu à nous d'être fiers de notre liberté. » Mais les enjeux réels de la discussion sont clairement exposés par A. Schnéegans (publiciste et homme politique) dans un article du *Courrier du Bas-Rhin*[1]. Commençant par citer Laboulaye, selon qui étudier l'Antiquité est utile, mais l'imiter « puéril et dangereux », l'auteur explique, à la suite de Fustel, que nous nous sommes forgés une Antiquité d'imagination. « Si J.-J. Rousseau eût mieux compris l'Antiquité, les hommes généreux qui s'inspirèrent de lui après 1789 n'eussent pas confondu la liberté moderne avec la liberté grecque ; essayant de nous donner des institutions parfaites, ils ne les eussent pas coulées dans le moule romain ; tentant un effort à jamais mémorable pour fonder la liberté, ils ne l'eussent pas seulement cherchée dans la souveraineté antique du peuple, qui ne se trouve être autre chose en pratique dans notre monde moderne qu'un asservissement commun de tous les individus à un État omnipotent. » De l'utilité donc d'une exacte connaissance des Anciens.

La religion est un troisième point sensible. À l'intérieur du livre lui-même, les spécialistes mirent en doute l'existence des deux religions fustéliennes, avec d'une part celle des ancêtres et du foyer, celle des forces naturelles de l'autre, et antériorité de la première sur la seconde. Globalement ensuite, un livre où il était tant

1. *Journal des Débats*, 11 novembre 1864 ; *Revue critique*, 1, 1866, p. 232-238, 252-258 ; *Le Temps*, 1er et 14 décembre 1865 ; *Le Courrier du Bas-Rhin*, 6 janvier 1865.

question de religion, qui de plus s'achevait sur les débuts du christianisme, ne pouvait être qu'une apologie de la religion. Ainsi L. Ménard, le dernier des polythéistes, lui reprocha d'avoir écrit « un plaidoyer contre l'Antiquité en faveur des sociétés chrétiennes ». « Je vois bien, lui rétorqua Fustel, que vous admirez plus que moi l'Antiquité, mais je n'admire pas plus que vous le Moyen Âge. Vous êtes plus païen que moi ; je ne suis pas plus chrétien que vous[1]. » Néanmoins l'argument porta, et il lui resta longtemps une réputation de clérical, dont il souffrit, comme en témoignent plusieurs pages inédites de ses notes, où il démontait l'argument et dénonçait le procédé. En 1878 encore, au moment d'obtenir la première chaire d'histoire médiévale à la Sorbonne, il fallut assurer Gambetta, le président de la Commission du budget, de son indépendance d'esprit (J. Simon, son ancien professeur à l'ENS et son collègue à l'Institut, joua aussi un rôle).

Dernier point enfin, celui de l'érudition et, plus précisément, de l'usage des auteurs allemands. On remarqua que le livre ne comportait aucune référence moderne, qu'aucune thèse contemporaine n'était ouvertement discutée, comme si le dialogue existait et existait seulement et directement entre les Anciens et l'auteur : le livre ne paraissait pas dans un désert, mais ne semblait-il pas faire comme si[2] ? Perrot, qui n'hésite pas à lui présenter des

1. Lettre à L. Ménard, 7 avril 1868 (E. Champion. *Les Idées politiques et religieuses de Fustel de Coulanges*, Paris, 1903).

2. Fustel connaissait-il l'allemand ? Dans sa première lettre à Warnkoenig (voir *infra* p. 637), il s'excuse de son « ignorance de la langue allemande ». Mais, dans son dossier administratif, on trouve des notices individuelles, où en face de la question « langues connues », il a inscrit « Allemand » ; de plus, dans ses notes de travail,

Extrait de la publication

critiques sérieuses (sur la double religion), le félicite en revanche de ne pas « se perdre dans les citations » et de ne pas « se laisser envahir par les notes ». Au contraire, un compte rendu, au reste élogieux, paru dans la *Revue de l'Instruction publique*[1], se termine ainsi : « Les Allemands ont passé par là ; et Niebuhr et Mommsen et avec eux les jurisconsultes. Quand M. Fustel profite d'eux et quand il s'en écarte, pourquoi ne pas en avertir ? Il y gagnerait de faire voir qu'il ne procède pas par voie d'écart absolu, à la façon des fantaisistes, et qu'il est dans la filiation et dans la tradition de la science. Son originalité n'aurait rien à y perdre, et on le jugerait d'autant mieux un maître, qu'on le verrait en communication avec ses pareils. »

Louange d'un côté, regret de l'autre, et au-delà se dessinent deux conceptions du livre savant. Pour Warnkoenig, un correspondant allemand, qui lui demande s'il peut s'appuyer sur l'autorité de quelques modernes, Fustel retrace la genèse de son livre : comment, ne pouvant se rallier ni au système de Niebuhr ni à aucun autre, il prit la décision de lire les Anciens, tous les Anciens et rien qu'eux. « D'après cette résolution, je n'ai pris connaissance de quelques travaux allemands et particulièrement de ceux de M. Mommsen qu'après que mon livre était presque achevé[2]. » Enfin, à l'accusation de faire de l'histoire *a priori*, donc de ne

---

figurent des références (assez peu nombreuses) à des ouvrages allemands. On peut donc estimer qu'il le lisait, ou le déchiffrait, mais ne l'écrivait ni ne le parlait.

1. *Revue de l'instruction publique*, 7 et 14 septembre 1865, art. de F. Baudry.

2. Voir *infra* p. 638.

pas faire d'histoire véritable, il réplique : « J'ai surtout prétendu écrire ce livre en érudit »… mais « je me suis peu soucié de le paraître lorsque, croyant avoir trouvé le vrai, je me suis mis enfin à écrire mon livre. J'habite tout près du Rhin, Monsieur, mais du moins sur la rive gauche ; j'ai voulu écrire à la française, c'est-à-dire simplement et clairement… » La véritable érudition se moque de l'érudition.

Presque au même moment (1867), dans sa Préface à la treizième édition de *La Vie de Jésus*, Renan se sent obligé de s'expliquer sur le parti qu'il avait adopté d'écarter la bibliographie (« je crois avoir assez hautement proclamé ce que je dois aux maîtres de la science allemande… pour qu'un tel silence ne puisse être taxé d'ingratitude ») et annonce qu'il a augmenté le nombre des citations. En fait commence, en ces années, à s'imposer, surtout par référence à la philologie allemande, un nouveau modèle du livre savant, avec notes nombreuses, citations multiples et bibliographie complète. D'ailleurs dès la 2e édition (1866) de *La Cité*, les références furent plus nombreuses ; un chapitre fut ajouté, quelques paragraphes modifiés, les notes encore développées par la suite (1879), mais ce fut tout. En 1884 le projet d'une édition révisée et à jour n'aboutit pas, et les ébauches de préface rédigées par Fustel à ce moment-là laissent percevoir son embarras. Récrire *La Cité* eût été probablement la détruire.

Critiquée ou louée, *La Cité* devint bientôt, en tout cas en France, un livre de référence. En témoigne, par exemple, *Le Rapport sur les études historiques* (1867) où A. Geffroy, résumant la thèse de Fustel, la donne comme un acquis sûr de la science historique [1].

1. *Recueil des Rapports sur le progrès des lettres et des sciences en France*, Paris, 1867.

Extrait de la publication

Fustel au travail

Quand paraît *La Cité antique*, Numa-Denis Fustel de Coulanges a 34 ans. Ancien élève de l'École normale supérieure et de l'École d'Athènes, il est depuis 1860 professeur d'histoire à l'université de Strasbourg. Il a soutenu ses thèses en 1858, latine sur le *culte de Vesta*, française sur *Polybe ou la Grèce conquise par les Romains*. Ce dernier ouvrage semble écrit par un Polybe, non seulement défenseur de l'aristocratie, mais aussi libéral. La force de Rome, c'est celle de son aristocratie qui a su ne partager que l'apparence du pouvoir avec la plèbe. Inversement, la faiblesse de la Grèce vient de ce qu'elle n'est plus que guerre civile, « un pays où il n'y a que deux villes, mais deux villes toujours en guerre », la démocrate contre l'aristocrate.

Alors que *Polybe* s'interroge sur la fin de la liberté grecque et du « régime municipal », l'étude sur *Vesta*, elle, scrute les débuts de l'association humaine. S'il est assez proche de Guigniaut dans son étude sur Vesta, la problématique est sienne : qu'est-ce qui fait lien social ? Telle est la question, celle-là même que l'on retrouvera au cœur de *La Cité antique* ; mais la réponse apportée, elle, se déplacera. Pour l'heure, le principe d'humanité et l'opérateur de sociabilité, c'est Vesta. On trouve déjà exposé ce mouvement conduisant de la famille à la cité, en passant par la *gens* et la phratrie, du foyer domestique au foyer commun, et cette vision de la cité comme une église où toute la vie n'est que religion (« la cité est pour ainsi dire une église ; la ville, un temple ; les lois et le droit, une religion ; les magistrats, des prêtres »).

Sans l'hypothèse ou plutôt, pour Fustel comme pour tous ses contemporains, le *fait* indo-européen, l'entreprise même de *La Cité* est inconcevable : il est ce qui

Extrait de la publication

légitime, fondamentalement, de traiter ensemble les Grecs et les Romains. « On (les) réunit dans la même étude… parce que ces deux peuples, qui étaient deux branches d'une même race, et qui parlaient deux idiomes issus d'une même langue, ont eu aussi un fonds d'institutions communes et ont traversé une série de révolutions semblables » (on est devenu depuis lors plus prudent)[1]. Le point de départ est le même : la famille indo-européenne d'avant la dispersion, quelque part en Asie centrale, elle-même constituée par la religion primitive. Cette commune origine suffit à garantir un comparatisme qui se contente, délivré de tout souci de chronologie, de piquer ici et là des ressemblances entre les deux peuples pour retrouver les premières étapes de leur semblable évolution. Mommsen, au contraire, parti lui aussi de cette communauté des origines, insistait (et ne pouvait qu'insister) sur « la divergence des voies parcourues ». Les Romains en effet surent conquérir une « unité nationale », à jamais inaccessible aux Grecs (mais pas aux Allemands).

Ainsi prendre ensemble la Grèce et Rome et poser la question de *la* cité, était une audace, mais au total plus naïve que réfléchie ; jamais la démarche ne doute de sa légitimité et ne s'interroge sur ses conditions de possibilité. Fustel toutefois ne se limite pas à la Grèce et à Rome, il introduit un troisième terme : l'Inde. Son comparatisme est-il du coup plus assuré ? Nullement. Il n'a jamais prétendu être orientaliste et l'Inde, comme il

1. Voir, par exemple, G. Dumézil, *Mythe et épopée I*, 1968, p. 15-16 ; « Entretien avec G. Dumézil », *Cahiers pour un temps*, Paris, 1981, p. 16-44.

Extrait de la publication

l'explique à Warnkoenig[1], n'est pas tant le troisième terme d'une comparaison qu'un élément en plus, venant à point nommé confirmer une thèse déjà à peu près formulée : « … je me mis à étudier un peu les antiquités orientales… un mot du Rig-Veda me rappelait un vers d'Euripide ; un texte de Manou me reportait à une loi des Douze Tables ou à un passage d'Isée ou de Lysias…[2] » On trouve enfin, dans ses notes sur *La Cité*, quelques fiches intitulées « cité antique et rapports aux autres peuples », où il a rassemblé de brèves citations sur les Japonais et les âmes des ancêtres, sur la Chine et les ancêtres, sur les Indiens d'Amérique et les cendres de leurs pères…

Preuve qu'il était ouvert aux parallèles ethnographiques, mais indication aussi d'un comparatisme tous azimuts, plus préoccupé de collection que d'interprétation.

Soucieuse des origines, *La Cité* est aussi une manière de faire de l'histoire au présent, ainsi que l'indiquait déjà, dans les comptes rendus, la question de la liberté. Le projet est parfaitement explicite et le livre pourrait porter comme sous-titre : « Pour en finir avec l'imitation des Anciens ». Entre *eux* et *nous*, les Modernes, la distance est infranchissable et se méprendre sur *eux* n'a pas été sans conséquence pour *nous*. Fustel vise ici la Révolution et son usage de l'Antiquité. Les Jésuites, Plutarque, Rousseau sont les principaux responsables de ces illusions qui ne sont pas tout à fait sans importance, puisqu'elles

1. Voir *infra* p. 639.
2. Sur l'Inde védique, voir, en dernier lieu, Ch. Malamoud, *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

Extrait de la publication

ont finalement conduit à la Terreur[1]. « Nos 80 dernières années ont montré clairement que l'une des grandes difficultés qui s'oppose à la marche de la société moderne est l'habitude qu'elle a prise d'avoir toujours l'Antiquité grecque et romaine devant les yeux. » La tâche de l'historien est donc de faire *voir* exactement l'altérité radicale de ce monde à jamais révolu, en dégageant les principes qui le fonde, en déroulant l'exacte logique qui lui donne sa cohérence, en retraçant les étapes de sa constitution puis, révolution après révolution, de sa progressive dislocation. Pour être des ancêtres, les Grecs et les Romains n'en sont pas moins des étrangers, le démontrer et en convaincre le lecteur, c'est contribuer, pour sa part d'historien, à « la marche de l'humanité ».

De fait, l'opposition *eux, nous*, revient, comme un leitmotiv chapitre après chapitre (nous ne devons pas « juger les Anciens avec *nos* idées modernes », « pour *nous* la religion n'est pas là », « *nous* avons de la peine à comprendre le culte des ancêtres », « ces croyances qui *nous* paraissent bien fausses et ridicules », « il faut d'abord écarter de *notre* esprit toutes les habitudes de la politique moderne… »).

Ainsi Montesquieu lui-même (seul Moderne – avec Rousseau – à être évoqué) s'est trompé, justement pour n'avoir pas pris l'exacte mesure de ce fossé entre les Anciens et nous : loin que la religion soit assujettie à l'État, c'est « le contraire qui est plus vrai », ainsi que l'indique immanquablement la lecture de Tite-Live[2].

---

1. Voir *infra* p. 634-635 ; P. Vidal-Naquet, « Tradition de la démocratie grecque », préface à M.I. Finley, *Démocratie antique et démocratie moderne*, Paris, Payot, 1976.
2. *Cité*, p. 235.

Mais traquer les idées subjectives, mettre à distance, les décrire *eux* et non pas *nous* à travers *eux*, repose, au fond, sur une permanente comparaison : non plus nous par rapport à eux posés comme modèles que nous pouvons et devons imiter, mais plutôt eux par rapport à nous, vus dans leur différence et fixés dans une altérité que précisément dessine la confrontation (parfois explicite et toujours implicite) elle-même, eux qu'il n'y a tout simplement aucun sens à tenter d'imiter aujourd'hui, car l'humanité a progressé.

La croyance, fondatrice du lien social, n'est plus et, en même temps qu'elle disparaissait, se défaisait la société qu'elle avait façonnée. Écrire l'histoire de cette époque, c'est retrouver cette croyance primordiale, mesurer ses effets et suivre ses transformations. Car les croyances font l'histoire : « Il n'est rien de plus puissant sur l'âme. Une croyance est l'œuvre de notre esprit, mais nous ne sommes pas libres de la modifier à notre gré. Elle est notre création, mais nous ne le savons pas. Elle est humaine et nous la croyons dieu. Elle est l'effet de notre puissance et elle est plus forte que nous. Elle est en nous ; elle ne nous quitte pas ; elle nous parle à tout moment… l'homme peut bien dompter la nature, mais il est assujetti à sa pensée [1]. »

Telle est bien la démarche de *La Cité antique*. À l'origine, les antiques croyances, avant tout le culte des ancêtres, objet du livre I. Le livre II, lui, dessine les formes de sociabilité que, dans le même temps, présupposent et génèrent de telles croyances : la famille, mais aussi la *gens* (qui n'est, pour finir, que « la famille elle-même »). Puis vient la cité, dont l'univers, longuement

1. *Ibid.*, p. 190.

décrit au livre III, est rapporté aux principes qui le rendent intelligible.

Elle marque le terme d'une évolution inaugurée avec la famille indo-européenne et exprime l'extension maximale d'un lien social, enté sur ces vieilles croyances : elle est aboutissement ; mais aussi remise en cause ; le moment où tout bascule. Car entre elle et le régime de la *gens*, il y a au fond contradiction : la *gens* a conduit à la cité, mais la pleine affirmation de la cité passe par le démembrement de la *gens*. La *gens* est une forme sociale avec une hiérarchie mais sans exclus : on distingue entre les aînés et les cadets, entre les maîtres et les serviteurs (ou clients) aussi, mais tout le monde appartient à la *gens*, c'est-à-dire participe au culte. La société est alors constituée d'une collection d'Uns, comme autant de monades, chacune autonome et autarcique : « Ces milliers de petits groupes vivaient isolés, ayant peu de rapport entre eux, n'ayant nul besoin les uns des autres, n'étant unis par aucun lien ni religieux ni politique, ayant chacun son domaine, chacun son gouvernement intérieur, chacun ses dieux[1]. » Sans extériorité et même sans marginalité, une telle société ignore aussi la *stasis*, la guerre civile. Avec la cité au contraire (livre IV), c'est d'emblée l'expérience de l'exclusion et de la division, dont les cinq révolutions qui scandent son histoire sont autant de manifestations. Lutte des exclus, les plébéiens sans religion, contre ceux qui en ont le monopole, les patriciens ; avec eux commence la marche vers l'égalité : n'ayant rien, ils veulent tout ; puis, plus tard, à l'intérieur de la cité, guerre interminable des pauvres contre les riches, des démocrates contre les aristocrates, jusqu'à ce

1. *Ibid.*, p. 170.

que, au moment de la conquête, la Grèce entière ne soit plus qu'une ville, toute *stasis*, où, aveugles à toute autre considération, se déchirent les deux factions. Vient alors la fin du régime municipal (livre V), tandis que les effets des vieilles croyances, mortes depuis longtemps, achèvent de se déliter. Si le stoïcisme, en « fondant la liberté intérieure », avait « déjà rendu l'homme à lui-même », le christianisme, en en faisant « la règle universelle inébranlable », change les conditions du gouvernement « pour toujours ».

Mais revenons au livre I où se noue toute la démonstration, rigoureuse en apparence, de Fustel. Si haut qu'on remonte, la mort n'a jamais été envisagée comme « une dissolution de l'être », mais toujours comme « un simple changement de vie ». De cette antique croyance tout découle : la nécessité de la sépulture, le rituel funéraire et un culte des morts qui, sous peine de représailles à l'encontre des vivants, ne doit jamais s'éteindre. Or, il ne peut y avoir culte sans famille, c'est-à-dire sans une association religieuse, dont c'est justement la vocation première. La famille elle-même implique le mariage, pour assurer sa reproduction, et donc la perpétuation du culte. Qui dit tombeau dit famille, dit aussi propriété. Qu'est-ce en effet, à l'origine, que la propriété, sinon le champ où chaque famille enterre ses morts ? La propriété est la terre des morts, simple dépôt immobile et inaliénable entre les mains des générations successives qui, elles, ne font que passer. Tombeau, famille, propriété, sont, au total, trois modalités de la même croyance. Est-il même utile de préciser que ni l'archéologie ni les textes antiques ne corroborent cette vision des commencements ? Une famille par tombeau et un tombeau par

famille, avec concession véritablement à perpétuité, ne relève pas du vérifiable [1].

Mais le point intéressant est que, pour Fustel, la mort est ce qui, originairement, fait lien, et la naissance d'une forme nouvelle de sociabilité doit d'abord passer par la reconnaissance d'un nouveau tombeau et d'un ancêtre commun, répétant depuis la famille jusqu'à la cité, à travers la *gens*, la phratrie et la tribu, le même cheminement. Or si un tel schéma de l'évolution des sociétés grecque et romaine n'est pas propre à Fustel, la mise en avant de la religion des morts, comme religion « la plus ancienne » ou « la première », elle, paraît bien une *découverte* fustelienne. On ne la trouve en effet ni chez Guigniaut, ni chez Maury, ses prédécesseurs immédiats, ni chez les Allemands [2], ni chez les auteurs anciens, ni même chez l'auteur de la thèse sur le culte de Vesta. Alors que, pour l'auteur de *La Cité* (six ans plus tard), tout commence avec la mort : « Avant de concevoir et d'adorer Indra ou Zeus, l'homme adora les morts, il eut peur d'eux, il leur adressa des prières. Il semble que le sentiment religieux ait commencé par là ! La mort fut le premier mystère. Elle mit l'homme sur la voie des autres mystères. Elle éleva sa pensée du visible à l'invisible ; du passager à l'éternel ; de l'humain au divin [3]. »

---

1. Voir S.C. Humphreys, *The family, women and death*. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983, p. 79-130, 136-143.

2. À l'exception peut-être de M. Hullmann, adversaire de Niebuhr, dont les positions sont résumées par P.A. de Golbery, dans le tome VII de sa traduction de *l'Histoire romaine* de Niebuhr (pp. 109-110). Il estime qu'il y a aux origines de la *gens* communauté des sacrifices et sépulture commune. Je remercie C. Ampolo de m'avoir signalé ce passage.

3. *Cité*, p. 51.

Un tel déplacement, que rien dans la documentation antique n'impose, s'éclaire plus d'un rapprochement avec le XIXe siècle et ses représentations de la mort : le développement d'un culte des morts et la question des cimetières, celle des revenants aussi. « Quel est le sentiment, se demande Fustel dans une note manuscrite, qui a donné naissance à ce culte des morts ? Je suis frappé de ce fait que les Anciens, comme les enfants, comme le sauvage, dont l'imagination est puissante et la raison faible, sont assiégés de la crainte de voir reparaître au milieu d'eux les âmes des morts. » Davantage, existent des similitudes entre la thèse de Fustel et les propos de positivistes, comme le docteur Robinet ou P. Laffitte, sur ces questions. Ce dernier, en épigraphe d'un opuscule sur les cimetières [1], inscrit deux citations : Auguste Comte d'abord : « les vivants sont de plus en plus gouvernés par les morts, telle est la loi nécessaire de l'ordre humain », le docteur Robinet ensuite : « il n'y a pas de cité sans cimetière ». Puis il montre comment la tombe, d'abord « institution de famille », devient par la fondation du cimetière « institution sociale ». Le culte des morts en outre « sert au perfectionnement de notre nature » : il est « le principe qui nous sépare le plus de l'animalité » ; « … il développe la vie suggestive, puisque nous nous représentons, en le pratiquant, des êtres que nous ne pouvons plus voir ». Un mémoire plus ancien mérite aussi d'être cité par le lien qu'il voulait établir ou retrouver entre le tombeau, la propriété et la patrie. Pour l'auteur en effet la société « doit inviter l'homme ordinaire à placer sa tombe dans les champs paternels »… Ainsi les sépultures

1. P. Laffitte, *Considérations générales à propos des cimetières de Paris*, Paris, 1874.

Extrait de la publication

particulières réuniront « le double avantage de nous attacher à la famille, à la propriété, à la patrie[1] ». « Nous assistons, comme le notait Ph. Ariès, à la naissance du concept barrésien, péguyste, maurrassien, mais d'abord positiviste, de la patrie charnelle. » Les Anciens n'auraient-ils pas pratiqué spontanément, à en croire Fustel, ce que l'auteur du mémoire ne fait que proposer ?

Enfin traverse *La Cité* une nette inspiration antirousseauiste. Même si son livre n'est pas une réfutation argumentée du *Contrat social*, Fustel, plus proche des idées, par exemple, de F. Le Play, l'a aussi écrit, je crois, contre Rousseau : l'admirateur de Lycurgue et le zélateur de Sparte, alors qu'en fait il n'y a jamais eu d'aristocratie « plus oppressive », le principal responsable de cette imitation « maladroite » et « funeste » de l'Antiquité qu'ont cultivée la Révolution et la Terreur. Pour lui ensuite, la formation du lien social ne saurait résider dans une convention qui, par la dialectique de l'aliénation et de la liberté, transforme l'homme naturel en un homme civil et fait se muer la dispersion individuelle en un corps politique. Là où Rousseau posait le contrat comme opérateur du passage, lui pose la croyance.

Qui dit croyance dit culte des morts et tout aussitôt famille, mariage, propriété : le tour est joué ; il n'y a pas d'état de nature et l'on est toujours, d'entrée, dans le « civil » ; ou plutôt, la famille est à la fois d'un côté et de l'autre, ou encore « berceau » et produit de cette croyance, elle est le seul état de nature véritable, dans lequel ce ne sont pas les individus qui vivent isolés, mais les familles. « Pour la vieille religion domestique, la

1. Mémoire de J. Girard (Paris, 1801), cité par Ph. Ariès, *L'Homme devant la mort*, Paris, Seuil, 1977, p. 503-504, 534-535.

Extrait de la publication

famille était le vrai corps, le véritable être vivant, dont l'individu n'était qu'un membre inséparable[1]. »

Naturelle, la famille ne l'est toutefois pas totalement, elle qui souvent ignore ou méconnaît droit ou sentiments naturels. Pourquoi ? Parce qu'elle est plus « une association religieuse que de nature ». Et l'histoire de l'Antiquité est celle de la progressive rupture de cette « chaîne » qui tient l'individu « esclave ». Le christianisme achève ce que la philosophie avait préparé : le père, ayant perdu son sacerdoce, ne conserve que l'autorité que « lui confère la nature », le droit se rapproche de « l'équité et de la nature » ; la propriété ne « découle plus de la religion, mais du travail ». Commence alors la société moderne et s'achève là « notre étude qui doit s'arrêter à cette limite qui sépare la politique ancienne de la politique moderne ».

Au total parcourt ce livre une indéniable force de persuasion qui donne au lecteur l'impression de comprendre l'enfantement, l'agencement et le fonctionnement de ce vieux monde à jamais révolu. Mais la rigueur, plus apparente que réelle, tient plus à l'entraînement de l'expression qu'à la précision des démonstrations, ou à l'enchaînement exact du raisonnement.

Au chapitre des apories de la théorie fustelienne elle-même, on peut encore verser la difficulté d'articuler ce qu'il écrit du tombeau et du foyer, qui sont et ne sont pas la même chose. Comment rendre compte des deux religions ? Plus profondément, sa machinerie sociale est dépourvue de mouvement : on voit comment mais nullement pourquoi la société change. Pourquoi est-on sorti un jour du régime parfaitement autarcique de la

1. *Cité*. p. 163.

gens ? À la question une seule réponse, ou plutôt il n'y a ni question ni réponse, mais la simple affirmation de la marche continue de l'humanité, la règle de l'évolution, la loi du progrès : sorte d'opérateur magique du changement, qui va de soi et qu'il suffit de nommer à chaque étape ; il est tout à la fois une loi universelle, extérieure à l'homme, et la force même de la nature humaine : l'intelligence humaine s'élargissant, l'homme change et la société le doit aussi.

Se découvre une tout autre scène cependant dès l'instant qu'est formée la cité, monde non plus de l'unité, mais de la division, où joue d'emblée un puissant facteur du mouvement : la guerre civile. Sitôt constituée, en effet, la cité est façonnée, mais aussi bien détruite par la succession des révolutions.

Signalons enfin son curieux usage des textes antiques. Dès l'instant qu'ils abordent le même sujet, sont rapprochés des auteurs que le genre et la chronologie séparent, au seul nom du principe qu'il faut avoir un ou mieux plusieurs textes ; à la limite Cicéron peut voisiner avec Homère et Porphyre. Fustel retient un mot, un membre de phrase, un vers, mais néglige complètement le contexte. Enfin les Tragiques, en particulier, sont généralement lus au premier degré, comme s'il s'agissait de descriptions réalistes, de pratiques effectives, funéraires ou autres : entre Eschyle et un lexicographe, nulle différence.

La Cité *malgré tout*

En écrivant *La Cité antique*, Fustel songeait à « la cité moderne ». Mais il y a deux façons de comparer : en

Extrait de la publication

s'attachant aux ressemblances, ou au contraire en pointant des différences. Sur ce terrain-là, il opta résolument pour la seconde. Dans les années suivant la publication de son livre (et en tout cas avant 1870), il conçut le dessein d'écrire le second volet, sous la forme d'une « cité française », des origines à 1789. Autre fut finalement le résultat ; mais tel était l'ample dessein initial [1].

Une fois critiquée de fond en comble, une fois soulignée son incohérente cohérence, *La Cité* demeure malgré tout un livre important : qui a fait date, en modifiant un champ d'études (en France à tout le moins), en posant de vraies questions, en créant un nouvel objet de pensée. Le *genos* ou la *gens* de Fustel [2] n'ont jamais existé sous cette forme. Reste que ce faux objet, qui a donné lieu à de faux débats, a attiré l'attention sur le rôle de la parenté dans la naissance de la cité et au-delà dans toute formation sociale, ainsi que sur celui des groupes constitués.

Le *fait* indo-européen, qui lui a permis de ne pas se laisser arrêter par le décalage chronologique entre les Grecs et les Romains, a rendu possible la construction, en mettant l'accent sur la dimension religieuse, de ce nouvel objet de pensée : *la* cité antique ; sorte de

---

1. *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, Paris, Hachette, 1875.

2. F. Bourriot (*Recherches sur la nature du genos*, Lille, 1976), grand pourfendeur du *genos*, estime que *La Cité* a créé « pour ainsi dire l'archétype du *genos* » (p. 71). Sur cette question complexe, voir D. Roussel, *Tribu et Cité*, Paris, Les Belles Lettres, 1976 ; en dernier lieu, S.C. Humphreys, « Fustel de Coulanges and the greek *genos* », *Sociologia del diritto*, 3, 1982, p. 35-44 ; et *ibid*. A. Momigliano, « Fustel de Coulanges e la recente ricerca su Roma arcaica », p. 27-33.

« tableau de pensée » que l'on peut rapprocher de l'*idéal-type* webérien. Critiqué, retravaillé, reformulé, il restera en tout cas présent, non seulement dans le champ de l'histoire ancienne, mais aussi au-delà [1].

Fustel, que l'on hésite à qualifier de libre-penseur, mais qui n'était pas catholique, a conçu sa cité comme un monde structuré de part en part par la religion, qui est origine même du lien social. Ce sans quoi il n'y a pas de communauté possible. Vient à ce point le nom de Durkheim : élève de l'École normale, alors que Fustel en était le directeur, il fut marqué par lui et pensa, avec lui et contre lui ; en tout cas, à partir de lui, notamment sur cette question de l'importance du religieux [2]. Par-delà Durkheim et la sociologie, *La Cité* ne pourrait-elle être prise comme un *artefact* et utilisée comme un jalon pour une réflexion critique sur le religieux qui, aujourd'hui, fait sinon retour, du moins question ?

On peut lire enfin dans *La Cité* une définition de l'histoire, qui n'est pas restée sans écho, sur laquelle Fustel est souvent revenu : « L'histoire n'étudie pas seulement les faits matériels et les institutions ; son véritable objet d'étude est l'âme humaine ; elle doit aspirer à

1. Que l'on pense, entre autres, à G. Glotz, à A. Piganiol, actuellement à M.I. Finley ; ou au-delà à E. Masqueray, à J. Izoulet… Voir M.I. Finley, « La Cité antique : de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà », *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 89-120.

2. S. Lukes, *Émile Durkheim*, Londres, Penguin Press, 1973 ; A. Momigliano, « La *Cité antique* de Fustel de Coulanges », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 420-422. J.-Cl. Chamboredon, « Émile Durkheim : le social, objet de science. Du moral au politique ? » in *Critique*, juin-juillet 1984, p. 460-531.

connaître ce que cette âme a cru, a pensé, a senti aux différents âges de la vie du genre humain » : l'histoire, comme science historique de la *psychè*, ou des croyances ; l'histoire, « science de l'homme », mais de « ce qui change en lui ».

F.H.

Extrait de la publication