

## DE LA CITÉ ANTIQUE À LA SOCIOLOGIE DES INSTITUTIONS

« On a inventé depuis quelques années le mot "sociologie". Le mot "histoire" avait le même sens et disait la même chose, du moins pour ceux qui l'entendaient bien. L'histoire est la science des faits sociaux, c'est-à-dire la sociologie même. »

Fustel de Coulanges, *L'Alleu*, 1889<sup>1</sup>.

« Fustel de Coulanges aimait à répéter que la véritable sociologie, c'est l'histoire; rien n'est plus incontestable, pourvu que l'histoire soit faite sociologiquement. »

Durkheim, *L'Année sociologique*, 1898<sup>2</sup>.

Lorsque Fustel de Coulanges écrit sa dernière préface, quelques semaines avant sa mort, la « sociologie » vient de faire depuis deux ans une apparition remarquée dans le monde universitaire : Émile Durkheim, ancien élève de Fustel à l'École normale, assure à la faculté de Bordeaux le premier cours de science sociale jamais institué dans l'Université française ; il présente la nouvelle discipline en l'appliquant à l'histoire comparée de la famille. Neuf ans après la mort de Fustel, la percée se confirme. Durkheim est toujours à Bordeaux, mais avec l'aide de Bouglé, Mauss et Hubert, il lance *L'Année sociologique*<sup>3</sup>. Ce qui, de l'avis de Fustel, n'était d'abord qu'un mot se pose désormais en discipline à part entière, distincte de l'histoire, de la philosophie ou de la psychologie.

On sait le retentissement que devait avoir un tel défi, une génération

---

1. Numa-Denis FUSTEL DE COULANGES, *Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*. T. 1 : *L'Alleu et le domaine rural pendant l'époque mérovingienne*, Paris, Hachette, 1889, p. IV-V.

2. Émile DURKHEIM, Avant-propos à la première livraison de *L'Année sociologique* (1896-1897), 1898, p. III.

3. Cf. Philippe BESNARD, « La formation de l'équipe de *L'Année sociologique* », *Revue française de sociologie*, XX, 1, 1979, p. 7-31.

plus tard, dans le champ de l'histoire. Les sociologues ont aujourd'hui à cœur de rappeler aux historiens ce qu'ils doivent à la sociologie durkheimienne et de souligner la filiation reliant les *Annales* à *L'Année sociologique*<sup>4</sup>. Mais, si justes soient-elles, ces remarques ne doivent pas faire oublier l'existence d'une autre dette qui lie, réciproquement, la « science des institutions » qu'est la sociologie à l'histoire institutionnelle. L'œuvre de Fustel de Coulanges s'inscrit, en effet, sous cette rubrique et préfigure étroitement la définition même que donnera Durkheim de la sociologie :

« On peut, sans dénaturer le sens de cette expression, appeler institution toutes les croyances et tous les modes de conduites institués par la collectivité ; la sociologie peut être alors définie : la science des institutions, de leur genèse et de leur fonctionnement »<sup>5</sup>.

Mais avant d'établir cette filiation et d'en mesurer les conséquences, on tentera de dresser un bilan aussi exact que possible des références explicites de Durkheim à Fustel de Coulanges. Pour être classique, cette méthode n'en apporte pas moins des résultats significatifs, car elle invite à faire la part des influences directes, plus mince qu'on ne l'a dit parfois, et celle des parentés de structure, plus difficile à saisir, mais sans doute plus décisive.

#### DURKHEIM : UN ÉLÈVE DE FUSTEL ?

Les relations de Durkheim avec Fustel ne sont simples qu'en apparence<sup>6</sup>. Vers la fin de sa vie, l'auteur de *La Cité antique* était devenu

4. Cf. Pierre BOURDIEU, Robert DARNON, Roger CHARTIER, « Dialogue à propos de l'histoire culturelle », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 59, sept. 1985, p. 89-90. En fait, la dette de Marc Bloch envers Durkheim est bien connue des historiens : voir la préf. de Jacques LE GOFF aux *Rois thaumaturges* de Marc BLOCH, nouv. éd., Paris, Gallimard, 1983, p. VIII.

5. É. DURKHEIM, *Les Règles de la méthode sociologique*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, Alcan, 1901, préf.

6. Sur les liens de Durkheim à Fustel, voir Steven LUKES, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, New York/Londres, Harper & Row, 1972, p. 58-65 ; Arnaldo MOMIGLIANO, « *La Cité antique* de Fustel de Coulanges », *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, trad. A. TACHET, Paris, Gallimard, 1983, p. 402-423 ; Jean-Claude CHAMBOREDON, « Émile Durkheim : le social objet de science. Du moral au politique ? », *Critique*, 445-446, juin-juillet 1984, p. 460-531, spécialement p. 512 et 518-520, ainsi que le début de François HÉRAN, « L'institution démotivée. De Fustel de Coulanges à Durkheim et au-delà », *Revue française de sociologie*, XXVIII, 1, 1987, p. 67-97.

directeur de l'École normale (1880-1883), à peu près au moment où Durkheim y était élève (1879-1882). Mais cela ne suffit évidemment pas à faire de ce dernier un « fidèle disciple de Fustel de Coulanges »<sup>7</sup> ou son « élève très apprécié »<sup>8</sup>. Il faut se garder de surinterpréter le jugement très élogieux que porta Fustel sur le dossier de l'étudiant Durkheim à sa sortie de l'École. Au nom de l'ensemble des enseignants (parmi lesquels le professeur d'histoire en titre, Gabriel Monod, et le philosophe Émile Boutroux), Fustel mettait l'accent sur les grandes aptitudes du jeune normalien pour la philosophie et, plus encore, pour la psychologie<sup>9</sup>. Rien n'annonçait à l'époque une quelconque vocation d'historien ou d'enquêteur du monde social.

En 1892, Durkheim dédie sa thèse latine sur Montesquieu à la mémoire de son ancien directeur. Preuve de filiation intellectuelle ou geste académique ? La mort prématurée de Fustel trois ans auparavant en faisait un symbole tout désigné de l'École normale. Offrir son Montesquieu à Fustel de Coulanges, c'était aussi, même si ce n'était pas que cela, faire l'offrande de sa thèse à l'École. L'association Montesquieu-Fustel était facilitée par le fait que le parallèle entre *L'Esprit des lois* et *La Cité antique*, ne serait-ce qu'au plan du style, constituait déjà à l'époque un lieu commun<sup>10</sup>. Plus significatif est le fait que la thèse principale, *De la division du travail social*, ne ménage guère *La Cité antique* : Fustel a « posé l'idée religieuse, sans la faire dériver de rien ; il en a déduit les arrangements sociaux qu'il observait, alors qu'au contraire ce sont ces derniers qui expliquent la puissance et la nature de l'idée religieuse »<sup>11</sup>. Bref, « il a pris la cause pour l'effet », — accusation grave, que Durkheim réserve généralement à des adversaires de taille, comme les tenants du psychologisme. La suite de l'argumentation ne manque pas d'intérêt pour cerner les positions respectives des deux hommes. Si les sociétés primitives sont tout entières sous l'emprise de la religion, la cause n'en est pas à chercher dans la croyance religieuse elle-même, comme le pensait Fustel, mais dans « le communisme [...] si souvent signalé chez ces peuples ». Leur organisation

7. Formule employée par Claude LÉVI-STRAUSS, en tête de son article : « Ce que l'ethnologie doit à Durkheim », *Annales de l'Université de Paris*, 1, 1960, p. 45-50, repris dans *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 57-62.

8. Maurice HALBWACHS, Introduction (1938) à É. DURKHEIM, *L'Évolution pédagogique en France*, 2<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., 1969, p. 3.

9. Cf. S. LUKES, *op. cit. supra* n. 6, p. 64.

10. Cf. Gabriel MONOD, « M. Fustel de Coulanges », *Revue historique*, 41, sept.-déc. 1889, p. 284.

11. *De la division du travail social* (1893), 9<sup>e</sup> éd., Paris P.U.F., 1973, p. 154.

est « segmentaire » : elle se contente de juxtaposer des clans « amorphes », indifférenciés, au sein desquels les individus sont à peu près indiscernables, liés qu'ils sont par une solidarité toute « mécanique ». L'intégration religieuse est à l'image de cette intégration sociale.

Cette thèse du communisme primitif, reprise de Morgan et Maurer, Durkheim savait bien que Fustel n'avait cessé de la combattre dans plusieurs publications<sup>12</sup>. Les théoriciens évolutionnistes éprouvaient les plus grandes difficultés à penser conjointement les deux faces indissociables du *genos* ou de la *gens* : groupes à la fois *indivis* et *exclusifs*. Là où Morgan devait insister sur l'indivision et en déduire l'existence d'une « communauté primitive » où l'on partageait femmes et biens, Fustel avait été le premier à comprendre que les groupes de filiation qualifiés aujourd'hui d'unilinéaires étaient nécessairement exclusifs (on ne peut appartenir à plusieurs groupes à la fois), mais cette découverte allait l'entraîner vers la notion de « propriété privée ». Soucieux de rester au fait des derniers progrès de l'ethnographie comparée, Durkheim ne pouvait que juger sévèrement l'entêtement que mettait encore Fustel dans les dernières années de sa vie à combattre la thèse du communisme primitif. Le ton navré sur lequel les nécrologies de Fustel évoquèrent cette partie de son activité intellectuelle montre assez que ce sentiment était largement partagé. C'est dans cet esprit que *La Division du travail social*, faisant allusion à une polémique vieille seulement de quatre ans, prend le parti de Glasson contre Fustel à propos de la fameuse « communauté de village » dont ce dernier niait l'existence<sup>13</sup>. Problème mal posé, là encore, car la communauté de village, tout comme la possession gentile des rites et des biens, échappe évidemment à la dichotomie toute moderne du « collectif » et du « privé »<sup>14</sup>. Il faudra attendre les années trente pour que les durkheimiens, par la voix de Marcel Mauss, reviennent sur leurs visions communisantes des origines et s'intéressent

12. Outre *L'Alleu*, cité *supra* n. 1, voir la préface de *La Monarchie franque*, Paris, Hachette, 1888 et, surtout, son dernier article : « Le problème des origines de la propriété foncière », *Revue des questions historiques*, 45, avril 1889, p. 349-439. « Les idées généralement admises aujourd'hui sur le caractère collectif des propriétés primitives avaient le don de l'irriter tout particulièrement », écrit G. MONOD dans son hommage à Fustel, *art. cit. supra* n. 10, p. 281.

13. *De la division du travail social*, *op. cit. supra* n. 11, p. 159.

14. Voir la lumineuse mise au point de L. Dumont sur les interprétations de la « communauté de village » indienne par Sumner Maine et Marx, et l'incapacité des catégories juridiques modernes à saisir la complexité des institutions indigènes : le modèle communisant ne faisait qu'inverser la notion moderne de propriété privée. Cf. Louis DUMONT, « La "communauté de village" de Munro à Maine », in *La Civilisation indienne et nous*, Paris, A. Colin, 1975, p. 111-141.

enfin à ce qui avait déjà retenu en son temps l'attention de Fustel : la structure interne du clan, la hiérarchie des sexes, des rangs de naissance et des générations, ainsi que les « échanges de bons offices entre les vivants et les morts », abondamment décrits dans *La Cité*<sup>15</sup>.

Aux yeux de Durkheim, les progrès de l'ethnologie évolutionniste ne cessaient de déclasser l'œuvre de Fustel. Si l'évolution vers une division de plus en plus « organique » des fonctions sociales doit se traduire par une laïcisation du droit, *La Cité antique* a tort de mettre sur le même plan les sociétés grecque et romaine : Durkheim estime que le droit répressif religieux ne conservait plus à Rome la même emprise qu'en Grèce<sup>16</sup>. Il récuse également l'idée que le culte des morts, si central dans *La Cité*, puisse constituer le pivot de la religion primitive<sup>17</sup>. Quant à l'antériorité de la *gens* sur la cité, autre thèse majeure de Fustel, il en fait si peu de cas qu'il la réfute sans la nommer dans un compte rendu de 1910, où la thèse contraire soutenue par Eduard Meyer est considérée comme acquise<sup>18</sup>. Enfin, dans les *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Fustel occupe la place peu glorieuse d'un auteur illustrant les apories de la science des religions quand elle oscille entre « l'animisme » et « le naturisme » (c'est ainsi que Durkheim perçoit respectivement la religion gentilice des ancêtres et le culte poliade des grandes divinités) : « il y a là un certain nombre de notions toutes faites et d'apparentes évidences qu'il est nécessaire de soumettre à la critique avant d'aborder, par nous-mêmes, l'étude des faits »<sup>19</sup>.

Force est de dire que Durkheim n'a jamais perdu beaucoup de temps à reconnaître sa dette éventuelle envers Fustel. La circonspection s'impose quand on invoque, à l'appui d'une filiation directe entre l'historien et le sociologue, la préface du premier numéro de *L'Année sociologique*. Elle renferme, c'est entendu, « une référence à Fustel de Coulanges »,

15. Cf. Marcel MAUSS, « La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires », *Bulletin de l'Institut français de sociologie*, 1, 1932, p. 51-52 : « Nous sommes tous partis d'une idée un peu romantique de la source originare des sociétés : l'amorphisme complet de la horde, puis du clan ; les communismes qui en découlent. Nous avons mis peut-être plusieurs décades à nous défaire, je ne dis pas de toute l'idée, mais d'une partie notable de ces idées. Il faut voir ce qu'il y a d'organisé dans les segments sociaux. » Poussée à son terme, cette réflexion ruinait l'opposition durkheimienne de la solidarité mécanique et de la solidarité organique. Mais la réhabilitation expresse de Fustel de Coulanges par les anthropologues ne se fera qu'après 1940, en Angleterre, à l'initiative de Radcliffe-Brown et Evans-Pritchard.

16. *De la division du travail social*, op. cit. supra n. 11, p. 132 et 135.

17. *Leçons de sociologie. Physique des mœurs et du droit*, Paris, P.U.F., 1950, p. 183.

18. *Textes*, prés. par Victor KARADY, Paris, Éd. de Minuit, 1975, t. 3, p. 292. Sur l'importance historique de la thèse d'Eduard Meyer, cf. A. MOMIGLIANO, *New Paths of Classicism in the Nineteenth Century*, Middletown, Wesleyan University Press, « History and Theory », XXI, 4, fasc. 21, 1982, p. 27.

19. *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie* (1912), 7<sup>e</sup> éd., Paris, P.U.F., 1985, p. 69.

comme se borne à le rappeler prudemment Jacques Le Goff<sup>20</sup>. Mais on n'y trouve rien qui permette de conclure avec Arnaldo Momigliano, évoquant pourtant la même source<sup>21</sup>, que « c'est à Fustel que Durkheim devait en premier lieu son intérêt pour la sociologie ». Il est douteux que l'« élève apprécié » soit devenu « un fidèle disciple » et qu'il ait même jamais songé à le devenir<sup>22</sup>.

Que reste-t-il de l'œuvre de Fustel après ce démontage systématique ? Son « résultat le plus durable », confie Durkheim dans une lettre à Bouglé où il est question de l'affaire Dreyfus, c'est d'avoir engagé « tout le mouvement historique contemporain » contre... « l'idée de race »<sup>23</sup>. Bilan pour le moins inattendu. L'explication doit, semble-t-il, en être cherchée dans l'*Histoire des institutions politiques de l'ancienne France*, fameuse par la vision nouvelle que donnait Fustel des grandes invasions : contrairement au modèle traditionnel de la rupture ethnique entre Celtes et Francs (répandu aussi bien chez les historiens français que chez les historiens allemands), il s'avérait que les institutions gallo-romaines avaient résisté aux invasions ou, en tout cas, ne s'étaient que lentement déformées. Par ailleurs, on avait réédité en 1893 la lettre adressée par Fustel à Theodor Mommsen en 1870 : « L'Alsace est-elle allemande ou française ? », où s'affirmait hautement la conviction que l'attachement à une nation ne se fondait ni sur la race, ni sur la langue, mais sur la libre adhésion à des institutions<sup>24</sup>. Le principe selon lequel les faits sociaux sont irréductibles aux facteurs naturels ou ethniques devait constituer aux yeux de Durkheim un élément récupérable de la méthode fustélienne, mais ce thème, déjà présent dans les théories comtiennes, voire saint-simoniennes, ne constitue certainement pas l'apport le plus original de Fustel à la formation de la sociologie.

Il est rare que Durkheim se réfère en termes positifs à l'œuvre de Fustel. La confrontation avec les historiens lui en donne l'occasion. Dans un débat public avec Seignobos, Durkheim estime que Fustel aurait repoussé l'idée selon laquelle seules les causes conscientes avancées par les agents expliqueraient les événements de l'histoire : « outre les événements, il y a les fonctions, les institutions, les manières de penser ou

20. Préface à la nouvelle édition des *Rois thaumaturges*, *op. cit. supra* n. 4, p. IX. Voir aussi Robert N. BELLAH, « Durkheim and history », *American Sociological Review*, XXIV, 4, août 1959, p. 448.

21. A. MOMIGLIANO, « *La Cité antique...* », *art. cit. supra* n. 6, p. 420.

22. Un autre homme joua le rôle : ce fut Camille Jullian, élève et éditeur des œuvres posthumes de Fustel. Entré à l'École normale deux ans avant Durkheim, Jullian fut son rival heureux en 1905 dans la course au Collège de France. Cf. George WEISZ, « L'idéologie républicaine et les sciences sociales », *Revue française de sociologie*, XX, 1, 1979, p. 103.

23. Lettre du 18 mars 1898, publiée dans *Textes*, *op. cit. supra* n. 18, t. 2, p. 419.

24. « L'Alsace est-elle allemande ou française ? Réponse à M. Mommsen, professeur à Berlin », lettre du 27 oct. 1870, reprise in *Questions contemporaines*, Paris, 1893, p. 89-102.

d'agir fixées et organisées », explique le sociologue ; c'est pourquoi « vous ne pouvez absolument rien comprendre aux événements proprement dits [...] si vous ne connaissez pas avant tout les religions, les institutions, qui sont l'ossature de la société »<sup>25</sup>. A l'occasion des luttes frontalières entre la sociologie naissante et l'histoire établie, Fustel peut donc être opportunément joué contre Seignobos, comme l'emblème de ce qu'il y a de plus sociologisable dans les recherches historiques, alors que dans d'autres contextes, sur le terrain de l'ethnologie ou de la science des religions, il sert volontiers de repoussoir, discrédité qu'il est par ses combats jugés d'arrière-garde contre la vogue du « communisme primitif ».

Mais la référence à une histoire des structures profondes telle que la pratique Fustel n'est pas seulement de circonstance. Dès 1898, le premier numéro de *L'Année sociologique* s'ouvrait sur une critique en règle de l'histoire événementielle ou subjectiviste. Cinq ans plus tard, le jeune durkheimien qu'était François Simiand devait publier son grand article contre Seignobos, où il soutenait notamment que le document perdait tout caractère subjectif si la recherche était « tournée vers "l'institution" et non pas vers "l'événement" » : une nomenclature de parenté, un code officiel, livraient un accès « direct » à la forme sociale étudiée<sup>26</sup>. En 1905, Durkheim célèbre la « grande transformation » de la méthode historique, opérée depuis quelques décennies : délaissant les événements particuliers et contingents tels que guerres, traités, intrigues, elle s'intéresse désormais aux « institutions », qui expriment « ce qu'il y a de plus profondément constitutionnel dans toute organisation sociale » et qui seules se prêtent aux études comparées. Aux origines de cette transformation : Maurer, Wilda, Sumner Maine et Fustel<sup>27</sup>. La référence est fugitive, mais le mot clef est prononcé : « institutions », et l'on touche avec lui le noyau de la méthode fustélienne.

#### L'INSTITUTION SOCIALE DE LA LONGUE DURÉE

De fait, rien ne s'opposait plus résolument à la chronique événementielle que l'histoire préconisée par Fustel. Ce n'est pas, dit-il dans une

25. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 8, 1908, p. 229 et 241, repris in É. DURKHEIM, *Textes*, op. cit. supra n. 18, t. 1, p. 199 et 212.

26. François SIMIAND, « Méthode historique et science sociale », *Revue de synthèse historique*, 1903, p. 21.

27. Émile DURKHEIM, Paul FAUCONNET, « Sociologie et sciences sociales », *Revue philosophique*, 55, 1903, repris dans *Textes*, op. cit. supra n. 18, t. 1, p. 147.

formule que releva Marc Bloch, « l'accumulation des événements de toute nature qui se sont produits dans le passé », mais « la science des sociétés humaines ». Il faut donc étudier le droit, l'économie publique, les « habitudes d'esprit » et les « habitudes matérielles » d'une société pour comprendre d'où elle tire sa « cohésion »<sup>28</sup>. Les contemporains n'ont pas manqué d'opposer à ce programme les mêmes objections humanistes qu'à la sociologie naissante. « On peut se demander, écrivait un éminent représentant de l'histoire diplomatique, ce qu'il subsiste de l'homme dans cette mécanique pure des sociétés humaines. Quelle part y reste-t-il aux accidents, aux passions, au génie ? »<sup>29</sup>. De son côté, un médiéviste anglais se plaignait de ce qu'on pouvait lire des chapitres entiers de Fustel sans rencontrer un seul nom propre, une seule date ; les « caractères individuels » n'y apparaissent pas, les survivances coutumières et la tradition orale y sont négligées au profit des documents officiels. Bref, « une page de Fustel est à une page de Gibbon ce qu'un squelette est à un corps vivant »<sup>30</sup>. Autant de façons de déplorer ce qu'on appellera bien plus tard « la mort du sujet ». Au-delà des recherches de Fustel sur l'histoire des institutions françaises (devenue son principal objet d'étude depuis la guerre de 1870), ces critiques humanistes visaient également l'ouvrage qu'il avait écrit au temps où il était encore professeur à Strasbourg, *La Cité antique*. Le sous-titre en indiquait clairement la méthode : « Étude sur le culte, le droit et les institutions de la Grèce et de Rome »<sup>31</sup>. Même les « révolutions » qui venaient déliter une à une les institutions primitives dans le dernier tiers de l'ouvrage avaient tout pour décevoir les amateurs d'histoire-récit : avant de prendre la forme ouverte des guerres civiles, c'étaient, au sein de

28. *L'Alleu*, op. cit. supra n. 1, p. III-IV. Cf. M. BLOCH, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, 7<sup>e</sup> éd., Paris, A. Colin, 1974, p. 166.

29. Albert SOREL, « Notice sur M. Fustel de Coulanges », *Mémoires de l'Académie des sciences morales et politiques*, Séance du 15 nov. 1890, t. 18, 1894, p. 225.

30. Edward JENKS, « Fustel de Coulanges as an Historian », *The English Historical Review*, 46, 1897, p. 209-224.

31. N.-D. FUSTEL DE COULANGES, *La Cité antique*, Strasbourg, 1864. Parmi les éditions disponibles, on peut mentionner celle qu'a préfacée Georges DUMÉZIL (« Réflexions sur *La Cité antique* », Paris, Albatros/Valmonde, 1982, p. 7-30) et celle que François HARTOG a présentée dans la collection « Champs », Paris, Flammarion, 1984 (fac-similé de l'édition courante d'Hachette à laquelle nous nous référerons par la suite). — Nous venions de remettre notre texte à la *Revue de synthèse* lorsque furent annoncées les disparitions de Georges Dumézil, Moses Finley et Arnaldo Momigliano, qui, tous trois, s'étaient penchés sur *La Cité antique* (cf. art. cit. supra n. 6 et infra n. 35). Pour l'évolution ultérieure de Fustel et son destin posthume d'« historien national », l'étude de F. HARTOG, *Le XIX<sup>e</sup> siècle et l'histoire. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, P.U.F., 1988, constitue désormais l'ouvrage de référence.



chaque famille, de chaque cité, des « révolutions profondes et cachées qui remuaient le fond de la société humaine sans qu'il en parût rien à la surface » (p. 306 et 310).

Dès les premières pages de *La Cité*, Fustel avait élargi la notion d'institution en se référant à un principe omniprésent, la « religion primitive ». C'est d'elle, annonce-t-il, que « sont venues toutes les institutions comme tout le droit privé des anciens. C'est d'elle que la cité a tenu ses principes, ses règles, ses usages, ses magistratures ». Elle a « constitué » la famille, « établi » le mariage, « fixé » la parenté, « consacré » le droit de propriété et d'héritage et, enfin, « formé » la cité. L'emploi récurrent de ces verbes performatifs tout au long de l'ouvrage suggère que ce n'est pas la religion en tant que telle qui intéresse Fustel, mais le principe instituant désigné sous ce nom. Ce principe repose à son tour sur une « impérieuse croyance », qui est la croyance dans la continuité du lien social de génération en génération, le culte de la lignée et le culte de la cité ne faisant que réinstaurer en permanence l'ordre social. Chaque forme sociale observée à l'époque historique sera interprétée comme un vestige de l'institution originelle. Fustel ne fait donc pas de l'histoire ancienne au sens classique du terme, mais une proto-histoire qui, à Rome comme en Grèce, remonte encore plus haut que l'époque royale. Les anciens dont je parle, précise-t-il, sont « les très anciens anciens »<sup>32</sup>. Époque sans document, par conséquent. Pour combler cette lacune, aucune allusion à l'archéologie, presque aucune à l'épigraphie (Mommsen n'était pas encore passé par là)<sup>33</sup>. Reste la littérature des anciens, tardive par définition. On tâchera donc de restituer *par les textes* une société *antérieure à l'écriture*. Projet paradoxal, qui implique de détacher les textes de leur contexte immédiat, d'y repérer des traces qui renvoient à un dépôt immémorial, anhistorique. Ainsi le contemporain de Cicéron n'est pas seulement de son temps, il est environné de toute sorte de « vestiges » où l'on trouve « la marque de ce que les hommes croyaient quinze ou vingt siècles avant lui ». Les « rites » pratiqués lors des sacrifices, des funérailles ou des mariages, les « formules » récitées à cette occasion, les « légendes » populaires, les « radicaux » du vocabulaire sont autant de formes instituées qui émergent çà et là des textes anciens. « Le passé ne meurt jamais complètement pour l'homme. L'homme peut bien l'oublier, mais il le garde toujours en lui » (p. 4-5)<sup>34</sup>.

32. Lettre à L. Ménard, 7 avril 1868, publiée dans l'opuscule d'Édouard CHAMPION, *Les Idées politiques et religieuses de Fustel de Coulanges*, Paris, H. Champion, 1903, p. 21.

33. Les rares références épigraphiques de *La Cité* ne sont là que pour confirmer les indications des écrivains, comme par exemple p. 156, n. 4.

34. La témérité de Fustel s'appuie sur une découverte faite depuis près d'un siècle mais dont la diffusion publique était encore récente, celle des parentés systématiques entre les

C'est sur ce point que le verdict actuel des spécialistes est le plus sévère. On reste confondu, dit Moses Finley, par l'absence totale de critique historique dans *La Cité*<sup>35</sup>. Elle n'hésite pas, précise François Hartog, à faire se voisiner des genres et des auteurs aussi hétérogènes que Cicéron, Homère et Porphyre pour attester l'existence d'une même croyance : « Fustel retient un mot, une phrase, un vers, mais néglige complètement le contexte »<sup>36</sup>. Si justifié soit-il au regard des normes scientifiques actuelles, ce reproche ne l'aurait sans doute guère troublé. Sa lecture des textes était délibérément sélective ; elle consistait à relever de préférence les allusions à des constructions sociales suffisamment consolidées pour être « décontextualisables », détachables, à la manière des « péripetées » chers aux exégètes de la Bible<sup>37</sup>. Le primitivisme de Fustel est donc plus qu'une simple élucubration. Il repose sur l'idée qu'il y a dans le monde social des objets plus solides que d'autres, qui échappent à la temporalité ordinaire, parce qu'ils sont institués<sup>38</sup>. Développant son idée à l'extrême, Fustel en conclut que l'institution à l'état pur est hors du temps ou, du moins, qu'elle précède les temps historiques. Cette thèse trouvera son équivalent exact dans la théorie durkheimienne de l'ordre social, considéré lui aussi comme un tout constitué qui préexiste aux parties, même si cette antériorité n'est plus de type chronologique.

---

langues indo-européennes. Mais on aurait tort de majorer cet aspect de l'ouvrage : G. Dumézil rappelle, dans la préface déjà citée *supra* n. 31, que les connaissances de Fustel en matière de textes indiens se ramenaient à peu de chose. Fustel déclara lui-même n'avoir consulté le Rig-Véda et les lois de Manou qu'en fin de parcours, pour « confirmer » sa lecture des auteurs gréco-latins ( p. 477).

35. Moses I. FINLEY, « *La Cité antique* : de Fustel de Coulanges à Max Weber et au-delà », 1977, in *Mythe, mémoire, histoire*, Paris, Flammarion, 1981, p. 98.

36. F. HARTOG, préface, in *op. cit. supra* n. 31, p. XXII. A titre d'exemple, on pourrait citer les notes de la p. 176 où Fustel, pour illustrer la croyance antique dans le pouvoir des formules, cite successivement la formule de l'*evocatio* (appel solennel aux dieux ennemis) dans la version qu'en donne Macrobe, les jeteurs de sorts que Platon condamne dans *les Lois*, les supplications aux vainqueurs dans Euripide. Des rapprochements aussi sauvages, dirait-on aujourd'hui, donnent à penser, mais Fustel les livre sans commentaire, comme s'il s'était contenté de transcrire en vrac une série de fiches accumulées au fil de ses lectures sous la rubrique « Formules » — un mot qui figure d'ailleurs dans l'index final.

37. Sur le transfert des textes et la « citabilité » des formules instituées, on lira avec profit l'examen critique des thèses de J. Austin par Jacques DERRIDA, « Signature, événement, contexte », in *Marges de la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p. 367-393.

38. La contrepartie de cette longue durée des formes établies (rites, liturgies, formules, règles, procédures, institutions...) est leur chute dans le formalisme au détriment du sens originel. On ne s'étendra pas ici sur ce thème central de *La Cité*, auquel nous avons consacré une étude spéciale (« L'institution démotivée... », *art. cit. supra* n. 6). Fustel ne fait que décrire sur le mode d'une dichotomie chronologique la tension qui définit de façon générale le rapport à toute institution, pris entre l'économie de la routine, qui suffit en temps ordinaire, et les stratégies de réinvestissement, nécessaires dans les temps de crise.

Plus les indices sont fragiles, plus l'ardeur de Fustel à reconstruire un passé conjectural se donne libre cours. Témoin le chapitre consacré au *genos* et à la *gens*. Fustel n'imaginait pas, contrairement à ce qu'on a pu dire parfois, que les sociétés grecque et romaine étaient à l'époque classique des sociétés de clans. Les révolutions plébéiennes avaient vidé l'institution de son contenu en laissant subsister ses « formes extérieures », de sorte qu'au 1<sup>er</sup> siècle avant J.-C., on en trouvait « des vestiges à peine perceptibles », quelques « traces » chez les auteurs grecs et les juristes romains. C'est seulement dans « le premier âge » que la *gens* avait été « en grande vigueur »<sup>39</sup>. Comme une *forme* sociale s'explique d'abord par son *contenu*, le fait qu'il s'agisse d'une forme vide signifie seulement que le contenu s'est perdu. A l'historien de le rétablir en remontant le cours du temps.

Tout à sa quête des origines, l'historien détective n'hésite pas, quand il le faut, à se fonder sur l'*absence* d'indices pour conclure à l'existence du fait originel. Ainsi en est-il du droit d'aînesse, institution centrale dans le dispositif conçu par Fustel, puisqu'elle assure la continuité du lignage et consolide le lien social dans la diachronie. Si Athènes en conserve quelques vestiges au temps de Démosthène, il n'en va plus de même à Rome : « nous n'y trouvons aucune loi qui se rapporte au droit d'aînesse. Mais il ne faut pas conclure de là qu'il ait été inconnu dans l'antique Italie. Il a pu disparaître et le souvenir même s'en effacer » (p. 91). En somme, s'il n'y a pas de droit d'aînesse à Rome, c'est qu'il n'y en a plus, et s'il n'y en a plus, n'est-ce pas la preuve qu'il y en avait eu ? L'absence du signe renvoie encore au sens primitif. Aux historiens actuels qui rappellent qu'on n'a jamais vu la *gens* ou le *genos* gouverner politiquement la société antique, que les anciens n'enterraient nullement leurs morts dans le jardin familial, que le culte des Mânes n'avait pas une telle importance ou que les Grecs et les Romains ne passaient pas toute l'année à accomplir des rites<sup>40</sup>, Fustel aurait toujours eu la ressource de répondre qu'il parlait d'une époque encore plus ancienne. L'argument semble irréfutable : qui pourra jamais prouver qu'un fait non attesté *n'a pas pu* exister ? Sous ce rapport, la théorie de la *gens* préfigure celle du totémisme, qui a longtemps été « prouvée » par l'improuvabilité du contraire. Dans un dernier effort pour sauver la théorie, Mauss reprendra encore l'argument : « Il est impossible de prouver si des sociétés chez

39. *La Cité antique*, p. 337, n. 1. Fustel se soustrait ainsi par avance aux objecteurs qui mettent en avant le maigre bilan de notre documentation sur le *genos* à l'époque classique, comme le fait Sally HUMPHREYS, « Fustel de Coulanges : The Ancient City », in *The Family, Women and Death. Comparative Studies*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983.

40. Cf. *ibid.*, p. 136 sq., ainsi que la préface de G. DUMÉZIL, citée *supra* n. 31, p. 22.

lesquelles on constate l'absence du totémisme n'ont pas connu ce culte jadis »<sup>41</sup>.

Mais le *genos* n'est qu'un exemple extrême. Au rang des « traces » les plus durables, *La Cité antique* accorde une large place aux mots archaïques et aux formules. « Une institution est quelquefois expliquée par le mot qui la désigne », assure Fustel (p. 118). Les formules rituelles retiennent donc toute son attention : formules de convocation par le censeur, de lustration, de déclaration de guerre par les prêtres féciaux, d'évocation des dieux ennemis, de dédition, d'imprécation, sans oublier les formules thérapeutiques ou propitiatoires, le refrain de l'hymne nuptial et, bien sûr, les formules juridiques, abondamment citées<sup>42</sup>. Mais « la formule n'était pas assez », l'institution fixe également les mouvements du corps : « il y avait encore des actes extérieurs dont le détail était minutieux et immuable. Les moindres gestes du sacrificateur et les moindres parties de son costume étaient réglés. » Pour ne citer qu'un exemple, « il y avait des prières qui n'avaient d'efficacité que si l'homme, après les avoir prononcées, pirouettait sur lui-même de gauche à droite » (p. 196). Ce qui est vrai de la religion en général vaut aussi pour le droit. La loi n'est-elle pas une prière à réciter scrupuleusement ? « Où la formule n'était pas, le droit n'était pas », écrit Fustel, évoquant l'exemple fameux de la *sponsio* (p. 224). Là non plus, pas de formules sans gestes : « l'énoncé de la loi ne suffisait pas. Il fallait encore un accompagnement de signes extérieurs, qui étaient comme les rites de cette cérémonie religieuse qu'on appelait contrat ou qu'on appelait procédure en justice. » Et à propos des mouvements de mains qui accompagnent la *mancipatio* ou la *manuum consertio*, Fustel parle d'une véritable « pantomime de la procédure » (p. 225). Textes superbes, qui annoncent la « Théorie de la magie » de Hubert et Mauss, où le « rite oral » et le « rite

41. M. MAUSS, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1947, rééd. 1967, p. 216. Durkheim s'était accroché à cette idée dans sa réponse aux solides attaques de Goldenweiser (*L'Année sociologique*, 1913, p. 100-101). Sur cette polémique, voir C. LÉVI-STRAUSS, *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, P.U.F., 1962, p. 10 et S. LUKES, *op. cit. supra* n. 6, chap. 23 et 25. On sait que la philologie classique abonde en exemples de reconstitution de textes primitifs, où l'absence d'un élément textuel attendu par la théorie était souvent interprétée comme une preuve de sa disparition et appelait, par conséquent, un travail de rétablissement (cf. Jean BOLLACK, « Ulysse chez les philologues », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 5-6, nov. 1975, p. 17).

42. Dans *Les Règles de la méthode sociologique*, *op. cit. supra* n. 5, p. 9, DURKHEIM insistera à son tour sur le rôle de la formule dans la genèse des institutions : « L'habitude collective n'existe pas seulement à l'état d'immanence [...], elle s'exprime une fois pour toutes dans une formule qui se répète de bouche en bouche, qui se transmet par l'éducation, qui se fixe même par écrit. Telle est l'origine et la nature des règles juridiques, morales, des aphorismes et des dictons populaires, des articles de foi où les sectes religieuses ou politiques condensent leurs croyances, des codes de goût que dressent les écoles littéraires, etc. » Cf. aussi *De la division du travail social*, *op. cit. supra* n. 11, p. 144.

manuel » seront également présentés comme des pratiques indissociables<sup>43</sup>.

Détachées des individus, les formules sacrées semblent faites pour traverser les siècles. A l'époque historique, ce sont, si l'on peut risquer l'expression, des « blocs hiératiques » qu'une érosion différentielle des structures a dégagés de leur contexte, buttes témoins à partir desquelles tout un paysage mental doit être reconstitué : « les mots sont restés, immuables témoins de croyances qui ont disparu » (p. 3). Aussi Fernand Braudel reconnaissait-il en Fustel de Coulanges un des grands précurseurs de la « longue durée »<sup>44</sup>. Une longue durée, toutefois, qui ne doit rien aux facteurs structuraux d'ordre géographique. Fustel le dit explicitement : le particularisme des cités grecques ne tient pas au cloisonnement du relief, mais à un exclusivisme d'origine religieuse ; on ne peut célébrer deux cultes poliades à la fois, chaque cité a ses rites. Si la nature physique peut avoir « quelque action sur l'histoire des peuples », « les croyances de l'homme en ont une bien plus puissante » (p. 239). Le ralentissement différentiel de l'histoire est le fait des institutions religieuses et juridiques, qui se chargent de fixer les formules et de perpétuer les rites. *La Cité* fait donc une large place aux techniques d'institution de la longue durée, notamment dans le chapitre intitulé « Les rituels et les annales ». « Si une société a été constituée pour durer, c'est bien celle-là » (p. 270).

Théorie très fonctionnaliste, dira-t-on, mais toute institution n'est-elle pas du fonctionnalisme en acte ? Plus fondée serait l'objection selon laquelle Fustel, trop soucieux d'affirmer une origine indo-européenne commune, abolit toute différence entre Grecs et Romains. Une longue lignée de comparatistes (Meillet, Hubert, Vendryès, Benveniste, Dumézil) insistera sur le fait que la société romaine, tout comme les sociétés indo-iraniennes, est allée bien plus loin que la grecque dans la voie du juridisme et du conservatisme ; que son vocabulaire institutionnel n'a pas subi autant de remaniements et qu'elle doit cette inertie à « l'existence de puissants collèges de prêtres dépositaires des traditions sacrées, qu'ils maintiennent avec une rigueur formaliste »<sup>45</sup>. Mais, à tout prendre, cette remarque ne fait que confirmer l'intuition centrale de Fustel : la longue

43. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année sociologique*, 1902-1903, repris in M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, Paris, P.U.F., 1950, 5<sup>e</sup> éd., 1973, spécialement p. 43-50.

44. Fernand BRAUDEL, *Écrits sur l'histoire*, nouv. éd., Paris, Flammarion, 1977, p. 47.

45. Émile BENVENISTE, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Éd. de Minuit, 1969, t. 2, p. 10, cf. aussi p. 28-29. Cf. Joseph VENDRYÈS, « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société de linguistique de Paris*, XX, 1918, p. 265-285 et G. DUMÉZIL, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 90, 122, 551, *passim*.

durée est une durée d'institution. Elle est donc historique et non naturelle ; c'est pourquoi elle est sujette à variations d'une société à l'autre.

#### L'HISTOIRE REDOUBLÉE

L'entreprise de Fustel se heurte ici à une difficulté particulière qui est encore la nôtre (le développement récent de l'historiographie en est un signe révélateur) : c'est qu'il est impossible de faire l'histoire des anciens sans tenir compte du fait qu'eux-mêmes faisaient de l'histoire. Qui plus est, cette histoire se faisait elle-même sur un double registre, officiel et privé, institutionnel et événementiel, sacré et profane. Dans un passage qui doit beaucoup au *De Thucydide* de Denys d'Halicarnasse, Fustel tient à affirmer la priorité chronologique de l'histoire d'institution. « L'histoire a existé longtemps avant les Hérodote et les Thucydide ; écrite ou non écrite, simple tradition ou livre, elle a été contemporaine de la naissance des cités [...]. L'histoire commençait, en effet, par l'acte de la fondation » (p. 198). Or l'acte de fondation est régulièrement ravivé, sur le mode oral et gestuel, par des rites commémoratifs publics et, sur le mode écrit, par les annales des prêtres.

« Quand Pausanias visita la Grèce, au second siècle de notre ère, chaque ville put lui dire le nom de son fondateur avec sa généalogie et les principaux faits de son existence. Ce nom et ces faits ne pouvaient pas sortir de la mémoire, car ils faisaient partie de la religion, et ils étaient rappelés chaque année dans les cérémonies sacrées » (p. 162).

Ce *culte des origines* est à la cité ce que le *culte des morts* est à la lignée : un investissement régulier qui établit le lien social et l'inscrit dans la longue durée. En d'autres termes, c'est le *culte de l'histoire* qui fonde le lien social. Tenir les annales, réciter les formules, c'est tout un. Rien ne distingue, à ce stade, l'observation des événements de l'observance des rites.

Le jugement que porte Fustel sur les historiens antiques dépend donc de leur degré de proximité et de fidélité aux actes instituteurs originels. Il ne cache pas la défiance que lui inspire l'histoire écrite à compte d'auteur par quelques individualités : Hérodote est un « conteur », Thucydide un « penseur », et « ces beaux et brillants écrits laissent encore regretter les vieilles archives des villes et tout ce qu'elles nous apprendraient sur les croyances et la vie intime des anciens » (p. 200). De là une préférence marquée pour les « annalistes » et les « antiquaires », comme

Varron, Verrius Flaccus et leurs lointains héritiers, Aulu-Gelle, Macrobe (p. 202), auxquels il faut joindre les érudits qui recourent par moment aux documents d'institution : Denys d'Halicarnasse, Tite-Live, Ovide, Plutarque, Pausanias. C'est avec eux, dit Fustel, que « l'âge de la critique historique commença ». L'argumentation est pour le moins elliptique et peut prêter à confusion. Dans l'esprit de Fustel, cette « critique historique » ne songeait nullement à critiquer les documents officiels, mais, tout au contraire, à évaluer les histoires littéraires en prenant pour pierre de touche de la vérité les annales sacrées, divulguées par les pontifes romains vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Examen probant, au total : « il est bien digne de remarque que cette critique, qui remontait aux sources et étudiait les annales, n'y ait rien trouvé qui lui ait donné le droit de rejeter l'ensemble historique que les Hérodote et les Tite-Live avaient construit » (p. 202). C'est que, loin de colporter des mythes populaires, comme le prétendait Niebuhr, les Tite-Live, les Ovide ou les Plutarque assistaient en personne aux rites commémoratifs de la cité. Ainsi, Fustel ne préconise pas la critique des sources par les historiens, mais la critique de l'histoire par les sources, parce que celles-ci présentent une garantie institutionnelle qui l'emporte sur toute autre autorité. L'argument est classique en histoire institutionnelle : Addison expliquait qu'il était « beaucoup plus sûr de citer une médaille qu'un auteur, car vous ne faites pas appel alors à Suétone ou à Lampride, mais à l'empereur en personne ou au Sénat romain tout entier »<sup>46</sup>. Durkheim ou Simiand ne diront pas autre chose en vantant le caractère non subjectif du document officiel, qu'il soit statistique ou juridique. Même si la forme en est moins exotique, le raisonnement est analogue et met entre parenthèses les enjeux sociaux et les risques de distorsion inhérents à toute documentation de ce type.

Le crédit absolu que Fustel accorde à la source officielle le conduit à poser en termes quasiment moraux ou religieux le problème de la fiabilité des documents. Dans ces archives sacrées, les faits étaient « religieusement déposés à mesure qu'ils se produisaient ». Qu'elles aient pu contenir des « erreurs », Fustel l'accorde volontiers, mais ce ne pouvait être que des inadvertances : « le mensonge volontaire ne se conçoit pas ; car il eût été impie ; il eût violé la sainteté des annales... » et c'est là pour l'historien « un puissant motif de confiance » (p. 200 sq.). Ainsi le culte officiel de l'histoire était-il son propre garant. En privilégiant ceux des auteurs anciens qui pratiquaient déjà une forme d'histoire institutionnelle, Fustel suggère qu'on ne peut faire de la bonne histoire qu'en redoublant une histoire indigène. On peut aller plus loin et se demander

46. Cité par A. MOMIGLIANO, « L'histoire ancienne et l'Antiquaire », in *Problèmes d'historiographie...*, *op. cit. supra* n. 6, p. 266.

si la dichotomie classique entre histoire institutionnelle et histoire événementielle et, au-delà, entre une sociologie des structures et une sociologie de l'action, fait autre chose que réactiver un paradigme déjà mis en place par les clercs de l'Antiquité<sup>47</sup>.

A plusieurs niveaux, Fustel opère une « mise en abîme », qui consiste à mettre en scène dans l'objet qu'il décrit son propre rapport à l'objet. D'abord, à la vingtaine de siècles qui nous séparaient des anciens, *La Cité antique* en ajoute presque autant en amont ; elle creuse entre les pratiquants de la religion primitive et un auteur comme Cicéron, une distance du même ordre qu'entre Cicéron et nous. Les écrivains classiques se voient donc retirer le privilège que leur accordait la tradition scolaire et universitaire ; ils cessent d'être étudiés pour eux-mêmes et n'occupent plus dans la longue durée qu'une position de relais. Qu'il s'agisse d'Hésiode, de Tite-Live, de Plutarque, d'Ulpien ou d'un obscur lexicographe, on n'a jamais affaire qu'aux dépositaires interchangeables d'un héritage, à des collecteurs très tardifs de vérités collectives. Rien d'étonnant, dans ces conditions, à ce que Fustel, renouvelant le geste des antiquaires antiques, extraie de leur contexte toutes les traces d'institutions pour les projeter dans un temps immobile. Denys d'Halicarnasse « puisait chez des auteurs plus anciens que lui », Caton l'Ancien « avait compulsé les vieilles annales », Varron et Verrius Flaccus étaient « fort instruits des antiquités romaines » (p. 153) et Pausanias, « fort postérieur » aux événements dont il parle, « consultait avec soin les traditions » (p. 162 et 289).

L'historien moderne est tributaire du soin que mettait l'historien antique à reproduire ses sources officielles. Et ce dernier était lui-même tributaire de la rigueur avec laquelle les agents d'institution perpétuaient les rites de l'histoire. L'étude du passé n'est donc pas directe. Elle se réalise en superposant plusieurs visions qui s'accommodent l'une à l'autre, chacune cherchant à reconnaître dans la précédente une sorte d'anticipation d'elle-même. On ne peut objectiver le passé, semble dire Fustel, qu'en privilégiant ce que le passé a déjà pré-objectivé<sup>48</sup>. On retrouve cette structure dans l'audacieuse comparaison que développe Fustel pour justifier sa méthode de restauration à partir des traces : imaginons un historien de l'an 4000 privé de tout document sur le Moyen Age et qui voudrait reconstituer les institutions de la noblesse médiévale

47. Les recherches historiographiques d'Arnaldo Momigliano semblent appuyer cette hypothèse, par exemple le 2<sup>e</sup> chapitre de sa *Storiografia greca*, Turin, Einaudi, 1984.

48. Cette économie de l'accommodation tend également à régir l'observation des formes sociales dans le présent. Voir F. HÉRAN, « L'assise statistique de la sociologie », *Économie et statistique*, 168, juillet-août 1984, p. 28 sq.



à partir du peu qui en subsiste au XIX<sup>e</sup>. La noblesse actuelle a beau être « quelque chose de fort différent » de la noblesse féodale, la reconstitution reste possible : « Les faibles débris de l'antique monument, quelques expressions demeurées dans la langue, quelques termes échappés à la loi, de vagues souvenirs... » seront autant de traces repérables dans une littérature intermédiaire, qui permettront au futur historien de franchir un abîme de vingt-cinq ou trente siècles et de se faire des institutions médiévales une idée « pas trop éloignée de la vérité » (p. 112). Nous sommes déjà les Tite-Live ou les Pausanias de nos lointains successeurs.

Malheureusement, Fustel fait comme si les sources relais étaient transparentes, comme si les auteurs de la restauration religieuse entamée à Rome à la fin de la République n'étaient pas déjà les porte-parole d'une véritable théorie indigène relative aux origines de leur cité. Leur objectif, en effet, était de montrer que la cité avait été fondée dans les règles ou, du moins, qu'elle s'était très vite mise en règle. C'est ainsi que le rôle d'*institutor sacrorum* dévolu à Numa Pompilius, le deuxième roi légendaire de Rome, fut progressivement valorisé au détriment de l'inquiétant Romulus<sup>49</sup>. Fustel, pour qui Numa est un personnage historique, suit cette thèse et rappelle que Numa se montra « fort religieux, plus prêtre que guerrier, très scrupuleux observateur de tous les rites du culte et, par conséquent, fort attaché à la constitution religieuse des familles et de la cité »<sup>50</sup>.

Tout se passe comme si l'auteur de *La Cité antique* reprenait à son compte l'idéologie ritualiste qui prit son essor à la fin de la République romaine et sous la restauration augustéenne. On sait comment les intellectuels romains furent mis à contribution dans cette terrible période de crise, où les guerres civiles et l'importation de nouveaux modèles religieux en provenance de Grèce menaçaient de déclasser les rites ancestraux<sup>51</sup>. Le mouvement de réaction, que symbolise le nom de Varron, se

49. Comme le remarque Jacques POUCKET, in Jacques BONNET *et al.*, *Georges Dumézil*, Paris, Centre G. Pompidou/Pandora Éditions, « Cahiers pour un temps », p. 190.

50. Comment ne pas relever l'étrange effet d'écho qui relie, à tant de siècles de distance, le ritualisme des deux Numa, le roi primitif et l'historien des origines, porteur du même prénom ? Numa figure aux côtés de Moïse, de Confucius et de Solon dans le calendrier rituel dressé par Auguste Comte à l'usage de ses disciples (il y patronne la première semaine de l'année). A en croire les généalogistes, il semble que ce prénom n'ait pas été exceptionnel dans les années 1830. Mais le prénom de Fustel n'apparaît jamais sur les couvertures de ses ouvrages ; de même ses articles étaient-ils toujours signés du seul nom de famille. Numa était-il un prénom trop marqué par la mode orléaniste des années 1830 ?

51. Parmi les bonnes synthèses sur le sujet, voir John H. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1979, chap. 1 et 2 ou John SCHEID, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985, et pour une revue partielle de la question, F. HÉRAN, « Le rite et la croyance », *Revue française de sociologie*, XXVII, 2, 1986, p. 239 sq.

déploya dans plusieurs directions : l'essor de la théorie des trois religions d'abord (celle des poètes, celle des philosophes, celle qui est nécessaire à l'ordre public...); la naissance de l'antiquariat ensuite : on s'employa à retrouver et à expliquer de nombreux rites tombés en désuétude, à établir une classification rationnelle des divinités, avant qu'Auguste ne restaure les collèges religieux archaïques, notamment les Frères Arvales; enfin, une nouvelle écriture de l'histoire conduira à réinterpréter théologiquement les réussites et les revers de Rome, en faisant de l'exercice des vertus militaires et religieuses le grand moteur de l'histoire.

Fustel réactive ce schéma d'interprétation lorsque, dans l'une de ses plus belles pages, il dresse le portrait type du Romain. Il choisit pour cela le personnage de Camille, qu'il emprunte en partie à Plutarque et plus encore à Tite-Live, en lui opposant la « vie parallèle » de Nicias. « Pour être dans le vrai, assure-t-il, il faut se représenter Camille autant comme un prêtre que comme un guerrier » (p. 257). De l'enfance jusqu'à la prise de Véies, tout le cursus du héros est retracé dans cet esprit. Le récit rompt radicalement avec la vision événementielle ou psychologiste du personnage historique; il fait une large place aux formules par lesquelles Camille invoque les dieux romains et « évoque » les dieux ennemis : l'assaut n'est donné qu'une fois « les sacrifices accomplis, les prières dites, les formules récitées ». Si Camille est un admirable général, c'est d'abord « un homme qui croit fermement aux augures, qui accomplit chaque jour des actes religieux et qui est convaincu que ce qui importe le plus, ce n'est pas le courage, ce n'est pas même la discipline, c'est l'énoncé de quelques formules exactement dites suivant les rites » (p. 259). Alors que Nicias se révèle incapable d'accomplir correctement les rites nécessaires, Camille est la liturgie faite homme. On ne saurait subordonner plus strictement la fonction guerrière à la fonction sacerdotale. Mais ce passage à la limite est d'autant plus facile à opérer que Camille, à la différence de Nicias, n'était pas un personnage historique<sup>52</sup>. Bien qu'il ait lu Niebuhr, Fustel ignorait ce détail. S'il préfère à l'histoire trop humaine de Nicias la geste merveilleuse de Camille, c'est que la logique de l'accommodation le pousse, une fois de plus, à privilégier les formes les plus détachées de l'histoire, celles qui présentent l'institution à l'état pur. Faute de soupçonner que le récit de Tite-Live était déjà un récit à thèse, composé de manière à subordonner le succès de l'expansion romaine à l'accomplissement ordonné des rites, et qu'il

---

52. G. Dumézil a amplement montré que la geste de Camille est une transposition narrative de mythes et rites d'origine indo-européenne, construite comme une suite d'*exempla* édifiants. Cf. *Mythe et épopée*. T. III : *Histoires romaines*, 3<sup>e</sup> éd., Paris, Gallimard, 1973, p. 93.

fallait replacer cette entreprise dans le cadre des luttes pour le pouvoir<sup>53</sup>, Fustel renchérit sur la théorie indigène, au point de faire de la religion antique ce qu'elle n'était certainement pas, une « institution totale » avant la lettre<sup>54</sup>.

Cette connivence de l'histoire fustélienne avec une antique histoire institutionnelle semble contredire l'insistance que *La Cité antique* met, par ailleurs, à souligner l'altérité des anciens par rapport à nous autres, modernes : il faut étudier les anciens « sans songer à nous, comme s'ils nous étaient tout à fait étrangers », s'interdire toute identification à l'objet étudié. François Hartog a très justement mis en relief ce thème fondamental de l'œuvre. Comment concilier ce souci de rupture et la pratique du redoublement, évoquée à l'instant ? Avant de proposer une réponse, on observera que la sociologie durkheimienne présente un paradoxe analogue. Alors que Durkheim passe pour être le sociologue de la « rupture » avec les objets « pré-construits », sa pratique du document, qu'il soit juridique ou statistique, le conduit à privilégier, sans véritable critique, les faits sociaux les plus « établis », déjà « cristallisés » ou « objectivés » par les institutions<sup>55</sup>. C'est que les prénotions visées par Durkheim sont essentiellement de nature psychologique ; il s'agit d'explications spontanées du comportement tirées de la simple introspection (comme celle qui prétend expliquer les solidarités familiales par l'instinct maternel). C'est d'elles qu'il faut se déprendre pour construire « à nouveaux frais » une science autonome des faits sociaux. Les institutions, en revanche, n'inspirent aucune défiance épistémologique. Bien au contraire, leur caractère supra-individuel et contraignant (ainsi la monnaie, la langue, l'état civil, le code pénal...) en fait déjà des sortes de ruptures instituées qui préparent l'objectivation de type sociologique. La

53. Bien mises en lumière par J. SCHEID, *op. cit. supra* n. 51, p. 56, 67 et 70, ainsi que : « Le délit religieux dans la Rome tardo-républicaine », in *Le Délit religieux dans la cité antique*, Table ronde, Rome, avril 1978, École française de Rome, 1981, p. 117-171.

54. La restauration augustéenne n'est pas le seul exemple de théorie ritualiste officielle ayant exercé ses effets à longue distance sur les théoriciens modernes. Les Chinois, avec la restauration confucéenne, et les aborigènes australiens, avec leurs savantes spéculations sur les règles de parenté, ont joué le même tour aux durkheimiens. Qu'on relise les critiques adressées par C. Lévi-Strauss à la méthode de Granet et l'on verra que la reconstitution par ce dernier d'un antique et hypothétique système de parenté était largement tributaire des traités rituels de l'époque confucéenne, les Li, conçus pour fixer officiellement les rangs de parenté dans les cérémonies. Pour Granet, toute trace de classification matrimoniale dans ce type de source est nécessairement un archaïsme au même titre que les systèmes de sections australiens. C. LÉVI-STRAUSS, dans *Les Structures élémentaires de la parenté*, 2<sup>e</sup> éd., Paris/La Haye, Mouton, 1967, p. 362 et 384, rappelle que ces formules sont en réalité de savantes productions indigènes, la Chine de cette période et l'Australie étant « deux exemples également frappants d'une société qui tente de formuler un code rationnel de la parenté et du mariage ».

55. Cf. F. HÉRAN, « L'assise statistique... » *art. cit. supra* n. 48.

scission n'est donc pas imputable au sociologue, elle se loge déjà dans le monde social.

Fustel ne disait pas autre chose, mais, comme à son habitude, sous une forme extrême. Il insiste tant sur l'altérité des anciens par rapport aux modernes, qu'on peut se demander si sa réflexion ne part pas d'un réflexe ethnocentrique : comment peut-on être Grec ou Romain ? comment peut-on vivre sous des règles juridiques, politiques, matrimoniales ou successorales aussi « obscures, bizarres, inexplicables », quand ce n'est pas « iniques », « contraires à la nature » (p. 3) et « contraires à la raison »<sup>56</sup> ? La découverte majeure de Fustel est que la société antique ne va pas de soi. Mais les investigations étiologiques menées par les Varron, les Ovide, les Pausanias sur les rites de leur époque montrent assez que dans l'Antiquité même les choses n'allaient pas de soi non plus. Si nous pouvons rompre avec une vision enchantée de l'Antiquité, n'est-ce pas parce que cette rupture est déjà inscrite dans la société antique, et cela dès l'origine ? Nous ne faisons peut-être que redoubler une vieille rupture, qui a son point de départ dans le sentiment que l'institution est impuissante à encadrer la totalité des pratiques.

Dans *La Cité antique*, cette scission originelle, soigneusement tue pendant les trois premiers livres, apparaît au grand jour à partir du livre IV, consacré aux révolutions. On découvre à présent que tout le monde n'a pas un droit égal aux cultes : les aînés y participent plus que les cadets, les cadets plus que les clients. Quant aux plébéiens, totalement mis à l'écart par les patriciens, ils sont « sans culte », interdits de rites et de prières « comme dans l'Inde où le çoudra doit ignorer toujours les formules sacrées » (p. 281). Si la société antique nous est étrangère, force est de dire qu'elle a elle-même ses étrangers, lesquels ne sont pas sans rapport avec nous. A ce niveau un rapport d'identification avec les anciens redevient possible. Quel est, en effet, le motif des révolutions

---

56. Lettre du 15 mai 1866, adressée à la *Revue critique d'histoire et de littérature*, 23, juin 1866, p. 373. On lui répondit (*ibid.*, p. 377) qu'il n'y avait pas lieu d'accorder tant d'importance à des « superstitions ». Mais c'est là un mot que Fustel n'emploie jamais, préférant parler de « vieilles croyances ». A la limite, peu importe le contenu de ces croyances ; l'essentiel est qu'elles fassent système et lient toute la société. Durkheim dira de même, à propos des rituels australiens, que les pratiques les plus arbitraires sont peut-être des délires, mais des « délires bien fondés » si elles engagent toute la collectivité. En ce sens, la reconnaissance de cette autre logique n'a plus grand-chose à voir avec l'ethnocentrisme ordinaire et Fustel échappe aux critiques que Wittgenstein devait adresser plus tard à Frazer, ou à celles qu'appellent *Les Rois thaumaturges* de M. Bloch, grands utilisateurs l'un et l'autre de la notion de superstition. Cf. Ludwig WITTGENSTEIN, « Remarques sur Le Rameau d'or de Frazer », 1931, prés. par Jacques BOUVERESSE, *Actes de la recherche en sciences sociales*, 16, 1977, p. 35-42 et J. LE GOFF, préf. aux *Rois thaumaturges*, *op. cit. supra* n. 4, p. XXVI-XXIX.

plébéiennes ? Moins l'oppression matérielle et politique que l'arbitraire des institutions religieuses :

« La classe inférieure avait de la haine pour cette religion héréditaire qui avait fait longtemps son infériorité et pour ce droit antique qui l'avait opprimée. Non seulement elle le détestait, *elle ne le comprenait même pas*. Comme elle n'avait pas les croyances sur lesquelles il était fondé, ce droit lui paraissait n'avoir pas de fondement » (p. 364).

Et plus loin : « La classe inférieure *ne comprenait rien* ni aux vieilles règles du droit de propriété, ni à l'ancien droit de succession, ni à l'autorité absolue du père, ni à la parenté d'agnation » (p. 366). La barrière qui se dresse ainsi entre le patriciat et la plèbe est une barrière symbolique analogue à celle qui nous sépare nous-mêmes de l'Antiquité.

Il peut sembler excessif de voir dans le plébéien de Fustel la projection sur la scène antique d'une aversion toute moderne pour l'arbitraire des institutions, une dénonciation de la « violence symbolique » qu'elles exercent sur les dominés. Sans jamais l'explicitier, nombre de formules suggèrent néanmoins ce rapprochement : « La plupart de ces institutions, écrit Fustel, faisaient violence à la nature humaine, et elles étaient, au contraire, en parfaite conformité avec toutes les règles de l'étrange religion de ces anciens temps » ; celle-ci exerçait une véritable « tyrannie », et « le résumé de l'histoire intérieure de Rome, depuis l'entrée de la plèbe dans la cité, et de l'histoire d'Athènes depuis Solon et Clisthène », c'est « la longue série d'efforts que font les sociétés grecque et romaine pour mettre enfin leurs institutions domestiques, leur droit, leurs constitutions politiques en accord avec la nature et la raison »<sup>57</sup>. Les plébéiens exigeront donc la mise en place d'institutions « motivées », au sens que Saussure donnera à ce terme, c'est-à-dire non arbitraires. L'analogie linguistique est d'ailleurs dans le texte : alors que le droit était littéralement du latin pour les justiciables (« un chant sacré et mystérieux que l'on se disait d'âge en âge »), ce sera désormais « une langue que chacun peut lire et peut parler » (p. 364). A l'horizon se profile l'idéal de la langue naturelle, accessible à tous : « la procédure va se simplifier au grand profit des plébéiens » et le droit, désacralisé, « se rapprochera de plus en plus du droit de la nature » (p. 370). En mettant en scène une plèbe qui redouble par anticipation notre propre point de vue, Fustel introduit la distance à l'objet dans l'objet lui-même, ce qui donne un

---

57. Lettre du 15 mai 1866, adressée à la *Revue critique d'histoire et de littérature*, p. 374-375.

caractère pour le moins équivoque à sa prise de distance. Est-ce un hasard s'il décrit dans les mêmes termes l'action de la plèbe et la naissance du métier d'historien ? Sous la pression de la plèbe, « le droit est sorti des mains des prêtres » (p. 200) et « l'histoire est sortie des mains des prêtres » avec Hérodote et Thucydide (p. 364). L'historien et le plébéien : deux figures parallèles qui, au sein même de la société indigène, s'emploient déjà à réduire l'excessive étrangeté des institutions.

#### CITÉ-MODÈLE OU IDÉALTYPE ?

Partant du même principe — l'altérité du passé — Fustel et Durkheim en tirent cependant des conclusions diamétralement opposées pour notre propre société. A la soutenance de thèse de Gustave Glotz, en 1904, Durkheim insiste sur l'altérité des institutions antiques : elles reposent sur des idées « que nous avons beaucoup de peine à imaginer. Pour comprendre les institutions anciennes, il faut, si difficile que ce soit pour nous, tâcher de nous faire une mentalité ancienne »<sup>58</sup>. Dans ses cours sur l'histoire de la pédagogie, le sociologue propose d'initier les élèves à la civilisation antique, dans l'idée de leur faire découvrir la relativité des systèmes sociaux. La Grèce et Rome étant plus proches des Barbares qu'on ne pense, leur altérité peut nous introduire à notre propre altérité<sup>59</sup>. L'objectif de Fustel est tout différent : exagérer l'altérité des anciens par rapport aux modernes ou celle des patriciens par rapport aux plébéiens permet de préserver en contrepartie la possibilité d'une vision subjectiviste de notre propre société, en marche vers des institutions de plus en plus fondées en nature et en raison.

Car *La Cité* repose tout entière sur une vision dualiste. D'un côté, un point de vue radicalement objectiviste sur les règles de fonctionnement de la société antique : tout n'y est que rites, règles, institutions. De l'autre, un point de vue subjectiviste sur nous-mêmes : « Au lieu qu'autrefois la religion, chez les peuples de la Grèce et de l'Italie, n'était guère autre chose qu'un ensemble de pratiques, une série de rites que l'on répétait sans y voir aucun sens, une suite de formules que souvent on ne comprenait plus », voilà qu'avec le christianisme, la religion « ne fut plus extérieure ; elle siégea dans l'esprit de l'homme. Elle ne fut plus matière ;

58. *Textes, op. cit. supra* n. 18, t. 1, p. 242.

59. *L'Évolution pédagogique en France, op. cit. supra* n. 8, p. 380 et 385.

elle devint esprit [...], la prière ne fut plus une formule d'incantation ; elle fut un acte de foi » (p. 459). Derrière ce rêve d'une religion sans rites, se profile le phantasme d'une conscience individuelle débarrassée à jamais des institutions<sup>60</sup>.

Fustel avait-il conscience que l'idéal d'une religion non objectivée ne pouvait s'incarner durablement dans l'histoire ? Toujours est-il qu'il en limite l'existence à la période qui précède Constantin, « glorieuse époque » où la religion est d'emblée séparée de l'État (p. 462). On est très proche ici de thèmes développés par Saint-Simon dans le *Nouveau Christianisme* et partiellement repris par Comte dans sa loi des trois états. La fin de « l'âge antique », écrit Fustel à Louis Ménard, c'est la fin de « l'âge théocratique »<sup>61</sup>. Mais alors que le schéma comtien annonce l'obsession durkheimienne du consensus, Fustel, pour sa part, expédie dans un passé révolu le modèle holiste du lien social : c'est de l'histoire ancienne ; l'essentiel aujourd'hui est d'affermir la liberté de conscience et la liberté des échanges. La fin de *La Cité* baigne dans une atmosphère toute libérale et individualiste, où les traits de la société archaïque sont systématiquement inversés. Celle-ci ne figurait donc en rien l'idéal personnel de Fustel : c'était l'idéaltype d'une société totalement instituée, projeté, à des fins de *catharsis*, dans un univers inaccessible. Il faut relire le chapitre intitulé « De l'omnipotence de l'État ; les Anciens n'ont pas connu la liberté individuelle » ; on y apprend que les Anciens ne connaissaient « ni la liberté de la vie privée, ni la liberté de l'éducation, ni la liberté religieuse » ; la cité exerçait sur ses membres « un empire absolu » et proclamait cette « funeste maxime » que le salut de l'État est la loi suprême (p. 265-269).

L'individualisme de Fustel est une variante parmi tant d'autres de l'idéologie libérale et évolutionniste qui pénétrait la bourgeoisie intellectuelle depuis les années quarante et prit un essor considérable après le tournant de 1860 vers « l'Empire libéral ». C'est l'époque où les idées saint-simoniennes et comtiennes, souvent discréditées sous leur forme directe, se répandent sous des moutures diverses, parfois méconnaissables à force de syncrétisme. Que l'on songe par exemple aux œuvres d'un

---

60. On a montré ailleurs (« Le rite et la croyance », *art. cit. supra* n. 51) que ce schéma binaire opposant deux religions, un système formaliste d'une part, une croyance vive de l'autre, rejoint une vieille tradition d'analyse qui part des romantiques allemands (Herder), passe par des auteurs aussi divers que Schiller, Hegel, Mommsen, Bergson et se poursuit dans certains ouvrages récents de sociologie religieuse.

61. Cité par E. CHAMPION, *op. cit. supra* n. 32, p. 20. Notons toutefois que, dans l'optique de Comte, l'âge théologique correspondait à la phase individualiste (chacun ne pensant qu'à faire seul son salut). C'est l'esprit positif du troisième état qui fera ressortir « la liaison de chacun à tous » et développera le sentiment de l'appartenance sociale.

Augustin Thierry<sup>62</sup> ou à celles d'un Jules Simon, professeur à l'École normale au temps où Fustel y était élève, chantre d'une « religion du devoir » conforme à la « nature », l'un des premiers intellectuels à préconiser publiquement la séparation de l'Église et de l'État au nom de la liberté de conscience<sup>63</sup>. Un an avant la publication de *La Cité antique*, en 1863, Victor Duruy, normalien lui aussi, agrégé d'histoire, spécialiste d'histoire grecque et romaine (ce qui, on le sait, lui avait valu de conseiller Napoléon III dans son projet de biographie de Jules César), auteur de manuels qui se répandaient avec succès malgré les tracasseries de la censure, devenait ministre de l'Instruction publique et entreprenait de soustraire l'enseignement secondaire et supérieur au contrôle de l'Église. Replacées dans ce contexte historique particulier, les dernières pages de *La Cité antique*, qui exaltent la séparation de l'Église et de l'État, prennent un relief singulier. Selon un ami de Fustel, *La Cité* fut, dès son lancement, « fort lue dans le monde de la Sorbonne et de l'École normale »<sup>64</sup>, sans doute parce qu'elle était parfaitement accordée aux attentes des universitaires désireux de préserver leur autonomie face aux ingérences de l'Église. L'ouvrage du jeune professeur de Strasbourg se rattachait sans équivoque à cette idéologie libérale que le Syllabus devait pourfendre quelques mois plus tard.

Il faudrait évidemment pousser l'enquête plus loin, mais il est clair qu'entre des hommes comme Victor Duruy, Jules Simon et Fustel de Coulanges s'était formé un réseau d'affinités sociales et d'intérêts professionnels trop étroit pour qu'il soit permis de classer l'auteur de *La Cité* parmi les conservateurs religieux et les partisans d'un bonapartisme autoritaire<sup>65</sup>. La démonstration en sera apportée sous la III<sup>e</sup> République, quand il sollicitera la création en sa faveur d'une chaire d'Histoire médiévale à la Sorbonne :

« Chose bizarre, racontera un de ses élèves, M. Fustel, d'un esprit très indépendant, passait pour clérical, parce qu'il avait écrit un livre sur les institutions religieuses des anciens ; des amis éclairèrent Gambetta, président

62. Cf. Lionel GOSSMAN, *Augustin Thierry and Liberal Historiography*, Middletown, Wesleyan University Press, « History and society », fasc. 15, 1976.

63. Jules SIMON, *La Religion naturelle*, Paris, 1856.

64. Georges Perrot, correspondant de Fustel à Paris, cité dans la préf. de F. HARTOG, *op. cit. supra* n. 31, p. VI.

65. On ne peut suivre A. Momigliano quand il affirme que « l'interprétation foncièrement conservatrice et religieuse de la vie politique que Fustel exprima dans *La Cité antique*, fit de lui une *persona grata* à la Cour de Napoléon III » (« *La Cité...* », *art. cit. supra* n. 6, p. 407). Il faut même donner une signification opposée au fait que Fustel, toujours sur les indications de Duruy, ait été invité à prononcer des leçons d'histoire devant l'Impératrice à l'époque du cabinet Ollivier. L'« Empire libéral » n'est pas l'« Empire autoritaire ».



de la Commission du Budget, et l'historien de *La Cité antique* devint enfin titulaire le 1<sup>er</sup> janvier 1879. »

Or ces amis ne furent autres que Duruy et Simon<sup>66</sup>. S'il avait été anti-républicain, Fustel aurait-il jamais pu être nommé à la tête de l'École normale en 1880, sous les ministères Freycinet et Ferry, en pleine époque des décrets contre les congrégations et des lois scolaires ? Au dire de certains, il avait même la réputation d'être le plus libéral des professeurs de l'École<sup>67</sup>. Quant à la récupération idéologique de son œuvre par l'extrême droite dans les années 1930, soit soixante-dix ans après la publication de *La Cité antique* et plus de quarante ans après sa mort, elle ne constitue pas davantage une preuve de conservatisme, sauf à imaginer qu'un auteur puisse être tenu pour responsable des avatars de sa *Rezeptionsgeschichte*. Simplement, la structure duelle de l'œuvre se prêtait à deux lectures opposées, et l'une d'elles, poussée à la limite, pouvait consister à convertir en idéal politique ce qui n'était pour Fustel que l'idéaltype objectiviste d'une société totale, modèle révolu qui avait d'abord à ses yeux valeur de repoussoir.

Aujourd'hui encore, les éclaircissements donnés en son temps à Gambetta pourraient éviter de singuliers malentendus. Il fallut expliquer à ce dernier que le choix d'un objet d'étude n'impliquait pas nécessairement l'adhésion à des valeurs politiques : on pouvait étudier les institutions d'une société révolue sans vouloir en faire l'apologie pour notre temps. Comment soutenir, dans ces conditions, que Fustel ait sacralisé la propriété privée des anciens, qu'il ait « admiré » leur société ou manifesté pour elle une quelconque « nostalgie »<sup>68</sup> ? C'est confondre l'*Idealtypus* du scientifique et le *Wertideal* de l'individu, contresens d'autant plus surprenant en l'occurrence que l'idéaltype dégagé par *La Cité antique* était aux antipodes des idéaux personnels de l'auteur. Georges Dumézil, qui devait subir la même forme de soupçon (pouvait-on s'intéresser aussi obstinément à l'idéologie indo-européenne sans vouloir la célébrer ?), cite une lettre inédite de Fustel, où ce dernier récusé le procédé : « Il leur parut donc *a priori* que, puisque j'avais décrit la subordination de la politique à une certaine religion, il y a vingt siècles, je devais de toute nécessité être clérical. Il ne leur venait pas à l'esprit que je pusse travailler contre ma cause, ou plutôt travailler sans songer à aucune cause »<sup>69</sup>.

66. Notice de la *Grande encyclopédie*, s.v. « Fustel de Coulanges », Paris, 1885-1902, réd. par Charles-Victor LANGLOIS, qui recoupe la biographie de Paul GUIRAUD, *Fustel de Coulanges*, Paris, Hachette, 1896.

67. Selon le témoignage de P. Frédéricq cité par S. LUKES, *op. cit. supra* n. 6, p. 59.

68. A. MOMIGLIANO, « *La Cité...* », *art. cit. supra* n. 6, p. 417.

69. Note inédite publiée par P. GUIRAUD, *op. cit. supra* n. 66, p. 106. Ces mises en garde n'ont pas empêché A. Momigliano de dresser le curieux portrait d'un Fustel « ambigu » et

On ne retrouve pas toujours ce détachement dans l'œuvre de Durkheim, qui n'hésitera pas à prendre fait et cause pour la mise en place de nouvelles institutions. On sait qu'il voyait dans l'hypertrophie moderne de l'économique le signe d'une dangereuse dérégulation de l'ordre social, au point qu'il prôna le retour d'une organisation corporative pour guérir cette « anomie ». Dans la préface de la seconde édition de la *Division du travail social*, Durkheim tire argument de la « haute antiquité » des corporations pour affirmer qu'elles répondent à un besoin permanent : « à Rome, elles datent au moins des premiers temps de la République ; une tradition en attribuait même la création au roi Numa » (référence est faite à Plutarque). Et d'insister sur le fait qu'il s'agissait de véritables « collèges religieux ». Cette imitation des anciens par les modernes eût scandalisé Fustel. L'auteur de *La Cité antique* partait également de l'idée qu'on s'acheminait inéluctablement vers un effacement des institutions, mais ce processus ne semblait guère l'inquiéter ; conforme au sens libéral de l'histoire, il n'appelait aucun correctif, encore moins une quelconque restauration. A partir des mêmes prémisses, les deux œuvres aboutissaient à des conclusions opposées<sup>70</sup>.

\*  
\*\*

La relation de Durkheim à Fustel n'est pas un cas unique. Max Weber, de six ans le cadet de Durkheim, fut lui aussi, à ses débuts, l'élève apprécié d'un grand spécialiste de l'Antiquité, Theodor Mommsen. Il est établi, par ailleurs, qu'il avait suffisamment apprécié *La Cité antique* pour en plagier une page entière dans le chapitre d'*Économie et société*

---

« déchiré », qui penserait le contraire de ce qu'il écrit et vivrait encore secrètement sous les charmes qu'il s'était employé à rompre. L'inconvénient de ce type de lecture est qu'elle marche à tous les coups : l'auteur aura beau protester, ses déclarations seront tenues pour une preuve supplémentaire de son « ambiguïté ». Prompt à déceler un intérêt politique derrière tout intérêt scientifique ou professionnel, l'herméneutique du soupçon fait bon marché de l'autonomie croissante du champ professionnel, une autonomie dont Fustel a pourtant été l'un des principaux artisans.

70. Les durkheimiens mettront longtemps à résorber cette tension. C'est seulement dans la postf. du *Salairé*, en 1932, que F. Simiand remettra radicalement en cause l'idée que l'absence d'institutions visibles dans le monde économique devait être un phénomène pathologique. Sous cette « anomie apparente », d'autres régularités sont à l'œuvre, tout aussi réelles et sociales, comme en témoignent les « fluctuations économiques à longue période », explique-t-il, décelables par l'objectivation statistique. Les créations institutionnelles de longue durée trouvent de cette façon un substitut qui connaîtra le succès que l'on sait dans l'historiographie française. Ainsi s'explique pour une part que, dans l'étagement des temporalités considérées par Fernand Braudel, le niveau intermédiaire entre l'immobilité géographique et l'événementiel soit en fin de compte davantage occupé par les cycles économiques que par les institutions.

consacré aux origines de la religion<sup>71</sup>. Directe ou indirecte, la dette de ces pères fondateurs de la sociologie envers l'étude des sociétés antiques offre un parallèle significatif<sup>72</sup>. Certes, on peut considérer que le recours privilégié à des grilles de lecture héritées de l'étude des sociétés antiques est une manière de parler des problèmes du présent tout en les tenant à distance<sup>73</sup>, et que l'emploi de cet outillage mental entraine dans les « stratégies de faire-valoir » qui permirent aux durkheimiens de consolider l'image de la sociologie naissante : mieux valait s'appuyer sur des documents aussi légitimes que ceux des disciplines classiques, privilégier par conséquent ces « terrains » nobles que sont les archives historiques, les statistiques officielles ou les recueils d'ethnographie comparée, et n'avoir que dédain pour les enquêtes ou les observations d'un Le Play<sup>74</sup>. Mais cette prise de distance, paradoxale pour une discipline qui se proposait d'étudier l'univers proche et familier, répondait aussi à une nécessité historique. L'objectivation d'un monde lointain et révolu était une étape obligée pour rendre concevable l'objectivation d'un monde plus familier, de la même façon que l'intérêt pour l'ethnologie devait historiquement précéder l'intérêt pour la sociologie.

L'œuvre de Fustel avait évidemment des précédents : l'intérêt pour le structurel et l'institutionnel est une vieille tradition des études antiques<sup>75</sup>. Mais il n'imaginait nullement que son ethnologie de l'Antiquité

71. Voir le détail de la démonstration dans F. HÉRAN, « L'institution démotivée... », *art. cit. supra* n. 6, p. 93-94. L'essai de M. I. FINLEY, « *La Cité antique...* », *op. cit. supra* n. 35, consacre seulement quatre pages (p. 96-100) à l'œuvre de Fustel et n'aborde pas la question de son influence sur Weber.

72. Parallèle esquissé par A. MOMIGLIANO, « Dopo Max Weber? », in *Sui fondamenti della storia antica*, Turin, Einaudi, 1984, p. 446.

73. J.-C. CHAMBOREDON, *art. cit. supra* n. 6, p. 476-482 et 512-513.

74. Viktor KARADY, « Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens », *Revue française de sociologie*, XX, 1, janv.-mars 1979, p. 78-79. L'échec d'un autre normalien, affronté à un problème équivalent, est révélateur. Émile Masqueray avait eu beau « romaniser » sa grande thèse sur la formation des cités en Algérie (1886) en se référant, via Niebuhr et Mommsen, à l'organisation de la Rome primitive, son travail devait rester à peu près sans écho sur le marché universitaire parisien et son École d'Alger n'obtint jamais le statut tant convoité de l'École de Rome. Homme de terrain, Masqueray avait jeté son dévolu sur un objet à la fois trop provincial et trop colonial, trop proche et sans doute trop « remuant » pour se prêter aux stratégies classiques d'anoblissement. Dans la préf. qu'elle a donnée à la rééd. de ce chef-d'œuvre, F. Colonna fait observer que les Kabyles, les Chaouïa et les Mozabites étaient autrement plus réels pour son auteur que ne le furent les aborigènes australiens pour Durkheim... Cf. Fanny COLONNA, près. d'Émile MASQUERAY, *Formation des Cités chez les populations sédentaires de l'Algérie*, réimpr. de la thèse publiée à Paris en 1886, Aix-en-Provence, C.N.R.S./Edisud, « Archives maghrébines », 1984. Par contraste, la réussite de Lewis Morgan, qui n'hésita pas à faire de la *gens* gréco-romaine un dérivé de la « *gens* iroquoise », n'en est que plus éclatante.

75. Cf. A. MOMIGLIANO, « L'histoire ancienne et l'Antiquaire », *art. cit. supra* n. 46, ainsi que M. FINLEY, « 'Progress' in Historiography », *Daedalus*, 1, 1977, p. 125-142, repris in *Mythe, mémoire, histoire*, *op. cit. supra* n. 35, p. 143-173.

fût applicable aux sociétés modernes. Il faut le lire attentivement pour comprendre que la société antique était en réalité pour lui un monde intermédiaire, où s'opposaient déjà une histoire officielle et une histoire individuelle, des institutions omniprésentes et une critique sociale permanente. La traiter comme un monde étranger, tout en prenant appui sur ces divisions, c'était bel et bien anticiper sur la démarche sociologique, pour qui aucune société ne va de soi, pas même la nôtre. De Fustel à Durkheim, le passage du relais s'accompagne d'une demi-rupture : les Australiens de Durkheim sont encore très proches des Proto-Romains de Fustel. Mais en changeant de main, le relais change de nom ; il s'appelait histoire, il s'appelle désormais sociologie. On peut déplorer, avec Paul Veyne, que la même marchandise circule depuis lors sous deux pavillons. Mais, comme le disait Durkheim, avec une lucidité qu'il aurait pu tourner vers lui-même, les pavillons, les bannières, les totems et autres *churingas* ou *schibboleths* sont des signes de ralliement arbitraires qui suffisent souvent à faire les groupes. Jamais, soulignait-il, on n'avait vu fonctionner une société à un seul clan. Si l'on se rappelle que la dualité des disciplines était déjà préfigurée au sein même de l'histoire, et cela dès l'Antiquité, dans la division entre histoire événementielle et histoire structurelle, on conclura que la scission de l'histoire et de la sociologie à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle n'a fait que mettre en scène cette opposition, tandis que le réveil des *Annales* dans les années vingt venait rappeler opportunément que la division passe en réalité au sein de chaque discipline. Par le couple qu'elles forment, l'histoire et la sociologie ressemblent à ces organisations dualistes dont parlent les anthropologues : dans le monde de la recherche aussi, l'exotique est quotidien.

François HÉRAN,  
*Institut national d'études démographiques.*