

**Direction**

Marie Moscovici

**Rédaction**

Pierre Fédida

Patrick Lacoste

Marie Moscovici

**Assistante de rédaction**

Dominique Clerc-Maugendre

**Comité**

Georges Didi-Huberman

Patrice Loraux

Charles Malamoud

La revue n'est pas responsable des manuscrits qui lui sont adressés.

*Ouvrage publié avec le concours  
du Centre national du livre*

ISBN 2.7021.2424.0  
ISSN 1259.1386  
© CALMANN-LÉVY - 1996.

# Sommaire

n° 6 • Automne 1996

◆ 5 ◆  
X Pierre Zaoui - Le menteur, l'escroc et la puissance du faux

◆ 21 ◆

Marie Moscovici - Pseudo

◆ 43 ◆

Jean-Louis Baudry - *La Vera Storia*

◆ 53 ◆

Jacques Rancière - Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien

◆ 69 ◆

Charles Malamoud - L'arbre aux racines de mensonge  
Variations indiennes sur le vrai et le faux

◆ 81 ◆

Yan Thomas - Les artifices de la vérité  
Note sur l'interprétation médiévale du droit romain

◆ 99 ◆

Pierre-Antoine Fabre - Ignace de Loyola a-t-il vraiment brûlé  
le *Journal [de ses] motions intérieures* ?

◆ 109 ◆

Georges Didi-Huberman - L'image-matrice  
Généalogie et vérité de la ressemblance selon Plin l'Ancien

◆ 127 ◆

Éric Lecler - La réalité tangible du simulacre  
Vinci et la physique lucrétienne

◆ 139 ◆

Hervé W. Fridman - Les leurres biologiques

◆ 155 ◆

Didier Nordon - La trente-septième décimale

◆ 169 ◆

Alain de Chambure - Vous avez dit *ficta* ? (*musica ficta*)

◆ 183 ◆

Patrick Lacoste - À vrai dire

◆ 203 ◆

Daniel Oster - Lady Simulation

◆ 221 ◆

LECTURES

Catherine Darbo-Peschanski - Les Grecs, les historiens, soi  
Opérations imaginaires autour de l'origine



◆ **L'Inactuel**

ce qu'il espérait, est dans l'incapacité de donner plus qu'il n'a, plus qu'il ne sait, plus qu'il n'a vécu, de sorte que le personnage, un jour, se retournant vers lui, sera en droit de lui dire : « J'ai donc été créé pour que tu apprennes de moi que tu n'es pas plus que ce que je te révèle être. »

Jacques Hançière

## Le concept d'anachronisme et la vérité de l'historien

Dans la préface de son livre *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Lucien Febvre nous dit ceci : « Le problème est d'arrêter avec exactitude la série des précautions à prendre, des prescriptions à observer pour éviter le péché des péchés, le péché entre tous irrémédiable : l'anachronisme<sup>1</sup>. »

Ce texte pose trois questions, que j'essaierai de démêler ici : premièrement, pourquoi l'anachronisme est-il pour l'historien le péché irrémédiable entre tous ? Deuxièmement, que doit être l'anachronisme pour être ce péché ? Troisièmement, que doit être l'histoire pour donner à l'anachronisme ce statut de péché mortel contre son esprit ? Cette triple interrogation s'inscrit elle-même dans le cadre d'une réflexion plus large sur la question de la vérité en histoire, réflexion dirigée par une hypothèse que je formule ici dans sa plus grande généralité. L'hypothèse est que la constitution de l'histoire comme discours scientifique engage un nœud de questions philosophiques qui n'ont rien à voir avec les questions dites de « méthodologie » ou d'« épistémologie » de l'histoire. Ce nœud concerne les rapports du temps, de la parole et de la vérité. Seulement il n'est jamais traité comme tel dans le discours historique. Il est traité par des procédures poétiques de construction du récit historique. J'entends ici « poétique » au sens classique : ce qui relève d'une *tekhnè* de la construction des intrigues, de la disposition de leurs parties et du mode d'énonciation approprié, soit les trois fonctions traditionnelles de l'*inventio*, de la *dispositio* et de l'*elocutio*. L'hypothèse peut donc se résumer ainsi : l'histoire se constitue comme science en résolvant par des procédures littéraires des questions philosophiques qu'elle évite de se poser comme telles. L'application à notre problème en serait la suivante : l'anachronisme est un concept *poétique* qui tient lieu de règlement philosophique de la question portant sur le statut de vérité du discours historique.

Cela posé, nous pouvons retourner à notre phrase et à la première question qu'elle suscite : pourquoi ce privilège négatif de l'anachronisme ?

1. Lucien Febvre, *Le Problème de l'incroyance au XVI<sup>e</sup> siècle. La religion de Rabelais*, Albin Michel, 1968, p. 15.

Pour le comprendre, nous devons d'abord nous demander, en première analyse, quelle est la signification minimale du mot. Le dictionnaire Robert le résume ainsi : « Action de placer un fait, un usage, un personnage, etc., dans une époque autre que l'époque à laquelle ils appartiennent ou conviennent réellement. » Cette définition pose un premier problème. Selon le premier sens du préfixe *-ana*, qui désigne un mouvement de l'arrière vers l'avant, d'un temps vers un temps antérieur, l'anachronisme est la faute consistant à mettre un fait trop tôt. Il doit y avoir, en bonne logique, une faute symétrique, consistant à le mettre trop tard. De fait, les dictionnaires du XIX<sup>e</sup> siècle témoignent d'un tel effort de rationalisation lexicale. On invente, en face du péché d'anachronisme, celui de parachronisme. On invente même un concept général de métachronisme dont le « prochronisme » et le « parachronisme » seraient les espèces. Or ces rationalisations ont fait long feu. L'anachronisme est resté seul pour désigner la faute contre la chronologie en général.

Quelle est la raison de ce privilège ? Il faut, selon moi, la chercher dans le double sens de *-ana*. Ce préfixe désigne aussi un autre mouvement : celui qui va du bas vers le haut. Une hypothèse s'en déduit : l'anachronisme est nommé tel parce que ce qui y est en jeu n'est pas seulement un problème de succession. Ce n'est pas un problème horizontal d'ordre des temps mais un problème vertical d'ordre du temps dans la hiérarchie des êtres. C'est un problème de partage du temps, au sens de « ce que l'on reçoit en partage ». La question de l'anachronisme concerne ce que le temps a de vérité en partage, dans un ordre vertical qui connecte le temps à ce qui est au-dessus du temps, soit ce que l'on appelle ordinairement l'éternité.

Décomposons les termes du problème. L'anachronisme, disons-nous, ne concerne pas la simple remontée d'une date vers une autre date. Il concerne la remontée du temps des dates vers *ce qui n'est pas le temps des dates*. Cette remontée désigne à son tour deux rapports différents que j'examinerai successivement. C'est, tout d'abord, la remontée vers le temps qu'on ne peut pas dater, le temps légendaire. La culture humaniste européenne a connu trois grandes chronologies : la chronologie chrétienne définie par la naissance de Jésus-Christ, la chronologie romaine *ab urbe condita* et la chronologie grecque liée aux olympiades. Or l'anachronisme a d'abord concerné cette charnière des temps. Il a consisté en un chevauchement entre les temps légendaires et ceux de la chronologie attestée (quelle que fût son exactitude). Le grand exemple d'anachronisme mentionné à l'âge classique est celui des amours de Didon et d'Énée chez Virgile. On le remarquera : l'anachronisme, la faute contre l'histoire par excellence concerne deux personnages parfaitement fictifs, dépourvus de toute réalité historique. La raison de cette apparente étrangeté est simple : l'anachronisme, avant de définir les devoirs de l'historien, définit les droits de la poésie ou de la fiction. Le tort de Virgile n'est pas d'avoir mis l'après (Carthage) avant (à l'époque de la guerre de Troie). Il est d'avoir mis ensemble deux époques qui relèvent de deux régimes de vérité différents et définissent des droits différents pour la fiction. La guerre de Troie et Énée appartiennent aux temps légendaires. La fondation de Carthage, même si elle est antérieure à celle de Rome,

relève de la chronologie romaine. À l'égard du temps d'Énée, le poète a toute liberté, à la seule condition de ne pas contredire Homère. Mais il n'en est pas de même à l'égard du temps de Carthage qui ne peut être marié à n'importe quel autre temps.

Ainsi l'anachronisme relève de la vérité en poésie avant de relever de celle du savant. Et c'est dans le débat sur les droits de la fiction que vont se définir les caractéristiques du concept dont les historiens hériteront<sup>2</sup>. C'est ainsi que des débats animés du XVI<sup>e</sup> siècle sur les droits des poètes sortira une règle essentielle : les droits de la fiction sont inversement proportionnels à la proximité du temps. Plus on s'approche du présent, moins on peut inventer, plus l'invention fictionnelle se rapproche d'une limite qui est le mensonge vérifiable. Le débat poétique dégage l'idée d'un rapport essentiel entre la vérité et le présent dont nous verrons les retombées scientifiques.

Ceci concernait la remontée des temps historiques vers les temps légendaires. Mais le rapport essentiel se joue dans une autre remontée. Le péché contre l'ordre de succession du temps historique renvoie à un autre péché : le péché contre l'ordre hiérarchique selon lequel le temps des successions dépend d'un temps qui ignore la succession, le temps des chronologies dépend d'un temps sans chronologie : présent pur ou éternité. L'anachronisme, avons-nous déjà observé, n'est pas la confusion des dates mais la confusion des époques. Or les époques ne sont pas de simples découpages du continu des successions. Les époques marquent des régimes de vérité spécifiques, des rapports de l'ordre du temps à l'ordre de ce qui n'est pas dans le temps. Au début du *Discours sur l'histoire universelle*, Bossuet enseigne à son royal élève la nécessité de distinguer les temps. Cela veut dire d'abord distinguer ce qui appartient au temps de la loi de nature, de la loi écrite ou de la loi évangélique. Une époque est alors un découpage de temps déterminé dans une économie de la révélation, de la manière dont l'éternel déploie et fait connaître la vérité dans le temps.

L'économie chrétienne de la révélation est une économie du rachat de la faute. Mais, derrière le rachat de la faute dans le temps, il y a la question du rachat du temps lui-même. Derrière le rapport de l'homme faillible et mortel à l'Éternel, il y a le rapport de l'ordre du devenir à l'ordre de ce qui est toujours identique à soi. Disons, pour aller vite, le rapport entre *Chronos* et *Aïôn*, entre temps et éternité. Derrière la Bible et saint Augustin, il y a le *Timée* et la formule que l'histoire en a retenu, même si elle n'est pas littéralement exacte : « Le temps est l'image mobile de l'éternité immobile. » La formule donne son sens précis à l'idée de « rachat du temps ». Racheter le temps – la fausseté du devenir –, c'est rendre le temps le plus possible « ressemblant » à ce dont il est la copie : l'éternité de l'*Aïôn*. La question de la véridicité de l'histoire dépend, avant toute affaire de « méthode », de cette opération de rachat. Or racheter le temps, cela ne peut pas signifier le mettre bien en ordre selon la loi de succession, puisque c'est précisément la contrainte de succession qui rend le temps dissemblant avec l'éternité. C'est,

2. Sur ces débats, on consultera notamment l'ouvrage de William Nelson, *Fact or Fiction. The Dilemma of The Renaissance Story Teller*, Harvard University Press, 1973.

au contraire, abolir la succession comme telle, mettre à sa place une image aussi ressemblante que possible de l'éternité du vrai, opposer le temps comme avènement d'une totalité au temps comme hétérogénéité de parties successives. Or il y a deux images privilégiées de l'identité du vrai dans le temps. La première est l'ordre causal qui met l'enchaînement de la cause et de l'effet à la place de l'avant et de l'après des événements. La seconde est la permanence, le temps coagulé en époques, définies chacune comme loi d'immanence de ses phénomènes.

La première image, la première forme de rachat du temps, substituée à l'ordre successif l'ordre logique de leur implication réciproque, ce que Polybe, au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, appelle leur *symplokhè*. Le travail de l'historien, tel qu'il est le premier à le définir, est de rendre manifeste cette *symplokhè* qui fait que l'on n'a pas un événement puis un autre mais une totalité signifiante. Très clairement, lorsque Polybe définit ces conditions, il a en tête un texte bien précis d'Aristote : non pas la *Physique* mais bien la *Poétique*. La théorie de la *symplokhè* répond à la hiérarchie aristotélicienne entre philosophie, poésie et histoire. La poésie est, dit Aristote, plus philosophique que l'histoire. En effet l'histoire est le domaine du *kath' hekaston*, du « un par un », qui nous informe qu'il y a eu cette chose et puis ensuite cette autre. La poésie, elle, est le domaine du général, du *katholon* qui met les actions en une seule totalité articulée. Et il y a deux manières de la constituer, soit selon la nécessité, soit selon la vraisemblance. Il y a une supériorité théorique de la poésie, qui institue une connexion vraisemblable entre des événements fictifs, sur l'histoire qui dit exactement qu'il y a eu tel événement vérifié, puis tel autre et encore tel autre.

Une conséquence considérable s'en dégage, qui dérange quelque peu les honnêtes téléologies de la conquête des vérités de la science sur les fantaisies de la fiction poétique : la promotion de l'histoire comme discours de vérité passe par sa capacité de se faire semblable à la poésie, d'imiter pour son compte la puissance de généralité poétique. C'est exactement ce que fait Polybe, en constituant, pour la science, une intrigue philosophique d'avenir, l'intrigue de la nécessité. Il a à raconter une tranche de cinquante ans marquée par les victoires successives des Romains sur les Carthaginois et sur les Macédoniens. Faire une histoire savante consiste alors à montrer que ces conquêtes successives et l'expansion foudroyante de l'empire romain ne sont pas l'œuvre du hasard mais de la providence. Le régime de vérité de l'histoire se constitue ainsi dans une connexion spécifique entre la logique poétique de l'intrigue nécessaire ou vraisemblable et une logique « théologique » de la manifestation de l'ordre de la vérité divine dans l'ordre du temps humain.

Telle est la première manière de racheter le temps et de fonder l'histoire en vérité. Elle consiste à subsumer le temps sous l'intrigue d'un enchaînement nécessaire. J'en viens à la seconde qui nous ramène au cœur de notre question initiale. Il s'agit toujours de constituer le temps comme un tout. Mais il ne s'agit pas, dans cette seconde figure, de penser ce tout comme entrelacement de causes et d'effets selon un principe de transcendance. Il s'agit de constituer le temps lui-même comme principe d'imma-

nence subsumant tous les phénomènes sous une loi d'intériorité. La vérité de l'histoire est alors l'immanence du temps comme principe de co-présence et de co-appartenance des phénomènes. Le temps fonctionne bien ainsi comme ressemblance ou substitut d'éternité. Il se dédouble, en étant le principe de présence – d'éternité – intérieur à la temporalité des phénomènes. Cette seconde manière est au cœur de la définition moderne de la scientificité de l'histoire. Et c'est pour cela qu'elle met en son cœur la question de l'anachronisme comme péché mortel : péché contre la présence de l'éternité dans le temps, la présence de l'éternité *comme* temps.

Pour illustrer ces dernières propositions, nous pouvons revenir à la phrase de Lucien Febvre qui nous a servi de point de départ. Cofondateur des *Annales*, père fondateur de l'école historique française, Lucien Febvre est, on le sait, l'incarnation d'un certain paradigme moderne de la scientificité de l'histoire. On sait aussi que cette fondation repose sur un certain nombre de principes de rupture théorique. Le premier affirme la rupture avec l'histoire dite événementielle, celle du *kath' hekaston* aristotélicien, matérialisé ici par la succession des princes, des batailles et des traités, racontés d'après les chroniqueurs princiers. On le remarquera au passage, le péché d'anachronisme ne peut, sans contredire cette rupture, être une affaire de chronologie erronée et de dates anticipées. Le deuxième principe rompt lui avec la première forme de rachat de l'événementialité. Cette forme inaugurée par Polybe et perfectionnée par saint Augustin et Bossuet fait de l'histoire un enchaînement providentiel. Entre le XVIII<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècle, cette histoire providentielle s'est rationalisée. Elle a pris d'abord la forme laïcisée de l'histoire universelle comme histoire du développement progressif de l'esprit humain, ensuite la forme scientificisée de causes tirées nécessairement des conditions de l'action humaine. Or le paradigme scientifique de l'histoire des *Annales* va également réfuter cette scientificité en termes de lois et de causes. Qu'est-ce qui va alors définir la scientificité du discours historique ? Les descriptions traditionnelles le définissent par deux renversements de perspectives, sur les deux axes de la diachronie et de la synchronie. Sur le premier axe, s'imposerait le temps long des cycles et des structures contre le temps court des événements. Le second opposerait aux histoires de princes, de batailles et de traités, l'épaisseur du social, l'entrelacement des manières de faire, d'être et de penser, depuis le noyau élémentaire des activités productrices et reproductrices jusqu'aux formes de représentation plus ou moins élaborées à travers lesquelles les hommes vivent leur rapport à ces conditions élémentaires.

Mon hypothèse est que ce double privilège, du temps long sur le temps court et de la profondeur du social sur la superficialité des événements, est d'abord le privilège d'un certain type de temps : un temps qui agit comme l'efficace de sa propre vérité, l'efficace de l'éternité qui est dissimulée en lui. Je voudrais le montrer à partir de l'objet précis du livre de Lucien Febvre, la question de la « religion » de Rabelais. Ce livre est né d'une circonstance apparemment bien conjoncturelle : la préface d'Abel Lefranc à son édition de *Pantagruel*. Selon celui-ci, les formes de la parodie rabelaisienne couvrent une entreprise de démolition de la religion chré-

tienne comme telle. Lucien Febvre entreprend de réfuter cette thèse qui fait de Rabelais un incroyant simplement obligé, par les contraintes de son temps, de masquer son incroyance dans les équivoques de la parodie. Mais son problème n'est évidemment pas de laver Rabelais de l'inculpation d'athéisme. Il est de réfuter la conception de l'histoire qui soutient les allégations d'Abel Lefranc, conception selon laquelle, dans une époque donnée, il y a des gens qui sont en avance sur leur temps. Il est de combattre l'anachronisme. Seulement, notons-le bien, l'anachronisme ne concerne pas une question de faits, il concerne une question de pensée.

La thèse de Lucien Febvre est donc la suivante : il est faux de faire de Rabelais un incroyant camouflé parce que c'est anachronique. Cela revient à rendre contemporaine du temps de Rabelais une pensée qui n'appartient pas à ce temps. Ce que fait Abel Lefranc, nous dit-il, c'est « dans le domaine des idées, munir Diogène d'un parapluie et Mars d'une mitrailleuse ». La comparaison est frappante, mais évidemment spécieuse. Nous avons, en effet, assez d'éléments pour assurer que, du temps de Diogène, on n'utilisait pas de parapluies et que, du temps, non pas de Mars, mais de ses sculpteurs ou de ses modèles, on n'utilisait pas de mitrailleuses. Nous pouvons donc dire avec assez d'assurance que Diogène n'avait pas de parapluie et que les généraux romains ne disposaient pas de mitrailleuses. Dire, en revanche, que Rabelais n'a pas eu dans sa tête l'idée que la religion chrétienne était une vaste plaisanterie pose de tout autres problèmes de vérification. Or c'est précisément là où s'arrête le domaine du vérifiable que commence à s'exercer l'imputation d'anachronisme. L'imputation d'anachronisme n'est pas l'allégation qu'une chose n'a pas existé à une date donnée, elle est l'allégation qu'elle n'a pas pu exister à cette date.

C'est bien ainsi que procède Lucien Febvre. Sa question initiale pourrait se formuler ainsi : est-il vrai que Rabelais ait été un incroyant ? Mais, nous dit-il, la formule sent son juge d'instruction. Le savant, lui, la formulera autrement. Il demandera : Est-il possible qu'il ait été incroyant ? Et l'historien modalisera et temporalisera cette formule logique de la manière suivante : *Était-il possible qu'il ne fût pas croyant ?*

Ainsi formulée, bien sûr, la question appelle une réponse quasi automatique. Rabelais n'a pas pu être incroyant. Et pourquoi ne l'a-t-il pas pu ? Non pas parce que nous savons qu'il ne l'était pas. Ce qu'il a pensé dans son for intérieur, nous n'en savons rien. Il ne l'a pas pu parce que, pour être incroyant, il aurait fallu qu'il lui fût possible de l'être. Et pour cela il aurait fallu que la possibilité de cette possibilité existât. La question, nous dit Lucien Febvre, n'est pas de savoir s'il était facile d'être incroyant au XVI<sup>e</sup> siècle. À toute époque, il y a eu des « cerveaux brûlés » qui se sont permis d'affirmer ou de nier n'importe quoi, raison pour laquelle ils sont devenus aussi des corps brûlés. Les cerveaux brûlés qui ignorent le possible et l'impossible ne prouvent rien. Il faut donc s'en tenir à la stricte forme de la question : « Ne nous demandons pas si la rupture était facile, mais si les conditions étaient remplies, ou non, qui pouvaient rendre possible une telle

rupture<sup>3</sup>. À cette question, la réponse est négative : les conditions de possibilité de cette possibilité n'étaient pas remplies au temps de Rabelais. Pourquoi cela ? Tout simplement parce qu'il n'en donnait pas le temps. La réalité du temps empirique vérifie l'impossibilité inscrite dans le temps comme condition transcendante. L'« époque » de Rabelais ne lui permettait pas l'incroyance parce que le temps empirique dont elle est le principe transcendantal était un temps entièrement déterminé dans ses « emplois » par la religion chrétienne. C'est ce que Lucien Febvre nous montre, en suivant les conditions d'individualisation et de socialisation d'un individu quelconque : « Un enfant naît. Il vit. Sans délai, on le porte à l'église et on le baptise pendant que sonnent les cloches, elles-mêmes baptisées solennellement par l'évêque [...] Un homme meurt. Qu'il ait réglé ou non par testament le détail de ses obsèques (et bien rares sont ceux qui se déroberont à cette obligation), il est enterré " comme il se doit ", chrétiennement, dans sa tombe de famille, le plus souvent dans quelque église conventuelle, aux Jacobins, aux Cordeliers, aux Carmes. Cela, sans distinction sociale, qu'il s'agisse d'un baron ou d'un simple artisan. Refuser de soi-même la sépulture chrétienne ? Impossible, et impensable [...] L'homme mange – et la religion entoure sa nourriture de prescriptions, de rites et d'interdits [...] On est malade. On redoute la maladie. Certes, le médecin est là pour soulager les patients. Mais la vraie guérison, c'est de Dieu qu'elle dépend, directement ou par l'intermédiaire des saints du Paradis. – S'agit-il d'épidémies, de peste notamment ? Vite, pèlerinages et vœux à saint Sébastien [...] Le testament : il n'en est point dans toute la chrétienté qui ne débute par une invocation et un signe de croix<sup>4</sup>. »

En bref, la vie privée, la vie professionnelle, la vie publique ont leur temps entièrement déterminé et scandé par la religion. Il en va de l'ordinaire des jours comme de l'extraordinaire des événements. La conclusion s'en tire d'elle-même : « Cette religion, le christianisme, c'est le manteau de la Vierge de Miséricorde, si fréquemment représentée alors dans nos églises. Tous les hommes, et de tous les états, s'abritent sous ce manteau. Vouloir s'en échapper ? Impossible. Blottis sous ses plis maternels, les hommes se sentent en sécurité. Pour s'insurger, il faudrait, d'abord, s'étonner<sup>5</sup>. » Le temps de Rabelais ne lui permettait pas de ne pas croire, parce que la forme du temps est identique à la forme même de la croyance. L'appartenance à un temps conditionne pour les mortels le fait même d'exister. Or cette appartenance à un temps est strictement identique à l'appartenance à la croyance. Ne pas croire à la croyance de son temps eût signifié pour Rabelais ne pas exister. La chose se présente sous la forme d'une alternative simple : ou bien Rabelais n'a pas existé ou il a cru. Or il a existé, donc il a cru.

Bien sûr, Lucien Febvre n'est pas un naïf. Et il sent bien qu'il y a une brèche dans l'argumentation. « Supposons cependant un homme exceptionnel. Un de ces hommes peu nombreux qui se montrent capables de devancer

3. Lucien Febvre, *op. cit.*, p. 307.

4. *Ibid.*, p. 309, 310, 312, 313, 314.

5. *Ibid.*, p. 323.

d'un siècle les contemporains, de formuler des vérités qui ne seront reçues pour telles que cinquante, soixante ou cent ans plus tard<sup>6</sup>. » Mais, pour soulever le système des croyances de son temps, il faut, nous dit-il, un levier. Et où Rabelais l'aurait-il trouvé ? Ni la philosophie ni la science de son temps ne lui donnaient les appuis nécessaires pour cela. Il lui était par conséquent impossible de constituer un système de raisons suffisamment solides, bien étayées, pour appuyer une négation effective de ce christianisme qui était la forme d'organisation de la vie de chacun et de tous. Bref pour que Rabelais pût être un précurseur, il aurait dû avoir déjà des précurseurs. Il aurait fallu que les conditions de la libre-pensée, d'une libre-pensée digne de ce nom, existassent pour que Rabelais pût être un libre-penseur. Or elles n'existaient pas. Et l'alternative se pose à nouveau : ou bien Rabelais n'a pas été un incroyant. Ou bien, il l'a été, mais sans raison suffisante de l'être. Par conséquent, son incroyance n'a pas été que la fantaisie individuelle d'une tête brûlée. Elle n'a pas été une incroyance de son temps, dans son temps. Elle n'a pas eu de consistance historique. « Elle ne mérite guère plus d'être discutée que le ricanement de l'ivrogne s'esclaffant, à la taverne, quand on lui dit que la terre se meut sous lui et avec lui, à une vitesse telle qu'on ne la sent même pas<sup>7</sup>. » S'il a existé au XVI<sup>e</sup> siècle un nommé Rabelais qui ne croyait pas au christianisme, son incroyance n'est pas un objet d'histoire. « Et dès lors, rien à faire pour l'historien qu'à passer l'éponge. À laisser là Rabelais<sup>8</sup>. »

Être un objet d'histoire, donc, c'est croire à la croyance « de son temps », appartenir à son temps sur le mode de la croyance, sur le mode de l'adhésion indéfectible. C'est ce que nous dit l'alter ego de Lucien Febvre, Marc Bloch, dans une formule qui semble anodine, mais qui ne l'est aucunement : « L'histoire est la science des hommes dans le temps. » Marc Bloch aimait à l'illustrer par un proverbe arabe : « Les hommes ressemblent plus à leur temps qu'à leurs parents. » Il faut donner à ces formules un sens théorique fort. Elles nous disent ceci : pour que l'histoire soit science, c'est-à-dire pour que quelque chose de l'éternité lui advienne, il faut que son temps ressemble à l'éternité, autant qu'il est possible. Et comment un temps ressemble-t-il à l'éternité ? En ce qu'il est un pur présent. Pour que le temps soit racheté, il faut qu'il soit un pur présent, un principe de co-présence des sujets historiques. Il faut que les sujets historiques « ressemblent » à leur temps, c'est-à-dire au principe de leur co-présence. Deux conditions vont ensemble : un temps qui est principe non pas de succession mais de simultanéité, de co-présence ; des êtres qui ressemblent à leur temps (au principe de co-présence) et non à leurs parents (au principe de succession), des êtres définis non par l'aléa des successions, charnelles et intellectuelles, mais par la contemporanéité avec « leur » temps ; des êtres qui portent leur temps sur leur corps, dans toutes leurs manières d'être et de faire, et qui le portent dans leur âme, sous le nom de croyance.

J'évoquais tout à l'heure la formule du *Timée* sur le temps « image

6. *Ibid.*

7. *Ibid.*, p. 324.

8. *Ibid.*

mobile de l'éternité immobile ». Or cette analogie se trouve, dans le même texte, complétée par une autre analogie, ainsi formulée : « Ce que l'essence est au devenir, la vérité l'est à la croyance. » Chez Platon, bien sûr, l'analogie tend vers l'opposition de deux mondes de teneur ontologique radicalement inégale. Chez l'historien, en revanche, l'éternité du simultané se trouve logée dans le temps des successions, comme son principe d'intériorité. C'est dire aussi que la « croyance » va devenir la marque même de ce vrai logé dans le temps lui-même. La croyance n'est rien d'autre que la forme subjective du temps. Elle est la ressemblance de l'agent historique à son temps. Et cette ressemblance est très précisément cet ersatz d'éternité qui assure la position de vérité du discours de l'historien. La ressemblance de l'éternité dans le temps, c'est le temps qui impose sa présence comme croyance. C'est, exemplairement, ce quotidien du temps de Rabelais qui ne donne pas le temps de ne pas croire, pas le temps de ne pas être de son temps.

Nous comprenons alors ce qui est en jeu dans la proscription de l'anachronisme : ce nœud entre temps et croyance qui assure le rachat du temps, donc la « vérité » du discours historique. Et nous comprendrons mieux le caractère irrémédiable du « péché d'anachronisme », en comparant l'analyse de Lucien Febvre à celle d'un historien que son nietzschéisme déclaré devrait mettre aux antipodes du solide rationalisme radical-socialiste de Lucien Febvre. Je veux parler de Paul Veyne. Analysant dans *Le Pain et le cirque* l'institution des pratiques de bienfaisance dans la Rome antique, celui-ci évoque au passage la question de la charité chrétienne, telle qu'elle s'exprime non dans les spéculations de la théologie mais dans la fraîcheur originelle du *Sermon sur la montagne*. Or, nous dit Paul Veyne, à le regarder en historien, l'idéal évangélique que ces textes expriment n'a rien d'original en lui-même. Cet idéal-là était déjà le bien commun – la croyance – des Juifs du temps de Jésus. Par conséquent, le christianisme naissant ne pouvait pas ne pas le reprendre à son compte, pour deux raisons. La première est que, compte tenu de l'état d'esprit général, « aucun prédicateur populaire ne se serait fait écouter que ne l'aurait fait ». La seconde, et la plus fondamentale, est qu'aucun prédicateur ne pouvait même avoir l'idée de s'en écarter : « Comment ne l'aurait-il pas repris ? Lui-même n'était qu'un homme du peuple, un membre de cette foule qui regarde d'en bas avec émerveillement ceux qui, dans leurs palais, vivent d'honneur et de luxe [...] Il en est de la morale évangélique comme de l'universalisme : il ne faut pas lui poser les questions qu'un homme du peuple, tout génial qu'il était, ne pouvait se poser<sup>9</sup>. » Bref, en toute époque, on ne peut être que croyant, c'est-à-dire contemporain de son temps. Jésus ne peut être qu'un juif de son temps, Rabelais un chrétien de son temps. Autrement dit, le christianisme n'a pas plus de raisons de naître au temps du premier que de mourir au temps du second. Ce texte me semble résumer exemplairement le déplacement du statut de la vérité qui définit la science historique moderne. Au temps des Lumières et de la critique, on posait la question : ce que nous disent les Évangiles a-t-il une réalité historique vérifiable, ou bien n'y a-t-il là que des

9. Paul Veyne, *Le Pain et le cirque*, Le Seuil, 1976, p. 46-47.

fables ? Quels témoignages avons-nous qu'un individu nommé Jésus ait en ce temps prononcé les paroles et accompli les actes miraculeux que les Évangiles lui attribuent ? En un tournemain, l'historien moderne retourne le jeu et impose une autre idée de la vérité : non pas « est-il vrai que ? », mais « était-il possible que... ne pas ? ». Le discours des Évangiles est vrai parce qu'il était impossible à tout contemporain de Jésus de dire autre chose que ce qui est dit dans les Évangiles. La croyance est à la vérité ce que le devenir est à l'essence. Elle est ce dont la nécessité atteste la vérité de la science, c'est-à-dire, en termes platoniciens, la présence de l'essence dans le devenir.

Bien sûr, cette attestation a une portée très spécifique. La croyance est l'objet de la science. La barre du rapport analogique est aussi la barre du savoir. Pour l'agent historique, ressembler à son temps veut dire y ressembler sur le mode de la croyance, c'est-à-dire ne pas le connaître. Être fait de temps, c'est être fait d'ignorance. C'est de l'autre côté, du côté du savant, que la « ressemblance » de la croyance est connue pour ce qu'elle est. Le temps de l'agent historique, tel que le raconte Lucien Febvre, est un pur présent. Mais le temps du savant qui connaît seul ce présent pour ce qu'il est est, lui, un surprésent, un plus-que-présent qui conserve la ressemblance mais élimine son identité avec l'ignorance.

La ressemblance de l'homme à son temps, son impossibilité de penser autre chose que ce que son temps rend pensable, devient alors l'allégorie du rapport de la science avec son objet : celui qui croit, c'est-à-dire, en termes platoniciens, qui ne sait pas. Elle allégorise la différence entre la science du savant et l'ignorance de l'ignorant, l'ignorance de l'objet de la science. La théorie du temps impliquée par la dénonciation de l'anachronisme a donc un double ressort. D'un côté, elle rachète le temps, elle le rend autant que possible semblable à l'éternité. Elle fixe les êtres qui participent de la condition temporelle dans l'identité de la croyance/ressemblance. Et, en ce sens, elle garantit une première fois la vérité de l'histoire. Mais elle le fait une seconde fois en donnant à la science comme objet spécifique son autre, l'être fait de temps, c'est-à-dire la croyance, c'est-à-dire l'ignorance. La « ressemblance » temporelle norme à la fois la science du savant et l'ignorance de l'ignorant. Elle noue ainsi la contrainte de la vérité à une contrainte sociale. Je faisais plus haut référence aux formules du *Timée* sur le temps image mobile de l'éternité. Mais, dans la construction fictionnelle des dialogues platoniciens, le *Timée* fait suite à un autre dialogue, la *République*. Et, dans la *République*, le temps joue un rôle spécifique de partage. Il y a ceux qui ont le temps et ceux qui n'ont pas le temps. Au livre II, c'est le temps, c'est-à-dire l'absence de temps, l'absence d'un autre temps, qui fixe les artisans à leur place. Ils n'ont, dit Socrate, pas le temps de faire autre chose que leur « propre affaire », la tâche qui correspond à leur nature et à leur fonction. Le temps assure ainsi l'équivalence d'une distribution sociale et d'une distribution épistémique. Il sépare les manières différentes de prendre part à la tâche de la cité, qui est d'imiter l'éternité de la justice dans le temps des affaires humaines. D'un côté, il y a ceux qui ont le temps de s'occuper de la contemplation du modèle divin et des formes de sa réalisation temporelle. De l'autre, il y a ceux qui n'en ont pas le temps et qui, par conséquent,

n'imitent l'éternité que passivement, par le fait de n'avoir pas le temps de faire autre chose que le travail auquel leur nature les destine.

Au temps de la science historique, bien sûr, il n'y a plus de tripartition des classes à la manière platonicienne. Reste en revanche la fonction de partage assignée au temps. Reste ce rapport remarquable de la vérité au temps en un double sens : l'ordre de l'imitation de la vérité dans le temps et le partage entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas. Cette « croyance » qui ne peut être que ce qu'elle est est le strict équivalent, dans l'ordre du savoir historique, de cette *sophrosunè* qui était la vertu unique de la troisième classe chez Platon, vertu sans autre contenu que la simple subordination de ceux qui ne peuvent pas être ailleurs qu'à leur place. La cité scientifique des modernes sciences humaines et sociales est à l'image de la cité philosophique platonicienne. Le rapport de l'ordre temporel à l'éternité doit y être assuré par des spécialistes, selon une stricte distribution. Ce qui menace la cité philosophique platonicienne, ce sont les artisans sortis de leur condition, qui veulent faire plus que leur « propre affaire », s'occuper des affaires de la cité, voire de la philosophie. Ce qui menace de même la cité scientifique historique, ce sont les paroles et les pensées sorties de la stricte obédience de la croyance semblable au temps. C'est le fait que l'ordinaire de la vie productive et reproductive soit saisi, divisé, par le pouvoir de paroles qui séparent les corps de leur destination. C'est l'hérésie, en son sens originel, la *séparation*, la vie séparée d'elle-même par le pouvoir des mots qui court-circuitent le bon rapport du temps à l'éternité comme l'exacte distribution des corps dans la cité et des objets de la science. Ce qui assure et réassure l'ordre ainsi menacé, c'est la croyance, au sens fort du terme : l'état de celui ou celle qui ne peut pas ne pas penser ce que son temps lui présente comme seul pensable. Témoin ces phrases rituelles qui parsèment les ouvrages d'histoire des mentalités, consacrés à la croyance des hommes des temps médiévaux ou classiques : « Comment auraient-ils ? », « Comment n'auraient-ils pas ? », phrases qui effectuent un régime d'évidence incapable de s'énoncer théoriquement comme tel. Le règlement du temps dont l'histoire a besoin, pour assurer son régime de scientificité, est une affaire philosophique qui n'est pas réglée philosophiquement mais poétiquement. Le livre de Lucien Febvre en donne une démonstration par le fait. Le doublement du temps qui donne sa vérité au savoir de la croyance ne s'y théorise jamais comme tel. Il s'effectue, sans se thématiser, dans l'ordre de la narration elle-même. La description de cet univers du xvr<sup>e</sup> siècle qui n'autorise pas l'incroyance use ainsi d'une double procédure poétique, relevant, dans les termes classiques, de la *dispositio* et de l'*elocutio*.

Relève de la *dispositio* une manière de composer le tableau de telle manière que l'élément « anachronique » – l'incroyance – y apparaisse comme un élément visuellement incompatible avec les autres : une couleur qui jure avec les autres, une pièce qui n'est pas taillée dans le même matériau. L'« anachronique », on s'en souvient, est ce qui n'appartient pas ou ne convient pas au temps où on le situe. Là où l'inappartenance est indémontrable, c'est-à-dire là où il s'agit de savoir ce qui était ou n'était pas dans une tête, c'est la non-convenance qui est invoquée. La démonstration de

l'« anachronique » s'opère alors selon une logique poétique bien constituée, celle de la vraisemblance et de l'invraisemblance. Mais la vraisemblance, comme la vérité, a changé de régime depuis l'âge romantique. Au temps de Voltaire et de La Harpe, on explicitait les règles de vraisemblance auxquelles la représentation de tel type de personnage historique ou la peinture de tel temps devaient se soumettre. Au temps de Lucien Febvre, la démonstration n'a plus à s'argumenter selon des règles, elle s'effectue directement. La description impose l'évidence sensible de ce qui est à sa place dans le tableau et de ce qui n'y est pas. Dans la description de la vie quotidienne de l'homme du XVII<sup>e</sup> siècle, l'incroyance a le statut du détail qui jurerait. Elle serait comme un habit poudré dont on affublerait un rude seigneur médiéval.

La deuxième procédure est d'ordre syntaxique. Elle consiste dans la création d'un plus-que-présent. Reprenons l'exemple cité plus haut : « Un enfant naît. Il vit. Sans délai, on le porte à l'église. » Il faut comprendre, bien sûr : s'il vit – c'est-à-dire s'il ne meurt pas comme tant d'enfants à la naissance –, alors on le porte à l'église. Mais ce *si* serait manifestement mal venu. Il introduirait du ralentissement dans le récit et de l'aléa dans sa structure purement assertorique. Si on le supprime, la survie statistiquement hasardeuse devient la vie, non pas la vie de cet enfant-ci mais la vie en général, la vie, puissance d'auto-attestation qui impose son évidence comme identité de l'actuel et du possible. « Cet » enfant est mis dans un présent où la règle générale et son illustration particulière sont indiscernables. Il en va de même pour « Un homme meurt » où il faut entendre : « prenons le cas d'un homme qui vient de mourir », ou bien de « La peste sévit ? Processions. » Un système modal et temporel se déploie ici, impérieusement gouverné par un temps – le présent de l'indicatif –, et même par un quasi-temps, un temps détemporalisé, essentialisé, rendu semblable à l'identité de l'éternité, semblable à l'absence de temps : la phrase nominale. « Refuser de soi-même la sépulture chrétienne ? Impossible et impensable. » La phrase « normale » dirait à peu près : il ne pouvait pas imaginer de refuser la sépulture chrétienne, cela aurait été réduire, l'affecter d'un moindre être. Il vaut mieux écrire, au présent dit de narration : « Il ne peut pas refuser... » Mais le mieux est encore d'écrire simplement : « Impossible », de supprimer toute marque temporelle, toute marque verbale, pour mieux faire sentir comment le temps de Rabelais définit immédiatement l'être de ceux qui l'habitent, qui sont habités par lui. Par le jeu de ce surprésent qui s'achève en non-temps, l'existence de chacun et chacune se trouve posée comme immédiatement identique à son essence, la description du cas empirique comme semblable à l'énoncé de la règle générale.

Ce système temporel brouille sensiblement l'opposition faite par Benveniste entre le système du discours dominé par le présent et le système du récit dominé par le passé. Selon cette opposition, il est admis de poser l'histoire comme un mixte qui raconte dans le système du passé et explique dans celui du présent. Or Lucien Febvre nous présente une tout autre articulation du rapport entre la syntaxe de l'histoire et sa sémantique : il nous donne un récit qui, par le fait d'être au présent – et même au plus-que-

présent – est déjà par lui-même la présentation de son propre sens. Ce mode du récit, on sait qu'il l'emprunte à Michelet, celui qui a formulé le programme rédemptionniste de l'histoire : l'historien est le personnage qui franchit la rivière des morts pour racheter en même temps le passé, le non-savoir et la mort. Lucien Febvre n'a plus besoin, lui, de ce programme, plus besoin de dramatiser le rapport de la vérité de l'histoire à la non-vérité du temps. C'est qu'il a en main le produit de l'opération de Michelet, produit dans lequel son processus a disparu : le récit au présent qui abolit en même temps la non-vérité des mots et celle du temps, qui manifeste le triomphe du présent ou de la présence, l'immanence du sens aux corps dans lesquels il se présente. Tel ce récit de la Fête de la Fédération du 14 juillet 1790 où les récits muets-bavards des écrivains de village s'évanouissent au profit du tableau qui fait parler, à leur place, la puissance du sens immanente à la vie, les forces de la nature au temps des moissons et des fleurs<sup>10</sup>. C'est ce mode du récit/discours qui s'impose à nouveau dans les petites phrases qui nous font *voir*, dans le quotidien de l'homme de la Renaissance, l'absence de ce qu'il exclut : la possibilité que Rabelais ait pu être incroyant.

L'anachronisme engage donc bien tout autre chose qu'une affaire de chronologie défectueuse. C'est le concept-emblème par lequel l'histoire affirme sa spécificité et sa scientificité. L'anachronisme emblématise un concept et un usage du temps où celui-ci a absorbé, sans trace, les propriétés de son contraire, l'éternité. Le premier paradoxe est que cette marque de la différence scientifique est empruntée à l'arsenal de la poétique et de la rhétorique. C'est une poétique de la vraisemblance qui opère dans ces tableaux vivants qui nous montrent l'impossibilité qu'une pensée se loge sur une scène à laquelle elle ne convient pas. Cette poétique, avons-nous dit, règle sans la poser la question du rapport de la vérité à la parole et au temps. Mais elle la règle aussi en se rendant elle-même invisible, en disparaissant dans la production d'une immédiate présence du concept dans l'existence. La question philosophique se cache dans la résolution poétique. Mais la résolution poétique se cache à son tour pour faire de l'évidence d'anachronisme un argument ontologique clandestin. Le temps, principe de co-présence des phénomènes auxquels il est présent, devient la forme même de la possibilité de ces phénomènes. Exister, c'est appartenir ou « convenir » à un temps. C'est « convenir » à un concept du temps identifié au principe de raison suffisante. C'est convenir à un principe philosophique de raison suffisante identifié, en dernière instance, au vieil argument du possible et de l'impossible autour duquel s'est effectuée la naissance de la rhétorique et par lequel elle a affirmé son empire. « Comment aurait-il pu ? », c'est l'élaboration de cette interrogation pour suppléer à une vérité inassignable qui fonda la puissance judiciaire de la rhétorique. « Comment aurait-il pu ne pas ? », c'est la forme philosophisée de l'argument rhétorique, devenu argument ontologique, dans lequel la science historique, sous couleur de bonne méthode, enferme ultimement la vérité et la soumet à un temps identifié au possible. Les procé-

10. Je me permets ici de renvoyer à mon livre, *Les Noms de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Le Seuil, 1992.



dures poétiques ont enfermé l'éternité dans le temps. À son tour le temps se fait condition d'appartenance ou de convenance à cette éternité. Au terme du parcours, l'éternité du vrai se trouve ramenée à la disposition de l'argument rhétorique qui n'a besoin pour prononcer une inexistence que d'arguer de l'impossibilité de cette existence. Sous couleur de libérer la science de la « vérité » des juges, c'est à la vraisemblance des avocats qu'on la livre en dernière instance.

On connaît les dérives de l'argument. Le négationnisme n'est que la forme provocatrice de cet argument ontologique honteux, lequel soumet l'existence à cette « possibilité selon le temps », laquelle soumet elle-même le principe de raison suffisante aux commodités de la rhétorique<sup>11</sup>. Mais il faut en tirer les conséquences. Le négationnisme n'est pas simplement l'effet pervers, dû à un détournement vicieux de la précaution anti-anachronique. C'est le concept d'anachronisme qui est pervers en lui-même. C'est la soumission de l'existence au possible qui est, en son fond, anti-historique. L'historien n'a pas à prononcer des verdicts d'inexistence en fonction d'impossibilités dont le statut est indéfini. Il n'a surtout pas à identifier les conditions de possibilité et d'impossibilité à la forme du temps. C'est l'idée même de l'anachronisme comme erreur sur le temps qui doit être déconstruite. Dire que Diogène avait un parapluie est simplement, en l'état de nos connaissances, une erreur sur les accessoires disponibles à Athènes au IV<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. Il n'y a pas de raison particulière de la ranger dans une classe spécifique d'erreurs qui seraient des « erreurs contre le temps ». Dire que Rabelais a été incroyant est une hypothèse que nos connaissances sur les formes de la croyance de son temps et sur sa propre biographie nous permettent de tenir pour fortement suspecte. Dire, en revanche, qu'il n'a pas pu l'être parce que son temps ne rendait pas cette incroyance possible, c'est faire un usage indu de la catégorie du possible comme de celle du temps.

Déconstruire la catégorie de l'anachronisme, c'est défaire un double nœud : le nœud du temps avec le possible et son nœud avec l'éternité. C'est, d'abord, libérer la rationalité historique des jeux clandestins du possible. C'est aussi défaire ce temps de la co-présence qui, d'une part, met clandestinement l'éternité dans le temps, de l'autre, fait de ce temps éternisé un principe de possibilité et d'impossibilité. Le concept d'« anachronisme » est anti-historique parce qu'il occulte les conditions mêmes de toute historicité. Il y a de l'histoire pour autant que les hommes ne « ressemblent » pas à leur temps, pour autant qu'ils agissent en rupture avec « leur » temps, avec la ligne de temporalité qui les met à leur place en leur imposant de faire de leur temps tel ou tel « emploi ». Mais cette rupture n'est elle-même possible que par la possibilité de connecter cette ligne de temporalité à d'autres, par la multiplicité des lignes de temporalité présentes dans « un » temps.

C'est ce jeu des séries temporelles hétérogènes que, pour me référer à ma propre expérience, j'ai tenté de mettre en évidence dans *La Nuit des*

*prolétaires*. Il s'agissait là de mettre en question la connexion du temps, du possible et de la vérité qui était affirmée dans la définition rituelle du prolétaire comme « travailleur de la grande industrie ». Selon cette définition, « prolétaire » était le concept d'une existence qui n'était possible qu'à un moment précis du cours de l'histoire. Aussi longtemps, expliquait-on, que la Révolution industrielle n'avait pas atteint un certain point, il ne pouvait pas y avoir de vrais prolétaires. Il fallait donc attendre le temps en question jusqu'au moment où il est apparu que ce temps était passé.

Mon hypothèse propre était que « prolétaire » était le nom d'un agent historique et d'une mode historique du « faire histoire » pour une raison strictement opposée. C'était le nom d'une rupture de la ressemblance entre des ouvriers et « leur » temps, le temps du cycle ordinaire du temps, le cycle du jour consacré au travail et de la nuit consacrée au repos, qui prévenait les travailleurs de faire, en termes platoniciens, autre chose que leur propre affaire. C'était, à proprement parler, un renversement de « leur » temps. Et c'était la connexion de ce temps, mis sens dessus dessous, avec d'autres lignes de temporalité : la nouvelle ligne d'histoire, liée à l'idée de l'histoire comme processus d'un faire, née de la rupture de continuité déjà accomplie par les révolutions d'Angleterre, d'Amérique et de France ; le temps progressif des religions palingénésiques nouvelles ; mais aussi le temps brisé qui caractérise la vie même des mots, des phrases et du sens. « Prolétaire », en effet, est un mot qui a une histoire très curieuse. Dans un texte du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, les *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle, le lecteur moderne a la surprise de trouver un chapitre intitulé « Quid sit proletarius ? ». Il a la surprise, plus grande encore, de le voir consacré à une discussion entre érudits romains sur le sens possible de ce mot qui, à leur époque, était complètement sorti de l'usage. En étudiant les vieux textes, ces érudits finissent par trouver le sens de ce terme archaïque, figurant dans les Douze Tables de l'antique législation romaine. *Proletarius*, découvrent-ils, vient de *proles* qui signifie race, postérité. Dans le premier âge romain, le terme désignait ces hommes qui ne font rien d'autre que vivre et faire des enfants sans leur donner un nom, une identité, un statut symbolique dans la cité.

Cette antique discussion sur un mot sorti de l'usage est propre à nous faire entendre pourquoi le nom de prolétaire a pu être à l'époque moderne le nom adéquat pour désigner spécifiquement la rupture avec la logique temporelle de la production et de la reproduction. Mais aussi la longueur même de l'oubli d'un mot qui, au II<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, pouvait à peine être compris par les érudits, lui a donné le pouvoir de nommer une nouvelle connexion des temps, de lier le temps d'une rupture avec l'ordinaire des travaux et des jours, le futur des temps nouveaux et le temps brisé qui caractérise la vie des mots et du sens.

Il n'y a pas d'anachronisme. Mais il y a des modes de connexion que nous pouvons appeler positivement des anachronies : des événements, des notions, des significations qui prennent le temps à rebours, qui font circuler du sens d'une manière qui échappe à toute contemporanéité, à toute identité du temps avec « lui-même ». Une anachronie, c'est un mot, un événement, une séquence signifiante sortis de « leur » temps, doués du même coup de

11. Cf. J. Rancière, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, 1995, et « Les énoncés de la fin et du rien », in J.-J. Forté et G. Leyenberger (éd.), *Traversée du nihilisme*, Osiris, 1994.

◆ L'Inactuel

la capacité de définir des aiguillages temporels inédits, d'assurer le saut ou la connexion d'une ligne de temporalité à une autre. Et c'est par ces aiguillages, ces sauts et ces connexions qu'existe un pouvoir de « faire » l'histoire. La multiplicité des lignes de temporalités, des sens même de temps, inclus dans un « même » temps est la condition de l'agir historique. Sa prise en compte effective devrait être le point de départ d'une science historique, moins soucieuse de sa respectabilité « scientifique » et plus soucieuse de ce que « histoire » veut dire.

Charles Malamoud

## L'arbre aux racines de mensonge

### Variations indiennes sur le vrai et le faux

La fin de la domination britannique en Inde eut pour conséquence, en 1947, une « partition » qui donna naissance à deux États. L'un, le Pakistan, porte dans son nom même une sorte de proclamation : Pakistan, « pays des Purs » ; un « nous » et même un « nous autres », est ainsi marqué, doublement : nous sommes les Purs, nous constituons un pays défini par un territoire<sup>1</sup>. En face du Pakistan, l'Union indienne, dont la devise est la formule sanscrite *satyam eva jayate*, « c'est la vérité qui est victorieuse<sup>2</sup> ». Le triomphe de la vérité est énoncé non comme un but à atteindre, ni comme le signe de ralliement des amis de la vérité. Ce n'est même pas l'expression d'un espoir dont la réalisation est certaine (à condition, peut-être, qu'on y travaille). En ce sens, la phrase complète *satyam eva jayate* est bien différente de la séquence de substantifs exclamatifs, si l'on peut dire, Liberté, Égalité, Fraternité ; bien différente aussi de la devise de Jan Hus, si proche cependant : *magna est veritas et praevalabit*<sup>3</sup>. La formule indienne est une constatation. Le verbe est au présent, un présent intemporel. Cet énoncé sur la vérité a lui-même l'allure d'une vérité permanente que chacun peut faire sienne. Nulle détermination ethnique, territoriale ou culturelle n'est posée ou sous-entendue ou visée par ces mots, qui n'ont donc pas pour effet de fonder l'identité de celui qui les dit ni de créer l'unité de ceux qui y adhèrent. Mais à décrire ainsi la situation on n'atteint qu'un aspect de la vérité de ce propos sur la vérité. En fait un « nous » restrictif est bien impliqué par cette formule, c'est l'ensemble des personnes qui la comprennent dans son expression authentique, dans la langue sanscrite. Universelle dans sa teneur – et il semble bien que cet universalisme corresponde aux intentions des fondateurs de l'Union indienne –, cette devise se charge de déterminations et s'enracine dans une tradition précise dès qu'on prend en considération le

1. Le terme Pakistan est formé sur l'adjectif *pāk* qui signifie en urdu (par un emprunt au persan) « pur », mais aussi sur les initiales des noms des pays ou des populations qui composent cet État : Panjab, Afghans, Kaśmīr, Sind : c'est un « mot portemanteau » forgé en 1933 par Rahmat Ali. Cf. P. Spears, *India*, Ann Arbor, 1961, p. 466.
2. *Muṇḍaka-Upaniṣad* III, 1, 6.
3. Cette devise fut reprise et adaptée par T. Masaryk, fondateur de la République tchécoslovaque.