

De l'amnistie et de son contraire

Nicole Loraux

in Les usages de l'oubli, colloque de Royaumont, Seuil 1988

Sous la rubrique « Usages de l'oubli », j'aimerais parler de l'amnistie.

Mais déjà le pas est fait qui, de la mémoire expurgée, a conclu à l'oubli. Tant — amnistie, amnésie — l'enchaînement s'impose, séduisant comme une étymologie, évident comme une assonance, nécessaire, semble-t-il (ou, du moins, pense-t-on, lorsque, par principe, on se défie et de l'oubli et de l'amnistie). Il se pourrait toutefois que l'oubli soit trop vite là ou trop là, lorsque, sous ce nom, on entend désigner l'ombre portée du politique sur la mémoire. Dans l'amnistie, oblitération institutionnelle de ces pans de l'histoire civique dont la cité craint que la durée ne soit impuissante à faire du passé, peut-on vraiment voir quelque chose comme une stratégie de l'oubli ? Il faudrait alors que l'on pût oublier sur ordre. Mais, en soi, ce simple énoncé a bien peu de sens.

Il est d'autres apories, encore. Si l'oubli n'est pas absence irrémédiable, mais, comme dans l'hypothèse freudienne, présence seulement absente de soi, surface obscurcie abritant ce qui n'aurait été que refoulé, paradoxale serait à coup sûr la visée de l'amnistie. D'ailleurs, à prendre les phrases au mot, que veut donc une amnistie, en sa volonté proclamée ? Un effacement sans retour et sans trace ? La marque, grossièrement cicatrisée, d'une amputation, de ce fait à jamais mémorable pourvu que l'objet en soit irrémédiablement perdu ? Ou l'aménagement d'un temps pour le deuil et la (re)construction de l'histoire ?

Il faudrait trancher. Je m'en abstiens pour l'heure et propose un détour, manière de prendre quelque recul. Qu'en est-il de l'amnistie considérée en ce temps ancien où ce que nous appelons ainsi n'avait pas de nom (bien que le mot *amnéstía* fût disponible à cette fin) mais prenait de deux façons la forme syntaxique d'un énoncé très contraignant ? Autant dire que le détour sera grec, plus précisément athénien, et que le double énoncé ajointe une prescription (*interdiction de rappeler les malheurs*) avec la prestation d'un serment (*je ne rappellerai pas les malheurs*).

Interdiction de rappeler, je ne rappellerai pas. A deux reprises, c'est de mémoire qu'il est question à Athènes. Une mémoire refusée, mais une mémoire. Perdrions-nous de vue l'oubli ? Pour un moment, c'est là le détour. Le temps de mettre à distance ce que nous entendons sous ce mot, pour mieux en construire la notion grecque : plus menaçante, plus archaïque et comme originaire en ce qu'elle se cache à l'abri de son contraire, celle-ci n'apparaîtra que sous négation (mais d'une tout autre façon que la mémoire à Athènes). Ce qui promet un lent déchiffrement au cœur d'énoncés interdits que dissimule, en une opération très grecque, la référence à la mémoire.

Une interdiction, de l'interdit. A l'évidence, entre les deux registres, la dissonance est essentielle, et mieux vaudrait ne pas la réduire.

Deux interdictions de mémoire à Athènes

Deux interdictions de (se) rappeler dans l'Athènes du Ve siècle avant notre ère. L'une au tout début du siècle, et l'autre tout à la fin.

Hérodote s'est à l'occasion fait l'historien de la première. Racontant le soulèvement de l'Ionie, en 494, et comment les Perses matèrent la révolte en s'emparant de Milet, qu'ils dépeuplèrent et dont ils brûlèrent les sanctuaires, Hérodote s'attarde sur ce que, face à cet événement, fut la réaction de deux des peuples de la famille ionienne. Naguère privés de leur patrie, ce dont les Milésiens avaient mené grand deuil, comme il sied à des parents ou à des hôtes, les habitants de Sybaris ne rendirent pas la pareille à ceux de Milet. En revanche, les Athéniens auraient manifesté une affliction extrême, pour ne pas dire excessive. Et il arriva surtout que

Phrynikhos ayant fait représenter une tragédie, la Prise de Milet, qu'il avait composée, le théâtre (tout entier) fondit en larmes ; quant à lui, ils lui infligèrent une amende de mille drachmes pour (leur) avoir rappelé des malheurs qui les concernaient en propre (*hôs anamnésanta oikéia kaka*) et ils ordonnèrent que nul désormais (*mékéti médéna*) ne fit plus usage de cette tragédie (VI, 21).

Sans doute, par ce très officiel décret de l'assemblée du peuple, les Athéniens pensaient-ils seulement interdire à l'avenir toute représentation de la *Prise de Milet*, livrant irréversiblement à l'oubli la tragédie de Phrynikhos. Mais on créditera volontiers cette décision d'une tout autre portée, éminemment paradigmatique quant au statut athénien de la mémoire civique, quant à la définition athénienne du tragique. Frappé d'une lourde amende et interdit de scène pour avoir introduit dans le théâtre d'Athènes une action (*drâma*) qui, pour les Athéniens, n'est que souffrance (*páthos*¹) et affaire de famille — la famille ionienne, cette famille qu'est la cité, en un mot l'identité civique, ce soi collectif qui se définit par la sphère du propre (*oikeîon*)² —, le premier des grands tragiques, en rappelant ses concitoyens à la mémoire de leurs « propres maux », les éveille, pour ce que je me plais à considérer comme la première fois, à la conscience des dangers de la remémoration, lorsque l'objet en est source de deuil pour le soi civique.

Une longue histoire commence, celle de la pratique athénienne de la mémoire, celle, aussi, de la tragédie, que l'on imaginera à jamais marquée par ce coup d'arrêt initial. Le peuple athénien a fait savoir qu'il ne supportait pas que l'on présentât sur la scène ce qui l'affecte douloureusement, les tragiques entendront la leçon et sauront éviter les arguments trop actuels, à moins que le présent ne soit deuil pour les autres, un deuil inlassablement converti, comme dans les *Perses*, en hymne à la gloire d'Athènes³. De cette nécessaire inactualité, peut-être s'ensuivra-t-il, pour le genre tragique, un choix aussi important que celui de la fiction⁴ — disons, pour faire vite, du *mûthos*. Encore faut-il observer que, lorsque le *mûthos* aura son lieu à Athènes, la tragédie sera tendanciellement dotée, comme dans les drames athéniens d'Euripide, d'une fin « positive » ; aussi les « véritables » tragédies, où le *drâma* est en même

temps *páthos*, auront-elles leur site hors de la cité, et, au I^{er} siècle, Isocrate se plaît à formuler la loi qui veut que, dans son théâtre, Athènes s'offre la représentation des crimes originellement attachés aux « autres cités » (Panathénaïque, I21-I23)⁵.

C'est ainsi qu'au début du Ve siècle Athènes s'engageait dans une pratique très surveillée de la mémoire civique.

La seconde interdiction, à l'extrême fin du siècle, vise à barrer toute remémoration des « malheurs » qui, cette fois-ci, ont directement atteint le soi de la cité, déchiré de l'intérieur par la guerre civile. Après la défaite militaire d'Athènes et la sanglante oligarchie des Trente, c'est l'interdiction de « rappeler les malheurs » qui, en 403, scelle la réconciliation démocratique. Nous appelons cela une amnistie — de cet épisode, les modernes historiens de la Grèce font même l'amnistie modèle, paradigme de toutes celles que connaîtra l'histoire occidentale —, et déjà Plutarque employait ce terme lorsque, conscient de la profonde affinité des deux gestes, il associait « le décret d'amnistie » (*tó pséphisma óà tés amnéstias*) à l'amende infligée à Phrynikhos⁶.

403 avant notre ère : les démocrates, hier pourchassés, maintenant rentrés vainqueurs à Athènes, proclament la réconciliation générale en recourant à un décret et à une prestation de serment. Le décret proclame l'interdiction : *mé mnésikakeîn*, « il est interdit de rappeler les malheurs » ; le serment engage tous les Athéniens, démocrates, oligarques conséquents et gens « tranquilles » restés dans la ville pendant la dictature, mais il les engage un par un : ou *mnésikakésô*, « je ne rappellerai pas les malheurs ».

Rappeler les malheurs — ce syntagme que le verbe composé *mnésikakeîn* exprime formulièrement à Athènes comme en d'autres cités —, qu'est-ce à dire ? Une fois admis que, sous l'appellation de kaká, les malheurs, les Grecs désignent ce que nous appelons plus volontiers, sur le mode euphémique, les « événements » — le désordre dans la cité —, c'est à *mnési-*, forme développée du radical grec de la mémoire, qu'il faut prêter attention. A en juger par les emplois de *mnésikakeîn*, il s'agirait moins de remettre en mémoire, comme Phrynikhos provoquant une anamnèse (*anmnésanta*) chez les Athéniens, que de rappeler *contre*. L'anamnèse agissant (sur) les citoyens d'Athènes, le verbe entraînait un double objet à l'accusatif — le contenu du rappel, le sujet rappelé à la mémoire — ; en revanche, régissant maintes fois un datif d'hostilité, *mnésikakeîn* implique que l'on brandisse la mémoire offensivement, que l'on s'en prenne à ou que l'on sévisse contre autrui, bref, que l'on tire vengeance. Ainsi, du début à la fin du siècle, le rappel des malheurs, de neutre qu'il était (suppose-t-on) avant Phrynikhos, est devenu acte de vindicte. *Mnésikakeîn* : se dit, chez Platon, du parti vainqueur au combat qui exerce des représailles sous forme de bannissements et d'égorgements⁷, mais, plus spécifiquement, à propos de l'Athènes d'après 403, désigne, chez Aristote comme dans les discours judiciaires, l'acte — tout à la fois considéré comme explicable et illégitime, et dont régulièrement la responsabilité revient aux démocrates — d'intenter un procès pour faits de guerre civiles⁸.

Mè mnésikakeîn : façon de proclamer que, pour les actes séditieux, il y a prescription. Avec la visée de restituer une continuité que rien n'aurait entamée, comme si rien n'était advenu. Continuité de la cité, symbolisée par le *aei* (toujours, c'est-à-dire à chaque fois) de la rotation des charges, par-delà l'opposition de la démocratie et de l'oligarchie : symbole de cette continuité est par exemple le magistrat Rhinon, entré en charge sous l'oligarchie et qui, sans la moindre difficulté, rendit ses comptes devant l'assemblée démocratique (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 38,4) — et l'on sait que la clause exceptant les Trente de l'amnistie tombait de soi-même pour ceux d'entre eux qui s'estimaient assez irréprochables pour s'exposer au regard du peuple. Mais aussi, tout à la fois et sans s'inquiéter de la contradiction, continuité de la démocratie du Ve siècle avec celle d'après la réconciliation, continuité certes plus difficile à penser, à moins de traiter la plaie ouverte de la dictature comme une parenthèse ; il suffisait alors d'expurger cette parenthèse oligarchique, sinon de la « tyrannie » (soigneusement maintenue au contraire à titre d'anomalie, repoussoir commode offert à toutes les indignations rhétoriques), du moins de la guerre civile en sa réalité. Que l'opération ait été bénéfique est une autre affaire : à voir tout ce qui oppose la démocratie « restaurée », mais édulcorée, d'après 403 à celle d'avant 405, on parierait volontiers que nulle opération de mémoire ne parvint à fermer la plaie, si profonde était l'entaille introduite dans la cité par le conflit.

Or c'est précisément du conflit (de la division) qu'il convient, à chaque évocation du passé, d'expurger l'histoire d'Athènes en « laissant tomber les événements antérieurs » (Andocide, *Mystères*, 81). On soustrait, donc, ou encore, c'est moins visible, on efface, et c'est du même effacement, à chaque fois répété, que l'on escompte le bénéfice de l'oubli⁹.

Une précision ici s'impose : à parler d'effacement, je n'entends pas recourir à quelque métaphore usée, chère à notre idiome contemporain, mais parler grec, en l'occurrence athénien. Car, dans la thématique grecque de l'écriture comme instrument privilégié de la politique, l'acte d'effacer (*exaleiphein*) est d'abord un geste à la fois institutionnel et très matériel. Rien de plus officiel qu'un effacement ; on efface un nom sur une liste (les Trente, quant à eux, ne s'en privaient guère), on efface un décret, une loi désormais caduque (pour interdire de mémoire les faits de *stásis*, la démocratie restaurée dut plus d'une fois user de cette pratique) : ainsi les soustractions répondaient aux soustractions. Mais aussi : dans l'effacement, jusque-là, rien que de très matériel. Effacer, c'est détruire par surcharge : sur telle tablette officielle blanchie à la chaux, on repasse une couche d'enduit et, une fois recouvertes les lignes condamnées à disparaître, voilà l'espace prêt pour un nouveau texte ; de même, sur telle pierre inscrite, on introduit une correction à l'aide de la couleur et du pinceau, en dissimulant la lettre ancienne sous la nouvelle. Effacer ? rien que de banal, le tout-venant de la vie politique. Ce n'est pas que, çà et là, *exaleiphein* ne se fasse métaphorique. Alors se dessine l'image d'une écriture tout intérieure, tracée dans la mémoire ou dans l'esprit, et par là susceptible, comme toute inscription, d'être effacée, que cet effacement soit bénéfique, lorsque la pensée, en son progrès,

se débarrasse d'opinions erronées (Platon, *Théétète*, 187 b), ou qu'il soit néfaste, lorsqu'il s'agirait de faire l'économie d'un deuil tout-puissant (Euripide, *Hécube*, 590). Or c'est la caractéristique de la réconciliation de 403 que la mémoire politique s'y soit exprimée dans un registre qui tienne à la fois du symbolique et du matériel — ni seulement l'un, ni seulement l'autre, et les deux simultanément. Car l'effacement joue alors sur les deux tableaux : l'effacement de certains décrets a réellement eu lieu (Andocide, *Mystères*, 76), mais, lorsque Aristote affirme que les Athéniens ont bien agi « en effaçant les griefs (*tàs aidas*, les causes de procès) portant sur la période antérieure » (*Constitution d'Athènes*, 40, 3), cet effacement, tout préventif, n'a d'autre lieu que l'interdiction de *mnésikakeîn*, d'autre visée que d'éviter les procès à venir, d'autre effectivité que celle d'un acte de parole comme le serment. D'où il appert qu'entre interdire de mémoire et effacer, les Athéniens établissaient une étroite relation d'équivalence¹⁰.

Faisons un pas : qu'il y ait eu en revanche des démocrates pour souhaiter à leur tour effacer — symboliquement et peut-être institutionnellement — les accords entre citoyens des deux bords, peu de sources en témoignent, car rares furent sans doute les démocrates qui osèrent s'exprimer ainsi¹¹. Mais il y en eut à coup sûr pour souhaiter « rappeler les malheurs » ou plus exactement — sur ce point, Aristote est formel — il y en eut au moins un, parmi ceux qui étaient « rentrés », pour commencer à *mnésikakeîn* ; alors le modéré Archinos, lui aussi rentré à Athènes avec le *demos* et auréolé de ce prestige, le traîna devant le Conseil, et le fit condamner à mort sans jugement. Que l'histoire de ce démocrate inconnu, voué à l'anonymat pour avoir manifesté un goût intempestif pour la mémoire, soit historique ou qu'elle serve d'*aition* à la loi du même Archinos réglementant les modalités de l'accusation après 403¹², la leçon est claire : l'homme politique modéré fit un exemple (*parádeigma*) et, quand le fauteur de mémoire eut été mis à mort, « personne ne rappela plus les malheurs » (*Constitution d'Athènes*, 40, 2). Pour mémoire, une victime expiatoire ; après quoi, une amende suffira pour dissuader.

S'il fallut au moins une exécution, c'est que, ordonnant tout le processus, l'enjeu politique était d'importance : il s'agissait de rétablir l'échange — les Athéniens disaient « la réconciliation » (*diallagé*) ou « la concorde » (*homénoia*) — entre citoyens qui, quelques mois auparavant, s'étaient affrontés, armée contre armée. A cette fin, il importait, pour disculper ceux qui n'avaient pas vaincu, d'isoler les coupables : les Trente, bien sûr, qui, de fait, occupaient déjà cette position, désignés numériquement comme le sont souvent les collèges de magistrats en Grèce, d'autant plus faciles à compter, donc, et, de surcroît, manifestement fauteurs du conflit. Une clause de l'accord — additionnée, on l'a vu, d'une restriction non négligeable — faisait contre eux seuls" une exception à l'interdit de *mnésikakeîn*. La responsabilité du sang versé ainsi fixée, il resterait tous les autres Athéniens, voués à se réconcilier. Ce qui permettrait de n'avoir pas à penser même la notion d'hommes de main (blanchis sont les délateurs au service des tyrans, s'ils n'ont pas tué de leur propre main, et tout se passe comme si aucun ne l'avait fait), pour s'en tenir à celle, rassurante, de citoyens « tranquilles ». Et, dans les procès, voici en effet que

protestent de leur innocence des nuées de *késmioi*, partisans de l'ordre qui n'ont rien à se reprocher... A l'issue du processus, sera reconstituée la cité une et indivisible des éloges officiels d'Athènes.

J'ai parlé d'enjeu politique. Si j'étais aristotélienne, j'aurais dû dire que l'enjeu était la politique elle-même. Soit donc Aristote, à propos d'Archinos : « Il agit en bon politique » (*politeúsasthai kalês*) ; et, à propos des démocrates athéniens : « Il semble bien qu'ils aient usé de leurs malheurs passés de la façon la plus belle et la plus politique » (*kállista kai politikôtata*). Mais déjà Isocrate donnait le fin mot de l'opération : « Puisque nous nous sommes mutuellement donné des gages [...], nous nous gouvernons de manière aussi belle et aussi collective (*hoûtó kalôs kai koinôs politeuómetha*) que si aucun malheur ne nous était arrivé¹⁴. » Tout est dit : la politique, c'est faire comme si de rien n'était. Comme si rien ne s'était produit. Ni le conflit, ni le meurtre, ni la rancune (ou la rancoeur).

De la politique, donc, qu'elle commencerait où cesse la vengeance. Ainsi, dans la ligne d'Isocrate et d'Aristote, Plutarque louera Poséidon, jadis prétendant au titre de maître d'Athènes, mais vaincu par Athéna, d'avoir été sans ressentiment (*aménitos*), c'est-à-dire « plus politique » (*politikóteros*) que Thrasybule, chef des démocrates rentrés dans la cité, à qui sa victoire permettait une générosité facile. Et le même Plutarque d'ajouter que les Athéniens ont doublement pris acte de cette clémence divine : en soustrayant du calendrier le jour anniversaire du conflit, de funeste mémoire pour le dieu, en élevant dans l'Érechtheion un autel à Léthè, Oubli¹⁵. Une opération négative — la soustraction — et l'installation de l'oubli sur l'Acropole (cela même que les Athéniens nomment volontiers « la Cité »), au plus profond du temple d'Athéna Poliade : effacement du conflit, promotion de *léthé* comme fondement de la vie en cité. Et Plutarque donnera encore comme définition du politique (*politikôn*) qu'il enlève — telle est peut-être la soustraction essentielle — à la haine son caractère éternel (*tó aidion*)¹⁶.

Affaires athéniennes, certes, que tout cela. Mais comment les tenir à distance jusqu'au bout ? J'ai résisté au démon de l'analogie qui, plus d'une fois, me soufflait, non sans à-propos, tel parallèle avec la France libérée et les débats qui, de 1945 à 1953, s'y déroulèrent quant à la légitimité de l'épuration, telle comparaison avec les refoulements et les oublis dont, s'agissant de la France de Vichy, nous voudrions être sûrs qu'ils soient vraiment derrière nous¹⁷. Mais je ne résiste pas, en guise de contrepoint quasi contemporain, à citer telle conversation du 24 juillet 1902, notée par Jules Isaac :

Péguy me dit que la tolérance conduit à l'avilissement, qu'il faut haïr. Je lui ai demandé : « Mais qu'est-ce que la haine ? — La non-amnistie¹⁸. »

En 1900, l'affaire Dreyfus avait connu un premier tournant, avec le vote de l'amnistie, mais, en sa colère¹⁹, Péguy était de ceux qui ne voulaient pas que l'incident fût clos, parce qu'il n'y avait pas eu incident. Et l'on ajoutera qu'en 1902, Péguy, décidément peu « politique » au sens grec (au sens durable ?) du terme, rompait avec Jaurès...

Je referme la parenthèse, mais pose la question qui toujours. comme la plus interdite des tentations, se rouvre : et si le mot « politique » avait plus d'une acception ? Ou, plus précisément, en recourant à la distinction de la politique et du politique : qu'en serait-il d'un politique grec qui ne se construirait pas sur l'oubli ? Ce politique, qui prendrait en compte l'inévitabilité du conflit, qui admettrait que la cité est par définition vouée à se diviser en deux et non entre « tyrans » d'un côté et Athéniens de l'autre, ce politique à la fois conflictuel et commun" a-t-il d'autre existence que celle d'une construction de l'imaginaire ? Or il se trouve que, si la construction est bel et bien grecque, la communauté conflictuelle ainsi échafaudée semble ne l'avoir été que comme la fiction d'une origine toujours déjà dépassée — au début, le conflit ; alors vint la *polis*... Et, sans fin, l'amnistie réinstaurerait la cité contre les malheurs récents, dit-on. Ou plutôt : contre le *mûthos* de l'origine. Décidément, nous n'en sortirons pas. Mieux vaut reprendre les choses sur le versant de l'oubli et de ce qui, en Grèce, en fait un enjeu crucial.

Oublier le non-oubli

Ouvrons la stratégie de mémoire athénienne sur quelques-uns de ses homologues plus généralement grecs. Dès lors, c'est d'oubli qu'il sera question, ouvertement.

Cela commence avec l'épilogue de l'*Odyssée*. A l'annonce du meurtre des prétendants, grande émotion dans la cité d'Ithaque. On se rassemble sur l'*agora*, le coeur lourd. Eueithès, père de cet Antinoos qui fut la première cible d'Ulysse, parle : *álaston pénthos*, le deuil inoubliable (le deuil qui ne veut pas oublier) le tient, il appelle à la vengeance contre les meurtriers. Un sage discours d'un sage lui répond, qui plaide pour les droits du présent. La majorité, sourde aux arguments d'Eueithès le Persuasif, a beau se ranger de ce (bon) côté, le reste du peuple court aux armes. Devant l'urgence, concertation de Zeus et d'Athéna : que les gens d'Ithaque échangent des serments, et les dieux *institueront l'oubli* (*éklésin théómen* : xxiv, 485) du meurtre. Reviendra la paix. Pour l'heure, c'est le combat qui s'engage : Eueithès tombe, d'autres encore dans sa troupe. Alors Athéna arrête le bras d'Ulysse (à son protégé : « Mets un terme au conflit de la guerre trop égale »). On échange des serments solennels. Fin de l'*Odyssée*.

En écho, le vœu d'Alcée, poète engagé, le premier à prononcer dans ses vers le mot *stásis*:

Puissions-nous oublier cette colère
(*ek dè khôlô tôte lathoimetha*).
Nous nous délivrerons de la rupture qui ronge les coeurs
Et du combat intestin, qu'un des Olympiens
A déchaîné. (Fr. 70, éd. Campbell)

Ekléthomai chez Alcée, *éklésis* dans l'*Odyssée* : tout commence par des appels à l'oubli. Oublier non seulement les méfaits des autres, mais sa propre colère, pour que se renoue le lien de la vie en cité. D'où la question : entre le vœu archaïque d'oubli et l'interdiction athénienne de mémoire, faut-il supposer que s'intercale quelque chose comme une histoire ? Que se serait-il passé, de l'oubli revendiqué à la prescription de ne pas rappeler ? Puisque de nouveau, donc, il faut s'essayer à construire de l'histoire, je propose, entre l'oubli de la colère et le rappel des malheurs, d'interposer la notion poétique de « l'oubli des maux ».

Positif ²¹ lorsqu'il est versé par les Muses, filles de Mémoire — elles-mêmes toutefois définies comme *Lésmosùnè kakôn*, Oubli des Maux (Hésiode, *Théogonie*, 55) —, serait cet oubli du présent douloureux qu'apporte le chant du poète célébrant la gloire des hommes du passé. Encore faudrait-il s'assurer que, même imputé à la puissance instantanée du verbe inspiré, l'oubli d'un deuil très récent (*Théogonie*, 98-103) soit à l'abri de toute ambiguïté. A tout le moins, déjà, sur cet oubli « bénéfique », pesait le doute chez Homère, lorsque, au chant iv de l'*Odyssée*, pour arracher Télémaque et Ménélas à l'*étlaston pénthos* d'Ulysse, Hélène a recours à une drogue et à un récit. Antidote au deuil et à la colère, *népenthés*, *dkholon*, *kakân epiléthon hapantân*, la drogue verse l'oubli de tous les maux. Et quels maux !

Une dose au cratère empêchait tout le jour quiconque en avait bu de verser une larme, quand bien même il eût perdu ses père et mère, quand, de ses propres yeux, il aurait devant lui vu tomber un frère, un fils aimé (Iv, 222-226, trad. V. Bérard).

Pleurer père et mère est un devoir qui ne souffre pas d'exception, et l'obligation de vengeance s'attache tout particulièrement au meurtre d'un fils ou d'un frère²². Immédiate autant que provisoire en son effet, la drogue peut bien substituer au deuil le « charme » — lui-même éminemment ambigu — « du récit » et les joies du festin, elle n'en retranche pas moins de la société, pour un temps, celui qui la boit. Telle est la pointe extrême de l'oubli des maux, ce *phârmakon*, contrepoison de la douleur, mais poison pour l'existence humaine en ce que celle-ci est éminemment contractuelle.

Entre l'interdiction politique, durable, de poursuivre une vengeance qui nuise à la communauté et le charme dissipant à tout coup, mais provisoirement, le deuil, l'écart est patent. En prêtant serment de ne pas rappeler les malheurs de naguère, le citoyen d'Athènes affirme qu'il renonce à exercer toute vindicte, et, pour se placer sous la double autorité de la cité qui décrète et des dieux qui sanctionnent, il n'en énonce pas moins la maîtrise que, comme sujet, il exercera sur lui-même ; inversement, le doux oubli vient d'ailleurs, qu'il soit don des Muses ou du poète, effet de la drogue d'Hélène ou du vin (souventes fois) ou du sein maternel, ce refuge (au chant xxii de l'Iliade), et, s'il est présenté avec insistance comme oubli de ce qui ne s'oublie pas, nulle adhésion, nul consentement n'est requis de celui à qui il advient et que

l'assujettissement instantané à cette mise entre parenthèses du malheur prive peut-être de tout ce qui faisait son identité.

Car ce que, faute de donner à l'oubli toute sa puissance, nous traduisons au passif par « l'inoubliable » est aussi — j'en avance l'hypothèse — ce qu'il faudrait appeler *l'inoublieux*²⁴ : cela même qui, dans la tradition poétique grecque, n'oublie pas et habite l'endeuillé jusqu'à dire je par sa bouche. C'est cela qu'il faut annuler en recourant à la drogue de « l'oubli des maux » ; cela, peut-être, que les Athéniens préfèrent conjurer en leur nom propre par un décret et un serment. Malgré l'évident parallélisme des formules, aucune transposition terme à terme ne saurait donc faire de l'interdiction politique de mémoire un avatar direct de *léché kakôn*. Encore faut-il avoir déconstruit ce syntagme pour identifier l'inoubliable sous la très générique appellation de « maux » (de « malheurs » : kaká). L'injonction de *mé mnésikakeîn* rejoint donc moins *léthé kakôn* en sa douceur inquiétante qu'elle n'est une manière, en évitant toute référence explicite à l'oubli, d'annuler cet *oxymoron* jamais formulé qui se cache sous « l'oubli des maux » : l'oubli du non-oubli.

Dressons la carte de ce qui n(e s)'oublie pas. J'ai nommé le deuil, et la colère, que la drogue d'Hélène dissout et que les séditieux d'Alcée souhaitaient pouvoir oublier ; de même, beaucoup plus tard, dans une petite cité d'Arcadie, la colère viendra remplacer les malheurs à ne pas rappeler lors d'une réconciliation (et *mnésikholân* se substitue à *mnésikakeîn*)²⁵. Mais, dans l'Athènes réconciliée de la fin du Ve siècle, on ne raisonnait pas autrement : car s'en tenir à la colère serait éterniser comme le plus précieux des biens le passé du conflit qui ne veut pas passer (le malheur) ; inversement, qui veut attaquer l'un des Trente doit pouvoir impunément conseiller aux juges athéniens d'être animés contre les tyrans « de la même colère qu'au temps de l'exil » (Lysias, *Contre Ératosthène*, 96).

Deuil et colère : on se rappellera peut-être « l'extrême affliction » des Athéniens lors de la prise de Milet. Or il se trouve que le verbe *hupercikhthomai* (où, sans doute, dans l'extrême, Hérodote donnait à entendre l'excessif) est un quasi-*hapax* puisque, à l'occurrence hérodotéenne, on peut seulement adjoindre un unique emploi dans l'*Électre* de Sophocle : à Électre accablée à la pensée d'un Oreste oublieux, le coryphée donne le conseil d'abandonner « une colère trop douloureuse » (*huperalgé khálon*) pour n'accorder à ceux qu'elle hait « ni trop d'affliction ni oubli complet » (*meth'... huperdkhtheo mét'epilâthou*). D'un côté, l'oubli, de l'autre, une mémoire à vif qui n'a d'autre nom que l'excès de douleur. De cette mémoire à vif qui, à peine métaphoriquement, est un aiguillon", de cette douleur-colère qui, dans l'Iliade, caractérise Achille (*khôlon thumalgéa* : ix, 260 ; 565), Électre est de fait, chez Sophocle, la parfaite incarnation, et, lorsqu'elle affirme *ou láthei m'orgá* (*Électre*, 222), elle ne dit pas seulement « ma colère ne m'échappe pas », ou « je n'oublie pas ma colère », mais aussi « ma colère ne m'oublie pas ». Comme si seule la colère donnait au soi le courage d'être tout à la colère, parce que la colère est, pour le sujet, présence ininterrompue de soi à soi.

Aux citoyens-spectateurs assemblés dans le théâtre de deviner, dans cette colère qui n'oublie pas, ce qui, pour la cité, est l'absolu du danger, car le pire adversaire de la politique : la colère comme deuil fait « croître » les maux qu'elle cultive assidûment (*Électre*, 259-260), elle est un lien qui se resserre lui-même jusqu'à résister à toute déliaison²⁷. Redoutable colère... Et pour cause : c'est à la plus ancienne tradition poétique que la tragédie en emprunte en l'occurrence la notion, et tout particulièrement à l'épopée, qui, dès le premier mot de l'Illiade, donne à cet affect très actif le nom de *mênis*. Colère d'Achille et, par la suite, colère des mères endeuillées, de Déméter à Clytemnestre. N'était Achille dont la *mênis* est dans toutes les mémoires grecques, je dirais volontiers que nous tenons là une figure féminine de la mémoire", que les cités s'efforcent de cantonner dans la sphère de l'anti-(ou de l'anté-) politique. Et de fait la colère en deuil, dont le principe est l'éternelle répétition, s'exprime volontiers par un *aeî*, et la fascination de ce « toujours » inlassable risque fort de le dresser, tel un puissant rival, contre l' *aeî* politique qui fonde la mémoire des institutions³⁰.

Deux mots encore sur cette *mênis*, d'origine perçue comme dangereuse, au point que le nom même en est interdit d'emploi à celui qui en est le siège, au point que l'énoncé hypogrammatique de l'Illiade — * Je renonce à ma *mênis* — n'est jamais formulé³¹. *Mênis* : ce qui dure, voire qui tient bon, et qui cependant est, comme par nécessité, voué à faire l'objet d'un renoncement. *Mênis* : un mot pour cacher la mémoire dont le nom s'y dissimule³². Une autre mémoire, bien plus redoutable que *mnémé*. Une mémoire qui, tout entière, se réduit au non-oubli. Or, on l'a deviné, dans le non-oubli, la négation doit être entendue en sa performativité : « inoubliex » s'instaure de lui-même. Et, tout comme il fallait oublier la force de refus dissimulée derrière les « maux », un énoncé récurrent dit le renoncement à la mémoire-colère : il faut refuser — à supposer qu'on le puisse — le refus raidi sur soi.

Ce qui nous ramène à *àlaston pénthos*, ce deuil qui ne veut pas se faire³³.

Alastos, donc : fait, comme *alétheia*, d'une négation du radical de l'oubli. Et cependant, une tout autre façon de ne pas être dans l'oubli. Que, dans la langue et la pensée grecques, *alétheia* l'ait emporté comme nom « positif » de la vérité, cependant que la prose oubliait *cilastos*, n'étonnera pas trop. Sans doute est-ce en vertu du même processus euphémisant qu'au verbe *alasteîn*, équivalent de l'arcadien *erinùein*, « être en fureur » (où l'on reconnaît sans mal l'Érinée vengeresse), la prose classique a substitué le moins inquiétant *mnésikakeîn*, ce « contraire de l'amnistie »³⁴.

Deuil, courroux. Et les philologues de s'interroger : deuil ou courroux ? Mais, dans *alasteîn*, ce choix relève plus d'une fois de l'indécidable. Ce qui ne signifie pas pour autant que le verbe fonctionne, sans référence à son étymologie, comme un dérivatif de *pénthos*, à quoi, si souvent, *àlaston* est accolé³⁵, ou de *khélos*, mais que deuil et courroux communiquent tout naturellement entre eux, en ce qu'ils participent l'un et l'autre du non-oubli. *Alast-*, donc : matrice de sens pour exprimer le *páithos* (ou, dans la version de Phrynikhos, le *drâma*) d'une perte irréparable, disparition (*àlaston pénthos* de Pénélope à la pensée d'Ulysse, de Trôs pleurant son fils Ganymède dans

l'Hymne homérique à Aphrodite) ou mort (*àlaston pénthos* d'Eupeithès)³⁶. Et ce *páthos* est lancinant : *àlaston odùromai*, « je gémiss sans oublier », dit Eumée à Ulysse (*Odyssée*, xiv, 174). Ou plutôt : (jamais) je n'oublie de gémir, je ne peux m'empêcher de gémir. Par où il s'avère que, comme *ménis*, *àlaston* exprime par soi la durée intemporelle, immobilisée en un vouloir négatif, et qui éternise en présent le passé

Insomnie de Ménélas, sang du parricide et de l'inceste qui, en *Œdipe*, n'oublie pas (*Odyssée*, iv, 108 ; Sophocle, *Œdipe à Colone*, 1672), il y a de la hantise dans *àlaston*, présence sans répit qui, au sens fort du terme, occupe le sujet et ne le quitte pas. Un exemple, encore : avant le duel ultime avec Achille, Hector vient supplier son adversaire d'échanger avec lui la promesse réciproque de ne pas mutiler le cadavre de l'ennemi tué. Refus d'Achille : « Ne viens pas, *àlaste*, me parler d'accords » (*Iliade*, XXII, 261). Et d'ajouter qu'entre eux il n'est pas plus de pacte loyal qu'entre le loup et l'agneau, avant de conclure : « Tu vas payer d'un seul coup tous les chagrins que j'ai sentis pour ceux des miens qu'a tués ta pique furieuse. » *Àlaste* : maudit, traduit-on. Et il y a bien de cela : Achille sait que, pour lui, Hector est inoubliable, telle une obsession, tout comme l'est Patrocle. Inoubliable en ce qu'il a tué celui qu'Achille ne veut ni ne peut oublier.

Et voici le meurtrier côte à côte avec sa victime dans le non-oubli. Ce qui m'amène à évoquer encore un dérivé du radical *alast-* : *alástor*, nom du criminel en tant qu'il a, dit Plutarque, « accompli des actes inoubliables (*àlêsta*) et qu'on rappellera longtemps » (*Questions grecques*, 25, in *Moralia*, 297 a) ; mais aussi : nom du génie vengeur du mort qui, inlassablement, poursuit le meurtrier.

Le non-oubli est un fantôme. *Alàstôr*, ou encore *alítérios* : ce qui, dans l'étymologie populaire, « erre » (du verbe *aláomai*) ou, comme chez Plutarque, doit impérativement être évité (*alèasthai* : *Questions grecques*, 25).

Les Grecs ont-ils vécu, comme le veut un livre au titre souvent cité, « sous l'emprise du passé »³⁷ ? L'indiquerait à coup sûr la fascination qui, à chaque mention du « deuil inoubliable », se fait jour. Mais il faut faire l'autre moitié du chemin ; parce que peut-être ils le savaient et s'en méfiaient, comme de bien des fascinations, les Grecs n'ont cessé (et cela, depuis *l'Iliade* et la colère d'Achille si superbement dramatisée, pourtant) de s'attacher à conjurer le non-oubli comme la plus redoutable des forces d'insomnie³⁸. L'idéal serait, comme à la fin de *l'Orestie*, de le neutraliser sans tout à fait le perdre, de le domestiquer en l'installant dans la cité, désamorcé, voire retourné contre soi ainsi, par la volonté d'Athéna, les Érinées proclament qu'elles renient leur fureur et acceptent de veiller au pied de l'Aréopage, cependant que dort la cité (Eschyle, *Euménides*, 690-693, 700-706). Mais l'opération est délicate, de celles, sans doute, que seule une divinité peut mener à bien. Et lorsque la colère reprend son autonomie et que fait retour la *stàsis alitériódés*³⁹, tout doit être mis en oeuvre pour conjurer la menace de *àlaston* : alors, faute de vraiment l'oublier, on l'oubliera dans les mots, pour interdire la mémoire des malheurs.

Tout s'est passé entre des négations : comme le a privatif de *àlaston* sera toujours plus puissant que tout verbe « oublier », autant éviter *alasteîn* et recourir à

mnésikakeîn, quitte à placer à tout coup cette mémoire sous négation. Sous la surveillance de la plus intraitable des négations : *mé*, qui, en soi, énonce l'interdit.

Puissance du négatif, force de la négation

Le non-oubli est tout-puissant en ce qu'il n'a pas de limites et surtout pas celles de l'intériorité d'un sujet.

Reprenons les choses à Hector *álastos*. Ou, pour recourir à un terme plus usité, à *alástor*. Entre le meurtrier et le démon vengeur du mort, le non-oubli n'est indivis que parce qu'il déborde l'un et l'autre ; il est entre eux, mais aussi très avant et très après, et eux sont pris en lui. Ainsi, Plutarque peut tantôt faire de *alástor* l'appellation du criminel, tantôt traiter de ce mot à la rubrique « colère des démons » (ménimata daimônàn) et parler de

ces démons qu'on appelle justiciers implacables (*alàstores*) et vengeurs du sang versé (*palamnaîoi*) parce qu'ils poursuivent le souvenir des souillures anciennes (*palaià*) et non oubliées (àlésta) (*Sur la disparition des oracles*, 418 b-c) ;

dans un cas comme dans l'autre, l'inoubliable lui sert de principe explicatif. Sans doute dès lors est-il vain de construire, à la manière des philologues, une histoire du mot où *aldst5r* serait, par exemple, d'abord le vengeur, puis le meurtrier ; mais il n'est pas suffisant non plus d'invoquer une « loi de participation », si c'est pour s'en tenir à la notion d'un « point de départ » qui peut indifféremment être le coupable souillé ou le « fantôme »⁴⁰. A moins que l'on ne donne à ce fantôme la figure principielle du non-oubli : beaucoup plus que « l'acte qui souille »⁴¹, mais aussi beaucoup plus qu'un simple état intérieur. A la fois dehors et dedans, réalité sinistre et expérience psychique, comme Gernet le disait très bien de l'Érinnye. A cela près qu'il parle à ce propos de « réalité... surnaturelle » et que, s'agissant du non-oubli, je préférerais insister sur sa *matérialité*, indissociable de sa dimension psychique.

Soit un chœur de l'Électre où, pour multiplier encore les négations, l'affirmation du non-oubli laisse place à la déclaration de non-amnistie :

Non, il ne perd jamais la mémoire (*où pot' amnasteî*),
le souverain des Grecs, ton géniteur,
Ni la vieille double hache au bronze tranchant Qui le tua dans d'infâmes
violences.
(Sophocle, *Électre*, 481-485)

Ni le mort — qui, dans les *Choéphores* (491-493), était appelé à se ressouvenir du bain fatal —, ni l'instrument du meurtre, lui aussi crédité de n'être pas oublieux : au couple du mort et du meurtrier s'est substitué celui, apparemment déséquilibré, de la victime et de l'arme de mort⁴². Englobant temps et espace en leur totalité, le non-oubli est partout, actif à chaque étape du processus. Voilà pour la matérialité de

l'álaston qui, silencieusement, monte la garde contre l'oubli. Encore cette liste serait-elle incomplète si l'on n'y ajoutait le « malheur » (*kakón*) lui-même, également crédité de refuser l'amnistie", mais on sait que « les maux » remplacent euphémiquement « l'inoubliable » dans les verbes composés). A nouveau, quelques vers d'*Électre* pour en témoigner :

Éclatant,... jamais il ne sera délié (où *pote katalùsimon*)
Et jamais il n'oubliera (*oudé pote lésdmenon*), si grand Est né notre malheur.
(1246-1247)

« Jamais le malheur n'oubliera »⁴⁴ : c'est *Électre* qui parle, et pourtant nul héros grec ne croit plus qu'*Électre* à sa propre autonomie intérieure. Comme si, dans le sujet, la force indivise⁴⁵ et silencieuse se faisait volonté tendue dans l'endurance : maîtrise, peut-être, mais qui est maître en cette affaire ?

Électre, bien sûr, entend l'être ; du moins donne-t-elle répétitivement la parole à ce qui, en elle, veut se dire. Et, comme si l'on n'affirmait jamais mieux qu'en niant, elle n'use alors que d'énoncés au négatif :

Dans le terrible, *je ne retiendrai pas*
Ces calamités (223-224)

Ou encore :

Cela sera pour toujours appelé indélébile (*aluta keklésetai*)
Et je ne donnerai jamais de repos à mes fatigues. (230-231)

Une négation, une forme verbale au futur. Refus et maîtrise du temps, telle semble bien être la formule linguistique privilégiée pour affirmer l'être sans oubli d'*Électre*. Mais il y a aussi le recours à des négations en cascade, accumulations où la logique qui décompte et annule risque de se perdre au profit de l'assertion d'une pure intensité négative.

Non, certes, je ne mettrai pas fin
A mes plaintes et mes sanglots lugubres ...
Que je ne cesse pas, comme un rossignol tueur de ses enfants⁴⁶,
Avec un gémissement aigu, devant ces portes
De mon père, de faire retentir pour tous l'écho. (103-110)

C'est là une phrase, une seule, où nul grammairien ne s'y retrouverait ; parions que le public athénien, lui, entendait l'intensité du refus. *Électre* dit aussi :

Je ne veux pas renoncer à cela,

[il n'y a pas de risque] Que je ne gémissé pas sur mon père tant éprouvé. (131-132)

Et la forme négative se fait revendication de toute-puissance et projet d'éternité. Rien de ce recours à la litote que l'on croit parfois déceler dans l'énoncé du non-oubli⁴⁷. Tout au contraire, le redoublement qui renforce le négatif, comme dans *où pote amnastéi* (« non, il ne perd pas la mémoire »), ou l'éternité d'un futur antérieur (*tâde aluta keklesetai* : « pour toujours, cela sera appelé indéliable »⁴⁸). Libre à nous, à l'écoute de Freud, d'entendre dans tous ces énoncés la même dénégation, l'aveu, à l'insu du locuteur, que, de fait, on renoncera, désavouant le courroux auquel le futur offrait l'assurance d'un devenir illimité ; l'aveu, surtout, que la négation trop forte sera malgré tout combattue — vaincue, ou du moins réduite au silence et, par là, déjà oubliée — par une autre négation. Car le renoncement se dit, lui aussi, à grand renfort de verbes « nier » : pour Achille, *apeïpon* (*Iliade*, xix, 67 ; 35, 74-75), et *apennépô* pour les Érinées contraintes de défaire les interdits qu'elles avaient proférés contre Athènes.

Car toujours l'Inoubliable a été l'Oublié⁴⁹.

Pour mettre un terme au jeu de la double négation, il est temps de revenir à l'Athènes de 403, à ce décret et à ce serment qui proclament l'amnistie.

Énoncée au style indirect, comme il se doit dans un décret, où l'écriture tout à la fois présente et se subordonne le discours effectivement prononcé⁵⁰, l'interdiction de mémoire est prête à s'intégrer, à titre de citation, dans une narration d'historien ou dans ces rappels paradigmatiques du passé dont usent les orateurs (« Alors ils firent relever d'un serment la " défense de rappeler les maux⁵¹ » : *tó mi mnésikakeîn*). L'interdiction s'est figée en *rhéma*, dit réifié, virant à la maxime, à l'*exemplum* définitivement inactuel⁵¹. Car « le récit est peut-être le genre de discours dans lequel l'hétérogénéité des genres de phrases et même celle des genres de discours trouvent au mieux à se faire oublier⁵² ».

Donc la cité interdit, posant pour l'éternité, mais s'efface comme instance de parole. Reste le serment, qui doit être assumé par tous les citoyens, mais un par un. Ou encore, par chaque Athénien singulier, énonçant en première personne : « Je ne rappellerai pas les malheurs. » Ou *mnésikakésó* : en regard de l'interdit, toujours subordonné au rappel qu'il y a eu décision, le serment se dote de l'efficacité des actes de parole⁵³. Il instaure en engageant le jureur, mais le sujet y gagne de parler en je, et de doter son engagement de la puissance des énoncés négatifs au futur. Je ne rappellerai pas : je me retiendrai de rappeler. Ainsi chaque citoyen s'assure à la fois de lui-même et de l'avenir.

Et cependant, tout peut encore une fois se retourner. Pour faire taire la mémoire, le jureur athénien parle certes sur le même mode qu'Électre proclamant sa volonté de ne pas oublier. Toutefois, ce n'est pas un serment que prêtait Électre — qu'est-ce en effet qu'un serment à soi-même, sans témoins divins ? —, comme si la simple proclamation de l'être inoubliable suffisait à sceller l'engagement. S'il est vrai que seul

le serment permet à l'amnistie de l'emporter sur le ressentiment, c'est qu'il doit son efficace à la double caution dont s'entoure la parole promissoire : celle des dieux, invoqués à titre de témoins tout prêts à sévir, celle — surtout — de l'imprécation, terrible machine à punir le parjure que le jureur, comme s'il était prévu qu'il se renierait, déchaîne d'avance contre soi. Pour empêcher que la négation ne se défasse en dénégation et même pour que nul n'ose tout simplement l'effacer par soustraction, il faut une garantie plus qu'humaine. Briser *l'alaston pénthos* exigeait que l'on eût recours à de la magie⁵⁴ ; pour refouler l'*édaston* en deçà des mots, le politique a besoin du religieux⁵⁴.

Je n'oublierai pas : je n'aurai pas de ressentiment. D'un énoncé à l'autre, il y a toute la différence du rite de parole, dont on espère qu'il donnera la plus grande effectivité à la moins marquée des deux phrases.

Tentons, pour finir, de tenir ensemble les deux bouts de l'histoire.

Chaque Athénien ayant juré pour soi-même, la cité escompte bien que la somme de ces engagements singuliers reconstituera la collectivité ; et, par la même occasion, elle se met à l'abri des conséquences du parjure, forcément individuel. A s'être ainsi assuré le concours des dieux, l'instance politique peut s'instituer comme censeur de la mémoire, seule habilité à décider ce qu'est et ne doit pas être l'usage qu'on en fait.

De même, l'ouverture de *l'Iliade* ne pouvait s'autoriser que de la Muse, parce que seule la fille de Mémoire sait raconter une menu sans que le récit soit affecté par la terrible aura de son objet ; convertissant la colère en gloire, la Muse ouvre la voie de la bonne anamnèse, et le poète est le pur instrument de cette transsubstantiation.

Réinstaurée en son intégrité par la vertu de l'accord, la communauté se réinstitue, et tranche. Elle proscrie tout rappel d'un passé litigieux, déplacé parce que conflictuel, comme si, en lieu et place de Léthè, Mémoire figurait dans la redoutable liste des enfants de la Nuit, à titre de fille de Querelle (*Éris*). A chaque Athénien d'oublier ce que fut la *stâsis*, s'il le peut, et, qu'il le puisse ou non, d'obéir à la cité en édifiant pour soi-même une machine contre le vertige lucide de *l'alaston*.

Et la politique reprendra ses droits, version civique et rassurante de l'oubli des maux. Disparaît l'oubli, effacé au bénéfice de l'amnistie, restent les maux. Mais qui se rappellerait encore que, dans les « malheurs » interdits de mémoire, se dissimule cela même qui, dans la tradition poétique, refusait l'oubli ?

Notes

1. Je tire pathos, le pàtir, de la forme pathoûsi qui, à propos des Milésiens, ouvre le chapitre 21 du livre VI. S'identifiant aux Milésiens — ce que traduit l'emploi de oikéion —, les Athéniens ne voient que pathos du soi dans ce qui, pourtant, est une action dramatique.

2. Sur le récit d'Hérodote, voir les remarques de S. Mazzarino (qui traduit oikéia par « propres ») dans *Il Pensiero Storico classico*, t. I, Bari, Laterza, 1983 éd.), p. 107-108. Sur oikeîos, voir « Oikeios polemos : la guerra nella famiglia », *Studi storici*, n° 28, 1987, p. 5-35, ainsi que « La main d'Antigone », *Mètis*, n° 1, 1986, p. 165-196.

3. Eschyle, les Perses, 284-285, 287, 824 (ainsi que Hérodote, V, 105). Avec S. Mazzarino (op. cit., p. 107-108), on notera que le Darius des Perses ne rappelle évidemment pas la victoire qu'il avait remportée à Éphèse sur Athéniens et Ioniens.

C'est la lecture de J.-P. Vernant, « Le sujet tragique : historicité et transhistoricité », in J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie*, t. II, Paris, La Découverte, 1986, p. 86-87.

5. Tragédies athéniennes : c'est, même en faisant la part de l'ambiguïté, le cas chez Euripide (*Ion*, *les Suppliants*, *les Héraclides*), ainsi que dans *les Euménides* d'Eschyle. Qu'Athènes puisse toutefois être mise en question par ce qui se passe chez « les autres », ainsi que me le fait remarquer Renate Schlesier, est indéniable ; mais elle l'est indirectement, par exemple à travers l'opposition Grecs/Barbares dans les tragédies du cycle troyen chez Euripide.

6. *Préceptes politiques*, 814 b-c. On notera que ce texte, consacré à ce qu'il faut rappeler du passé pour l'offrir à l'imagination, ne retient explicitement comme objet de mémoire que les actes induisant l'oubli.

7. Lettre vu, 336 e-337 a ; j'adopte la traduction de Luc Brisson (Platon, *Lettres*, Paris, Garnier-Flammarion, 1987), qui rend compte de la construction de la phrase en groupant *kratésantes màkhais*.

8. Voir par exemple Aristote, *Constitution d'Athènes*, 40, 2 ; Isocrate, *Contre Kallimakhos*, 23 (et 2, où *dikàzesthai parà tous hérkous* est le strict équivalent de *mnésikakeîn*), Lysias, *Contre Nikomakhos*, 9, et Andocide, *Mystères*, 104. Illégitimité : l'action d'irrecevabilité évoquée dans le *Contre Kallimakhos*, 2, tente de prévenir l'existence même de tels procès, et, comme me le fait remarquer Yan Thomas, telle l'actuelle question préjudicielle, elle verrouille tout le système athénien contre la mémoire.

9. Certains orateurs démocrates parlent effectivement de l'oubli, mais comme d'une faute : voir Lysias, *Contre Ératosthène*, 85 (« ils vous croient bien oublieux ») ; voir aussi *Contre une proposition tendant à détruire le gouvernement traditionnel*, 2.

10. Pour l'association de ces deux gestes, voir Andocide, *Mystères*, 79.

11. *Seul Isocrate*, *Contre Kallimakhos*, 26 : « Vous vous irritez contre ceux qui disent qu'il faut effacer (exaleiphein) les accords. »

12. Voir Isocrate, *Contre Kallimakhos*, 2-3. *Aition* : le malheureux démocrate a sans doute été le premier (*Érxato*) à *mnésikakeîn*, plutôt qu'il n'a « commencé à » (Mathieu, Collection des universités de France).

13. Et quelques autres corps oligarchiques : voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, 39, 6, et Andocide, *Mystères*, 90. Sur l'usage que les citoyens accusés de menées anti-démocratiques en font, voir Lysias, XXV, 5, 16, 18.

14. Aristote, *Constitution d'Athènes*, 40, 2 et 3 (où l'on notera que les Athéniens « usent » de leurs malheurs tout comme, chez Hérodote, ils interdisaient à quiconque d'« user » de la tragédie de Phrynikhos) ; Isocrate, *Contre Kallimakhos*, 46.

15. *Plutarque*, *Propos de table*, 9, 6 (in *Moralia*, 741 b) ; *De l'amour fraternel*, 18 (*Moralia*, 489 b-c).

16. *Plutarque*, *Solon*, 21, 2.

17. Voir H. Rousso, « Vichy, le grand fossé », *Vingtième Siècle*, n° 5, 1985, p. 55-79, ainsi que *Le Syndrome de Vichy, 1944-198...*, Paris, Le Seuil, 1987.

18. J. Isaac, *Expériences de ma vie*, t. I, Péguy, Paris, 1963, p. 282. Sur la « contemporanéité » de l'affaire Dreyfus, voir M. Winock, « Les Affaires Dreyfus », *Vingtième siècle*, n.

5, 1985, p. 19-37.

19. Voir J.-M. Rey, *Colère de Péguy*, Paris, Hachette, coll. « Textes du xx^e siècle », 1987.

20. Voir « *Le lien de la division* », *Le Cahier du Collège international de philosophie*, n° 4, 1987, p. 102-124.

21. M. Detienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967, p. 69-70.

22. Voir surtout *Illiade*, lx, 632-633 (critiquant Achille muré en son refus, Ajax affirme qu'on doit accepter une compensation même du meurtrier d'un frère ou d'un fils, façon de suggérer que jamais le désir de vengeance n'est aussi fort que dans ce cas), ainsi que *Odyssée*, xxlv, 433-435 (paroles d'Eupeithès).

23. C'est le titre de l'étude de R. Dupont-Roc et A. Le Boulluec, « Le charme du récit (*Odyssée*, iv, 218-289), in *Écriture et Théorie poétiques. Lectures d'Homère, Eschyle, Platon, Aristote*, Paris, Presses de l'ENS, 1976 ; voir aussi A. Bergren, « Helen's Good Drug », in S. Kresic (ed), *Contemporary Literary Hermeneutics and Interpretation of Classical Texts*, University of Ottawa Press, 1981, p. 200-214.

24. Pour forger ce néologisme, je m'autorise de l'existence de l'adjectif « oublieux ». L' « inoublieux » a beaucoup à voir avec la « chose intraitable » dont parle J.-F. Lyotard (« A l'insu », *Le Genre humain*, n° 18, « Politiques de l'oubli », à paraître en 1988). Sur àlastos / aléistôr et l'indécision entre « inoubliable » et « inoublieux », voir, tout récemment, L. Slatkin, « The Wrath of Thetis », *Transactions of the American Philological Association*, n° 116, 1986, p. 19 n.

25. Inscription d'Alipheira (lues. av. J.-C.) : T. Riele, *Mnemosyne*, n. 21, 1968, p. 343.

26. Voir Sophocle, *OEdipe roi*, 1317-1318 : « Comme s'est enfoncé en moi à la fois la déchirure de ces aiguillons et la mémoire des maux (mnimé kakôn). »

27. *Électre*, 140-142, 230, 1246-1248 ; eiluton dans l'*Illiade* : les entraves (xin, 37) et le lien de la guerre 360). On rappellera que, dans la langue civique, le nom le plus usité de la réconciliation — y compris en 403 — est dici/usis, la déliaison (voir Aristote, *Constitution d'Athènes*, 39, 1, ainsi que 38, 4 et 40, 1), comme si la guerre civile était le plus fort des liens.

28. S'agissant toutefois d'Achille, Laura Slatkin, dans son ouvrage encore inédit *The Wrath of Thetis* (Ph. D., Harvard) suggère que la ménis du héros serait une relecture par déplacement de la « colère » de sa mère Thétis.

29. Dans les catégories de J.-F. Lyotard, il relève donc de la « répétition identique », régime de phrase dont la marque est sur le locuteur et non, comme dans la phrase « juive », sur le destinataire (*Le Différend*, Paris, Minuit, 1983, p. 157).

30. Aei d'*Électre* : dix-neuf occurrences dans l'*Électre* de Sophocle (on notera que cet aei disparaît sans retour dès lors qu'Oreste passe à l'acte). Aei et mémoire institutionnelle : voir [Lysias], *Contre Andocide*, 25, où c'est l'entité-Athènes (Athénai) et non la collectivité des Athéniens (Athénaïoi) qui est le sujet toute-mémoire (aeimnéstoi). Quant au caractère anté-politique de ménis, on en doutera peut-être, en constatant, avec L. Gernet (*Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, Paris, E. Leroux, 1917, p. 148), que, chez Hérodote, le verbe méfié désigne (toujours ?) un sentiment collectif.

31. Je me réfère ici à la remarquable analyse de C. Watkins, « A propos de ménis ». *Bulletin de la société de linguistique*, n° 72, 1977, p. 187-209.

32. L'étymologie populaire rapproche le mot de ménis, parce qu'il s'agit d'une colère durable (Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*); maigre Chantraine, je crois lumineuse l'étymologie qui fait de ménis la déformation d'un originaire * mndnis (Watkins, op. cit., p. 205-206).

33. Voir les remarques de P. Pucci, *Odysseus Polutropos. Intertextual Readings in the Odyssey and the Iliad*, Ithaca et Londres, Cornell University Press, 1987, p. 199.

34. Citation de L. Gernet (op. cit., p. 324-325) ; Gernet glose alasteîn comme « être irrité d'un courroux qui n'oublie pas ».

35. Comme l'écrit, sur le mode du « comme si », G. Nagy dans *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1974, p. 258.

36. La *ménis* d'Achille contre Agamemnon vient certes de la perte de sa //nié et non de celle d'un être cher ; mais, outre que précisément il se conduit comme s'il avait perdu plus qu'un fils ou un frère, ce qui relèverait encore d'une compensation (*Illiade*.

ix, 632 sq.) mais excède largement toute *rimé*, il ne tardera pas - du fait même de cette *ménis* - à connaître l'*édaston pénthos* d'avoir perdu son double.

37. B.A. Van Groningen, *In the Grip of the Post. Essay on an Aspect of the Greek Thought*, Leyde, 1953.

38. Je pense à Y. Yerushalmi (*Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, trad. E. Vigne, Paris, La Découverte, 1984, p. 118-119), citant Borges et Nietzsche (*Considérations inactuelles*, trad. G. Bianquis, Paris, Aubier, 1964, p. 119) à propos de ce qui guette l'historiographie contemporaine.

39. Voir Platon, *République*, V, 470 d 6 ; alitérios, dont alitériidés est dérivé, a beau relever d'une autre étymologie, son voisinage avec alcistôr en fait comme un doublet de ce mot (*Chantraine, Dictionnaire*, op. cit., s.v. aleités).

40. Histoire : *Chantraine, Dictionnaire...*, op. cit., s.v. altistiir ; « loi de participation » : L. Gernet, *Recherches...*, op. cit., p. 319-320.

41. Dont R. Parker (*Miasma. Pollution and Purification in Early Greek Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 108-109) voudrait faire le facteur unifiant, parce qu'il centre tout sur la souillure.

42. On notera qu'elle n'est plus instrument, mais sujet crédité d'avoir tué Agamemnon ; c'est ainsi que la loi athénienne juge au Prytanée les objets qui ont « causé » la mort d'un homme ; voir M. Simondon, *La Mémoire et l'Oubli dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1982, p. 218-219.

43. A cette liste, on peut ajouter, dans *Antigone*, l'évocation des fils de Phinée, aveuglés par une marâtre et dont « l'orbe des yeux » est lui-même qualifié d'alàsffir (y. 974).

44. Mazon (*Coll. des Univ. de France*) recule devant l'évidence et recourt au passif, M. Simondon (*ibid.*) choisit une traduction « volontairement équivoque » (« qui ne peut connaître l'oubli ») ; avec Jebb, illustre éditeur anglais de Sophocle, il faut comprendre « one sorrow which cannot forget »).

45. Peut-être reste-t-il quelque chose de cette indivision dans le double accusatif- celui de la personne rappelée à la mémoire, celui de l'objet de mémoire - régi par anamimnêskd (verbe désignant chez Hérodote l'intervention de Phrynikhos).

46. Voir « Le deuil du rossignol », dans les *Varia* de la *Nouvelle Revue de psychanalyse*, n° 34, 1986, p. 253-257.

47. C. Watkins, « A propos de ménis », p. 209, commentant la formule ou... lététhe (Solon, 13 West, 25).

48. Voir C.J. Ruijgh, « L'emploi onomastique de keklésthai », *Mélanges Kamerbeek*, Amsterdam, 1976, p. 379.

49. « L'Oublié » : voir J.-F. Lyotard, Heidegger et « les juifs », Paris, Galilée, 1988.

50. Au contraire, dans la comédie, l'interdiction est volontiers prononcée au style direct (*Lysistrata*, 590 ; *Ploutos*, 1146) ; mais, adressée à un unique destinataire, elle se fait burlesque.

51. Narration des historiens : Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 43 ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 39, 6 (citation du texte de l'accord) ; voir aussi *Andocide, Mystères*, 77, 79, 81, ainsi que Thucydide, IV, 74 ; citation d'orateur : Eschine, *Sur l'ambassade infidèle*, 176 ; rhêma : Eschine, *Contre Ctésiphon*, 208.

52. J.-F. Lyotard, *Le Différend*, op. cit., p. 218 ; l'inactualité de la citation : *ibid.*, p. 55.

53. Cité tel quel, le serment rompt une narration pour plus d'efficacité : voir *Andocide, Mystères*, I, 90-91. Que cet énoncé ne soit pas propre à la politique intérieure d'Athènes, de nombreuses inscriptions, non athéniennes ou de politique extérieure, en témoignent.

54. G. Nagy, *Comparative Studies*, op. cit., p. 258.

55. Voir les remarques significatives d'Isocrate, *Contre Kallimakhos*, 3 et 23-25.