

THUCYDIDE,
LA FORCE ET LE DROIT

CORNELIUS CASTORIADIS

THUCYDIDE,
LA FORCE ET LE DROIT

CE QUI FAIT LA GRÈCE, 3

Séminaires 1984-1985
(LA CRÉATION HUMAINE, 4)

Texte établi, présenté et annoté par
Enrique Escobar, Myrto Gondicas et Pascal Vernay

précédé de
« Le germe et le *kratos* : réflexions
sur la création politique à Athènes »
par Claudia Moatti

CET OUVRAGE EST PUBLIÉ AVEC LE CONCOURS
DU CENTRE NATIONAL DU LIVRE

ÉDITIONS DU SEUIL

Ce livre est publié
dans la collection «La Couleur des idées»

ISBN : 978-2-02-103662-6

© Éditions du Seuil, janvier 2011

Le Code de la propriété intellectuelle interdit les copies ou reproductions destinées à une utilisation collective. Toute représentation ou reproduction intégrale ou partielle faite par quelque procédé que ce soit, sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants cause, est illicite et constitue une contrefaçon sanctionnée par les articles L.335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle.

www.seuil.com

Avant-propos

Dans son enseignement à l'École des hautes études en sciences sociales, Cornelius Castoriadis a consacré quatre années à la Grèce ancienne, de 1982-1983 à 1985-1986. *Thucydide, la force et le droit*, qui reprend douze séminaires de 1984-1985, est ainsi le troisième volume « grec » de *La Création humaine*, édition de l'ensemble des séminaires dont nous assurons la publication ; et probablement le dernier puisqu'une bonne part de ceux de l'année suivante a été publiée dès 1999 sous le titre *Sur Le Politique de Platon*. Nous essaierons cependant, selon un rythme qui dépendra des contraintes de notre travail, de donner sur le site de l'Association Castoriadis (association@castoriadis.org) des versions électroniques de séminaires non retenus car abordant des thèmes déjà traités ailleurs mais où l'on peut trouver des formulations qu'il serait regrettable d'enterrer dans des archives.

Nous avons déjà signalé, dans les avant-propos des deux volumes où sont repris les séminaires de 1982-1983 (*Ce qui fait la Grèce, I*, publié en 2004) et 1983-1984 (*La Cité et les Lois*, 2008), quelle fut la place de la Grèce ancienne dans la réflexion et l'enseignement de Castoriadis au cours de ces années. Dans le volume que nous présentons, il continue de réfléchir sur un thème – naissance en Grèce d'un questionnement interminable sur la vérité et sur la justice, apparition de sociétés se mettant explicitement en question – sur lequel il travaille depuis les

années 1970¹. L'enseignement des années précédentes a été pour l'essentiel consacré à la double création de la démocratie et de la philosophie, aux racines de l'imaginaire grec dans le monde homérique et la mythologie (1982-1983), puis au phénomène singulier que fut la démocratie athénienne et à ses institutions d'auto-limitation, comme la tragédie (1983-1984). *Thucydide* en est le prolongement direct. L'importance accordée à cet auteur est doublement justifiée : la création d'un récit historique qui est autre chose que l'énumération des hauts faits des rois est partie intégrante de la grande mutation grecque du v^e siècle sur laquelle se penche Castoriadis depuis des années ; et puis s'attarder sur Thucydide, c'est aussi revenir sur la *polis* des Athéniens, telle qu'elle est présentée dans la célèbre Oraison funèbre prononcée par Périclès et que l'historien rapporte au livre II de sa *Guerre du Péloponnèse*.

*

La place accordée ici à ce discours de Périclès est remarquable non seulement par l'intérêt de son commentaire (qui est, on le verra, considérable), mais aussi par ce qu'elle nous apprend sur la façon de travailler de Castoriadis. Répétons-le, il y a eu dans ce travail un va-et-vient continu entre les textes publiés dans *Les Carrefours du labyrinthe* et l'enseignement : certains articles contiennent le programme de ce qui va être fait dans les séminaires (dans le cas de la Grèce : « Une interrogation sans fin », en 1979, ou « La *polis* grecque et la création de la démocratie », en 1979-1982) ; d'autres donnent au contraire un résumé de ce que les séminaires ont développé ou préparé. Dans « La *polis* grecque... », Castoriadis consacre à l'Oraison funèbre deux pages éblouissantes. Il y revient sur sept pages,

1. 1975 : *L'Institution imaginaire de la société* ; « Valeur, égalité, justice politique : de Marx à Aristote et d'Aristote à nous ». 1976 : « L'exigence révolutionnaire ». 1979 : « Une interrogation sans fin » ; « La pensée politique ».

nullement répétitives, dans un séminaire de mars 1983. Vient enfin la quarantaine de pages des deux séminaires de février 1985 que nous publions ici. Cet « agrandissement » n'est en aucune façon un délayage : Castoriadis explicite, approfondit, argumente... Ces séminaires nous font toucher du doigt ce que l'œuvre publiée était à bien des égards : des fragments émergeant d'une activité de réflexion qui ne s'est jamais arrêtée. Et on verra à la lecture de ces pages tout ce qu'il pouvait tirer d'une analyse serrée du texte. Certes, il n'était guère intimidé face à l'auteur qu'il avait devant lui, fût-ce Platon ou Aristote, et sa réflexion le portait toujours un peu au-delà ou ailleurs ; il était peu respectueux parfois de la lettre – pas très « professionnel » en ce sens. Cela n'a jamais plu aux professionnels. Il y aura donc toujours quelque spécialiste du *Timée*, du *Politique* ou du *De anima* (ou de Thucydide) pour lui reprocher – ne fût-ce qu'implicitement, en taisant son nom – de ne pas avoir été le spécialiste qu'il ne voulait pas être. Mais le regard d'autres lecteurs peut être différent. Quoi qu'il en soit, on pourra aisément constater en lisant cet ouvrage que Castoriadis fait cours avec son Thucydide toujours à portée de la main.

*

Dans son introduction de 1998 à la traduction par Denis Roussel de la *Guerre du Péloponnèse*, Pierre Vidal-Naquet cite un érudit des dernières années du XVIII^e siècle, Lévesque : « Thucydide est, de tous les historiens, celui qui doit être le plus étudié dans les pays où tous les citoyens peuvent avoir un jour quelque part au gouvernement. » Et, en effet, Thucydide, dont l'œuvre est une sorte de « physiologie et de pathologie du pouvoir » (Lesky), n'a pas cessé d'être soumis ces deux derniers siècles à des lectures – surtout chez les historiens eux-mêmes – mettant en regard les problèmes qu'il étudie et ceux des démocraties modernes, et cela parfois au risque des plus étonnants anachronismes. Le cas le plus flagrant est celui de certains néo-conservateurs américains

qui, il y a quelques années, ont succombé au mirage de l'identification de la puissance américaine à l'« empire démocratique » d'Athènes, cherchant chez Thucydide des arguments puisés, dans le meilleur des cas, dans le discours des Athéniens à l'Assemblée de Sparte au livre I (ils sont poussés à l'extension de leur empire par la crainte, par le souci de leur prestige et par l'intérêt), mais aussi parfois dans l'apologie athénienne de la force nue face aux Méliens du livre V. Le fait est que la tendance à lire Thucydide « dans le miroir du présent » a toujours été forte. Le Thucydide que présente Castoriadis – théoricien des rapports entre puissances, du conflit comme mélange inextricable de calcul et de passions – n'est pourtant ni un anachronisme ni une projection. Que nous n'ayons pas à lire son *Histoire* en y important les préoccupations du présent, c'est certain ; que Thucydide n'ait rien à nous apprendre sur notre présent, c'est moins sûr. Et la question thucydidéenne par excellence : que des biens qui nous semblent précieux à l'intérieur de certaines frontières ne semblent plus valoir au-delà, où ne prévaut que la force, est malheureusement plus actuelle que jamais.

Il s'est produit ces dernières décennies divers glissements dans l'interprétation de ce qui fait l'importance de Thucydide : du pionnier de l'histoire « scientifique » à l'artiste et au moraliste ; du théoricien froid, voire apologiste de l'impérialisme athénien, au critique de ce même impérialisme au nom de valeurs traditionnelles. Et, tout récemment, se sont multipliées les analyses consacrées aux aspects formels et langagiers, ou les interprétations philosophico-politiques plus ou moins tributaires de Leo Strauss. On pourrait formuler sur chacune de ces tendances de très nombreuses observations, parfois de sérieuses objections : nous avons essayé de donner dans nos notes complémentaires les indications bibliographiques nécessaires. Castoriadis ne se fait pas l'écho de ces débats. Il présente Thucydide en s'en tenant au texte, sans faire allusion, à quelques remarques près, aux innombrables commentaires. Il ne fait exception à cette règle que dans un séminaire, le seizième, pour répondre aux interro-

gations d'un participant sur l'interprétation que donne Nicole Loraux de l'Oraison funèbre dans *L'Invention d'Athènes*. On verra de quelle franchise et de quelle rigueur il pouvait faire preuve dans des confrontations de ce type – auxquelles il était très peu porté car il savait qu'en droit on ne saurait leur assigner de limite, et qu'elles font perdre un temps précieux.

*

Dès nos premières publications des séminaires, nous nous sommes heurtés au fait qu'il y a toujours, dans une intervention orale paraissant de façon posthume, des « blancs » (ou des taches) qu'il n'est pas question de laisser en l'état, ne fût-ce que parce que l'auteur, de son vivant, ne l'aurait certainement pas fait. Et il y a aussi des éléments : l'inflexion, le ton, la moue ou le sourire, le geste de la tête ou de la main, le soupir même, que les familiers de l'auteur devinent, et qui modifient parfois substantiellement le texte. Il faut essayer de suppléer à tout cela. Avec beaucoup de prudence, bien entendu. Mais nous nous sommes déjà expliqués dans les différentes présentations des volumes publiés sur les principes qui ont guidé notre travail d'édition. L'une d'entre nous en a d'ailleurs récemment présenté un exposé un peu plus étendu².

Rappelons seulement, une fois de plus, quelques conventions. Dans la translittération du grec, nous n'indiquons ni les iotas souscrits ni les accents, et nous ne tenons compte des quantités que pour ε , η , o et ω (e , ϵ , o et \hat{o}). Surtout, toutes les interventions des éditeurs dans le texte (le plus souvent des références bibliographiques en bas de page) sont signalées par des crochets obliques ou « brisés » : < >. Des lacunes de la transcription, là où nous ne disposons pas d'enregistrements, sont également signalées par des crochets brisés, de même que certaines options des éditeurs quand il a fallu choisir la lecture la plus vraisem-

2. M. Gondicas, « Réécrire Castoriadis ? », in « Castoriadis et les Grecs », *Cahiers Castoriadis*, n° 5, Bruxelles, FUSL, 2010, p. 17-25.

blable. Les annotations marginales de l'auteur sur les transcriptions de Zoé Castoriadis figurent entre crochets carrés : [], et sont précédées de la mention *annot. marg.* afin d'éviter toute confusion. Elles ont été incorporées dans le texte quand elles s'y intégraient sans rompre le cours de l'exposé ; sinon, elles ont été rabattues en bas de page. Enfin, toutes les rééditions au Seuil des ouvrages de Castoriadis ayant été assurées dans la collection « Points », nous n'avons pas voulu alourdir les notes en répétant chaque fois cette précision.

Thucydide, la force et le droit ne reprend que douze séminaires de l'année 1984-1985. Quant aux trois premiers (7, 4 et 21 novembre 1984) et aux trois derniers (22, 29 mai et 5 juin), les intégrer aurait nui à la relative homogénéité de l'ensemble. Nous n'avons pas trouvé trace de quatre séminaires de janvier 1985. Comme précédemment, nous donnons en annexe le compte rendu d'enseignement de l'EHESS et des notes complémentaires qui, ainsi que nous l'écrivions en 2004, ont « pour seule ambition de fournir des compléments bibliographiques aux lecteurs et n'apprendront certainement rien aux spécialistes », et enfin une table analytique.

Michel Casevitz et Alice Pechriggl ont à nouveau relu notre travail, et Sophie Klimis s'est jointe à eux cette fois-ci. Leurs remarques nous ont permis d'introduire d'utiles corrections. Qu'ils en soient une fois de plus remerciés. Nous remercions également Claudia Moatti d'avoir bien voulu apporter quelques réflexions sur la création politique à Athènes en guise d'introduction à l'ouvrage.

E. E., M. G., P. V.

Le germe et le *kratos* Réflexions sur la création politique à Athènes

par Claudia Moatti

« Ah, vous êtes spécialiste de Rome ? Citez-moi un mathématicien romain ! » me lança Cornelius Castoriadis quand je le rencontrai en 1984. Puis il partit de son grand rire communicatif. Cette phrase, et ce rire joyeux du philosophe en sandales, je les retrouve dans ce séminaire, comme si nous n'avions jamais cessé de converser, par-delà les contingences de la vie. Bien vu, cher Corneille, il n'y eut jamais à Rome de grands mathématiciens. Et cette question n'a cessé de me tourmenter, m'incitant à chercher où se cachaient l'abstraction et même l'autonomie – la raison – romaines.

Castoriadis ne pratiquait pas l'« étrangement » dont parle Montaigne. La référence à Rome, mais tout aussi bien à Byzance, était une manière de faire comprendre, par antiphrase, l'exceptionnalité d'Athènes. Les Romains prétextaient que leurs guerres étaient justes ; pas les Athéniens, qui avouaient sans détour que le plus fort imposait toujours son droit. Les Romains avaient un rapport juridique, c'est-à-dire pratique et casuistique au monde ; les Athéniens, eux, découvrirent la philosophie, c'est-à-dire l'art de la démonstration abstraite. Les Romains étaient des oligarques, un peuple d'hétéronomie ; les Athéniens inven-

tèrent la démocratie, c'est-à-dire l'autonomie, mais aussi la science, la tragédie, l'histoire.

Nulle trace ici, on le voit, du « principe d'interprétation charitable », dont Donald Davidson et Willard Quine ont fait l'arme nécessaire de tout comparatisme et qui consiste à imputer du sens à l'autre. Castoriadis n'était pas un comparatiste, mais un penseur de la démocratie qui enquêtait sur l'expérience athénienne et sur la conscience que les Grecs avaient de leur création politique. Après les présocratiques, puis les tragiques¹, il consacre l'année 1984-1985 à l'œuvre de Thucydide, historien de la guerre du Péloponnèse ; et notamment à l'Oraison funèbre (ou Épitaphe), ce discours que Thucydide fait prononcer à Périclès en l'honneur des premiers morts de la guerre en 431 avant notre ère, et qui présente un éloge des institutions athéniennes².

Le germinal et le paradigmatique

Pour Castoriadis, la démocratie athénienne ne peut être érigée en *modèle* : induire de l'ensemble de ses phénomènes un concept unique serait faire bon marché de sa temporalité et de la hiérarchie des éléments qui la composent ; et du reste peut-on induire d'un fait une norme ? Il ne s'agit pas non plus pour lui de considérer l'expérience athénienne comme la genèse de la démocratie, dont on pourrait ensuite étudier le devenir plus ou moins chaotique. Loin d'une histoire des idées ou d'une approche généalogique,

1. *Ce qui fait la Grèce, 1: D'Homère à Héraclite. Séminaires 1982-1983*, Paris, Seuil, 2004 ; *Ce qui fait la Grèce, 2: La Cité et les Lois. Séminaires 1983-1984*, Paris, Seuil, 2008.

2. Six thèmes sont annoncés : la conception de l'histoire chez Thucydide ; l'institution athénienne ; le rapport entre le droit et la force ; la théorie de la guerre chez Thucydide ; la conception de la guerre du Péloponnèse comme guerre civile entre les *démos* et les *oligoi* ; le modèle tragique pour l'histoire et pour la réalité.

toutes deux marquées par un continuisme intolérable, Castoriadis voit en la démocratie athénienne avant tout un *germe*, une *origine*, aurait dit Walter Benjamin, non pas au sens où elle serait fondatrice, mais au sens où elle fut la manifestation originale d'une Idée, à la fois inscrite « dans le devenir et le déclin³ », et toujours actuelle. Peu lui importe ce qui, de cette réalité, nous est réellement accessible. Castoriadis prend les sources pour ce qu'elles disent à un moment précis, afin d'en tirer ce qui peut être utile à la pensée et l'action politiques actuelles : « [...] cette Athènes, telle qu'elle est pensée par Thucydide dans l'Oraison funèbre, fût-elle inventée et rêvée par lui, un Athénien dont nous savons qu'il a vécu entre 460 et 400 environ, cette Athènes-là a un sens qui nous parle encore aujourd'hui ».

À la différence du *paradigmatique* qui suscite imitation et reproduction, le *germinal* révèle des possibles qui parfois se réalisent, parfois restent à l'état virtuel, parfois sont oubliés, mais toujours resurgissent au cours des siècles, chaque fois dans leur singularité : « Nous imitons des paradigmes, des modèles, et nous n'avons pas à imiter Athènes. Mais voilà : nous pouvons peut-être faire quelque chose de ces germes, alors que nous pouvons difficilement faire quelque chose de la politique des empereurs Tang, quels que soient par ailleurs son intérêt historique ou sociologique, l'art remarquable qui a fleuri pendant cette période, etc. Germe en un premier sens : en tant qu'indice de possibilité » (p. 180).

Précisément, la singularité d'Athènes, par rapport aux autres cités qui connurent la démocratie, sa bizarrerie, mais aussi sa crise à la fin du v^e siècle, tout cela permet de comprendre les potentialités que porte l'idée démocratique.

De cette particularité athénienne, les sources témoignent

3. *Origine du drame baroque allemand*, Paris, Flammarion, 1984. « L'origine, bien qu'étant une catégorie tout à fait historique, n'a pourtant rien à voir avec la genèse des choses. L'origine ne désigne pas le devenir de ce qui est né, mais bien ce qui est en train de naître dans le devenir et le déclin » (p. 43).

abondamment. Castoriadis aurait pu aussi relever que, dans le discours de Périclès, Thucydide parle non pas de démocratie, mais de « ce régime auquel on donne le nom de démocratie », comme s'il cherchait à garder à Athènes son caractère exceptionnel (II, 37). Au lieu de réduire l'expérience politique de sa cité à une catégorie générale et à un régime type, Thucydide la pense dans son *extension* spécifique. Et Castoriadis lui emboîte le pas. L'autonomie athénienne est, pourrait-on dire, une œuvre qui relève de la démocratie, comme *Hamlet* est une œuvre qui relève du tragique théâtral, sans qu'à eux seuls ils recouvrent tous les possibles démocratiques ou tragiques. On ne doit donc pas chercher à les imiter, mais on peut en saisir l'intérêt pour notre temps, à condition de prendre aussi en compte, comme à rebours, la faillite de nos expériences – celle de la représentation notamment : « Je me suis tué à vous répéter que je ne parle pas de la Grèce comme modèle mais comme germe, qui peut nous faire voir ce qu'est l'exercice du pouvoir par la collectivité elle-même, sans histoires à dormir debout comme la représentation, et en toute conscience du fait qu'elle est responsable de son propre sort » (p. 223-224).

La démocratie comme altéronomie

Sans être historien, Castoriadis interroge l'*historicité* de la démocratie athénienne : comment l'idée d'autonomie est-elle devenue pensable ? Et, plus généralement, comment à partir de catégories traditionnelles peut-on penser *autrement* ? Et pourquoi cela fut-il possible dans certaines sociétés (telle la société athénienne) et non dans d'autres (l'Empire byzantin par exemple) ? Questions que devraient se poser les historiens un peu attentifs au mouvement de l'histoire, c'est-à-dire aux conditions de possibilité d'une pensée autre – que j'appellerai l'*altéronomie* –, une alternative possible au mode de pensée majoritaire. « Nous avons d'ailleurs à faire face au même problème lorsque

nous affrontons les questions de l'institution de la société et de l'action politique, par exemple sous la forme de la vieille discussion : pour changer la société, il faut changer les hommes ; et pour changer les hommes, il faut que la société soit différente. Il faut donc que les individus qui agissent aient des *habitus* différents. Mais qui va leur inculquer ces *habitus* différents sinon la façon dont ils sont éduqués et donc la société dans laquelle ils vivent ? Il en va de même quand nous parlons d'autonomie comme possibilité pour la société d'altérer lucidement sa propre institution... » (p. 60).

Cette discontinuité – l'émergence de l'autonomie dans un monde d'hétéronomie – n'a rien à voir avec une rupture, un changement d'*épistémè* ou de paradigme, pour reprendre les catégories de Michel Foucault ou de Thomas Kuhn, mais avec le surgissement, à l'intérieur d'un «paradigme», d'un événement de la pensée, une *création*, l'équivalent d'une révolution. De cette irruption, toutefois, Castoriadis ne cherche pas ici à rendre compte, mais il trouve dans l'œuvre de Thucydide un écho partiel à son interrogation. La guerre est en effet pour ce dernier un observatoire privilégié des multiples discontinuités à l'œuvre dans l'histoire, en ce qu'elle introduit de la sédition dans la cité, jusque dans la langue, jusque dans le sens que les hommes donnent aux choses, révélant aussi, pour qui sait mener l'enquête, pour qui donc sait faire l'histoire, non seulement les causes, mais les logiques et les enjeux cachés des choses. De ce point de vue les discours, et notamment l'Oraison funèbre, portent d'étonnantes révélations – sur lesquelles cependant les commentateurs continuent de débattre.

L'écriture de l'histoire

Pour Nicole Loraux⁴, par exemple, le discours de Périclès est idéologique : il donne à voir des citoyens unis par un consensus idéal, une communion d'âmes, et laisse dans l'ombre les conflits politiques et sociaux, dont un autre passage de la *Guerre du Péloponnèse* résume les méfaits (III, 82). La cérémonie des funérailles nationales était, dit-elle, une innovation athénienne : au lieu de laisser les vivants pleurer leurs morts en privé, comme cela se faisait ailleurs, la cité démocratique les rassemblait et insufflait aux vivants l'héroïsme à venir par un discours public. Ce genre d'éloquence avait de fait une vocation bien précise : exalter la communauté, inspirer de l'amour pour la patrie, et Socrate témoignait du trouble que faisaient naître en lui les oraisons funèbres. Dans ce discours fortement symbolique, dont on peut penser qu'il reflète des paroles réellement prononcées, le Périclès de Thucydide se montrerait donc manipulateur, par souci d'efficacité ; bien plus, différents détails (l'accent très aristocratique mis sur la vertu, l'*arété*, l'absence de référence précise au fonctionnement des institutions athéniennes) empêcheraient même de trouver dans ce texte l'affirmation de principes démocratiques.

À la demande d'un auditeur, Castoriadis revient sur cette interprétation : « ce que Nicole Loraux – ou d'autres historiens modernes, d'ailleurs – considère comme étrange dans l'Épitaphe, c'est cela même qui à mes yeux en fait toute la force » (p. 235). On ne peut être plus clair. Sans nier le caractère « convenu » de ce morceau d'éloquence, Castoriadis considère comme indéfendables la méthode de l'historienne et ses conclusions. Dans l'Épitaphe il trouve un discours réflexif sur la démocratie. Et peu importe, au fond, qui en est l'auteur : il s'intéresse au fait qu'un

4. *L'Invention d'Athènes*, Paris, EHESS, 1981 ; nouv. éd. remaniée, Paris, Payot-Rivages, 1993.

tel discours ait été possible à ce moment de l'histoire d'Athènes. La révélation, c'est la démocratie, ses valeurs, sa dynamique. Reste ensuite à analyser les significations de ses formes – sans revenir ici sur la question de l'esclavage.

Sans être exclusives l'une de l'autre, ces deux interprétations peuvent, aussi bien, être dépassées. D'une part, la fonction symbolique de l'éloquence funèbre ne peut pas ne pas avoir une influence sur le contenu même du discours ; d'autre part, l'interprétation idéologique ne tient pas assez compte de la dimension critique du discours. Or ce que le texte donne à voir, ce n'est pas seulement la réalité athénienne, ni l'idée que Périclès ou Thucydide veulent donner de la démocratie, c'est l'*image de soi* de la cité, son *imaginaire*, au sens lacanien. Thucydide porte un diagnostic : au-delà des causes rationnelles des événements, il montre la façon dont les projections imaginaires, et les passions qui leur sont liées, sont à l'origine des catastrophes, il met à nu les dérives du discours identitaire athénien, comme il le fait ailleurs pour Sparte ou encore pour Corinthe. D'où l'insistance sur les « manières d'être » de ces peuples, qui sont autant de symptômes et de signifiants : des *tropoi*, au double sens de « comportements » et de « formes symboliques ».

L'Oraison n'est pas plus un discours idéologique qu'un moment de réflexivité, c'est aussi une mise en scène de l'imaginaire d'Athènes, plusieurs années après la guerre, dans la solitude de l'exil – comme le sont de nombreux autres discours de la *Guerre du Péloponnèse*. À Rome, au 1^{er} siècle avant notre ère, Salluste, contemporain de la mort de César et de celle, tragique, des tyrannicides, proposera lui aussi, à l'instar de Thucydide, et dans un isolement identique, un même diagnostic sur la *psychè* du peuple romain et des oligarques après la destruction de Carthage. Chez les deux historiens, l'écriture de l'histoire vise à rendre compte de manière critique de ces imaginaires. Et chez tous deux, la guerre en est le moment révélateur – de quoi tirer des leçons pour le futur.

Le droit du plus fort

Si la guerre est au cœur du dispositif historiographique, c'est aussi parce que la violence est un moteur essentiel de la transformation des sociétés, de leur corruption également. Loin d'une vision purement morale qui opposerait l'*hubris* des uns à la modération des autres, même si cette dimension reste présente, Thucydide, écrit Castoriadis, met en scène l'affrontement des puissances et la « dynamique autonome » de la domination (p. 185-186 et 259-260). Trois principes se dégagent des récits et discours : la guerre a pour but de dominer – et atteindre une certaine puissance, c'est être obligé de l'augmenter ; entre êtres inégaux, seuls dominant la force et l'intérêt de chacun ; enfin, la justice ne vaut qu'entre égaux. Un texte est de ce point de vue paradigmatique : le fameux dialogue entre les Méliens, qui veulent conserver leur neutralité dans le conflit, et les Athéniens, qui exigent leur soumission ; un dialogue qui permet d'illustrer la logique de la puissance, mais surtout l'arsenal des justifications qui lui sont données.

Les Athéniens prennent le parti du réalisme. Leur discours reprend un des thèmes les plus importants de la pensée sophistique, l'opposition entre la loi (*nomos*) et la nature (*phusis*), dont Machiavel et Hobbes retrouveront les accents. Pour certains sophistes, en effet, tel Calliclès mis en scène plus tard par Platon dans le *Gorgias*, la domination est naturelle, et l'homme ne peut être juste par nature, encore moins dominer avec justice. L'originalité de Thucydide est de développer ces thèmes à partir d'une situation historique et de les construire sous forme de « dialogue », qui fait ressortir la rigueur de la domination athénienne. C'est apparemment l'envers de l'Oraison funèbre, qui exaltait la mission éducatrice d'Athènes, mais, comme le souligne Castoriadis, le discours de Périclès était aussi un éloge de l'empire (p. 145). Et même Thucydide y sous-entendait, comme il le faisait explicitement ailleurs, que la domination impériale transformait

la civilisation en servitude – une leçon que retiendra Tacite⁵ : « Ce prestige que notre cité doit à notre empire, il est juste que vous le défendiez puisque vous en tirez toute gloire. C'est une responsabilité à laquelle vous ne pouvez pas vous dérober, à moins de renoncer aux honneurs qu'elle comporte. Ce qui est en jeu dans ce combat, ne l'oubliez pas, ce n'est pas seulement la question de savoir si nous resterons libres ou si nous deviendrons esclaves. Il s'agit encore de ne pas perdre notre empire et d'échapper à la menace que font peser sur nous les haines suscitées par notre domination. Et vous n'avez plus la possibilité de vous démettre [...]. Car vous réglez désormais à la façon des tyrans qui passent pour injustes en prenant le pouvoir, mais qui ne peuvent plus abdiquer sans danger » (*Guerre du Péloponnèse*, II, 63).

Hannah Arendt voyait juste lorsqu'elle définissait la politique comme le domaine où l'homme lutte avant tout pour s'attirer une gloire mémorable. Cette perspective justifie les moyens les plus radicaux aux yeux des Athéniens comme elle explique l'engrenage hégémonique dans lequel ils sont pris. Sur ce sujet Castoridis pointe une différence qui lui paraît fondamentale : « Pour le monde grec, Rome est une cité inouïe : chaque fois qu'elle fait la guerre, elle prétend mener une guerre juste. Rome a conquis le monde connu de l'époque en ne menant jamais que des guerres justes, ses ennemis étaient toujours dans leur tort. Un discours juridique masque déjà là la réalité. Dans le monde grec, il n'en est pas ainsi : on ne dit pas que la force crée le droit, on dit que depuis toujours le plus faible doit obéir au plus fort et qu'il ne peut être question de droit et de justice qu'entre égaux. Ce qui, bien sûr, crée des problèmes énormes, abyssaux : qui sont les égaux ? Qui dit qui est égal ? » (p. 67-68).

Les Grecs seraient-ils pour une fois plus pragmatiques que les Romains ? Pas si simple. Désigner une guerre comme « juste et pieuse » peut assurément manifester un légalisme excessif et cacher de mauvaises raisons, on l'a vu de nos jours dans la guerre

5. Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 98-99 ; Tacite, *Agricola*, 21.

contre l'Irak ; mais en aucun cas ce légalisme ne peut être réduit à une manipulation⁶. En ce qui concerne le juridisme romain, il signifiait d'abord que la guerre avait pour but de protéger la patrie et celle des alliés de l'attaque d'un ennemi et qu'elle était destinée à restituer un *statu quo* antérieur ; et surtout pour être « juste » la guerre devait être « notifiée à l'avance », donc entreprise selon des règles précises : le rituel du droit fétil, propre à s'attirer la protection des dieux. Ce rituel, qui liait dieux et hommes par un lien de *fides* ou bonne foi, faisait de l'attaqué un « pur » (*pius*) et permettait de rejeter la responsabilité sur l'adversaire. Il est vrai que dans le cas de Carthage, après deux guerres défensives, les Romains avaient cherché des prétextes pour entrer une troisième et dernière fois en guerre, et avaient, pour cela, cherché à faire croire notamment que Carthage n'avait pas respecté les traités : l'accuser de perfidie, c'était la mettre hors du droit et donc justifier la guerre à outrance. On le voit, une guerre juste pouvait devenir une guerre de domination, et Cicéron le reconnaissait dans le *De officiis*, en écho aux débats qui avaient suivi la destruction de Carthage. Peut-on dominer avec justice ? s'interrogeait-il après les Grecs Polybe, Panaetius, Posidonius. Dans le *De republica* aussi, il faisait ainsi dialoguer Laelius, défenseur d'un impérialisme juste, et Philus, qui affirmait l'instinct de domination des peuples et proclamait précisément qu'il y avait plus de sagesse à conquérir qu'à rendre à chacun son bien : pour lui cette « sagesse » l'emportait même sur la justice.

Entre le v^e siècle athénien et la fin de la République romaine, le débat n'avait donc cessé de se poursuivre entre ceux qui avaient une vision légaliste et tentaient de mettre sinon de la justice, du moins du droit dans l'empire, et ceux qui, tels Calliclès, Carnéade, Philus, voyaient les choses de manière réaliste : pour eux, l'*anthrôpeia phusis*, la nature humaine, poussait à dominer autrui ; quant au droit, il n'existait qu'entre égaux en puissance.

6. Voir le dossier réuni par M. Walzer, *Guerres justes et injustes*, trad. S. Chambon et A. Wicke, Paris, Belin, 1999.