

## II GUERRE ET MER

### I. PLATON RÉALISTE

Et pourrait-il jamais se trouver une constitution de cité, une *politeía*, capable de résoudre durablement et dans l'unité cet *agón* de l'âme, ce 'combat' qui *est* l'âme, même quand sa partie hégémonique parviendrait à s'élever jusqu'au *tópos* au-delà du ciel (subissant alors également la violence des coursiers et contemplant *avec peine* «tá ónta», la réalité de l'être: *Phèdre*, 248 a)? Se pourrait-il qu'advienne, dans les *limites* d'une *polis*, ce qui, à l'âme, jamais n'advient, pas même dans les traces du Dieu: la contemplation continue – dès lors que *toutes*, un jour ou l'autre, «recrues de fatigue», s'alourdissent et perdent leurs ailes et se précipitent de nouveau jusqu'à terre (248 b-c)? Ceux qui s'obstinent à interpréter la philosophie platonicienne sur (et dans) la polis comme *philosophie politique*, prétention à résoudre le politique dans la *theoría* du philosophe, volonté d'éliminer de manière abstraite le caractère contradictoire du politique dans l'unité de l'idée<sup>1</sup>, sont oublieux de ces questions. L'équivoque remonte à Aristote, pour qui le caractère impossible de la *politeía* platonicienne tiendrait au fait qu'elle se serait donnée, comme

1. La critique d'une telle prétention (qui est à la base de toutes les grandes Rhétoriques révolutionnaires) est au centre du livre de R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica*, Bologna, 1993. C'est dans ce sens que j'avais, il y a quelques années, orienté ma lecture de Canetti, cf. «Il linguaggio del potere in Canetti. Uno spoglio» in *Laboratorio politico*, 4, 1982.

cause dernière, « la plus complète unité » – alors que la polis est, *par nature*, un multiple, et s’annulerait si elle devenait toujours plus *une* (*Politique*, II, 1261 a). Ce que d’aucuns vantent comme le plus grand bien pour la polis, en réalité la détruit, car elle n’est pas un ensemble d’éléments tous égaux, mais précisément ensemble d’éléments différents les uns des autres et se devant de conserver une telle diversité. La polis n’est pas une famille d’hommes *tous bons* (III, 1276 b *sq.*), elle est un ensemble de propriétés et de vertus spécifiques qui ne pourra être normalisé selon des principes universels et nécessaires, mais plutôt en fonction de différentes formes de constitution. De même que varient ces parties qui constituent la polis, de même doivent varier les constitutions. « La constitution, en effet, est ordonnance de charges et tous distribuent les charges selon la force de ceux qui participent à la constitution » (IV, 1290 a).

Mais la critique aristotélicienne masque le *caractère dramatique* effectif de la *politeía* platonicienne et inaugure ce lieu commun selon lequel elle ne serait qu’une « statue » parfaite d’un point de vue artistique, mais ne pourrait supporter la moindre confrontation avec les « hommes vivants », étant « inanimée » (Polybe, VI, 47). Pourtant, la *politeía* platonicienne ne se présente aucunement comme constitution d’une polis *saine* – dont les articulations internes seraient ainsi unitairement résolues, à l’image de celles des corps d’une armée, et dans laquelle les rapports d’échange sont si parfaitement réglés qu’ils ne donnent lieu à aucun conflit. Cette polis – dans laquelle les citoyens passeront leur existence « en paix et en bonne santé [*en eiréne metà hygieías*] et, mourant vieux, laisseront en héritage à leurs descendants une vie semblable à la leur » (*République*, II, 372 d) – est sans rapport aucun avec l’idée que Socrate ‘poursuit’. La *politeía* à laquelle il entend donner ‘forme’ (*eídos*) concerne une cité qui s’étend et s’agrandit, une cité qui ‘invente’ des besoins et des consommations. La polis saine ne suffit plus (373 b). Et si la santé vient à faire défaut, « il faudra recourir aux médecins bien

plus souvent qu'auparavant» (373 d). La constitution, production ultime de l'art politique, ne permet pas à ce qui est déjà sain de se maintenir en bonne santé, elle permet de 'soigner' (de prendre soin de) ce qui a *perdu* la santé. Elle présuppose le conflit. Et sa fin n'est pas non plus le 'rétablissement', le retour à un 'état sain'. Car elle serait alors *impossible* ; cet 'impossible' dont parle Aristote. Elle entend plutôt montrer à quelles conditions, selon l'*arché* de quelles normes, une cité qui devient toujours plus grande (372 b 2) peut être maintenue-en-forme, peut ne pas se désagréger ou ne pas changer de forme en devenant autre que soi.

Paradoxe, certes – dans la mesure où ici le *problème* consiste à penser une polis qui, *étant devenue*, cesse en quelque sorte de devenir ; ou encore une polis qui, tout en conservant en elle ces forces ou ces impulsions qui l'ont poussée au-delà de la 'santé', parvient à se donner une forme stable, à 'être un *état*'<sup>1</sup>. Mais, comme nous le verrons, ce caractère paradoxal, loin de rendre utopique le discours platonicien, permet, au contraire, d'en éclairer le profond *réalisme*. Contentons-nous pour le moment de constater que tout le développement de l'argumentation platonicienne découle de l'*abandon* de l'hypothèse d'un 'état sain'. Les textes parallèles du *Politique* et des *Lois* le montrent très précisément. L'«état sain» est celui dans lequel vivent les hommes lorsque le monde est soutenu par le Dieu, et sous la conduite des « pasteurs divins » ils se dirigeaient vers les pâturages (*Politique*, 271 d-272 b). Le Dieu qui, alors, éprouvait de l'amour à notre endroit, nous garantissait la paix (*eiréne*) et la piété (*aidós*), des lois justes (*eunomia*) et une justice non plus fondée sur la jalousie (*aphthonia díkes*), grâce à ce « génos meilleur que nous », les démons de souche divine. Dieu savait que l'homme ne serait jamais parvenu

1. *N.d.t.* – Le texte italien dit « ad essere stato », qui, hors contexte, aurait pu tout aussi bien se traduire par « à avoir été ». Le jeu de mots (qui sera repris dans le chapitre IV, p. 125) insiste sur le fait que le « devenir Etat » de la polis est déjà une forme du *passé*.

de lui-même à se doter d'un tel 'état'. Et, en effet, se peut-il que nous soyons stupides au point de confier le gouvernement des bœufs aux bœufs, ou celui des chèvres aux chèvres? Le Dieu savait « qu'aucune nature humaine n'était en mesure de gouverner à elle seule les affaires qui sont du ressort de l'homme, sans regorger d'injustice et d'*hybris* » (*Lois*, IV, 713 c-e).

Quand Dieu se tient au timon, au temps d'une *archè* bienheureuse (*eudaimon* – et, en effet, tous ses ministres sont autant de démons!), il n'y a de place ni pour *pólemos*, ni pour *stásis*, ni pour aucune sorte de guerre (*Politique*, 271 e). *Eiréne* domine dans toute sa perfection. Mais il n'y a pas de polis! En effet, le terme utilisé pour définir ce « troupeau divin » est plutôt *oíkesis* (*Lois*, IV, 713 b 2): une société 'organique', une 'famille', qui ignore encore cette propension à croître, cette volonté de puissance, qu'*est* la polis. Si nous voulions traiter de la polis comme d'un *oîkos*, nous ne pourrions que vouloir la détruire – comme nous l'apprend justement Aristote. La *politeía*, la constitution de la polis, s'impose comme un problème inéluctable, précisément parce que nous avons abandonné l'Harmonie du Dieu, sa 'santé', parce que nous *ne* sommes *plus* ce « troupeau divin », parce que notre cité nourrit des appétits qui la rendent toujours plus exigüe (*République*, II, 373 d 5) et la contraignent, par conséquent, à s'agrandir en se lançant à la conquête d'autres territoires, d'autres 'pâturages'. De fait, la polis qu'il faut constituer est déjà une polis 'naturellement' *en guerre* (373 e) et ses « gardiens » se devront d'être *aussi ses guerriers*. Cette exigence, affirmée dans le *Protagoras*, selon laquelle la *téchnè polemiké* est une part essentielle de la politique, se retrouve dans la *République*. Mais elle implique également que la nature même des gardiens ne pourra être 'simple': en effet, ceux-ci devront être tout à la fois magnanimes à l'égard de leurs concitoyens et fermes à l'égard des ennemis. De plus, ils devront toujours savoir se prémunir contre des ennemis et les anéantir avant que ceux-ci ne le fassent (375 c). Toute la 'construction' du philosophe-roi, qui occupe les livres V, VI, VII,

commence par ce constat brutal selon lequel l'idée de polis en tant que telle implique une multiplicité d'appétits, un 'état' de guerre et des gardiens-nochers qui *ne sont pas* des démons bienheureux, mais des 'doubles' démons. Certes, ils devront être éduqués de manière à savoir 'contrôler' leur duplicité naturelle, mais leur âme restera semblable à celle de tous les autres hommes : le lieu, la scène d'un *agón* qui jamais ne s'apaise. Et, à ce titre, la question d'Adimante, au début du livre IV, est révélatrice : « Comment te justifieras-tu, Socrate, si l'on t'objecte que tu ne donnes guère de bonheur à ces hommes ? ». L'*eudaimonía* qu'ils peuvent poursuivre ne sera jamais celle de l' 'état' de Cronos ; elle sera le fruit d'extraordinaires *batailles*, du dépassement de toutes sortes d'épreuves, pour se libérer des liens de la *dóxa*, pour se détourner « des ombres vers les images et vers la lumière, sortir du monde souterrain vers le soleil » (VII, 532 b), et puis, de nouveau, éprouvant de la pitié pour les 'prisonniers', revenir finalement dans leurs ténèbres et, leur apparaissant désormais comme étrangers, risquer d'être mis à mort (VII, 516 c- 517 a).

Notre gardien est *homme de guerre et philosophe* (VII, 525 b 8 ; VIII 543 a 5) ; mais il est *polemikós* pour des raisons bien plus essentielles que sa simple mission de défense de la polis (qui consiste également, comme nous l'avons vu, à l'offensive). *Polémique* devra être sa nature, pour qu'il puisse se *vaincre* lui-même jusqu'à posséder *toutes* les vertus (VI, 485 a *sq.*). *Polemikós* est son logos qui convainc et tout à la fois *é-duque*. Et il ne pourra être *polemikós* à l'égard des seuls ennemis extérieurs et des parties déraisonnables de l'âme, mais aussi, nécessairement, *polemikós* à l'égard des *malfaisants* de sa propre polis – et *le plus grand nombre* de ceux qui habitent la polis sont malfaisants, *kakoí*, voulant sans cesse en faire un 'produit' leur appartenant en propre. Si se vaincre soi-même est la première des victoires et la plus belles entre toutes (*Lois*, I, 626 e), vaincre « *tò pléthos* », la multitude des malfaisants, est *la* tâche à laquelle doit se consacrer celui qui a conquis la première couronne. Aucune contrainte à

*l'égard* du 'malfaisant' ne serait légitime venant de quelqu'un qui n'aurait pas déjà vaincu le 'malfaisant' en lui. Mais, en même temps, celui qui s'est vaincu lui-même *doit* savoir contraindre l'« animal polycéphale » à obéir à sa loi (Platon insiste continuellement sur ce *devoir*<sup>1</sup>: le philosophe ne pourrait vouloir le bien de tous réellement – et donc le bien même – s'il se dérobaît à sa tâche qui consiste à tenter d'être roi, quand bien même n'est-il aucunement désireux de se consacrer à la polis, *République* VII, 520 b). Comment pourra-t-il advenir que les malfaisants soient contraints d'obéir sans opposition, sans lutte et, en somme, sans *stásis*? La construction de la *politeía* platonicienne tourne autour de la distinction radicale entre *pólemos* et *stásis*, tant dans les *Lois* que dans la *République*<sup>2</sup>. Courageux, éduqués à la téchne de la guerre, « athlètes de la guerre » (*République* VII, 521 d 5), implacables contre les ennemis de la polis – tels devront être *aussi* les gardiens-philosophes, mais contre le barbare, contre l'étranger qui menace, contre les peuples avec lesquels subsiste une « inimitié naturelle » (V, 470 c). *Polemikós* est le philosophe-roi, au sens où il doit connaître la téchne du *pólemos* s'il veut donner-forme à la polis. La *stásis*, la guerre civile, au contraire, détruit la polis et apparaît, de fait, comme négation de la politique. L'« art de la guerre » n'est d'aucun recours à l'intérieur de la polis, pour régler les conflits qui pourtant s'y expriment, pour contraindre à l'obéissance les malfaisants qui y vivent et agissent. Dans ce cadre, la paix ne peut être *produite* par la guerre, elle doit surgir de la force conciliatrice de la parole, de la bonté des lois, de la

1. C'est un des problèmes fondamentaux de l'interprétation platonicienne. Le caractère intersubjectif de son idéalisme implique nécessairement, pour le philosophe, le fait de devoir *communiquer* ses propres idées (C. Jermann, *Philosophie und Politik*, Stuttgart, 1986, pp. 270 *sq.*), sans pour autant en 'réduire' le caractère impopulaire, inactuel, en somme paradoxal. Le philosophe *doit* 'faire de la politique' de telle manière qu'il rende cela ... impossible!

2. C'est ce qu'à remarquablement montré U. Curi, *Pensare la guerra*, Bari, 1985, pp. 25-51.

justice, de la sagesse et de la tempérance du juge, de la *philia* à laquelle doivent être formés les citoyens. Jamais le gardien ne pourra songer à résoudre le conflit interne par la destruction des *kakoí* (*Lois*, I, 627 e 630 c).

Un *drâma* grandiose, une véritable *historía* du caractère problématique de la 'cité de l'homme', qui ressemble à une page de Thucydide, se déploie devant nous, dans le 'ciel' de l'idée. La cité n'est pas un troupeau (et ni même une armée); le philosophe-roi n'est pas le Dieu (et ni même un démon bienheureux). Certes, le *pólemos* est nécessaire (même si ce n'est nullement « la meilleure chose », *Lois*, I 628 c 9), car toujours la guerre est menée en vue de la paix; mais entre *polis* et *stásis* il n'y a aucun 'moyen terme': *aut-aut* absolu. Pourtant, même dans l'âme du philosophe *était* *stásis*. Ne devrait-on pas alors affirmer que l'authentique *politeía* est produite *par* la *stásis*? que l'harmonie ne peut surgir que du conflit (en concevant le conflit comme *arché*)? En outre, les *kakoí* se définissent essentiellement par leur rébellion à l'égard de l'« union fidèle » (*pistótes*) (*Lois*, 630 c 5). À quel titre sont-ils *kakoí*, sinon par le fait qu'ils sont en rébellion, qu'ils n'obéissent pas à la philo-sophie? Le *kakós* c'est celui qui veut la 'guerre civile'. Mais alors, il est l'ennemi naturel de la *sodalitas* qui caractérise la 'société' des bienfaisants, les *agathoí*. Les malfaisants, en réalité, ne constituent pas une 'société', mais une multitude indistincte de passions et d'intérêts. En quoi pourraient-ils se différencier de l'étranger, du barbare, à l'endroit duquel existe une inimitié naturelle? Ce qui semble commun n'est que simple apparence. Les dieux? Le Dieu du philosophe *n'est pas* le Dieu du *plêthos*. La langue? Comment le malfaisant pourrait-il comprendre véritablement le langage de la plus haute *areté*, de la perfection du juste? À quel autre langage pourrait-il réellement obéir sinon à celui de la force? Pourtant, s'il avait recours à un tel langage, le philosophe cesserait d'être tel, et, par ce fait, disparaîtrait cette *seule* transformation « ni mineure ni facile » qui permet de penser la *possibilité* de la *politeía* platonicienne (*République* V, 473 b sq.).

Cette possibilité n'est concevable que si l'on se dote du langage de la pure *conviction*, du langage parfaitement persuasif. À défaut de quoi il faudra affronter les malfaisants sur leur propre terrain, celui de la *stásis*. Le philosophe doit être roi précisément pour conjurer cette issue qui équivaldrait à la destruction de la polis. Seul le philosophe, en effet, est *dialecticien* – il sait parvenir à un discours qui, en tant que tel, se révèle invincible. Seule la force *divine* d'un tel discours pourra espérer obtenir l'obéissance des malfaisants, faire régner la paix, *sans avoir à ne tuer personne* (*Lois*, I, 627 e - 628 a)<sup>1</sup>. Mais s'accomplit ici un pas décisif : le philosophe-dialecticien qui, grâce à son propre logos, est parvenu à *capturer* le logos de l'être (534 b 3-4), *comme au combat* (*République* VII, 534 c 1), a dépassé le domaine des hypothèses, celui de la *diánoia*, de la pensée, pour parvenir à l'*epistéme*, à la solide science du Principe. Et il aura donc également dépassé la dimension des *technaí*, intermédiaires entre la simple *dóxa* et l'*epistéme* (533 c-d). Mais la politique en soi est *téchné*. Donc, celui qui sera capable de dépasser la *stásis* destructrice et de garantir ainsi l'espace propre de la politique, sera celui-là même qui disposera d'un savoir *au-delà* du politique<sup>2</sup> – et c'est seulement grâce à la force persuasive d'un tel savoir que la *stásis* pourra ne pas s'avérer. Aucune *téchné politiké* ne peut convaincre les *kakoí* sans avoir recours à *bía* et à *krátos*, la force et la violence, parce qu'elle est nécessairement et entièrement du domaine de l'hypothétique.

1. De manière analogue chez Xénophon, *Hiéron*, *Le traité sur la tyrannie*, XI, 12-15: le bon tyran doit s'efforcer de vaincre tout le monde en faisant le bien; ses sujets devront lui obéir sans y être contraints. Mais Hiéron *se tait* devant cette utopie qu'énonce Simonide: dans les conflits de la polis réelle, elle est depuis fort longtemps et à jamais dépassée.

2. Dans son essai sur *L'idée du bien entre Platon et Aristote* (Heidelberg, 1979), Gadamer saisit parfaitement la 'déduction' de la politique à partir du Bien et le caractère dialectique de la science qui est demandée au philosophe-gardien, mais il ne met pas en évidence, ensuite, la conclusion paradoxale de tout le discours platonicien (H. G. Gadamer, *Studi platonici*, a cura di G. Moretto, vol. II, Casale Monferrato, 1984, pp. 191-216).

Et si cette «transformation, qui n'est ni mineure ni facile», était considérée comme impensable ou impossible, alors il faudrait nous convaincre du fait que le principe de la 'guerre civile' est immanent à l'ordre de la polis, que la polis ne peut d'aucune manière être guérie ni de *pólemos*, ni même, à plus forte raison, de *stásis*.

Aucune utopie, comme on le voit. *Atopía*, tout au plus – comme est *átapos* Socrate lui-même. Discours 'absurde', mais à travers lequel les nombreux discours sur les différentes dimensions de l'être sont profondément bouleversés. La *téchne politiké* est destinée à faire ses débuts sur la scène de la guerre civile – dès lors qu'elle est imposée par la menace insistante des forces destructrices qui prévalent dans la simple *synoikía* (*Protagoras*, 322 b-c). Mais elle ne possède pas en elle la puissance pour la dépasser réellement. *Si* et lorsque le philosophe sera roi et saura convaincre tous les citoyens au Principe *non* hypothétique, alors seulement il y aura la paix : cette Eiréne, dans laquelle résonne la racine de *harmé* (union), d'harmonie, d'*areíon*, l'excellente – cette Paix qui, étant l'*áriston*, la meilleure chose, sera le but même des *áristoi*, des Bons. Mais ce But transcende les limites du Politique : il se conforme aux pouvoirs de la Persuasion dont est capable un discours précisément méta-politique. Et même, un discours semblable à celui que pourrait tenir le Dieu ! Une affaire digne d'un démon (*République*, VII, 531 c 5), un *érgon*, une énorme tâche (531 d 5) dès ses premières avancées, qui devrait être récompensée par des honneurs sans précédent, «comme pour des démons» précisément (540 c 1-2). Les gardiens-philosophes sont les *héros* de la polis, parce que c'est pour eux que se 'représentent' *áidos* et *díke*, ces dons *divins*, sans lesquels il n'est pas même possible de parler de polis. Comment pourra-t-on, alors, indiquer réellement la *méthode* de leur 'production', c'est-à-dire de leur é-ducation (*paideía*), dans les limites de cet ensemble multiple de passions, d'intérêts, d'opinions qu'est la cité 'non encore' véritable polis, la cité encore dominée par le plê-

*thos*, avant l'avènement du héros philosophe-roi ? Platon, pleinement réaliste, ne répond pas. Il est littéralement extraordinaire que le vide dramatique de ce silence n'ait jamais fait l'objet d'une attention particulière, ou ait été immédiatement comblé par le récit, par le *mythos* de l'*áskesis* auquel le philosophe-roi promu doit se soumettre (fût-ce au prix de son 'malheur'). Et pourtant ce *mythos* dépend entièrement de ce silence originel : l'apparition d'une telle nature est un *hasard* divin et bienheureux. Dans les conditions actuelles de la cité, toute chose qui parviendra à se sauver, devra son salut à la *Moire* du Dieu (*République*, VI, 492 a-493 a) – et si, dans le cadre des *politeíai*, dont aucune ne convient à la nature du philosophe, il se trouve quelqu'un qui parvienne tout de même à le devenir, cela ne pourra s'expliquer que par une intervention divine. Seule une « inspiration divine », « une heureuse fortune (ek tyches) » (499 b 5, c 1), excédant tout projet, toute prévision raisonnable, peut expliquer le véritable amour d'une véritable philosophie – que le philosophe véritable veuille bien s'occuper de la polis – et qu'enfin la polis se persuade d'en devenir sujette. Philosophe, fils de Tychè, à l'image et plus encore qu'Œdipe lui-même<sup>1</sup>.

Mais même la meilleure *politeía*, quand bien même pourrait-elle naître de tels hasards miraculeux, ne serait que « mímema », imitation du gouvernement de Dieu (*Lois*, IV, 713 b 3). L'imitation exprime et donne la mesure d'une *dis*-parité. La différence est au fondement de toute analogie. Les hommes ne sont pas des bœufs dociles ; leur 'état' ne se reproduit pas simplement, mais doit croître et s'agrandir<sup>2</sup>. Leur logos est *polemikós* bien 'avant' que n'éclate le moindre pólemos. Et, en effet, les démons de Cronos non seulement ne devaient surmonter aucune stásis, mais de

1. Je fais ici allusion à l'essai fondamental de Carlo Diano, «Edipo figlio della Tyche», in *Saggezza e poetiche degli antichi*, Vincenza, Neri Pozza, 1968.

2. Jamais un auteur classique n'aurait pu demander avec Augustin : « Ut magnum esset imperium, cur esse deberet inquietum? » (*De civitate Dei*, III, 10).

plus ne connaissaient aucun *pólemos*. Les philosophes-rois, au contraire, devront expérimenter la stásis en soi avant que d'administrer un quelconque *pólemos*. Et la guerre continuera d'être 'leur affaire', leur *prâgma*. Mais la source de la guerre est la source des passions et des appétits, c'est-à-dire celle des *maux* privés et publics les plus grands (*République*, II, 373 e). Et donc, pas même le philosophe-roi ne pourra véritablement en éliminer la violence ni détruire la matrice qui continuellement produit les *kakoí*. Il devra être comme un bon démon pour les contraindre *sans violence* (ou avec la seule 'violence' du logos) à obéir à la loi – ce qui n'implique nullement leur élimination. Alors, oui, nous serions en présence d'une utopie – et non de la 'très réaliste' *atopie* de la *République*. L'élimination des malfaisants rendrait, en fait, superflue toute *politeía*. Et c'est au contraire précisément de la *politeía*, pensée à ses limites extrêmes, selon son caractère aporétique ultime, qu'il est question ici. On ne peut concevoir de *politeía* que comme élimination de la stásis. Mais éliminer le principe de la 'guerre civile' signifie placer aux commandes la science invincible du Principe, ce qui demeure en tout cas un événement absolument 'non rationalisable'. Il faudrait, par quelque heureux hasard (et en admettant que la chose ne soit pas simplement impossible), que la raison ait *l'arché*. Une authentique *politeía* ne peut se concevoir qu'à condition que le commandement dépende d'un Principe qui transcende le Politique, un principe qui ne peut se produire *à partir du* Politique. Et qui, s'il se réalisait effectivement, rendrait superflue toute *téchne politiké*.

Aucun 'désenchantement' dans cette argumentation. Elle est déjà parfaitement désenchantée et peut être simplement mise à l'écart ou oubliée. Mais la critiquer, parce qu'elle ignorerait la multiplicité des constitutions et l'être-multiple de la polis, signifie être désormais devenus sourds et aveugles à son *drâma*. Quand, avec Aristote, cette critique commence sa carrière séculaire, le terme de polis ne désigne plus désormais que l'«hypothétique» pacte fondé sur l'intérêt réciproque des *polítai*, des parties (et des

‘partis’) de la cité. Le renversement du rapport *pólis-polítes* en celui de *civis-civitas* est déjà amorcé<sup>1</sup>. Et de manière cohérente, la politique devient ‘*munus alienum*’, une tâche impropre pour le philosophe. Mais par ce fait, le philosophe et le politicien doivent se déclarer tout à fait incompétents pour répondre et ‘correspondre’<sup>2</sup> au *próblema* platonicien : comment penser la polis en tant qu’élimination du principe de la *stásis*. Pourtant, la philosophie pratique, même aristotélicienne, semble partager avec Platon l’idée que la guerre civile implique la dissolution de la polis. Platon affrontait l’obstacle dans toute sa terrible *réalité*. Le ‘réalisme’ politique successif tendra toujours, au contraire, à ‘feindre’ que la convention des lois suffit à s’opposer à cette ‘nature’ d’où surgissent tous les maux et toutes les guerres. Les véritables héritiers du désenchantement platonicien seront bien plus ces ‘maudits’ qui, de Machiavel à Marx, considéreront la guerre civile, le conflit surgissant toujours dans la cité, comme la source de toute décision *et* de toute constitution. Ceux-ci inverseront le paradoxe platonicien (pour eux *stásis* n’est pas négation mais, au contraire, production de *politeía*), mais tout en le reconnaissant dans toute

1. E. Beneveniste, «Deux modèles linguistiques de la cité», in *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1974, tome II, pp. 272-280. C’est à Rome que le concept de ‘pars’ prend une valeur positive: P. Catalano, *Populus Romanus Quirites*, Torino, 1974, p. 158-159; et également du même, « La nozione di ‘romano’ tra cittadinanza e universalità », et « Popoli e spazio romano tra diritto e profezia », in *Atti del Seminario: Da Roma alla terza Roma*, 1982 et 1983: il s’agit de textes très importants, également pour notre développement du chapitre IV à propos du thème du déracinement du Nomos. Mais l’affirmation de la pleine et indiscutable supériorité du *civis* sur la *civitas*, et donc le complet renversement de la *forma mentis* gréco-latine, n’advientra, ici aussi, qu’avec l’apparition de l’Europe chrétienne. «Qu’est-ce que Rome, si ce n’est les Romains?» demandera Augustin dans un discours datant de cette même année tragique de l’occupation de Rome par les Goths d’Alaric. « Certes non point seulement des pierres et des charpentes, de hauts immeubles et de très larges murs. Ceux-ci avaient été faits pour être, un jour, détruits » (in S. Mazzarino, *La fine del mondo antico*, Milano, 1988, p. 71).

2. *N.d.t.* – *Corrispondere* au sens étymologique de ‘répondre ensemble’, laissant entendre que cette possibilité de *réponse commune* est déjà ‘correspondance’, au sens d’un «rapport d’affinité».

sa prégnance herméneutique, et taxant d'irréalisme cette recherche d'un 'état' politique fondé sur la *mesótes*, la médiété, qui prétendait démontrer la vanité de l'extrémisme philosophique de la *politeía* platonicienne.

Jamais, la 'constitution' platonicienne n'a déduit abstraitement du Principe l'utopie d'une polis-toute-une, mais elle se demande à quelles conditions est pensable une polis dont la multiplicité n'est pas toujours aussi une guerre civile en puissance. La réponse peut susciter une bordée d'éclats de rire (*République*, V, 473 c 7-8), elle peut apparaître comme une sorte de *petteía*, de partie de trictrac, qui se joue non plus à coups de pions mais à coups de discours (VI, 487 c 2-3), mais c'est précisément sa *distance*, sa distance *tragi-comique* à l'égard de tout 'état' réel, qui permet de saisir l'aporie de ce dernier. Oui, seul le Dieu pourrait concéder l'amitié (*philia*) et la fidélité (*pistótes*) qui sont postulées ici. Seul le Dieu fait don d'*aidos* et *díke*. Cela n'implique pas qu'une *politeía* formée à partir de telles valeurs soit impossible; cela signifie qu'elle est *seulement mentalement* pensable. Et même qu'elle *doit* être pensée – sans quoi, comment le multiple de la polis serait-il concevable en tant que tel, si l'on n'avait aucune idée de l'unité? Toute philosophe pratique, comme toute *práxis*, ne tendent-elles pas vers une forme d'unité? Celui qui ne percevrait pas cette tendance et concevrait la *téchné politiké* comme une simple machinerie pactisante, occasionnelle, serait l'objet de quelque sorte d'enchantement. Au contraire, l'homme du vrai 'désenchantement' est celui qui assume comme telle cette tendance 'naturelle' et montre dans quelles conditions paradoxales elle pourrait se réaliser, et bien plus encore: celui qui montre qu'elle est une simple *imitation* d'un 'état véritable', quand bien même en pourrait-il imaginer la réalisation. Pas même la polis parfaite – la polis qui n'est plus réellement polis, la polis *au-delà* de l'espace du Politique: l'idée, donc, sur laquelle se construira une si grande partie de la philosophie politique européenne – ne peut être considérée comme un Bien, une 'incarnation' du Bien. Mais

*mímema*, précisément, imitation, et donc inégalité, différence, non-Bien. Ce n'est que de cette manière, en se niant, que le Bien pourrait se représenter. Mais les vertus humaines ne suffiraient pas non plus à cette représentation-négation : l'heureux hasard, l'inspiration divine, seront nécessaires. La *République* n'est pas le discours sur l'« état véritable » qui *n'est pas*, mais sur l'idée qui seule peut *donner la mesure* des constitutions existantes. Discours 'inutile' entre tous, et nécessaire entre tous. Il éveille, il désenchante, il illumine l'« améchanon kállos », l'« *inconcevable beauté* » du Bien (*République* VI, 509 a 6), parce qu'il fait voir comment, d'une certaine manière, tout ce qui participe du Bien, *n'est pas* le Bien. Lumière qui différencie et distingue ce qui, dans les ténèbres, apparaissait confondu, semblable ou même unifié. Et qui, de fait, distingue absolument l'« état » même du Dieu, sa 'santé', du Bien supra-essentiel.

## II. LE DISCOURS DE L'HYBRIS

Spectacle atroce entre tous, l'*hybris* déchaînée par la guerre civile. Hybris, et non *pólemos*, est le terme qui s'oppose réellement à *eiréne*. L'*hybris* est la violence qui dépasse toutes les autres, qui va au-delà de toute mesure (hypér = super = *superbus*). Le *pólemos* s'accomplit dans les limites d'une *inimitié naturelle* (*République* V, 470 c) ; la stásis, par contre, n'est pas naturelle, parce qu'elle interrompt les liens de parenté (*syngéneia*) et est donc toujours expression de l'*hybris*. Seul le spectacle de la peste, chez Thucydide, est aussi terrifiant que celui de la *stásis*. L'audace déraisonnable, « *alógistos* », se nomme courage, la prudence est appelée paresse, la modération vilénie, le lien sectaire précède le lien de sang, et l'on ne prête plus serment au nom de la loi divine mais, bien au contraire, pour violer les lois humaines. Sinistre carnaval, monde à l'envers, dans lequel il faut lutter par tous les moyens pour se dépasser soi-même et où aucune neutra-

lité n'est admise. Ainsi c'est à Corcyre qu'apparaît, pour la première fois chez les Hellènes, la plus cruelle de toutes les guerres (Thucydide, III, 82-84). Le commentaire de Nietzsche (qui admettait aussi l'authenticité du chapitre 84) propose une inversion très éclairante du texte grec : ce qui pouvait être compris comme le déchaînement macabre de la plus basse ambition (*philotimía*) (III, 82, 8), devient pour Nietzsche, expression du fait que ni le logos, ni le serment (*hórkos*)<sup>1</sup> ne peuvent empêcher l'« homme supérieur » d'infliger l'offense. Au contraire de l'*áristos* auquel pense Thucydide, qui respecte le Nómos divin et, de fait, a toujours en horreur la *stásis*<sup>2</sup>, l'homme supérieur ne peut se considérer comme tel qu'en tant qu'il ne reconnaît rien qui lui soit supérieur.

Mais le réalisme thucydien ne sépare pas d'emblée stásis et pólemos. Si nous considérons les deux formes de guerre dans l'ensemble de l'œuvre, elles sont absolument liées l'une à l'autre. Comme c'est d'ailleurs le cas dans l'extrait que nous venons de citer : pólemos c'est ce qui, en éliminant l'*euporía* (la facilité à se procurer ce dont on a besoin) en temps de paix, devient *maître violent* (*bíaios didáskalos*) de l'âme du plus grand nombre, du *plêthos*, et livre la cité à la guerre civile (III, 82, 2-3). Pólemos – et il n'est de polis sans pólemos, pas même dans l'idée de Platon – est ici *maître* de stásis. Véritablement père de toutes choses, alors, pourrions-nous ajouter 'ironiquement'.

Mais pólemos peut engendrer la stásis uniquement parce qu'il a déjà en lui cette hybris qui parvient à son état de 'perfection' en cette dernière. Le discours guerrier le plus froid et sobre, le plus

1. La désacralisation du *hórkos* constitue un chapitre fondamental de la géo-philosophie de l'Europe: si je n'en parle pas ici c'est parce que P. Prodi a déjà dit l'essentiel à ce sujet, dans son livre *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna, 1992.

2. Même Thucydide, après Hérodote, reconnaît encore le *nomos basileus* (cf. chap. I, note 1, p. 26). Cf. V. Ehrenberg, *Sofocle e Pericle*, Brescia, 1959, qui aborde la question du point de vue de la « loi non écrite », dominant l'*Antigone*.

calculateur, le plus éloigné de toute «*tólma ... alógestos*», *audace déraisonnable*, est toujours en 'dialogue terrible' avec la violence dévastatrice, «tant que la nature des hommes, leur *physis*, sera ce qu'elle est» (III, 82, 2). L'aspect le plus inquiétant du discours des ambassadeurs athéniens aux Méliens ne concerne pas tant les mots auxquels ils ont recours, que le *rythme* avec lequel ils les prononcent : mots de mort implacables, scandés «*kath'hesychían*», *en toute tranquillité*. Sans émotion, sans fureur. Sans impatience. Seul celui qui est absolument sûr de posséder la vérité, absolument sûr que son action repose sur un fondement *inconcussum*, inébranlable, 'procède' ainsi. Et c'est en cela que ce discours se distingue nettement de celui des sophistes : ce n'est qu'en apparence qu'il peut se traduire tout entier dans la 'maxime' selon laquelle la justice est l'utile du plus fort. Et il n'affirme ni la supériorité de l'injustice ni n'exalte la tyrannie. Le discours des Athéniens prétend valoir comme le seul discours juste – non seulement pour les hommes, mais aussi pour les dieux : le *Nomos* qui pousse à utiliser sa propre *arché* contre ceux que l'on peut dominer par la force, n'appartient pas au plus grand nombre, aux *nómoi* conventionnels de la cité, et il n'a pas non plus été établi par les dieux ; il découle d'une nécessité de nature (V, 105, 2). Il n'est pas 'mesuré' par l'homme, il le 'mesure'. Il n'a pas été 'inventé' par des hommes perspicaces et sages, mais les hommes sont perspicaces et sages dès lors qu'ils s'y tiennent. Ainsi, les Athéniens peuvent affirmer, la conscience tranquille, qu'ils considèrent que l'appui divin ne leur fera pas défaut (V, 105, 3). Les Méliens cherchent, *impatiemment*, à persuader les Athéniens de l'injustice de leur action, du fait qu'ils sont hors de la Diké, et que toute leur argumentation n'est en quelque sorte qu' 'idéologie' – mais les Athéniens, *patiemment*, répondent que, de leur côté, il n'y a pas seulement la raison du plus fort, mais le *Nómos* divin lui-même auquel, en réalité, ils ne font qu'obéir, tandis que les Méliens prétendraient follement s'y soustraire par la rébellion. Ce sont les Spartiates, tout au plus, qui

estiment beau ce qui plaît et juste ce dont on jouit (V, 105, 4)! Les Athéniens suivent, au contraire, le *logos commun* à tous les éveillés, fondé sur la nature nécessaire des choses humaines *et divines*. Ce logos affirme, *pour toujours*, qu'il ne faut pas s'opposer à celui qui est sans conteste le plus fort (V, 101), que c'est folie de donner la primauté au son et à la séduction des mots plutôt qu'au salut de la seule patrie (et donc que le mot ne peut se substituer à la chose), que ce qui est présent et visible est plus solide et sûr que toute espérance ou désir, que le sage ne compte pas sur la *tychè* mais sur sa propre *areté*. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'affirmation initiale des ambassadeurs selon laquelle « pour ce qui concerne les choses de la justice, on juge, dans le raisonnement humain, sur la base d'une égale nécessité, tandis que [si telle égalité ne subsiste pas] le plus fort exerce son pouvoir, et le plus faible doit céder » (V, 89). *Ananké* (comme en V 105, 2) est le terme-clé. Pour les Athéniens, il ne *peut* en être autrement. Contrairement aux Méliens, puisque leur praxis est contre-nature. Les premiers *savent* (« epistaménous » V, 89), les seconds délirent, comme délire *le plus grand nombre*, tandis que s'accroît le danger et, avec le danger, la nécessité de l'évidente décision, confiant son propre sort à d'aveugles espérances (V, 103). À y bien regarder, il y a aussi, parmi ces espérances, le fait que les Méliens considèrent qu'ils ont affaire à de purs sophistes. Ce sont les Méliens, en effet, qui se placent avec insistance du point de vue de la recherche de l'utile : si vous nous frappez, nous qui sommes neutres, tous ceux qui n'ont encore fait alliance ni avec vous ni avec Sparte deviendront vos ennemis (V, 98). Ils affirment qu'ils sont contraints à ce point de vue, parce que les Athéniens ignorent celui du juste. Mais il n'en est pas ainsi : les Athéniens soutiennent, *sub specie aeternitatis*, que la justice est, pour l'homme doté de logos, *échange entre des équivalents*, que l'on ne peut donner d'autre définition réelle de la justice sinon celle d'*équilibre entre les puissances*. La Paix est pour eux 'naturellement' synonyme d'un tel équilibre. Ils auraient pu

citer Pascal ! « Ne pouvant fortifier la justice, on aura justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût qui est le souverain bien » (*Pensées*, 299, éd. Brunschvicg).

C'est ce qui rend le dialogue terrible – et son 'inventeur' lui-même, Thucydide, semble y assister sans mot dire. Parce qu'ici non seulement *pólemos* se manifeste sous le visage de l'hybris, mais l'hybris elle-même *raisonne*, elle est *logos* et prétend avoir valeur de nécessité : il est *juste* que le mal soit. Justice, dans le discours des Athéniens, n'est pas synonyme d'utile (comme le croient, à tort, les Méliens) mais de nécessaire. Et il est nécessaire que cette audace qui, de par les mers et les terres, a laissé des monuments éternels de sa propre *kalokagathía*, laisse également d'inoubliables signes du mal, *monumenta irae* (II, 41, 4)<sup>1</sup> : c'est ainsi que s'harmonisent la mesure du Parthénon et le massacre des Méliens.

En quoi consiste essentiellement l'hybris du *logos* athénien (que Xénophon dénoncera ouvertement dans les *Helléniques* : ce n'est pas par vengeance mais *par hybris* qu'Athènes a massacré les populations de tant de petites cités : II, 2, 10), sinon précisément en sa 'délirante' prétention à *harmoniser* des principes si dissemblables, à *accorder* ce qui doit resté distinct ? Les Athéniens ne donnent-ils pas la preuve qu'ils se considèrent supérieurs à toute limite, et donc *superbes*, aveuglés par l'hybris, en affirmant précisément qu'ils savent réduire à *un seul* rythme les dissonances extrêmes ? que leur propre *logos* sait *renverser* toute différence, rendre dialectiques les contraires ? N'est-ce pas en cela que réside l'« impardonnable » audace des grands discours de Périclès, le cœur de ténèbres de leur splendeur ? L'amour de la beauté et l'amour de la sagesse (II, 40, 1) y apparaissent comme 'naturellement' liés à la *puissance* de la cité, affirmée avec arrogance dans son auto-

1. Je traduis comme Nietzsche et comme il me semble que Luciano Canfora ait tendance à traduire, « Introduction » à Tucidide, *Il dialogo dei Melii e degi Ateniesi*, Venise, 1991. Cf., également à propos de nombreux arguments de ce chapitre, du même Canfora, *Tucidide e l'impero*, Bari, 1992.

mie: «*seule* cité qui se montre encore supérieure à sa réputation, elle va maintenant à l'épreuve ... Devant tous nous déployons les signes et les preuves éclatantes de notre puissance, sujet d'émerveillement pour les hommes d'aujourd'hui et de demain, sans besoin des louanges d'Homère ni de quiconque» (II, 41, 3-4). Du haut de cette puissance, qui n'a confiance qu'en elle-même, que rien de soudain ou d'inattendu ne doit pouvoir plier (II, 61, 2-3), il faut s'avancer vers les ennemis non seulement avec l'âme sûre, avec une orgueilleuse sûreté («*mè phronémati mónon*»), mais aussi avec *mépris* («*alla kai kataphronémati*», II 62, 3), ce mépris qui naît de la confiance absolue en sa propre supériorité<sup>1</sup>. L'évaluation exacte des moyens dont on dispose permet de prévoir le futur, sans devoir se fier à l'espoir, qui concerne uniquement la maîtrise de l'incertain – et c'est sur la base de l'exacte évaluation des rapports de force que l'on méprise l'ennemi. Athènes n'a jamais parlé autrement aux Méliens. Apparition terrible d'une nouvelle forme d'hybris: *entièrement fondée sur le logos*. Et qui peut donc être immanente à Polemos, à la *téchne* de la guerre. Hybris de l'*illuminisme* du logos: avoir confiance en sa propre force, savoir la calculer, ne fonder ses espérances que sur ce qui est visible, sur les «*phaneraì elpídes*», les espérances visibles, et ne pas avoir recours à la mantique et aux oracles (V, 103)<sup>2</sup>. Les formes traditionnelles du religieux ne doivent pas 'religare' les plus forts – mais les plus forts sont tels non pas par fureur aveugle, ni par simple audace, mais parce qu'ils savent ce qu'est réellement la justice et correspondent au Nécessaire. Pas même la *philia* ne peut valoir pour eux comme principe suprême (la *philotes* platonicienne, garantie contre l'hybris de la stásis): la 'respecter' dans ces circonstances déterminées n'est qu'un signe

1. Abyssale et 'coupable' distance de l'ethos épique et tragique, où le mépris pour l'ennemi est preuve *immédiate* d'hybris. Cf. le propos sur les *Perses* au chap. I.

2. La «formule» des Athéniens est «terrible» pour Simone Weil (*Cahiers*, Plon, Paris, 1970, vol. I, p. 207) mais elle y voit aussi le juste rejet de toute idée superstitieuse de l'intervention divine *in politicis*.

d'«asthénéia», de faiblesse. Mieux vaut la haine, en ce cas, car la haine à l'endroit des plus forts est précisément la preuve de leur force (V 95). La *Philia* apparaît toujours, de quelque manière, comme recherche d'un 'moyen', d'un juste milieu harmonique – mais elle n'a plus sa place dès lors que la lutte devient *décisive*, dès lors que la lutte devient véritable. Est impossible, alors, toute forme de neutralité. Est dommageable toute temporisation.

Viendra alors, avec Isocrate en particulier, le temps des réévaluations idéologiques des gloires passées, de la *paídeia* athénienne, dans la tentative d'en 'extraire' l'hybris puissamment évoquée par Thucydide – mais aucun art oratoire ne pourra jamais effacer la conscience impitoyable qui, chez ce dernier, associe *pólemos* à hybris, la nécessité de la guerre pour la vie de la polis (qui est *dynamis*, pouvoir d'accroissement, de renforcement) à ces monuments de défaites infligées qu'elle dissémine. Une nécessité incombe à la ville, qui doit désormais exprimer sa puissance : elle ne peut plus échapper au commandement, et le commandement inexorablement suscite différentes formes d'inimitié. Car le commandement existe toujours aussi comme tyrannie (II, 63). Et plus encore, celui qui exerce le commandement subit lui-même le pouvoir quasiment comme une tyrannie. Celui qui est contraint de commander sera tyrannisé par la nécessité de l'*arché* dans toutes ses conséquences, et celui qui voudrait s'en libérer ruinerait la cité. Dans une cité qui commande, il faut savoir accepter la tyrannie du commandement, au prix même de paraître injuste.

### III. THALASSOCRATIES

La *politéia* platonicienne, tout entière tendue à penser la possibilité d'une 'grande forme' politique authentique, après l'irrévocable abandon de l'idée d'«état sain» sous quelque forme que ce soit, est ainsi prise en compte et contredite *ante litteram* par l'historia thucydienne. Pour Thucydide, comme pour Platon, il est *nécessaire*

que la cité fasse la guerre pour progresser et se renforcer il est nécessaire qu'elle tende à l'*arché* en 'transgressant' sans cesse ses limites originelles. Ce qui, toutefois, implique l'hybris – et, en fin de compte également, le mal non seulement pour les autres mais également pour soi. Aucun philosophe-roi ne peut s'opposer à cette fin auto-destructrice, immanente à l'instinct politique en soi, comme le dit Nietzsche dans son essai sur « l'État chez les Grecs »<sup>1</sup>. La cité est *conatus* : effort. Elle n'existe qu'en tant qu'organisme en situation de croissance, elle est tout entière tournée vers la 'journée' qui devra 'décider' de son *arché* ou de sa défaite<sup>2</sup>. Et en cette 'journée' décisive, on ne doit pas se préoccuper de ce qui est juste ou injuste : « Lors qu'il s'agit de délibérer du salut de la patrie, il ne doit y entrer aucune considération ni de ce qui est juste ou injuste, humain ou cruel, 'noble' ou ignoble, et même, avant quelque autre considération, suivre en tout ce parti qui vous assure le salut et la liberté ». Comme le dit Machiavel, dans les *Discours* III, 41 – qu'on relise l'extraordinaire Troisième Livre de *L'art de la guerre*, où l'âme, presque comme en un rêve, court à la bataille décisive (« En vérité, Seigneur, j'imagine déjà votre armée et brûle du désir de la voir à l'œuvre. Et, pour rien au monde, je ne voudrais que vous fission le Fabius Maximus, vous attachant à tenir à distance l'ennemi et différant l'offensive, car je dirais alors pis de vous que ne dit jadis le peuple romain de celui-là » III, 6), sans que ce désir furieux (« vous avez avec tant de fureur vaincu cette journée ») n'entrave jamais ce calcul, cette disposition 'logique' des forces. Mais dans le désenchantement du florentin a disparu l'autre aspect du désen-

1. Cf. *Écrits posthumes 1870-1873*, in *Œuvres philosophiques complètes*, I, 2 (KGW III, 2], Gallimard, Paris, 1975, pp. 176-197.

2. Avec Machiavel, le terme 'Etat' subit un 'déplacement sémantique' décisif: non plus situation donnée ou ensemble 'enraciné' d'organes et de sujets, mais précisément exercice en souffrance de pouvoir, emploi 'virtuose' de la violence (J. Macek, *Machiavelli e il machiavellismo*, a cura du L. Antonietti, Firenze, 1980, p. 117 sq.), immanence réciproque d'ordre et conflit (R. Esposito, *La politica e la storia*, Napoli, 1980, pp. 89 sqq. et du même auteur *Ordine e conflitto*, Napoli, 1984).

chantement grec qui rendait son discours tragique : à savoir que ce *conatus* furieux-rationnel s'avère finalement auto-destructeur, et que la sève qui fait vivre et croître la cité finit nécessairement par causer également sa perte. Non pas en vertu de schémas cycliques abstraits, mais pour des raisons politiques immanentes, du fait de la logique même de l'*arché*, qui est avant tout *arché* dominant les sujets qui l'exercent. Le Grec ne connaît pas seulement la nécessité de la guerre – c'est une stupide banalité. Il sait qu'il est impossible de livrer une guerre à l'autre, sans se la livrer, en même temps, à soi-même. C'est pourquoi il est impossible, finalement, de séparer *pólemos* de *stásis*.

C'est le cas pour Athènes. En faisant la guerre pour la suprématie, elle ne suscite pas seulement la haine et l'hostilité (Thucydide, II, 64,5), mais elle consume nécessairement sa propre forme politique. Ou, pour être plus précis, la recherche de la suprématie rend impossible le 'gouvernement des bons'. Et comment pourrait-il en être autrement, dans la mesure où les bons sont justement ceux qui *ne désirent pas* la suprématie ? Antinomie insoluble du discours platonicien, aporie qui, déjà, avait été *résolue* décidément par le Pseudo-Xénophon<sup>1</sup> : si le but c'est l'*archè*, si le 'bien' vers lequel la cité tend c'est le commandement, aucun compromis n'est possible avec les *gennaíoi* et les *chrestoí*, les nobles et les riches. Toute la *politéia* devra se structurer en fonction de cet *utile* suprême, en fonction du *symphéron*, de l'avantage, sans tenir compte « ni de ce qui est juste ou injuste, humain ou cruel, noble ou ignoble ».

Le Vieil Oligarche fait peu de cas des lamentations des *laudatores temporis acti*. Le but de la suprématie n'impose pas seulement ses lois, mais porte en soi sa propre loi tyrannique immanente. Exiger de lui *phília* ou *pístis*, reviendrait à lui demander de se suicider : il ne peut aimer que son propre pouvoir ; il ne peut avoir foi qu'en sa propre force. Telle est sa 'religio' – non pas un *Nomos* inaltérable,

1. G. Serra, *La forza e il valore*, Roma, 1979, est la meilleure introduction à la *Constitution des Athéniens*, tirée du *corpus* des œuvres de Xénophon.

non pas les valeurs traditionnelles, la mantique et les oracles. Pour le comprendre, il est nécessaire d'en saisir le *logos*, de l'observer scientifiquement. L'ennemi 'parfait' de cet 'ordre' ne sera pas celui qui le conteste d'un point de vue moral, mais celui qui sape de l'intérieur son langage, et y participant, en dévoile le côté obscur et terrible. Parce que cet 'ordre' peut durer tant qu'en demeure cachée l'horrible part : à savoir qu'il est *nécessaire* que ce soient les pires de ses membres qui commandent, si le but est le commandement. Ce n'est qu'en dévoilant ce 'secret', en faisant la lumière sur cette dimension qui *doit* rester cachée, que l'on fait effectivement la guerre à l'*ignoble* politéia. Seule une telle critique peut en déterminer la crise. L'«á pistos dêmos» (Thucydide, VIII, 70, 2), le «dêmos sans foi» qui s'empare des charges profitables et compensatoires (*Constitution des Athéniens*, I, 3-4), qui dénature toute «belle» activité en la transformant en source de profit (I, 13), qui exploite avidement les alliés en en faisant des esclaves (I, 14-18) sait bien ce qu'il fait et pourquoi il le fait. L'expression «le dêmos sait parfaitement» (*gignóskei gàr ho dêmos*), est caractéristique du féroce pamphlet. L'ignorance et la malveillance ne sont pas aveuglement et fureur ; elles apparaissent, au contraire, comme les 'vertus' nécessaires pour celui qui veut gouverner uniquement en vue de son propre profit et de sa propre liberté. La multitude, le plus grand nombre, ne peut reconnaître d'autre valeur que ce qui lui est utile en propre ; et la manière dont elle s'y emploie est tout à fait rationnelle. Si elle laissait le commandement de la cité aux bons et aux nobles, son pouvoir ne durerait que peu de temps (I, 14). Nous sommes fort loin désormais du *tópos* oligarchique de la multitude *álogos* (et qui, en conséquence, aurait besoin d'un guide, d'un nocher). Le *dêmos* est «á pistos» : dépourvu de foi, mais nullement dépourvu de *logos* – au contraire : son absence de foi est une garantie rationnelle de suprématie. Nous pouvons penser que les malfaisants qui ont conquis l'*arché*, sont injustes mais nullement incohérents ou 'irresponsables' par rapport à leurs fins. Ils ne font qu'exercer *au mieux* le mauvais gouvernement.

Le ‘terrible’ de l’historiographie thucydienne – l’hybris implicite dans l’affirmation de la volonté de puissance, le germe de la guerre civile qu’elle contient et son caractère rationnel-calculateur – avait déjà fait son apparition chez le Pseudo-Xénophon. S’il est légitime – comme l’affirment les ambassadeurs athéniens – que le plus puissant commande, alors le gouvernement des *mauvais* est légitime également. S’il est nécessaire que celui qui détient le pouvoir veuille par tous les moyens l’accroître (et pas seulement le conserver), il est légitime que, pour se renforcer, le *dêmos* lutte contre les bons, qui sont ses ennemis naturels (*Constitution des Athéniens*, I, 4). S’en étonner serait bien irrationnel, ce que n’est pas le *dêmos*, pour lequel tous les moyens sont bons pour arriver à ses fins. Ce que Thucydide dénonce est le destin auto-destructeur d’une telle pratique. Et c’est sur le spectacle de l’*hétérogénése des fins* à laquelle est condamnée toute action politique fondée sur le pré-supposé du caractère nécessaire et naturel de la recherche de l’utile, que Platon tentera de construire sa propre *atopía*.

Mais le Vieil Oligarche – comme Thucydide plus tard – connaît aussi les raisons historiques qui conduisent au gouvernement du plus grand nombre, des *polloí-kakoí*. C’est la thalassocratie qui impose la forme démocratique. La maîtrise des mers exige que «le peuple qui conduit les navires» ait le commandement (*Constitution des Athéniens*, I, 2). Si, par principe, le but de l’utile c’est l’*arché* de l’‘ignoble’, dans la situation présente et effective de la cité, la démocratie est imposée par l’exigence d’être maître des mers. Quand la forme de gouvernement est la forme démocratique, la *téchné nautiké* est le cœur de la *téchné politiké*. Mais cette forme est ‘simplement’ nécessaire quand la puissance de la cité et, *de fait*, son propre salut, dépendent de la mer : c’est de cela que Périclès veut convaincre les Athéniens – et Thucydide lui-même est convaincu de ce lien logique. Dans le Livre Premier, «tout le développement de la Grèce jusqu’aux

1. A. Momigliano, «La potenza navale nel pensiero greco», in *Storia e storiografia antica*, op. cit., p. 131.

guerres médiques est décrit en termes de puissance navale»<sup>1</sup>, et c'est ce développement qui, de toute évidence, explique le caractère-démon qu'Athènes a peu à peu assumé : «Ce sont des innovateurs [*neoteropoiói*], prompts à concevoir, prompts à mettre en actes ce qu'ils ont conçu ... audacieux au-delà même de leurs forces ... ils agissent et vous temporez, ils sont prêts à abandonner leur patrie, contrairement à vous qui ne voulez jamais sortir de la vôtre, et ils considèrent en effet qu'ils peuvent acquérir quelque chose qui s'en trouve éloigné, tandis que vous tremblez, en partant, à l'idée de pouvoir perdre ce que déjà vous possédez» (Thucydide, I, 70, 2-4). C'est ce que disent les Corinthiens à propos des Athéniens, pour inciter les Lacédémoniens à la guerre. C'est le démon de la *téchnē nautiké*, du marin-colonisateur, du voyage – le démon de celui qui 'déplace' sans cesse les confins de sa propre 'terre' (l'*innovateur*) et qui, donc, jamais ne possède véritablement une terre, jamais ne possède de véritable *racine terrestre*. Non point noble, donc, ni de bonne naissance, déraciné plutôt et, de fait, déracinant : et il n'est pas faux d'affirmer que les Athéniens sont nés pour ne pas avoir d'*hesychía*, de *quies*, de répit, ni pour le concéder aux autres (I, 70, 9).

Cette caractérisation de la 'fièvre' athénienne, dédaigneuse de la tranquillité et de l'état de paix, revient en substance dans les grandes 'apologies' périclésiennes de Thucydide. La terre ne doit pas 'retenir', la maison n'est pas un bien dont on peut raisonnablement déplorer la perte. Ce n'est pas en cela que consiste le pouvoir : maison et terre ne sont qu'un nid, un jardin, une couche, ou encore un luxe dont il faut à chaque instant savoir se libérer. Toute la puissance est dans la mer – et il n'est personne, ni roi, ni peuple, qui puisse dompter celle d'Athènes quand elle se manifeste dans toute sa plénitude (II, 62, 2-3).

Comment définir avec quelque certitude ce qui différencie cette audace de l'*hybris* ? Comment distinguer, selon de fermes principes, volonté de puissance et thalassocratie, thalassocratie et gouvernement du *dēmos*, guerre externe menée par celui-ci et

guerre civile – et distinguer également tout cela de la superbe outrecuidance ? Mais plus encore, Périclès n'a-t-il pas raison, profondément raison, quand il exalte *tout à la fois* l'arché d'Athènes et sa *philo-sophía* ? Les Corinthiens en sont bien conscients, dans un autre passage extraordinaire de leur discours aux Lacédémoniens : les Athéniens considèrent le corps comme quelque chose de totalement étranger, ne portant aucun avantage à la cité, tandis que la *gnóme*, l'esprit, est la chose qu'ils chérissent entre toutes (Thucydide, I, 70, 6). L'esprit, la pensée, la volonté de savoir est pour Athènes, l'*oikeiótaton*, la demeure familiale. Dans l'esprit, et non dans le corps, l'Athénien véritable a établi sa *maison*. Mais pour y parvenir, il lui faut se soumettre aux plus dures épreuves, à l'*agón* extrême, et affronter les plus difficiles voyages. Les voyages *aériens* de l'âme vers ces espaces au-delà du ciel auraient-ils pu être imaginés par un peuple qui n'aurait pas été prêt à abandonner sa propre terre, son propre *oikos*, à considérer l'extraordinaire 'artifice' du navire comme sa véritable demeure ? L'Athénien aime le philo-sophe – mais Amour n'est pas seulement « pauvre toujours », toujours nécessaire, il est aussi *áoikos*, sans demeure, « couchant à la belle étoile » (*Banquet*, 203 c-d). L'hybris de la thalassocratie, en somme, donne-forme aux métaphores constitutives de l'« audacieux discours » du philosophe, depuis les origines, en cette Ionie dont Athènes est l'héritière<sup>1</sup>. « Yes, as everyone knows, meditation and water are wedded forever » : « Tant il est vrai, ainsi que nul ne l'ignore, que la méditation et l'élément de l'eau sont conjoints à jamais »<sup>2</sup>.

Commence ici, entre philosophie et mer, une relation difficile.

1. Pour Burckhardt, le signe le plus évident qui distingue la polis grecque de l'Etat asiatique (cet Etat qui donnerait à la culture une direction unilatérale et statique) est précisément « l'absence de navigation », chez ce dernier : *paideía* et *téchne nautiké* sont mêlées (*Über das Studium der Geschichte*, München, 1982, pp. 294-295 [tr. fr. *Considérations sur l'histoire universelle*, Payot, Paris, 1972, p. 112]).

2. H. Melville, *Moby Dick*, tr. fr. Armel Guerne, Le Sagittaire, Paris, 1954, p. 5.

D'un côté, c'est la philosophie qui met en lumière cet aspect 'terrible', ce 'periculosum maxime' de la mer, qui est au cœur de l'*historía* de Thucydide, mais qui était déjà frappant chez Hérodote. De l'autre, la philosophie ne peut pas participer de cette 'démonisation' de la puissance de la mer et sur mer que l'on trouvera chez Isocrate, mais qui est déjà explicite, comme on l'a vu, chez le Pseudo-Xénophon. La philosophie ne peut partager l'hybris de la thalassocratie, mais elle ne peut pas non plus ne pas en partager la force déracinante. La philosophie doit 'prendre le large' par rapport à toute *dóxa*, par rapport à tout Nomos acquis par la seule force de la tradition – mais, en même temps et de toutes ses forces, elle doit s'opposer à l'équivalence entre le juste et l'utile, entre le juste et le simple équilibre des puissances, entre le juste et l'effectif. Le voyage de la philosophie aura alors pour but de gagner une *terre* encore plus ferme que celle qu'elle aura abandonnée: un Nomos finalement bien fondé<sup>1</sup>. La mer sera une voie, une *méthode*; et la *possession* de la méthode, de la *diá-noia*, du dis-cours, une véritable *téchné nautiké*, l'instrument nécessaire à la *noésis*, à la parfaite et *tranquille* intuition du vrai. La thalassocratie sera ainsi *dialectiquement* comprise par la philosophie comme sa partie et non sa fin. Sur la mer, aucune cité, aucune *politéia* ni aucune paix ne pourraient se concevoir. Mais cet abandon originel de l'*oïkos* (pour la philosophie également, la 'maison' n'est pas autre chose qu'un *kepíon*, qu'un accessoire) marquera de son démon toute l'aventure successive. On l'a déjà vu : il

1. La philosophie procède selon une *téchné*, une méthode: elle veut savoir et rendre raison de son mouvement. Abram, au contraire, abandonne sa maison simplement parce qu'il est *appelé*. «Le croyant procède sans regarder ni à droite, ni à gauche, sans se demander où il va, sans calculer». Le croyant ne dispose d'aucune *téchné nautiké*. Le philosophe est le sujet de son mouvement, *il le pense* – le croyant est *pensé* par lui : cogitor ergo sum. Mais c'est Chestov qui contredit, du moins en partie, cette affirmation (*Athènes et Jérusalem*, [1938], Flammarion, Paris, 1993, pp. 307-308), en rappelant, précisément dans la conclusion de son grand livre, comment *la* parole de la philosophie platonicienne et plotinienne ne consiste justement pas dans le 'calcul', mais dans l'*agón mégistos*, le plus grand combat du 'tout oser' (*ibid.*, p. 346).

ne pourra jamais plus y avoir de *politéia* ‘saine’ – jamais le Dieu ne tiendra le timon de la ‘navicula’ de la cité<sup>1</sup> – toujours la polis s’accompagnera de *pólemos* – et *infirmes*, précisément comme un bateau dans la plus terrible des tempêtes, apparaît la séparation entre *pólemos* et *stásis* – et *stásis est hybris*. De nouveau, le cercle se resserre : la nouvelle-vraie terre de la philosophie apparaît, tout au plus, comme une *île* entourée par l’Océan. Mais une île vit et donc s’enrichit et se renforce, à la seule condition de dominer l’élément qui l’entoure. C’est le destin de toute Utopie : l’agriculture ‘paisible’ est sa première activité<sup>2</sup>, mais à peine sa population *croît-elle* qu’il conviendra d’abandonner la maison, de fonder de nouvelles colonies, de chasser de leurs terres ceux qui n’en acceptent pas les lois : les habitants d’Utopia estiment qu’il est tout à fait juste, en effet, de faire la guerre à ceux qui possèdent une terre et ne s’en servent pas, et même la gardent inoccupée et improductive<sup>3</sup>. Comme pour les Athéniens, c’est leur force productive-projettante qui en légitime l’*arché*. Mais cette force pourra-t-elle être orientée, philo-sophiquement, en vue du bien, et non de l’utile, du *symphéron* ? Seul un dieu le pourrait...

1. La métaphore de la ‘navicula’ à propos des états de l’homme est dominante chez le représentant le plus tragique de l’humanisme : Leon Battista Alberti (cf. *Fatum et fortuna*). De ‘navicula’ et ‘stultifera navis’, il n’y a qu’un pas !

2. Thomas More reprend dans *L’Utopie* la valorisation des paysans, «amants du beau», déjà présente dans *Critias*, 111 e. Mais le très ‘réaliste’ Platon voit aussi dans la ‘parfaite’ Atlantide les germes de l’injuste arrogance et de l’outrecuidance, l’inévitable suprématie de la nature mortelle. La ratio du ‘moderne’, de More, au contraire, ne saurait raconter la dégénérescence de sa construction. Le classique concevait avec difficulté l’immortalité de ce qu’il considérait pourtant comme un don divin ; le ‘moderne’ recouvre du masque d’immortalité ce qu’il considère sans aucun doute comme étant un pur artifice.

3. G. Ritter, *Il volto demoniaco del potere*, Bologna, 1958, pp. 86-87. Non seulement en cela apparaît le «visage démoniaque» de l’Utopie : s’ils sont ‘contraints’ par le caractère ‘déraisonnable’ de l’ennemi, ses habitants savent aussi mener une guerre *totale* («ils se vengent des provocateurs de manière à arrêter par la terreur ceux qui oseraient tenter, à l’avenir, de pareilles entreprises») Thomas More, *L’Utopie. Sur la meilleure constitution d’une République*, tr. fr. V. Stouvenel, Ed. Sociales, Paris, 1966, chap. «La guerre»; sans oublier leur parfait machiavélisme dans l’art de séduire et d’acheter l’adversaire.

*Malade* est la cité riche en ports et en arsenaux. Les Thémistocles et autres Périclès diront qu'ils lui auront ainsi donné sa grandeur – mais en réalité ils n'auront fait que la destiner à ce mal, mis en évidence par le désastre en Sicile et la défaite contre Sparte : destin auto-destructeur de l'hybris thalassocratique (*Gorgias* 518e-519 b). Mais la philosophie ne peut renoncer, ou espérer renoncer, comme les vieux oligarches, à ce *póros*, à cette voie par excellence qui se trace sur la mer, à cette *ex-perientia* de la voie la plus *périlleuse*, qui s'accomplit en affrontant la mer et qui requiert la plus haute *téchne*. *Póros* qui se donne, certes, le *port* comme fin – mais un port qui est à son tour lieu d'échange, lieu à partir duquel les hommes et les choses repartent, prennent congé : *porte* et passage. La philosophie est vouée à harmoniser, dans cette racine commune, tous ces sens. Certes, la 'nostalgie' de la maîtrise des mers est corruptrice ; certes, elle est cause d'*infirmetas* pour la cité, et pourtant elle est nécessairement liée non seulement aux exigences de sa croissance, mais aux termes mêmes qui disent l'expérience, qui disent l'étude et l'amour du savoir. Le danger de la mer est donc affronté, mais avec mesure et prudence. C'est une *douce chose* que de la côtoyer, jour après jour, mais elle peut s'avérer en réalité saumâtre et amère, puisqu'à travers les trafics et les affaires, elle engendre dans les âmes des hommes, une disposition à se dédire sans cesse et à être de mauvaise foi («*éthe palinmbola kai ápista*», *Lois*, IV, 705 a). Être sur la mer, bien pourvu en ports, signifie accueillir «une variété désordonnée d'habitudes mauvaises» (704 d 8), renforcer ou même créer l'*ápistos dêmos*. Et le pouvoir de ce dernier ira de pair avec une forme de guerre, susceptible de détruire l'honneur et la valeur de la bataille antique : personne ne restera à son poste dès l'assaut des ennemis, comme les solides hoplites de jadis : les hoplites-marins auront toujours tendance à fuir honteusement et à trouver refuge dans leurs trirèmes<sup>1</sup>. «La cité qui doit sa puis-

1. L'image inoubliable de l'hoplite antique est donnée par Tyrtée (fr. 7 et 8

sance et, en même temps, son salut, à sa flotte de guerre, ne confère certes pas un grand honneur aux meilleurs de ses soldats » (707 a) : il est nécessaire au contraire qu'une puissance navale s'appuie sur le pouvoir de la multitude, « fort peu considérée » (707 b 1), qui conduit les navires. La bataille de Salamine, en ce sens, doit être 'démythifiée' : ce n'est pas là, sur la mer, que la Grèce a été sauvée. C'est en premier lieu à Marathon, et ensuite à Platées (707 c)<sup>1</sup>.

Ce semblent des mots du Vieil Oligarcho, mais le philosophe sait qu'il est impossible de 'se retirer' entièrement de la mer : un destin, *ab origine*, a scellé sa 'curiositas' à cet élément peu sûr. La mer ne peut être 'oubliée', mais il faut la regarder à *quelque distance*. Il faut pouvoir la *mesurer*, l'observer en perspective, à partir d'une terre et d'un lieu sûrs. Naît, ainsi, la fameuse métaphore : le sage a à voir profondément avec la mer, car le sage est appelé à connaître l'entière nature des choses et de l'homme, à être *physiologue*, et les hommes sont tous embarqués dans le fleuve-vie<sup>2</sup>. Mais le sage, contrairement à la multitude, contemple de loin ce spectacle, et peut donc le saisir dans sa totalité, en dominant la *mer* changeante et illusoire des opinions. Sa cité sera donc fondée loin de la mer, « à près de quatre-vingt stades » (*Lois*, IV, 704 b5), mais elle aura les ports les plus beaux possibles, et ne manquera pas de matériaux pour la construction de

Young) : « N'ayez crainte de la foule des ennemis et ne vous en retournez pas en fuyant; que chacun combatte en allant droit devant lui, se saisissant du bouclier; considérez la vie comme votre ennemi; aimez, comme la lumière du soleil, le noir destin de mort ... Que chacun reste bien planté sur ses jambes, les deux pieds *comme enchaînés à la terre* » : *Areté* enchaînée encore au Nomos de la Terre !

1. Il n'y a, par contre, aucune trace de « triomphalisme marathonnien » dans les *Perses*; cf. G. Paduano, *Su I Persiani di Eschilo*, Roma, 1978, pp. 17-18.

2. Sur cette métaphore, cf. H. Blumenberg, *Nauffrage avec spectateur* [*Schiffbruch mit Zuschauer*, Frankfurt am Main, 1979] tr. fr. Laurent Cassagneau, L'Arche, Paris, 1994. Le rôle du 'spectateur' finit, par contre, bien plus tôt que ne semble le penser Blumenberg – celui-ci a déjà pratiquement disparu entre Pétrarque et Alberti (lesquels reprenaient, à leur tour, des métaphores augustiniennes, toutes développées en polémique avec l'arrogance du stoïcisme).

la flotte. L'essentiel est que la cité ne se remplisse pas d'or et d'argent, en multipliant ses trafics grâce à un fort *surplus* productif (la fertilité du territoire devra être limitée), et que l'*ápiastos dêmos* soit refréné en combattant toute tendance 'impérialiste'<sup>1</sup>.

Le 'compromis' aristotélicien<sup>2</sup> développe avec un plus grand réalisme le discours platonicien, mais ne s'en détache pas. Il vaut mieux pour la ville avoir accès à la mer, garder le port 'à portée de main', mais il est bon également que les deux fonctions restent précisément distinctes, car la trop grande proximité des marchands qui se servent de la mer pour importer et exporter «s'oppose au bon gouvernement» (*Politique*, VII, 1327 a). *Mesótes* analogue aussi pour ce qui concerne le problème de la puissance navale : il faut certes posséder une force navale d'une certaine consistance, mais qui soit proportionnelle à la vie et à l'économie de la cité (et non dans le but de mener une politique agressive) : de plus, les rameurs des navires, cette multitude qui les font se déplacer, ne devront pas bénéficier du droit de citoyenneté (pour éviter, précisément, que s'instaure le gouvernement des *polloí kakoí*, cette *démocratie* donc parlait le Pseudo-Xénophon). Les nombreuses richesses que les grands ports permettent d'accumuler encouragent l'*audace*, entraînent la cité vers

1. Quand un état parvient à l'*archè* et vit prospère pendant longtemps, la luxure finit nécessairement par corrompre les mœurs ; le désir de charges nouvelles et le mépris pour la vie modeste se font plus grands. Parmi les *hostes domestici*, les 'ennemis intérieurs' qui sapent la stabilité de toute *politéia* – et plus un organisme historique est grand, plus ce seront ces ennemis-là, et non ceux extérieurs, qui auront pouvoir d'en déterminer la catastrophe : les 'mondes' authentiques meurent seulement de mort naturelle – comme le reconnaît Ortega y Gasset dans ces pages magistrales, commentant Max Weber, de *El Espectador* (1919) – tel est le premier ennemi ; les masses seront alors excitées par des espoirs de pouvoir et voudront le changement (*metabolé*). Sous le nom de démocratie et de liberté s'instaurera la domination de la masse (*ochlokratía*). Le schéma polybien (IV 57) expliquant la décadence, l'*inclinatio* des États, résumera en ces termes – et les consignera en ces termes à la culture latine – le débat grec du V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècle.

2. A. Momigliano, «La potenza navale nel pensiero greco», in *Storia e storiografia antica*, cit., p. 136.

l'hégémonie sur la mer, incitent à l'abandon de la terre 'bien fondée' des campagnes. La violence des démagogues prend alors le dessus. Les alliés sont traités avec despotisme, comme des esclaves. La *téchne polemiké* se transforme en *hybris*. Dans la *Constitution des Athéniens* (XXIV-XXVII), Aristote rappelle ces critiques traditionnelles de l'*arché* athénienne, qui avait trouvé en Périclès son champion exemplaire (ce fut Périclès surtout qui « poussa la cité vers la maîtrise des mers : ce qui donna à la foule l'audace de tirer à elle de plus en plus toute la vie politique » XXVII, 1) – mais Périclès est également véritablement *philókalos* et *philósophos*. Pour une telle nature, la mer est certes terrible, *deinós*, mais la peur qu'elle suscite n'est pas celle qui nous contraint à la fuite (*phóbos*) ; au contraire, elle nous oblige à regarder fixement, elle nous empêche de détourner le regard. La mer, pour l'amant de la beauté et de la sagesse, devient l'Autre ineffaçable.

*Géo-philosophie* de l'Europe<sup>1</sup>: déjà l'inquiétude ionienne rendait impossible tout *Nomos* simplement terrestre et, *en même temps*, était la condition du rayonnement de sa *paideía*<sup>2</sup>. Athènes exalte une telle vocation, précisément au moment où sa philosophie en comprend le *danger*. L'Europe n'est plus concevable sans la ferme volonté de l'affronter – et la philosophie prétend représenter ce 'regard du lointain' qui 'ordonne' un tel risque, qui l'empêche de délirer. Tâche extraordinairement difficile, car « affronter Thétis » continuera d'être perçu comme la « trace de crimes anciens » : le lien qui relie la mer et la guerre continuera de

1. Irrésistiblement attirée par la mer, ravie par la mer, comme la fille d'Agénor, la belle Europe, le fut par le Taureau Zeus-Poséidon : « Puis la *regia virgo* ose même s'asseoir sur le dos du taureau, *nescia quem premeret* (ignorant qui la porte); et voici que le dieu se détache du terrain sec, et baigne dans les premiers flots ses pieds trompeurs. Puis il s'en va plus loin et emporte sa proie en pleine mer (*mediique per aequora ponti fert praedam*). La jeune fille tremble et se retourne vers la plage d'où il l'a enlevée (*litusque ablata relictum respicit*) » (Ovide, *Métamorphoses*, II, 868-874).

2. Cf. la belle « Introduction » de H. Berve à son livre *Storia greca*, Bari, 1966, pp. 17 sq., intitulée précisément « Terre et Mer ».

s'imposer presque naturellement (Virgile, *Bucoliques* IV, 31-36). Dans l'*Enéide*, les plus violentes scènes de batailles rappellent fortement des images marines de mers déchaînées par le vent, d'insurmontables tempêtes. La mer hostile et mauvaise est protagoniste du *drâma* : son apparence est irréductible ; son pouvoir féroce et intolérable – mais il faut pourtant bien y aller, supporter les maux du voyage (*Enéide*, V, 767-769). C'est l'élément ennemi, dans lequel il est impossible de trouver sa demeure, c'est l'élément rebelle à tout Nomos – et pourtant le passage nécessaire vers toute cité. Pour la philosophie de l'Europe, il n'est de terre qu'*au-delà* de la mer. C'est dans le fait de 'dépasser' la mer que consiste la partie fondamentale de la *téchne polémiké*.

On continue pourtant de rêver à l'Âge d'Or, où « toute terre produira toutes choses », « omnis feret omnia tellus » (*Bucolique* IV, 39), et la Terre maternelle, la *Terra fertilis*, fidèle et pacifique, peut revenir au centre du culte (comme dans le *Carmen saeculare* d'Horace) – la cité vivante, c'est-à-dire la cité qui grandit (*malade* parce que jamais 'satisfaite' à l'intérieur des limites qu'elle a pu atteindre), devra toujours se risquer sur les mers. Une cité qui devient toujours plus *une* ne sera plus une cité – et il faut en dire autant d'une cité qui n'est pas aussi sur mer, mais seulement sur terre. Vient un moment où la conscience de cela oublie à quel prix on *se déracine* de l'*oïkos*, à quelles conditions ethos et Nomos cessent d'avoir une signification terrestre. Le *drâma* thucydien et platonicien, que nous avons voulu suivre ici, est contraint au silence : l'étendue infinie de la mer, l'*aequor* immense, apparaît comme le lieu de la puissance ; n'est puissant que celui qui la maîtrise, que celui qui la 'dépassé'. Les grandes figures antiques, en conflit avec la mer, provenaient de son opposition à la terre. Celles modernes reprennent, en l'exaltant, la fureur marine de l'impérialisme athénien, des Thémistocles et des Cimons, des Périclès et d'Alcibiade lui-même. La terre n'est que l'arrière-pays de la grande flotte. Les 'compromis' arrangés par la philosophie classique doivent être considérés comme de vaines temporisations. Et l'Âge d'Or lui-

même devra être conçu non comme une ‘régression’ vers la ‘santé’ et l’innocence originelle, mais comme conquête du plus vaste empire, comme parfaite *arché* du *monstruum* que constitue la mer (ce « monstre ténébreux » du Zarathoustra-Nietzsche d’où surgissent les plus hautes montagnes).

Lorsqu’Astrée sera « replacée sur son trône/ morte redevenue vivante », la nouvelle progéniture qui descendra du ciel sera formée « de nouveaux Argonautes et de nouveaux Tiphys » capables de « contourner l’Afrique ... et parcourir tous les rivages et les îles voisines / de l’Inde, de l’Arabie et de la Perse ». La nouvelle image des ‘temps ultimes’ est rythmée par des découvertes et des conquêtes : « Je vois dix hommes chassant mille ennemis, et les royaumes / au-delà de l’Inde à Aragon assujettis ... je vois Hernando Cortez, qui a soumis aux lois césariennes/ de nouvelles cités et des règnes en Orient si reculés / que nous ne connaissons même pas ». Pour ces marins (aux antipodes du *pavidus nauta*, le marin timoré d’Horace !), la mer est devenue une route, comme l’Hellespont de Xerxès. Ils tournent autour de la terre comme le soleil. Et les vers ‘prophétiques’ de l’Arioste (XV, 19-35), dédiés, comme on le sait, à l’Empire de Charles Quint, contribuèrent à donner force et voix au mythe élisabéthain<sup>1</sup> – au mythe de la plus grande puissance étatique qui, s’appuyant sur son caractère insulaire, comme la Crète de Minos, confie entièrement son propre destin à la maîtrise des mers<sup>2</sup>. C’est une authentique décision : avec Elisabeth, l’Angleterre lève l’ancre, se décide pour la mer *versus* la terre. Se libère de l’‘esprit de gravité’ terrestre, ce que l’Espagne n’a jamais pu faire. Elle hérite de ce que Venise préfigure, mais elle le réalise à l’échelle planétaire, à la mesure de la lutte entre les ‘monstres glacés’ modernes : les grands États nationaux.

1. Sur ces questions, cf. Frances Yates, *Astrée. Le symbolisme impérial au XVI<sup>e</sup> siècle*, tr. fr. J. Y. Pouilloux et A. Huraut, Belin, Paris, 1989.

2. C. Schmitt, *Land und Meer*, Leipzig, 1942, Stuttgart, 1954 (tr. fr. J.-L. Pesteil, *Terre et Mer*, Labyrinthe, Paris, 1985); « Il mare contro la terra » in *Scritti politico-giuridici 1933-1942. Antologia da “Lo Stato”*, a cura di A. Campi, Perugia, 1983.

Mais cette 'délocalisation' du pouvoir de la terre vers la mer peut d'autant se réaliser qu'elle apparaît inscrite quasiment *a priori* dans la géographie de l'Europe. « Quand le Centre et le Nord étaient encore incultes », l'Europe prend nom et forme en cette bande de régions méridionales, de l'Italie à la Grèce, qui « ne possèdent pas de centre », mais sont toutes tournées vers *leur* mer, la Méditerranée. Le caractère européen se détermine par son libre rapport, à travers la mer, avec l'autre que soi. Aucune racine, aucun principe naturel déterminant ne le peut retenir. « En Asie, la mer n'a pas d'importance : plus encore, les peuples ont fermé leurs portes donnant sur la mer ... En Europe, au contraire, ce qui compte c'est précisément le rapport avec la mer : c'est réellement une différence constante. L'État européen ne peut être véritablement tel que lorsqu'il est sur la mer. Dans la vie sur la mer est implicite cette très particulière tendance à l'extérieur, qui manque dans la vie asiatique : la poursuite de la vie au-delà d'elle-même »<sup>1</sup>. Le prince Vogelfrei ne se serait pas exprimé autrement.

La caractérisation terrestre de l'*oïkos*, en contraste avec le principe de l'industrie, avec son « élément naturel », à savoir la mer, est au centre du paragraphe 247 des *Principes de la Philosophie du Droit*, dont l'importance a été justement rappelée par Carl Schmitt. Mais il s'agit d'une relation-opposition déjà présente comme principe herméneutique fondamental de l'*historía* classique grecque. Et Hegel ne manque pas de souligner l'inévitable danger que cette vie toute animée vers l'extérieur implique d'outrecuidance, d'hybris : « La recherche du gain, en tant qu'elle comporte un risque pour l'obtenir, élève celle-ci au-dessus de son but et substitue à l'attache-

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr. J. Gibelin, Vrin, Paris, 1970. Plus généralement sur le rapport mer-culture, mer-liberté, Hegel s'exprime avec une emphase extraordinaire : « Le bateau, ce cygne de l'eau, qui laboure la plaine des vagues en mouvements souples et arrondis, ou y trace des cercles, est un instrument qui fait le plus grand honneur tant à la hardiesse de l'homme qu'à son intelligence » (p. 74).

ment de la glèbe [*das Feswerden an der Erdscholle*] et aux cercles limités de la vie civile, des plaisirs et des désirs particuliers qui accompagnent le facteur de fluidité, de danger et d'engloutissement possible [*mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Unterganges*]». Dans cette page classique, Hegel conçoit le destin des grandes puissances modernes à la lumière 'nécessaire' du démon européen, sans aucune rhétorique utopique : la relation fatale avec la fluidité, condition pour tirer toute la planète « vers les relations de commerce », « le plus grand moyen de civilisation » est *en même temps* le plus grand danger ; ce voyage ne connaît pas de voie de retour. Il ne peut s'achever qu'avec son déclin : « Jusqu'à temps que la mer fût sur nous refermée ».

Aucune mer ne peut 'contenir', en effet, cette « poursuite de la vie au-delà d'elle-même » ; ce désir exige toujours de nouvelles *étendues*. La mer intérieure, la mer du milieu, jusqu'en son nom même, révèle sa propre limite fixe, sa frontière terrestre. L'emblème de Charles Quint figurait les colonnes d'Hercule ceintes d'une cartouche sur laquelle on pouvait lire : « Plus Oultre » : aucune « douceur », aucune « pitié », aucune « dette d'amour » ne peuvent vaincre « l'ardeur ... à devenir expert du monde ». La mer ne parvient pleinement à son propre principe que lorsqu'elle apparaît parfaitement 'ouverte' devant l'ardeur de l'*experiri*. Et cette ardeur, pour réussir, doit être plus forte que toute âpreté au gain, et même, telle qu'elle la mette en danger. Mais l'Ulysse de Dante est seul dans son « vol fou », il est embarqué sur une « planche » presque comme un naufragé ; il n'arrive que fort tard et déjà vieux là où l'aventure véritable devrait commencer : « Là même où Hercule planta ses bornes »<sup>1</sup>. La scène est tout à fait dif-

1. *Divine Comédie*, I, XXVI, 108. Au destin de l'Ulysse de Dante, en tant qu'il s'oppose à celui d'Enée, aurait dû être consacré un des chapitres centraux de ce livre ! Que l'on se reporte au moins aux recherches de B. Nardi, « La tragedia d'Ulisse », in *Dante e la cultura medievale*, Bari, 1983 ; G. Padoan, *Il pio Enea, l'empio Ulisse*, Ravenna, 1977 ; Maria Corti, « La 'favola' d'Ulisse: invenzione dantesca? », in *Percorsi dell'invenzione*, Torino, 1993.

férente dans la ‘prophétie’ ariostéenne et élisabéthaine : de par les mers, naviguent des « capitaines invaincus », jeunes, au comble de leur force, qui outrepassent dans l’élan toute frontière, absolument ‘oublieux’ de l’imminent déclin<sup>1</sup>. Mais eux aussi devront céder à une nostalgie plus forte ; l’Île, qui vit tout entière ‘en s’outrepassant’, devra céder devant une autre Île qui a devant elle des mers plus ouvertes encore, de plus jeunes énergies. *Neotero-poioi*, bien assurés d’être destinés à le rester éternellement, pour lesquels l’Île anglaise, ses capitaines et pirates semblent encore prisonniers des principes terrestres, sachant risquer toute possession dans l’entreprise future, et même « considèrent ce qu’ils obtiennent en une entreprise comme peu de chose par rapport à ce qu’ils s’attendent à posséder dans le futur » (Thucydide, I, 70, 7), ils transfèrent *outré* l’Océan le destin européen de la maîtrise des mers. Grandiose *translatio imperii* qui se joue tout entière sur la relation entre puissance et mer, entre mer et guerre. Hegel la saisit encore *in statu nascenti*, mais il voit déjà clairement que l’Amérique est « le pays de l’avenir, où se révélera plus tard ... l’élément important de l’histoire universelle » (*op. cit.*, p. 71). La vieille Europe désormais « ennuie » ; la nostalgie de tous les futurs ‘navigants’ est désormais tournée vers la nouvelle et grande Île américaine. Nous trouvons là, à l’état pur, cette « Sucht des Erwebs », cette « recherche du gain » dont parle Hegel, cette ambition de l’*individu*, qui conçoit, pourtant, sa propre ambition comme *universelle* – mais nous trouvons, surtout, le principe de

1. Il ne faudra pas confondre cette *furor* avec celle *héroïque* de Giordano Bruno – qui, au contraire, est bien consciente de la ‘folie’ de l’Ulysse de Dante. Il suffit de se reporter au chapitre I du livre VIII du *De immenso* : ceux qui poussés par le simple désir de la sagesse, « pour s’arroger le titre de docteur et maître » dissipent leurs propres ressources, consomment le meilleur de leur vie, « passent les nuits sans sommeil » et *en vain s’épuisent*. Ce n’est pas en courant par monts et par fleuves, en avançant de par des plaines désertes – en somme en passant d’une chose à l’autre, d’une possession à une autre possession (la *polymathía* comme équivalent de la soif de gloire terrestre, de consentement et avantage) – que s’illustre la *puissance de l’esprit*. Le vol du *seul esprit* de Bruno est métaphysiquement distinct de celui des généraux de la nouvelle Astrée.

la mer selon sa plus grande ouverture. « Les États libres de l'Amérique du Nord n'ont pas d'états voisins avec lequel ils seraient en rapport d'hostilité ... le Canada et le Mexique ne les effraient pas »<sup>1</sup>. Leur mer ne souffre pas des frontières, des restrictions comme celle européenne, elle n'est pas divisée en autant de 'petits États'. Elle s'étend *partout*, littéralement : soit que le regard et le désir se projettent à l'extérieur, soit qu'ils se retournent sur eux-mêmes. C'est toujours la mer. Une immense plaine d'eau sans frontières entoure l'île – un immense *océan de terres* en constitue l'intérieur. C'est pourquoi la mer est sans frontières – et la maîtrise des mers devient la seule concevable. C'est surtout cet Océan 'intérieur' qui fascine Hegel. Depuis la thallassocratie athénienne, les paysans européens avaient incarné le principe de l'enracinement, de la fermeture sur soi, de la résistance à la « fluidité » et au danger<sup>2</sup>. Les paysans américains, au contraire, sont eux-mêmes des marins : « De ce côté des Monts Alléghanys se succèdent chaque année de *nouvelles vagues* de paysans qui occupent de nouveaux territoires ». Cette expression témoigne d'une arrogance barbare qui s'abat, en le détruisant, sur quelque précédent ethos ou *oïkos*. Arrogance qui est pourtant 'juste' héritière de cette civilisation d'Europe qui a inscrit « Plus Oultre » sur son emblème. Hegel voit l'Amérique comme une sorte de rajeunisse-

1. G. W. F. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 71. Sur Hegel et l'Amérique, cf. La communication de B. Iorio au Colloque sur la cinquième centenaire de la découverte de l'Amérique, Naples, 1992, qui discute en particulier l'essai fondamental d'Ortega y Gasset, «Hegel et l'Amérique» in *El Espectador*.

2. En Amérique, manque l'obstacle *politique* de la rente – mais non celui représenté, pour le développement capitaliste, par le producteur propriétaire de ses propres conditions de travail. Mais, même pour Marx, et en parfaite cohérence avec Hegel, c'est là qu'existent toutes les conditions pour que s'affirme ce *rapport social*, médié seulement par des choses, qu'est le capital ; cette idée de la production pour la production, comme développement indéfinissable de la nature humaine, qui devra finalement abattre les limites du rapport capitaliste. Déjà chez Hegel, l'Amérique apparaît véritablement comme la terre du travail vivant, de l'énergie du travail excédant toute détermination 'terrestre', « substance créatrice de valeur et multipliatrice de richesses » comme le dira Marx dans le Chapitre VI, inédit, du *Capital*.

ment barbare du Vieux Monde; mais cet extraordinaire événement n'est concevable que parce que le destin tout entier des États libres d'Amérique du Nord ne peut se jouer que sur mer – et la terre est pour eux comme une mer ouverte, libre, sur laquelle les normes, les *nomoi*, les droits et les coutumes n'ont plus cours. Hybris complémentaire et opposée à celle antique des Perses.

Tocqueville a des pages qui semblent conçues tout entières en dialogue avec Hegel. Sous la pression envahissante des européens américains la vieille terre doit périr. «Les races indiennes se fondent en présence de la civilisation de l'Europe, comme la neige aux rayons du soleil ... Tous les dix ans à peu près, les tribus indiennes qui ont été repoussées dans les déserts de l'Ouest, s'aperçoivent qu'elles n'ont point gagné à reculer et que la race blanche s'avance plus rapidement encore qu'elles ne se retirent». Alors, elles se rebellent, «parcourent le pays, brûlent les habitations, tuent les troupeaux, enlèvent quelques chevelures. La civilisation *recule alors, mais elle recule comme le flot de la mer qui monte*»<sup>1</sup>. Le pionnier agriculteur constitue l'*avant-garde* de la 'famille européenne': il ouvre la voie («*áporos ep'oudén*» disait Sophocle à propos de l'homme: «à lui s'offre toujours une voie») vers de nouveaux déserts, comme il s'est ouvert toutes les routes de la mer. Et même plus, sa relation avec la mer s'est tellement intériorisée, que lui-même est devenu le flux d'une mer, une vague immense, effrénée. Et le spectacle terrible auquel Hegel et Tocqueville assistaient encore avec 'crainte et tremblement' deviendra sous peu, chez Whitman, la «superbe musique» de la brise, des rafales qui courent libres «sifflant par les prairies». Même le doute ou l'interrogation apparaîtront, alors, obstacle, *terre ferme*, pour le chantre du «nouveau culte, / le vôtre, capitaines, explorateurs, navigateurs, / le vôtre, ingénieurs, architectes

1. A. de Tocqueville, *Voyage en Sicile et aux Etats Unis 1831-1832, Œuvres complètes*, V, 2, publié par J.-P. Mayer, Gallimard, Paris, 1957, p. 155.

machinistes». Et ces jeunes et prodigieuses *vagues* sont sûres de leur propre *mission*, comme celles athéniennes s'abattant sur Mélos. Il ne s'agit pas simplement d'une recherche du gain ; les trafics, les commerces, les profits ne sont que des représentations du *désir* en tant que tel d'aller au-delà de soi-même – désir divin : « un nouveau culte, je chante ... non pas de seul commerce ou des trafics / mais au nom de Dieu, et pour ton salut / ô âme ».

Pas même sur la mer, en tant qu'*élément* originel encore, ne pourra, pourtant, s'arrêter cet élan éradiquant. La thalassocratie ne peut lui suffire : la mer est au niveau de la Terre. Il faut que l'antique demeure soit dominée *de l'en haut* pour en pouvoir disposer pleinement. Les 'vols' métaphoriques par mer doivent devenir réalité. Alors véritablement la Terre apparaît comme cette 'prison', ce cercle clos, duquel on est vraiment libérés – ce corps-écran que déjà les Athéniens, au dire des Corinthiens, considéraient comme nul. Les 'vagues' des conquistadores européens tout d'abord, puis américains, avaient déjà désigné la Terre comme *cible* ; mais sa métamorphose n'est parfaite que lorsqu'elle est dominée par le ciel<sup>1</sup>. L'hybris thalassocratique s'accomplit dans la conquête de l'*aequor* vraiment infini de l'air. Un enchaînement logique, irréfutable, relie ces différents moments. Et la puissance qui le comprend et l'englobe est 'justement' la puissance hégémonique du dernier siècle.

Dans l'arrogance panoptique de la maîtrise de l'océan du ciel', nous revient, sous ses traits les plus inquiétants, la violence du logos. Le philosophe voyait et connaissait l'extraordinaire puissance de la mer, mais ne s'embarquait pas : il possédait un lieu *élevé*, duquel il pouvait l'observer. Il *dominait* de son regard le duel entre la mer et la terre. Paradoxalement, plus la philosophie s'est voulue immanente à ces tempêtes, plus elle a renoncé à son ciel, et la forme de la guerre en a assumé l'antique vocation. La forme de la guerre n'a plus rien à voir avec des déterminations de

1. A. Boatto, *Della guerra et dell'aria*, Genova, 1992.

lieu, et pas même avec des éléments originels. Une fois le dernier élément conquis, tous deviennent indifférents. La guerre se déplace *a priori* dans l'espace comme pure forme, toute 'à disposition' de la *téchne* calculante. Aucun lieu ne résiste, ni aucun temps vécu ; lieux et temps sont déracinés, tirés vers l'en haut, dans l'unité du regard qui les domine depuis les hauteurs. L' 'en haut' n'indique pas un nouvel autre lieu mais, au contraire, le dépassement de toute détermination terrestre et temporello-terrestre. *Auf-hebung* parfaite : le lieu est vraiment re-placé 'en haut', il est surpassé, c'est-à-dire qu'il 'passe' au-dessus, conçu dans l'unité supérieure de son idée, c'est-à-dire parfaitement visible. À ce non-lieu se devait d'aboutir le voyage de ceux qui croyaient fermement ne pouvoir 'acquérir' qu'en abandonnant leur propre terre, de ceux qui étaient « nés pour n'être jamais en paix », comme Thucydide appelle les Athéniens.

#### IV. LE RIRE

Le 'gai savoir' nietzschéen enseigne une 'liquidation' du terrestre, un déracinement d'ethos et Nomos, identiques à ceux que nous avons suivis jusqu'à présent. La progression de l'esprit universel vers l'Occident, et donc vers l'Amérique, est celle-là même que Jünger définira comme la « Mobilmachung », la mobilisation universelle, et que Nietzsche nomme la « moderne Unruhe », la perte moderne de toute quiétude (*Humain, trop humain*, I, 285)<sup>1</sup>. Différences nationales, génies des lieux, cercles sociaux définis se trouvent bouleversés par la progression de l'*aequor* indifférent. Sur celui-ci on est appelé à mener une vie nomade qui donnera naissance à une nouvelle race mêlée (*ibid.*, 475), *curieuse* de

1. Sauf indication contraire, je citerai Nietzsche à partir de l'édition des *Sämtliche Werke*, Kritische Studienausgabe, éd. par G. Colli et M. Montinari, München-Berlin-New-York, 1980. [Les références à la traduction française entre crochets renvoient à l'édition des *Œuvres philosophiques complètes*, Gallimard, Paris, 1975 sq.]

milles choses, toujours prête au départ, amante des « brèves habitudes » (*Le gai savoir*, IV, 295), *infidèle* : *ápistos dêmos*.

L'attitude de Nietzsche à l'égard de ce 'progrès' n'est pas toujours cohérente. Dans les pages de *Humain, trop humain* que nous venons de citer, la *Bewegtheit* (la *Flüssigkeit* de Hegel !), l'agitation, semble empêcher la culture supérieure de porter ses propres fruits à maturation, « comme si les saisons se succédaient trop rapidement » ; l'« absence de quiétude » conduit à « une nouvelle barbarie » (« *in eine neue Barbarei* ») (et ici aussi, les affinités avec le discours de Hegel sur le Nouveau Monde sont frappantes). Ailleurs, au contraire, c'est justement l'imperfection du voyageur, du nomade, de celui qui hait les habitudes *durables*, qui apparaît comme la seule atmosphère respirable pour le *Freigeist*, pour l'« Esprit libre ». La naissance de la « race du mélange » est alors acceptée *avec reconnaissance*. C'est le destin de l'homme européen, contre lequel s'obstine à combattre un « nationalisme artificiel », « un état d'urgence et de siège », qui « a besoin de ruse, de mensonge de violence pour maintenir son crédit » (*Humain, trop humain*, I, 475). « L'efficacité et l'intelligence supérieure des Juifs » – poursuit Nietzsche dans le même fragment – l'aura compris et défendu depuis « les temps les plus sombres du Moyen Âge », « contre l'Asie » (l'Asie 'sans' mer, la grande Terre de l'universel non déterminé, non individualisé, du simple substantiel – et le rappel de la géo-philosophie hégélienne s'impose ici encore). À la fébrile activité juive, à sa pensée désenchantée, nous sommes redevables de ce que « l'anneau de civilisation qui aujourd'hui nous relie à la culture de l'antiquité gréco-romaine n'ait pas été rompu ». Si l'esprit européen, aujourd'hui, est encore dans le prolongement de celui des Grecs, on le doit avant tout au judaïsme, tandis que le christianisme « a tout fait pour orientaliser l'Occident ». Toutefois, dans un fragment successif, daté du printemps 1880, Nietzsche écrit que l'Europe est redevable aux Juifs d'« un excès de moralité orientale » qui se manifeste tant dans le dévouement à leur Dieu que dans « le mépris de soi ». C'est cette morale

qui aurait rendu impossible en Europe «das Griechische», l'élément grec (*Fragments posthumes 1879-1881*, 3 [128])<sup>1</sup>.

Il s'agit de ces 'fluctuations' manifestes et si caractéristiques du génie nietzschéen<sup>2</sup>, qui mettent toutefois d'autant plus en évidence le cœur de sa réflexion : à l'inquiétude due à la peur de ce qui menace, peur de l'«héroïsme féroce» et du mépris de soi, s'oppose l'inquiétude *des Athéniens* qui ne reconnaissent rien qui leur soit supérieur et semblent donc toujours sur le point de s'outre-passer, de se 'renouveler'. En réalité, c'est la confluence de ces deux formes d'inquiétude qui détermine la «Tätigkeit», l'activité européenne inouïe – *en guerre* permanente sur la mer 'extérieure' comme sur celle 'intérieure', en pólemos et en stásis tout à la fois, destructrice et auto-destructrice, ennemie de toute quiétude. *In-firmitas* d'Europe<sup>3</sup>, contre laquelle luttent les 'étatolâtres' de toute confession qui ont en horreur ses *metabolaí* continues, métamorphoses du paysage comme de l'âme, du climat comme des habitudes. *In-firmitas* qui est certainement aussi *insanité*, folie : «Europa ist ein Kranker», l'Europe est un malade, un malade *incurable*. Mais nous devons remercier l'éternelle *vicissitudo* de ses souffrances : le fait d'être constamment *en danger* (*de par les mers*) a engendré finalement «eine intellectuelle Reizbarkeit», une «irritabilité» intellectuelle (le *Nervenleben* simmélien) *quasiment* semblable au génie, «et en tous cas, mère de tout génie» (*Le gai savoir*, I, 24).

1. In *Aurore*, OPC, IV, p. 367.

2. Fluctuations et contradictions qui échappent systématiquement à toute lecture de type païenne, simplement anti-chrétienne, de Nietzsche. L'exemple le plus caractéristique d'un tel nietzschéisme peut être *Der Geist der Antike und die christliche Welt* (1923) de W. F. Otto.

3. Et *in-firmitas* de son 'intellectuel', à partir de Pétrarque, homme noble et « nusquam integer », marqué par l'impuissance à accomplir (« perficere »), par la très grande quantité de desseins (« tanta coeptorum moles »,) par le double regard porté tout à la fois vers l'avant et en arrière (« simul ante retroque prospiciens » sur l'ancien et sur la Novitas). Le thème augustinien fondamental de l'*inquietum cor*, et du 'retour sur soi' est ainsi assumé et donc également aussi radicalement transformé.

Mais, qu'on y prenne garde : *quasiment* semblable au génie. Le simple *Nervenleben* ne peut pas plus donner vie à une 'grande forme' qu'une soif de paix nostalgique ou une fuite hors du monde. Le 'bon européen' de Nietzsche devrait pouvoir conjuguer la force solitaire de la contemplation avec l'insatisfaction pour tout ce que l'on a *déjà* atteint, le calme et la constance de ce 'faire-sans-faire', propres à l'antique *scholé*, avec l'ouverture de l'*experientia*. C'est, au fond, cette même relation que nous avons vu s'établir entre l'esprit thalassocratique et la réflexion philosophique : seule la pleine acceptation en soi de la *vicissitudo* destinée à s'élever « toujours plus haut » (cime et abîme marin scellés : *Ainsi parlait Zarathoustra*, III, « Le voyageur »). Si une telle relation fait défaut, alors la maîtrise des mers se transforme en maîtrise du plus grand nombre, maîtrise de cette multitude exécrée par Théognis de Mégare, un des poètes de Nietzsche<sup>1</sup>. Comme le Vieil Oligarche, sans ressentiment, sans esprit de vengeance, Nietzsche interprète cette *Unruhe* spécifique, cette *inquiétude* moderne, qui rend impossible *das Griechische*, comme le symptôme le plus pregnant du processus de démocratisation. C'est cette « démocratisation qui s'épand » qui déracine les coutumes traditionnelles, les frontières entre les nations, qui exige l'indifférenciation de l'espace et du temps. « Sous la domination du principe démocratique avide d'innover et d'expérimenter » s'affirme la liberté de l'*individu* en opposition avec toute *sodalitas* présumée (*Humain, trop humain*, II, 292). Et toutefois, comme dans l'analyse thucydienne et dans l'*átopia* platonicienne, un tel processus est saisi dans l'hétérogenèse de ses fins. La désagrégation de l'ethos commun rend finalement impossible toute volonté politique en tant que telle ; le désenchantement calculant, qui est au fondement de l'affirmation autonome de puissance, détruit

1. La *Dissertatio de Theognide Megarensi*, par laquelle Nietzsche prit congé de l'école de Pforta en 1864 a fait l'objet d'une édition italienne accompagnée d'un long commentaire de Antimo Negri (F. Nietzsche, *Theognide di Megara*, Bari, 1985).

cette dimension mythique sans laquelle aucune grande entreprise n'est concevable ; les hommes supérieurs ne sont tenus à aucun 'serment' – mais ce même 'principe' condamne leur suprématie à l'infirmité. C'est la condition paradoxale de l'*agathós* au temps de l'inquiétude universelle : il ne peut 'se représenter' comme signe d'aucun Nomos, d'aucune Dike supérieure, qui ne soit cette idée de justice que les Athéniens déclarent à Mélos *delenda*. Mais, en vertu du même logos, il sera toujours lui-même *malade*. En enseignant l'athéisme véridique (accomplissement, pour Nietzsche, de la *paidéia* classique), il enseigne les formes de sa propre désacralisation radicale (*Le gai savoir*, V, 357). En subvertissant les anciennes 'superstitions' (c'est-à-dire en montrant que les anciennes valeurs ne sont que cela), il affirme implicitement que toute obéissance à sa propre domination ne serait encore que superstition. En démasquant le caractère idolâtre du vieux culte, il révèle que sa propre prétention de pouvoir est une idole. Et il va même jusqu'à dire que le Pouvoir dans son essence est idole, dans la mesure où son affirmation s'accompagne nécessairement de la terrible nécessité de l'*État*.

C'est la volonté de puissance ne supportant aucune frontière terrestre qui déclenche le processus de démocratisation. Et ce dernier porte en lui les germes de la dissolution de tout instinct politique. Il exige à la fois l'accroissement continu d'attentes et de questions, une vie nomade, et la 'paisible' jouissance de la possession et une égoïste indépendance. Il élève au rang d'idole l'action de l'histoire, fait de la praxis *le* lieu de l'homme (et nomme cette idolâtrie « athéisme »)<sup>1</sup>, mais, en même temps, il prétend que sa fin est assurée. L'inquiétude du *dêmos* est, alors,

1. María Zambrano, *El hombre y lo divino*, Siruela, Madrid, 1992, p. 24. M. Tronti, dans *Con le spalle al futuro*, Roma, 1992, affirme que le monde a pris congé du *Deus sive historia*, qui aurait trouvé en Marx son propre accomplissement. Mais la victoire sur les 'pyramides du sacrifice' socialiste (à propos desquelles cf. R. Calasso, *La ruine de Kasch*, trad. cit., pp. 284-304) n'en constituerait-elle pas plutôt la 'triomphante' réduction à la mesure de l'*homo oeconomicus*?

celle du Moderne, *singeant* celle d'Athènes, *infirmetas* des esclaves rebelles, exemples parfaits de *philopsychía*, d'attachement exténuant à soi, de recherche de la sécurité. L'Europe est le monde du déclin des valeurs, de leur déracinement : mais plus encore, l'Europe est l'Occident en soi, et donc le déclin de cette énergie que ces valeurs manifestaient comme un *positum* de sa propre volonté. L'Europe n'apparaît pas, au terme de son itinéraire de terre à mer, de mer à ciel, comme outrepassement des valeurs, mais au contraire comme leur 'simple' désacralisation, et donc désacralisation-démythification de la prétention à les outrepasser. L'Occident des valeurs coïncide avec le déclin de la volonté d'outrepassement. Et le voyageur qui abandonne la vieille cité pour voir à quel point sont hautes ses tours, ne voit précisément que cela : la hauteur de ce qui décline à l'horizon, et de quoi il a désormais pris congé pour toujours.

L'héroïque in-sanité de la volonté de puissance court ainsi nécessairement le risque de se transformer en figure tragico-comique, précisément du fait de l'hétérogénéité des fins qui la caractérise. Elle demande à ses propres navires de prendre leur envol – mais seul le *dêmos* peut les déplacer ; elle demande que tout soit outrepassé, et donc d'être outrepassée elle-même. Elle exige que toute inquiétude s'en retourne à la paisible et constante contemplation (et Hegel aussi pensait que le Nouveau Monde se serait à la fin replié sur lui-même, aurait pris *chambre* en lui-même, après avoir conquis toute sa 'mer intérieure'), mais détruit, dans son développement, les présupposés de toute *scholé*. Elle conçoit la guerre civile comme la destruction de toute forme, et en réalité transforme toute guerre en guerre civile. Sa véritable 'figure', qui serait celle de l'exercice purement désintéressé de l'art du gouvernement (et de la guerre), finit par coïncider avec l'arrogance de la *philopsychía*. Et la 'paix' que celle-ci désire, la paix 'assurée', exprime la seule idée de paix qu'il soit donné encore de penser dans le lieu du 'parfait' Occident.

Cet hybride de l'homme européen, précisément dans son

aspect carnavalesque, n'était-il pas, au fond, déjà présent dans la « dérision aristophanienne du monde » (*Par delà bien et mal*, 223)? A la dénonciation de l'hybris thallasocratique, poussée par l'insatiable recherche du gain, à la démythification de la guerre, la représentation des raisons qui poussent au refus de l'*agón* constitue un cruel contre-chant<sup>1</sup>. La paix que le paysan, exténué par les 'seigneurs de la guerre', va chercher en chevauchant son escarbot, la paix que seuls les paysans sont disposés à sortir du trou dans lequel Zeus a décrété qu'elle était, est celle à laquelle aspirait le brave Cratinos (Aristophane l'appelle *sophós*) qui mourut d'un coup au cœur quand les Laconiens envahirent sa terre et « vit une cruche de vin éclater en morceaux » (*La Paix*, 702-703), tout comme Trygée espérait qu'au plus vite le marché serait de nouveau rempli de pastèques et de poires, de canards et d'oies. « Ils étaient soûls de la guerre, et ils se mirent à manger. Que chante le repas maintenant ! » (1284-1285). Il n'est pas du tout utile de faire la guerre – affirme Lysistrata, celle qui dissous les armées – alors que l'on pourrait être heureux. La guerre serait-elle alors contre-nature ? La conception de la paix comme temps ultime, Âge d'Or où le loup épousera l'agneau et que seuls les dieux pourront nous donner, ne serait-elle alors qu'une idéologie d'embrouilleurs devins, d'oracles soudoyés ? N'est-ce pas à nous, au contraire, à faire la paix, à éliminer les horreurs de la guerre civile, en reconnaissant comme désenchantement nos *intérêts*, ceux à tous commun ? Mais ces intérêts sont ceux de l'*oïkos*, comme le rappelle continuellement Aristophane. Et la polis ne peut naître 'directement' de ceux-ci. Aucune 'main invisible' n'harmonise les intérêts différents et particuliers, sans en même temps les *contraindre* à soi, sans *décider* dans le cadre de leur *conflit naturel*. Athéna est la déesse de la polis – cette Athéna « très puissante et guerrière » dont le nom conclut *Lysistrata*. Mais cela revient à affirmer qu'il ne peut y avoir de paix que dans

1. V. Ehrenberg, *L'Atene di Aristofane*, Firenze, 1957.

la polis, que dans le multiple de la polis qui 'représente' le multiple de l'âme – et donc dans l'absence de paix.

Le 'caractère terrestre' de la grande comédie n'a donc rien de régressif, de nostalgique, d'un point de vue philosophique. Elle saisit avec une grande lucidité quels intérêts, quelles classes sociales sont pacifiques, et s'opposent à l'envol des belles trirèmes. Mais, avec autant de désenchantement, elle fait voir à quel point la poussée universelle vers la recherche de paix n'est autre que la défense de l'utile particulier. Et, de fait, dénonce la racine qui contraint la polis au pólomos. « Pourrais-tu m'indiquer une polis sur laquelle s'étendre comme sur de la douce laine ? » (*Oiseaux*, 121-122) demande EVELPIDÈS à l'ÉPOPS; mais ce qui pousse le peuple des oiseaux c'est la guerre sacrée contre les dieux (556). La recherche de son propre 'bonheur', le bonheur 'idiot' que moque Aristophane, *se tient-contre* nécessairement, porte en soi de manière immanente, la potentialité de la stásis. « Fallacieuse chose [*dolerón*] toujours, dans tous ses aspects est, par nature, l'homme » (451-452).

Et la comédie ne pourrait ajouter : « À moins que les philosophes ne deviennent rois dans les cités, ou que ceux auxquels on donne maintenant le nom de roi et de prince ne deviennent philosophes, authentiquement et comme il faut » (*République*, V, 473 c-d). Vouloir que la mesure du logos ait la suprématie sur les affaires de l'homme est absolument déraisonnable. Les utopies de paix de la comédie bouleversent celles de la philosophie, puisque le caractère démon de leurs 'personae' rend évidente le caractère inconcevable d'une paix 'véritable'. Seule la distance du rire<sup>1</sup> permet d'en parler, rend juste notre discours à son propos sans en faire une vaine utopie, un bavardage de sophistes. Mais c'est de la même distance que part la construction platonicienne : je dirai

1. Le rire de la comédie fait connaître, tout comme la souffrance tragique. Tous deux de Dionysos, rire et souffrance libèrent : ils détachent du pathos immédiat, de la simple souffrance. Et la question de la comédie aristophanienne : « Mais pourquoi ont-ils délogés les dieux ? » (*Paix*, 203) est la quintessence du tragique.

comment il est pensable de transformer la polis, même si une *vague de rire* devait me submerger. Cette expression sera prise terriblement au sérieux : penser véritablement la paix n'est pas possible sans penser en même temps aux 'personnages' qui devraient la représenter – 'personnages' inimaginables en état de paix, parce que ce qu'ils entendent par ce terme n'est que *philopsychía*, et donc *lutte* victorieuse d'une partie de l'âme contre l'autre. La comédie, qui *s'élève* au point de pouvoir rire d'une telle antinomie, nous permet de la vivre, de ne pas être simplement écrasés par elle. « On pardonne à toute la grécité d'avoir existé » grâce à ce rire qui connaît et libère, qui transfigure la souffrance outre la connaissance même. « Je ne sais rien qui m'ait fait autant rêver au sujet de la mystérieuse nature de sphinx de Platon que *ce petit fait*, heureusement conservé : sous l'oreiller de son lit de mort on n'a trouvé de " bible ", rien qui fut d'égyptien, pythagoricien ou platonicien – mais un Aristophane. Comment un Platon aurait-il pu supporter la vie – une vie grecque à laquelle il avait dit *non* – sans un Aristophane ! » (*Par delà bien et mal*, 28)<sup>1</sup>.

Nous devrions ajouter : comment un Nietzsche aurait-il pu supporter le discours de Zarathoustra aux guerriers (*Ainsi parlait Zarathoustra*, I, « De la guerre et des guerriers ») sans un Aristophane ? et qui fut non point dissimulé sous son oreiller, mais bel et bien éveillé en son esprit. « L'homme est quelque chose qui ne se peut que surmonter » ... Peut-on affirmer cela *sérieusement* sans pressentir, en même temps, qu'une vague de rire aristophanien est sur le point de s'abattre sur nous ? Est-il possible de réfléchir sur ce logos terriblement sérieux et difficile, si l'on n'est pas prêt à subir la terrible *eironeía*, l'ironie avec laquelle un Aristophane aurait pu en parler ? Mais Nietzsche le sait de son *Zara-*

1. J. Burckhardt (*Über das Studium der Geschichte*, cit, p. 296 [tr. fr. cit., p. 114]) montre un enthousiasme analogue pour la libre polis, où « il n'existe pas de livres sacrés imposant une doctrine d'état et une culture fixée une fois pour toutes » et aussi « le succès de Pythagore à Crotone et à Métaponte fut de courte durée ».

*thoustra*, comme Platon, l'aimé-et-haï, le sait de sa *République* – «j'ai sanctifié le rire: ô vous, les hommes supérieurs, *apprenez donc* – à rire» (*ibid.* IV, «De l'homme supérieur», 20)<sup>1</sup>. Et ne rit vraiment que celui qui sait rire de lui-même (*ibid.*, «le réveil»).

1. Y a-t-il ici une différence essentielle entre esprit classique et monde chrétien ? dans le fait que le Christ ne rit pas ? que pour le chrétien le fait d'apprendre en riant est impossible ? Il me faut renvoyer le lecteur à mon livre *Dell'Inizio*, Milano, 1990, pp. 660-674.