

FRÉDÉRIC RAMEL

Origine et finalité de la Cité idéale : la guerre dans la philosophie grecque

« La philosophie politique classique ne se fonde pas sur des questions concernant les relations extérieures de la communauté politique. Elle s'intéresse premièrement à la structure intérieure de la communauté politique. »

Leo Strauss¹

A PARTIR de la Renaissance, deux conceptions différentes de la démocratie opposent, en philosophie politique, les fervents défenseurs des Anciens et les Modernes². La conception des Anciens posséderait un caractère holiste fondé sur une participation très active des citoyens ainsi que sur une rotation des charges publiques. Celle des Modernes reposerait, au contraire, sur des valeurs telles que l'individu, les droits de l'homme et, surtout, sur un principe représentatif du pouvoir. Sieyès et Montesquieu font l'apologie de cette seconde option qu'ils jugent mieux adaptée aux circonstances de la vie moderne et supérieure d'un point de vue normatif³ car elle constitue une avancée significative dans l'histoire humaine visant la perfection.

1. *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, Paris, PUF, 1992, p. 85.

2. Pour une présentation de l'histoire du débat, cf. la préface de Pierre Vidal-Naquet à M. I. Finley, *L'invention de la politique. Démocratie et politique en Grèce et dans la Rome républicaine*, trad. de l'angl. par Jeannie Carlier, Paris, Flammarion, 1994 (coll. « Champs »), p. 6 et suiv.

3. Bernard Manin, *Principes du gouvernement représentatif*, Paris, Flammarion, 1996, p. 98-124.

Selon Benjamin Constant, la différence entre Anciens et Modernes réside essentiellement dans le rapport à la guerre. Selon lui, l'esprit qui dominerait les hommes de l'Antiquité serait celui de l'affrontement perpétuel auquel les nations modernes auraient substitué l'esprit du commerce⁴.

De fait, une majorité d'historiens considère la guerre comme l'une des activités centrales des Cités grecques⁵. L'activité du citoyen y suppose celle du soldat ou, plus précisément, c'est le degré de qualification politique qui détermine le degré de qualification militaire. Toutefois, cet état normal ne fait pas de l'homme grec un *homo militaris*. La guerre ne correspond pas à une activité débridée, sauvage, subissant l'effet dévastateur de la démesure (*hubris*). Elle doit répondre à des règles précises et s'apparente dès lors à une forme de compétition organisée « excluant aussi bien la lutte à mort pour anéantir l'être social et religieux de l'ennemi que la conquête pour l'intégrer entièrement à soi »⁶. Contre-exemple de la solidarité agnatique entre Grecs que révèle ce cadre normatif, la guerre du Péloponnèse, combat absolu et sanguinaire, a tout de même eu pour effet le développement du mouvement panhellénique dont le but était d'éviter le retour d'un tel affrontement qualifié de fratricide.

Cette omniprésence de la guerre n'est pourtant pas décelable dans les écrits philosophiques de Platon et Aristote. « Les Anciens [se trouveraient-ils] dans l'incapacité de traiter la guerre comme un sujet

4. Fameux discours de B. Constant à l'Athénée Royale, « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », dans Dominique Colas, *La pensée politique*, Paris, Larousse, 1992, p. 420.

5. Jacqueline de Romilly, « Guerre et paix entre Cités », dans Jean-Pierre Vernant (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1968, p. 207 ; J.-P. Vernant, « Introduction », dans J.-P. Vernant, *ibid.*, p. 10 ; Yvon Carlan, *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Nathan, 1972, p. 63. Certains auteurs en arrivent, parfois de manière excessive, à concevoir une Cité grecque en proie à une violence permanente et sans code de conduite, cf. André Bernard, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, Hachette Littératures, 1999, p. 452. Pour une position critique par rapport à l'impact de la guerre sur la vie de la Grèce antique, cf. Graham Shipley, « Les limites de la guerre », dans Pierre Brulé, Jacques Oulhen (dir.), *La guerre en Grèce à l'époque classique*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 1999, p. 49 et suiv.

6. J.-P. Vernant, « Introduction », cité, p. 21. J. de Romilly dégage les limites du *polemos* : il est saisonnier (uniquement l'été), respecte les sanctuaires, épargne les non-combattants et les prisonniers, respecte également les règles non écrites (« Guerre et paix entre Cités », cité, p. 212-213). Pour un descriptif exhaustif des règles, cf. Y. Carlan, *La guerre dans l'Antiquité, op. cit.*, p. 36 et suiv.

en soi »⁷ ? Ou refuseraient-ils de fonder la Cité sur la guerre, la désignation d'un ennemi ne constituant pas, selon eux, une caractéristique essentielle de la communauté politique ?

Platon et l'idéal d'autarcie

La constante des différentes œuvres platoniciennes relatives au politique est la critique sévère de la guerre conçue comme *polemos* offensif (ou guerre avec l'étranger) ou comme *stasis* (guerre civile). La notion d'ennemi, que Platon utilise comme un repoussoir, sans la définir de manière précise et exclusive (une autre Cité, un individu, un groupe au sein d'une Cité), ne peut en aucun cas constituer le fondement de la Cité dont les origines, d'ordre naturel comme la satisfaction des besoins primaires, résident dans une organisation idéale fondée sur la vie commune, pacifique par essence.

Le dilemme socratique

Au tout début du *Timée*⁸, Socrate rappelle les traits fondamentaux de la Cité idéale, à savoir l'existence de trois classes (philosophes, gardiens, auxiliaires) agissant selon un principe de justice garant de l'unité⁹. Il émet le désir de décrire sa Cité idéale non plus seulement d'un point de vue statique, comme il l'avait fait dans *La République*, mais dans une perspective dynamique, c'est-à-dire en contact avec d'autres Cités. Rapidement, ce désir s'étirole car penser la Cité idéale en mouvement suppose l'étude de la guerre, qui risque de mettre en péril ses fondements et sa construction. Socrate laisse finalement à Critias la tâche de décrire cette Cité vivante. Celle-ci sera limitée, enveloppera tous les corps en son sein, travaillera la terre, développera la pratique des arts tout en se gardant d'adopter, à l'égard de l'extérieur, un mouvement d'expansion territoriale. Discontinu et irrégulier, un tel mouvement vers l'extérieur pourrait affecter l'équilibre interne de la Cité autarcique. C'est là l'exposé de

7. Y. Carlan, *La guerre dans l'Antiquité*, op. cit., p. 4. Nicole Loraux parle de déni idéologique à propos de cette élimination du conflit dans les représentations grecques de la Cité, cf. « L'oubli dans la Cité », *Le temps de la réflexion*, 1, 1980, p. 213-242. Cf. aussi François de Polignac, « Anthropologie du politique en Grèce ancienne », *Annales HSS*, 1, janvier-février 1997, p. 35.

8. Platon, *Timée*, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 19-20.

9. Ces traits renvoient aux descriptions de *La République*, Livres II à V.

la fameuse lutte entre Athènes et l'Atlantide¹⁰. En effet, Critias prend comme contre-exemple de la Cité équilibrée l'Atlantide, qui n'est autre que l'Athènes de l'époque à laquelle écrit Platon : une Athènes séduite par les entreprises hégémoniques à l'extérieur¹¹. Il convient de bien préciser l'attribut essentiel du modèle platonicien de Cité équilibrée, à savoir la vraie Athènes de l'âge d'or qui n'a rien à voir avec l'Athènes de l'époque socratique. Cette première Athènes correspond avant toute chose à une Cité terrienne dotée d'une structure unitaire permanente¹². Bien qu'elle rive la mer, Athènes ne possède pas de port. Implicitement, le récit mythique tiré de Solon¹³ que restitue Critias comporte un jeu de bascule. Athènes subit le cataclysme qui a entraîné la fin de l'Atlantide. Celle-ci est certes engloutie, mais survit indirectement à travers celle-là. En effet, Athènes se substitue à l'Atlantide en perdant sa substance terrienne¹⁴. Elle succombe progressivement à l'appel du mouvement non canalisé et non maîtrisé.

Ce dilemme socratique résolu traduit à la fois la position platonicienne sur la guerre et son idéal de Cité. Platon semble mal à l'aise pour traiter cette question de la Cité en mouvement. Il ne peut « faire parler Socrate » sur un tel sujet. Dans le *Timée*, Socrate est finalement dans une situation de quémandeur, d'attente. Il ne peut que recueillir les propos de Critias, Hermo-

10. Critias annonce la narration de cette lutte mais il ne la fera pas, se limitant à une description fort minutieuse des deux Cités dans une précision géographique, topographique et démographique qui joue implicitement le rôle de comparaison dans la lutte. Voir Jean-François Pradeau, *Platon et la Cité*, Paris, PUF, 1997, p. 88-89 et p. 93 et *Le monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon (Timée et Critias)*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, p. 10 et suiv., ainsi que le récit atlante comme histoire panégyrique chez Kathryn A. Morgan, « Designer History : Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology », *The Journal of Hellenistic Studies*, vol. 118, 1998, p. 104-106.

11. J.-F. Pradeau, *Platon et la Cité, op. cit.*, p. 94.

12. Sur la description de cette Athènes originelle purement terrienne, cf. l'analyse de Pierre Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide. Structure et signification d'un mythe platonicien », *Revue des Études grecques*, 1964, p. 429-431.

13. Ce n'est d'ailleurs guère un hasard si Solon est l'homme qui, le premier, narre l'histoire en question puisque personnifiant la modération politique aux yeux de Platon. P. Vidal-Naquet, « Athènes et l'Atlantide... », art. cité, p. 433.

14. Au-delà des questions de localisation géographique quant à l'Atlantide, on peut alors facilement trouver le modèle de Poséidon contre lequel s'insurge Platon dans l'Athènes des 5^e et 4^e siècles. Cf., à cet égard, l'interprétation de Louis Brisson, « De la philosophie politique à l'épopée. Le Critias de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 75, 1970, p. 436.

crate et Timée¹⁵, c'est-à-dire des citoyens qui « par leur nature et par leur éducation, participent tout ensemble de la philosophie et de la politique »¹⁶. Cette substitution du narrateur central ne constitue pas une ruse de style ou un ornement rhétorique. Elle renvoie à la figure d'un Socrate qui se débat avec la question de la guerre. Il lui faut l'expérience. Il lui faut des récits d'hommes en prise avec la réalité des charges politiques dans un esprit conforme aux impératifs philosophiques tels que Socrate les conçoit. Le mythe décrit par Critias répond totalement aux aspirations de Socrate. L'Athènes idéale ne succombe pas aux affres de l'*hubris*, de la démesure qui résulte des tentations impérialistes. Elle incorpore au sein de la réflexion politique les avancées théoriques présentes dans le *Timée*, à savoir une physiologie générale qui définit la santé du vivant. Comme tout être vivant, une Cité se doit de se mouvoir mais aussi de trouver un équilibre en soi. Dans le récit, Critias accorde une certaine primauté de description à l'Atlantide, mais afin de mieux saisir *a contrario* ce que doit être une Cité idéale vivante : ne pas multiplier les figures architecturales, respecter un plan urbain cohérent, ne pas s'élargir au risque de ne plus intégrer les populations dans l'unité politique.

Loin d'être un pis-aller par rapport aux ouvrages comme *La République* ou *Le Politique*¹⁷, *Les Lois* prolongent en le systématisant le résultat auquel parvient Critias. En effet, Platon ne renonce en aucun cas à la perfection savante qui l'anime dès la rédaction de *La République*. Sur ce point, il poursuit la même et unique quête du Bien et du Beau, selon les préceptes d'une théorie des Idées. *Les Lois* rendent compte du mouvement des choses sensibles et du politique dans la nouvelle configuration physiologique du *Timée*. Elles parachèvent ce que doit être, par excellence, un corps politique sain en mouvement. Cette entreprise repose en tout premier lieu sur une critique de la guerre ou de l'inimitié comme condition vitale à toute organisation politique.

15. Timée est certainement un personnage de fiction. Critias est un homme politique d'Athènes, membre du corps des Trente tyrans et oncle de Platon, et Hermocrate un citoyen de Syracuse. Il est fort probable que cet Hermocrate correspond à l'homme politique décrit chez Thucydide, comme un artisan de la résistance contre l'impérialisme athénien. Sur la présentation de ces personnages, cf. Kathryn A. Morgan, « Designer History : Plato's Atlantis Story and Fourth-Century Ideology », art. cité, p. 101.

16. Platon, *Timée*, *op. cit.*, p. 129.

17. Deuxième grand ouvrage de Platon traitant du fonctionnement technique de l'art politique.

La mise à l'écart de l'inimitié comme fondement de la Cité

Les Lois débutent par un dialogue entre le Crétois Clinias et l'Athénien¹⁸. Selon la méthode classique de la dialectique platonicienne, l'Athénien laisse parler Clinias, qui décrit de manière précise les institutions crétoises et implicitement celles de Sparte¹⁹. Il s'avère que le principe de base de ces institutions correspond à la guerre, notamment en raison des coutumes et de la topographie de la Crète²⁰. Pour le législateur crétois, la paix n'est qu'un vain mot alors que la guerre constitue un phénomène permanent dans les relations entre Cités. Les institutions politiques sont alors tournées vers cette activité guerrière quelle que soit la période considérée : « De par la nature, chaque Cité ne cesse d'être engagée contre toutes les autres dans une guerre sans déclaration. Et tu ne manqueras pas de découvrir, si tu les examines dans cet esprit, que le législateur crétois avait le regard fixé sur la guerre quand il régla toutes nos institutions publiques et privées »²¹. Clinias souligne que la relation étroite existant entre guerres et Cités est universelle. Elle est valable, qui plus est, pour les familles entre elles, pour les individus entre eux et, enfin, pour l'individu par rapport à lui-même : « Tous sont les ennemis publics de tous et, en particulier, chacun l'est de soi-même »²².

Après cette argumentation, l'Athénien s'interroge sur la validité et la pertinence politiques de telles institutions fondées exclusivement sur le courage guerrier²³. Ce qu'il fustige tout d'abord, c'est la conception étriquée de la vertu telle que l'envisage Clinias. Elle se réduit à une seule composante, à savoir le courage. Or la Cité ne doit pas reposer sur une base étriquée. Elle se doit plutôt de prendre en considération l'ensemble des éléments qui concourent à la vertu

18. Platon, *Les Lois*, Paris, Les Belles Lettres, 1956, paragr. 626c.

19. La Crète et Lacédémone sont envisagées de façon congruente dans le dialogue car toutes deux reposent sur le même fondement : la guerre. Voir la remarque de Clinias après la description de la Cité idéale de l'Athénien (629°).

20. Platon, *Les Lois*, *op. cit.*, p. 2.

21. *Ibid.*, p. 3.

22. « La victoire sur soi-même est de toutes les victoires la première et la plus glorieuse, alors que la défaite où l'on succombe à ses propres armes est ce qu'il y a de plus honteux et de plus lâche. Et cela montre bien qu'une guerre se livre en chacun de nous contre nous-mêmes. », *ibid.*, p. 4.

23. L'Athénien commence par prendre Clinias en piège de contradiction en affirmant, s'il le suit bien, qu'une Cité peut être victorieuse sur elle-même, si un des partis en son sein l'emporte sur un autre parti de manière injuste et violente et que l'on peut trouver les mêmes mécanismes au sein d'une famille.

comme la santé et la force physique ou l'évidence éclairée par le bon sens²⁴. L'Athénien considère finalement le courage guerrier comme une vertu dont les caractéristiques intrinsèques la placent non au faite de la hiérarchie des vertus, mais à un échelon secondaire²⁵. En outre, il affirme que la guerre poursuivie en raison du courage guerrier ne peut en aucun cas constituer la fin dernière d'une institution politique quelle qu'elle soit. Les Cités cherchent moins la victoire en tant que telle que les fruits de cette victoire, à savoir la paix. Finalement, l'Athénien soutient que la guerre ne peut en aucun cas constituer le ressort véritable de la Cité : « Le plus grand bien, ce n'est ni la guerre ni la révolution, et il faut repousser de nos vœux l'obligation d'y recourir ; c'est à la fois la paix et la bienveillance mutuelles »²⁶.

Ainsi, une vraie Cité, régie selon les principes de vertu totale et non pas sur la base d'une vertu partielle comme le courage guerrier, a pour fondement le rejet de la guerre qui apparaît comme une maladie du corps et non comme un système animant la physiologie de l'ensemble vivant qu'est la Cité²⁷. À travers les propos de l'Athénien, Platon s'oppose radicalement au dualisme exposé par Clinias. Ce dualisme est contradictoire puisqu'il peut aboutir à l'injustice par la violence, à la négation de l'individu par lui-même. Il est l'antithèse de l'unité à laquelle aspire Platon. Il peut entraîner la *stasis* en plaçant les citoyens dans une situation de lutte fratricide inacceptable. Pour Platon, les lois ne poursuivent pas un travail de guerre mais plutôt un idéal de bon sens et de modération contraires aux velléités bellicistes dont se font les chantres les législateurs de Crète et de Sparte.

Ce dialogue entre Clinias et l'Athénien représente le passage le plus saillant de toute l'œuvre platonicienne puisque l'inimitié y est appréhendée en relation avec les origines et les fins de la Cité. La conclusion est radicale. Loin de constituer une voie propice pour la Cité idéale vivante, désigner un ennemi à l'extérieur afin d'attiser le courage guerrier peut aboutir à la tyrannie²⁸.

24. *Ibid.*, p. 10.

25. Cette place secondaire du courage guerrier permet à Platon de faire une critique des poètes, notamment le Tyrtée, un athénien de naissance devenu citoyen de Sparte, qui font l'apologie de ce courage. On retrouve dans *Les Lois*, une constante critique apparue dès *La République*, à savoir la condamnation de la poésie qui rentre en contradiction avec la logique philosophique. Platon, *Les Lois*, *op. cit.*, p. 8-9.

26. *Ibid.*, p. 7.

27. Leo Strauss, *Argument et action des Lois de Platon*, Paris, Vrin, 1990, p. 41 et suiv.

28. Jad Hatens, « La violence absolue chez Platon et chez Schelling », *Annales de Philosophie (Beyrouth)*, vol. 2, 1981, p. 3 et suiv.

Refus de la guerre offensive et peur de la stasis

Lorsqu'il envisage l'activité guerrière au sein de la Cité, Platon distingue la guerre défensive, la guerre offensive et la discorde²⁹. S'il tolère la première, qui résulte non d'une ambition hégémonique, mais de circonstances extérieures auxquelles la Cité doit se préparer, et s'il accepte, dans ce cas seulement, la désignation d'un ennemi extérieur³⁰, il condamne radicalement une entreprise militaire offensive. Ainsi, à titre d'illustration, il désapprouve la politique impérialiste d'Athènes dans *Gorgias*. Calliclès procède à une apologie des hommes politiques de son époque ainsi que de leurs principaux modèles athéniens tels Périclès, Cimon et Thémistocle. Socrate ne partage pas ce point de vue et cherche à corriger l'esprit de Calliclès en soulignant le caractère artificiel de ce type de politiques tournées principalement vers l'extérieur et occultant la vertu à l'intérieur. Tout homme qui adopte une politique impérialiste cache ses faiblesses en offrant à ses concitoyens des biens issus de l'activité guerrière. Socrate n'est pas tendre à l'encontre de ces hommes politiques : « [Ils] ont agrandi la ville, mais, en fait, grâce à leur politique, elle est devenue une Cité tout enflée de pus – ce dont on ne se rend pas compte. En effet sans jamais se demander ce qui était raisonnable ou juste, ils ont gorgé la Cité de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs »³¹.

Ensuite, Platon traite de la *stasis*, la discorde entre membres d'une même Cité. Cette inimitié entre Grecs représente une véritable calamité. En de telles circonstances, la Cité, la Grèce même sont « malades »³². Un homme politique qui attiserait ce genre de situation sanglante est plus qu'un piètre responsable puisqu'il altère

29. Sous sa plume, le terme de « guerre civile » n'est pas vraiment employé. Le lecteur trouve plutôt une distinction entre la guerre stricte (c'est-à-dire une lutte entre deux Cités différentes, étrangères l'une à l'autre) et la discorde. Ainsi, l'inimitié peut apparaître sous deux formes : entre étrangers, d'une part, entre parents ou de même appartenance politique, d'autre part. Sur cette distinction de nature entre guerre et discorde, cf. *La République*, Paris, Flammarion, 1966, p. 226.

30. Sur l'énoncé de la ligne de conduite des soldats en cas de guerre défensive, cf. Platon, *La République*, op. cit., p. 225 et p. 227. Sur la préparation de la guerre comme activité à prendre en considération par le législateur, cf. *Les Lois*, paragr. 804d-806c.

31. Platon, *Gorgias*, Paris, Flammarion, 1980, p. 292-295. Cf., également, *Politique*, où Platon réprimande tous ceux qui se déclarent amoureux de la guerre, car elle incarne un danger quasi mortel pour la Cité (paragr. 308a).

32. La dimension pathologique d'un tel phénomène apparaît tout particulièrement à travers le choix d'un certain champ lexical, Platon, *La République*, op. cit., p. 226.

ce qui constitue l'essence même de la Cité aux yeux de Platon : son unité. La situation du passage qui traite de la *stasis* dans *La République* répond à un schéma démonstratif fort précis. Dans l'exposé des conditions d'une Cité juste, la critique de la discorde précède directement la définition du philosophe roi et de la nécessité, pour le dirigeant, d'agir en fonction de la théorie des Idées³³. Pourquoi ? Tout simplement parce qu'un gouvernement de philosophes est le mieux à même, selon Platon, de lutter contre le plus terrible des maux : la discorde. Un gouvernement de philosophes pourra ramener les citoyens à la raison et les contraindre à se comporter à l'égard de leurs adversaires comme des Grecs. Dans une telle configuration politique, non seulement la discorde disparaît, mais également le *polemos* puisque l'étranger barbare ne sera plus considéré comme un ennemi, mais comme un membre à part entière de l'identité grecque³⁴.

Fondée sur une unité entre différentes classes sociales, la Cité idéale de Platon limite donc ses contacts avec les autres, se prépare éventuellement à une guerre défensive, mais doit écarter toute velléité impériale ou hégémonique à l'encontre des autres Cités. Le gouvernement des philosophes rois permet la réalisation effective de cet idéal puisqu'il est censé considérer l'autre comme un autre soi-même. C'est une Cité sans inimitié, sans *stasis*, sans *polemos* offensif à laquelle parvient Platon dans sa philosophie politique. On pourrait qualifier cette position de pacifique bien que, dans une certaine mesure, cet adjectif revête un caractère anachronique³⁵.

Le prolongement aristotélicien

La pensée d'Aristote relative au concept d'ennemi présente de grandes similitudes avec celle livrée par Platon. Le recensement des passages traitant de cette question dans *Le Politique*³⁶ traduit, en effet, la préoccupation majeure de l'auteur, à savoir l'unité interne de

33. *Ibid.*, p. 229.

34. *Ibid.*, p. 227.

35. Sylvie Grésillon, « Platon le pacifique », *Cahiers de philosophie politique et juridique de l'Université de Caen*, 10, 1986, p. 61.

36. Il s'agit ici de l'ouvrage d'Aristote dont le titre est parfois utilisé au pluriel : *Les politiques*.

la Cité et la peur de la *stasis*³⁷. Sur onze références, trois seulement portent sur l'ennemi externe défini comme une autre organisation politique. En outre, elles révèlent plus des convergences que des divergences entre le maître de l'Académie et celui du Lycée.

Un positionnement philosophique différent

Dans *Physique*, Aristote distingue les corps à caractère céleste et ceux dits terrestres³⁸. Cette représentation de l'univers, épousant une organisation hiérarchique des éléments³⁹, structure dans une large mesure son raisonnement. Les corps célestes relèvent de la science théorique ou connaissance démonstrative, tandis que les corps terrestres ne peuvent être connus que de la science ou sagesse pratiques tournées principalement vers l'amélioration de l'action⁴⁰. Ainsi, les phénomènes humains et *a fortiori* les questions politiques sont étudiés par cette seconde catégorie de « science ». Pour Aristote, le monde ici-bas est en proie aux changements, aux vicissitudes de la fortune, à la variabilité perpétuelle. Aucune loi ne peut véritablement rendre compte de ces phénomènes pluriels et incertains⁴¹. Celui qui pense le politique n'a donc plus la possibilité de rechercher un modèle idéal hors de l'empirique. Il doit au contraire partir de l'expérience, de la réalité d'ici-bas afin d'envisager la meilleure organisation politique *hic et nunc*.

Cette position philosophique s'éloigne de la maïeutique socratique. Au dialogue, Aristote préfère le raisonnement pratique concernant la chose politique fondée sur l'observation des régimes, des citoyens, des Cités telles qu'elles sont⁴². Une telle position lui permet également de placer au centre de sa réflexion une vertu considérée comme accessoire chez Platon : la fameuse *phronésis* ou prudence⁴³.

37. À cet égard, Aristote apporte une lecture assez novatrice des causes de la *stasis*. Il insiste, notamment, sur le poids de l'inégalité interne et l'accaparement du pouvoir par les riches suscitant amertume, convoitise et, éventuellement, séditions. Aristote, *Politique*, Paris, Gallimard, 1993, Livre III, p. 93.

38. Aristote, *Physique*, Livre IV, 208b.

39. Les corps célestes sont parfaits alors que les corps terrestres relèvent du fini et de l'imperfection.

40. Carnes Lord, « Aristote », dans Leo Strauss, Joseph Cropsey (dir.), *Histoire de la philosophie politique*, trad. de l'angl. par Olivier Sedeyn, Paris, PUF, 1999 (coll. « Quadrige »), p. 130-131.

41. *Ibid.*, p. 131.

42. L'opposition entre Platon et Aristote apparaît de la manière la plus visible au cours des deux premiers Livres du *Politique*.

43. Pierre Aubenque dans *La prudence chez Aristote* (Paris, PUF, 1993) montre combien Aristote utilise cette vertu dans une perspective anthropologique.

Dans le monde terrestre des affaires politiques, rien n'est forcément prévisible. Tout est aléatoire. Face aux contingences de ce monde, le sage mais aussi l'homme politique doivent faire preuve de prudence, cette manière d'être « accompagnée de raison juste, tournée vers l'action et concernant ce qui est bien et mal pour l'homme »⁴⁴. La prudence permet de conjecturer sur le contingent et le possible dans une situation donnée sur la base de l'expérience. C'est « une disposition à agir dans son intérêt propre comme dans l'intérêt général, disposition dévolue à quelques dirigeants politiques exemplaires, expérimentés et vertueux, capables d'utiliser les moyens les mieux accordés à des fins moralement fondées »⁴⁵. Mais tout l'intérêt de ce concept réside dans le lien ténu qui surgit entre cette conception anthropologique résultant de la représentation aristotélicienne de l'univers et la conception même du politique. Le meilleur régime correspond à une démocratie bien organisée qui, par la délibération publique, décide de l'action. À la décision solitaire et arbitraire du tyran, s'oppose la décision démocratique issue du dialogue incertain des hommes délibérants⁴⁶.

Ces choix épistémologiques expliquent l'absence chez Aristote du dilemme socratique. Aristote se doit de décrire avant tout *ce qui est* et, éventuellement, les relations extérieures entre Cités, voire les tensions ou les guerres susceptibles de naître. Le monde sublunaire est le lieu par excellence de l'indétermination contrairement au ciel et aux astres. La question de l'ennemi s'inscrit dans une telle cosmogonie. Elle n'échappe pas à l'incertitude. Il convient alors d'observer et de dégager certaines lignes de conduite conformément à ce qu'impose la prudence.

Cette théorie de la connaissance qui constitue une nouveauté par rapport à la méthode platonicienne aboutit finalement aux mêmes conclusions : l'inimitié à l'égard des autres et la guerre ne sont pas des ressorts solides pour la Cité, la désignation d'un ennemi externe est parfois nécessaire, mais elle ne doit pas conduire à une extension démesurée risquant de remettre en question l'autarcie de la Cité.

44. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 157.

45. Marie-Christine Granjon, « La prudence d'Aristote : histoire et pérégrinations d'un concept », *Revue française de science politique*, 49 (1), février 1999, p. 138.

46. Pierre Aubenque, *La prudence chez Aristote*, *op. cit.*, p. 114 et p. 137.

Même rejet de l'inimitié comme fondement de la Cité

Aristote partage le jugement platonicien à l'égard de Sparte et procède, dans une même perspective, à une critique des institutions politiques fondées sur la guerre. Orienter la vie de la Cité uniquement sur la base de cette activité à l'égard des autres Cités détourne les citoyens de la vertu totale nécessitant la prise en considération des autres activités humaines. Cette conception étriquée de la vertu empêche les citoyens de trouver dans le loisir les conditions de leur épanouissement : « Tout le système des lois est orienté vers une partie de la vertu, la valeur guerrière, car c'est elle qui sert à dominer. Et c'est un fait que les Lacédémoniens se sont maintenus, tant qu'ils ont fait la guerre, mais leur décadence commença une fois le pouvoir conquis, faute de savoir jouir du loisir et de s'être jamais exercés à aucune autre discipline, supérieure à celle de la guerre⁴⁷... Que le législateur doive s'appliquer de préférence à ordonner les dispositions concernant la guerre et le reste de la législation en vue de jouir du loisir et de la paix, les faits témoignent en faveur de cette affirmation. En effet, la plupart des Cités de ce genre assurent leur salut en faisant la guerre, mais, une fois l'empire conquis, elles périssent : comme le fer, elles perdent leur trempe, lorsqu'elles vivent en paix. Le responsable, c'est le législateur qui ne leur a pas appris à être capables de jouir de leur loisir »⁴⁸.

Ces citations n'ont de sens qu'en référence au facteur primordial dans la formation des Cités qu'est l'association naturelle. Pour Aristote, un paramètre externe comme la présence d'un ennemi lié à un second paramètre comme la conscience de cet ennemi et la peur qu'il suscite dans la population offre des bases bien fragiles pour la Cité. Celle-ci ne naît pas de la crainte, mais de la réalité naturelle. En effet, l'homme n'est-il pas, par nature, un « animal politique »⁴⁹ ? Celui qui vit sous l'empire de la menace ou bien dans la guerre perpétuelle n'est pas un être humain, soutient Aristote. Il s'agit d'un « être ou dégradé ou supérieur à l'homme : il est comme celui à qui Homère reproche de n'avoir ni clan ni loi ni foyer. Un homme tel par nature est en même temps avide de guerre, il est comme un pion

47. Aristote, *Politique*, Livre II, p. 62.

48. *Ibid.*, Livre VII, p. 250.

49. *Ibid.*, Livre I, p. 9. Sur l'analyse de cette réalité naturelle, c'est-à-dire l'enchaînement des communautés humaines, voir Francis Wolff, *Aristote et le politique*, Paris, PUF, 1991, p. 59 et suiv.

isolé au jeu de dames »⁵⁰. Finalement, ces propos confirment *a contrario* l'idée aristotélicienne du *physis* (nécessité naturelle) expliquant l'origine de la Cité. Toute communauté implique amitié naturelle et non inimitié car « avec ses ennemis, on ne veut même pas faire en commun un bout de chemin »⁵¹.

Ennemi, juste milieu et autarcie

Bien qu'il ne soit pas très disert, Aristote reconnaît à la Cité des fonctions essentielles en ce qui concerne les relations avec l'extérieur. La guerre n'est pas écartée et reléguée à un horizon inaccessible. Elle doit être prise en considération en raison du fait que la Cité ne peut pas vivre en permanence dans une situation d'autarcie. « On dit que le législateur en établissant les lois ne doit pas perdre de vue deux choses : le territoire et les hommes. Il est bon d'ajouter aussi les contrées voisines, si l'on admet d'abord que la Cité doit vivre la vie d'une Cité et non d'un solitaire ; car il faut bien qu'une Cité dispose pour la guerre d'armes qui soient utiles non seulement sur son propre sol, mais aussi contre les territoires étrangers. Même si l'on n'accepte pas une telle vie, ni pour les individus ni pour l'ensemble de la Cité, on n'en doit pas moins se rendre redoutable à ses ennemis, non seulement quand ils envahissent le territoire mais encore quand ils l'évacuent »⁵². Aristote complète cette remarque en dégagant les éléments nécessaires à l'installation d'une Cité : vivres mais aussi armes et remparts pour la protéger.

Enfin, dans le premier tome de *La Rhétorique*, Aristote présente les sujets les plus importants de délibération politique dont la guerre, la paix et la protection du territoire. Il argumente dans la continuité de sa méthode fondée sur l'observation. Il insiste sur la nécessité de bien garder à l'esprit la puissance militaire de la Cité et sa nature ; de connaître la situation de la Cité par rapport aux Cités limitrophes et, surtout, de « savoir avec quels peuples on peut s'attendre à avoir la guerre, afin de rester en paix avec les plus forts que soi et d'être maître de faire la guerre avec les plus faibles »⁵³. Finalement, Aristote conclut sur cette question de la guerre et de la paix par l'intérêt et surtout l'exigence de la réflexion. L'homme politique ne doit pas évacuer cet

50. Aristote, *Politique*, Livre I, p. 9-10.

51. *Ibid.*, Livre IV, p. 136.

52. *Ibid.*, Livre II, p. 45.

53. Aristote, *Rhétorique*, Paris, Les Belles Lettres, 1960, 1359b, p. 88.

aspect de la législation, mais la méditer : « Indispensable encore pour atteindre à ces fins d'avoir fait une étude spéculative non seulement sur les guerres faites par la Cité mais encore sur les guerres faites par les autres, et sur le succès qu'elles ont eu ; car il est naturel que les causes semblables aient les mêmes effets »⁵⁴. *In situ*, on peut émettre l'hypothèse que l'expression « étude spéculative » renvoie non pas au mécanisme platonicien de contemplation, mais à l'intériorisation par l'individu de certaines expériences passées dans le but, éventuellement, de les contrecarrer. En d'autres termes, il s'agirait d'une sorte d'aide à la prudence.

En dernier ressort, il revient au législateur de fixer la meilleure attitude à adopter en ce qui concerne la guerre et les relations avec une Cité susceptible de devenir son ennemie. Toute Cité ayant pour finalité l'autarcie ne peut aspirer à la domination de l'ennemi ou à la guerre mais, dans certains cas, une action guerrière peut être justifiée. Dans cette perspective, désigner un ennemi ne correspond pas à une fin en soi, mais à un moyen en vue de rétablir un équilibre ou de recouvrer l'autarcie altérée⁵⁵.

La guerre, d'ordre offensif ou défensif, n'est donc pas une fin en soi. Elle est le moyen de la paix tout comme le travail est celui du loisir. Le législateur doit articuler la vie de la Cité autour de cet axe dialectique. Le raisonnement correspond à une homologie entre l'activité de l'âme et celle de la Cité. Pour Aristote, l'âme est divisée en deux parties : l'une possède la raison, l'autre est capable d'obéir à cette raison. L'auteur soutient que la fin réside dans la partie rationnelle et que « le moins bon existe toujours en vue du meilleur »⁵⁶. Ainsi, l'homme se doit de conformer ces actes à la raison puisque cette faculté bénéficie d'une supériorité par rapport à la seconde partie de l'âme. Aristote tire les conséquences de cette description interne à l'homme pour la vie en général, d'une part, pour l'activité de la Cité en particulier, d'autre part : « Toute la vie aussi se partage en deux : travail et loisir, guerre et paix ; et parmi les actions, les unes ont pour but ce qui est nécessaire et utile, les autres ce qui est noble.

54. *Ibid.*

55. « Il faut évidemment poser que toutes les dispositions prises en vue de la guerre ont du bon : non pas toutefois en tant que fin ultime du tout, mais seulement comme des moyens en vue de cette fin ; et il appartient à un bon législateur de considérer comment une Cité, une race d'hommes ou toute autre communauté, pourra participer à une vie bonne et au bonheur qui lui est accessible ». Aristote, *Politique*, Livre VII, p. 225.

56. *Ibid.*, p. 248.

En ces domaines, il est nécessaire de faire le même choix préférentiel que pour les parties de l'âme et leurs activités : que la guerre soit en vue de la paix, le travail en vue du loisir, et ce qui est nécessaire et utile, en vue de ce qui est noble. C'est donc en portant ses regards sur tout cela que l'homme d'État doit légiférer, tenant compte des parties de l'âme et de leurs activités et, eu égard, de préférence, aux biens meilleurs et aux fins. Il en va de même aussi pour les genres de vie et pour les choix à faire dans les actions concrètes ; car on doit être capable de travailler et de faire la guerre, mais plutôt de vivre dans la paix et de jouir du loisir »⁵⁷.

Ainsi, tout en insistant sur les éléments incontournables pour la Cité que sont les armes et la prise de conscience de la guerre dans son acception historique, Aristote se veut le défenseur d'un juste milieu. Pour cela, il rejette autant l'excès impérialiste dans l'usage de ces armes que l'impuissance liée à une insuffisance des moyens militaires. Il ne veut ni démesure ni faiblesse en matière d'affaires extérieures⁵⁸. Par-dessus tout, il souhaite une utilisation à bon escient de la puissance militaire : à savoir une clairvoyance permanente quant aux buts de l'action politique. Dans cette perspective, la guerre peut s'imposer le cas échéant.

Aristote semble plus lucide que Platon. Il intègre dans sa réflexion sur la Cité idéale des éléments relatifs à la politique extérieure. Il a, en fait, pleinement « conscience de l'importance centrale des orientations extérieures ou de la politique étrangère de la meilleure Cité pour le mode de vie de la Cité dans son ensemble »⁵⁹. Mais cette volonté de penser les affaires extérieures conduit Aristote à renforcer l'autarcie, point d'aboutissement de sa philosophie politique⁶⁰. On sait que, pour Aristote, la vie active est certainement la meilleure⁶¹. Or cette vie active en politique, menée par les gouvernants, présente parfois des risques lorsque les individus cherchent l'activité du gouvernement pour le gouvernement, lorsqu'ils visent l'appropriation du pouvoir pour le pouvoir. Aristote en vient alors à faire l'apologie d'une vie active centrée sur elle-même qui évite le plus possible la démesure du pouvoir ou l'irruption indirecte de l'impérialisme dans les affaires extérieures de la Cité. Pour lui, « la vie

57. *Ibid.*, p. 248-249.

58. Carnes Lord, « Aristote », cité, p. 163.

59. *Ibid.*

60. « Se suffire à soi-même [l'autarcie] est à la fois une fin et ce qu'il y a de meilleur », Aristote, *Politique, op. cit.*, p. 9.

61. *Ibid.*, p. 226. Sur cet aspect, cf. Carnes Lord, « Aristote », cité, p. 166.

active n'est pas forcément tournée vers autrui, comme certains le pensent ; et les seules pensées actives ne sont pas celles qui ont en vue les résultats découlant de l'action ; au contraire, ce sont bien plutôt les méditations et les réflexions qui ont leur fin en elles-mêmes et elles-mêmes pour objet, car l'activité réussie est une fin, et, par suite, une certaine forme d'action est aussi une fin... Assurément, les Cités fondées pour elles-mêmes et qui ont choisi de vivre ainsi ne sont pas non plus nécessairement inactives : il peut y avoir aussi des activités entre certaines parties, car les diverses parties de la Cité ont entre elles bien des relations communes »⁶².

Dès lors, l'idéal de l'Athènes autarcique, terrestre et équilibrée, décrite par Critias, est implicite chez Aristote. Contrairement à la thèse de Philippe Constantineau⁶³ qui occulte la façon dont les auteurs antiques se comprennent en tant que penseurs du politique, Platon et Aristote écartent bien la désignation de l'ennemi lorsqu'ils présentent les fondements ou bien les finalités de la Cité idéale⁶⁴. Leurs pensées s'inscrivent dans l'essence de la philosophie politique classique. Cette essence repose sur une apologie de la modération et de la tranquillité⁶⁵ contre les effets néfastes de l'*hubris* comme la déflagration morale ou la tyrannie. Elle correspond à la recherche de la vertu et du bien en soi par la raison et la reconnaissance de la justice indépendamment de tout facteur extérieur. En fondant la Cité sur l'inimitié, les hommes risquent de soumettre le sort de l'unité aux aléas de la conjoncture du « dehors », ce qui fragiliserait leur existence. Enfin, cette essence comprend un projet philosophique : l'établissement d'une Cité idéale parfaite car autarcique. Chez Platon comme chez Aristote, les fondements anthropologiques du projet politique s'inscrivent dans une entreprise philosophique plus ample qui fait du sage, maître de ses pulsions, le modèle de toute Cité. Ainsi, la philosophie offre la valeur

62. *Ibid.*, p. 227-228.

63. *La doctrine classique de la politique étrangère. La Cité et les autres*, Paris, L'Harmattan, 1998. L'auteur soutient que la politique extérieure constitue une question centrale dans la philosophie antique.

64. Il y a également chez Thucydide une sagesse de l'action invitant à nier la guerre en tant que phénomène transhistorique. Cf. Leo Strauss, *La renaissance du rationalisme classique*, Paris, Gallimard, 1993, p. 150. Jacqueline de Romilly insiste sur la figure du sage pratique chez Thucydide, lequel fait contrepoint à Socrate en refusant la démesure sous-jacente à toute expression de la violence. Cf. *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, p. 305

65. Paul Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, Les Belles Lettres, 1990, p. 252.

étalon qui pourra « faire monter » le politique à un échelon normatif parfaitement étranger à l'inimitié. ♦

Frédéric Ramel est maître de conférences en science politique à l'université Jean Moulin-Lyon III. Chercheur au Centre lyonnais d'études de Sécurité internationale et de Défense, il a écrit en collaboration avec Jean-P. Joubert *Rousseau et les relations internationales* (L'Harmattan, 2001). Il a publié récemment *Philosophie des relations internationales. De Dante à Walzer* (Presses de Sciences Po) et avec Charles-P. David « Oui mais... : l'image de l'Europe selon l'Administration Bush : de l'ambivalence à la rigidité » (*Études internationales*, mars 2002). Ses travaux actuels portent sur la sociologie et la théorie des relations internationales.

RÉSUMÉ

Origine et finalité de la Cité idéale : la guerre dans la philosophie grecque

Dans la Grèce antique, la guerre semble être l'état normal des Cités. Toutefois, la philosophie écarte ce phénomène lorsqu'elle examine l'origine ou la finalité des unités politiques. Platon et Aristote prônent un idéal d'autarcie et du juste milieu qui fait de l'inimitié un mécanisme risquant de briser l'essence même de la Cité. Un tel positionnement s'explique par la peur de la démesure, la recherche de la vertu et du bien en soi et, enfin, par la nécessité de la sagesse, source de perfection en toute chose.

Ideal City's origin and goal : War in Greek Philosophy

In ancient Greece, war seems to be the normal state of Cities. However, philosophy does not take care of such phenomena when it studies origin or aim of political unities. Plato and Aristotle sticks to an ideal of autarcy and fair middle, rejecting enmity as a mechanism which could destroy the essence of City. This thinking results from fear of hubris, research of virtue and hence, the need of wisdom.