

Una pensatrice del politico

Gabriele Pedullà

Oubli, clé du politique.

*Introduction à La cité divisée**

Abstract:

In her groundbreaking book *The Divided City* Nicole Loraux argued that the most characteristic element of the 'Athenian political' (an maybe of the whole Ancient 'political') was the voluntary forgetting of conflict. By a series of means, Athenian authors relegated the civil strife either to the legendary past of the city (before the birth of the community) or to foreign cities (i.e Thebes). Loraux's reading of Greek political experience seems to suggest that, on the contrary, the origins of political modernity – from Machiavelli to Hobbes – have to do precisely with the remembrance of the conflictual essence of collective life.

Key-words: Aristotle; Machiavelli; Hobbes; Oblivion; Reminiscence; Conflict; Civil war

Rappeler le conflit

Le processus intellectuel à travers lequel les Grecs sont arrivés à nier tout rapport entre *polemos* (la guerre) et *stasis* (la guerre civile) offre un exemple parfait de la façon dont les oppositions frontales travaillent au service de l'idéologie. C'est aussi pour cela que, avec *Les expériences de Tirésias* (un titre qui évoque le devin Tirésias, seul mortel de sexe masculin à avoir vécu pendant dix ans dans un corps de femme), *La cité divisée* est sans aucun doute le livre de Nicole Loraux dans lequel le refus des catégories binaires se révèle le plus lourd de conséquences. Il est indéniable

* Estratto dalla versione francese – versione ampliata dell'*Introduzione* all'edizione italiana de *La Città Divisa* – pubblicata sulla rivista online «Période». Trad. fr. di Amélie Aubert-Noël.

Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

que les Grecs avaient des idées bien précises sur le conflit – potentielle source de gloire dans sa version extérieure, militaire, mais cause de ruine chaque fois qu’il surgit au contraire au sein même de la *polis* et vient entacher la concorde des citoyens. En somme, tandis que l’affrontement avec les ennemis sur le champ de bataille était apprécié comme l’occasion indispensable de conquérir le *kleos* (le chant) et le *ku-dos* (l’honneur) réservés par Homère aux héros de l’*Iliade*, dans l’*agora* toute manifestation de dissension était immédiatement vue comme un déchirement insupportable.

Dedans/dehors, paix/guerre. Quel meilleur exemple, donc, de la tendance proto-structuraliste des Grecs à raisonner à partir d’oppositions nettes? Un *case study* parfait pour démontrer l’interdépendance de ce que les Athéniens persistaient obstinément à considérer comme séparé. Toutefois, comme c’était déjà le cas concernant les réflexions sur la différence des sexes, on peut déceler ici aussi, à la base de la recherche de Loraux, une urgence du thème. Il faut, chaque fois que l’on lit *La cité divisée*, se souvenir qu’il s’agit d’un livre né peu après la chute du mur de Berlin et la guerre civile yougoslave (et cela vaut peut-être encore plus pour les essais rassemblés ensuite dans l’ouvrage posthume *La Tragédie d’Athènes*). Confronter les événements de Corcyre en 427 av. J.-C. avec la Commune de Paris de 1871, ou analyser la représentation de la lutte intestine comme retour à l’état de nature, comme le faisait Nicole Loraux dans son cours de l’automne 1993, cela acquiert indubitablement une signification toute particulière au moment où – juste aux frontières de l’Union européenne – on rouvrait les camps de concentration, et où le continent entier semblait tout à coup revenir en arrière de cinquante ans. Face aux horreurs de la Bosnie et à l’inutilité de catégories comme celles de révolution et de lutte des classes, avec lesquelles, au cours du siècle passé, on avait expliqué toutes les grandes oppositions politiques de la modernité, le principal danger pouvait consister dans le pur et simple renoncement à la compréhension, consistant à séparer une fois pour toutes le monde entre Eux (les hommes de la guerre civile, replongés dans un passé de férociétés et de brutalités archaïques) et Nous (les hommes de la démocratie, qui ont apprivoisé une fois pour toutes la violence et vivent ensemble en paix).

Il tema di Babel

Dans son livre datant publié y a quelques années, Predrag Matvejevic a tenté de raconter synthétiquement le conflit bosniaque comme une tragédie en quatre actes plus les didascalies¹. Artifice rhétorique, naturellement, mais aussi signe d'un déboussolement généralisé, d'une crise des catégories conceptuelles les plus élémentaires, à cause de laquelle le recours à la langue et aux conventions scéniques du drame est appelé à remplir les fonctions d'une théorie incapable de rendre compte totalement de ce qui se passait dans les Balkans. Hegel n'avait-il pas écrit que le genre littéraire de la guerre est l'épopée tandis que celui de la guerre intestine est la tragédie? C'est, cependant, précisément de cette pénurie d'outils d'analyse que pouvait venir l'impulsion à chercher ailleurs, comme si la crise du marxisme avait soudainement permis de repenser le conflit en des termes complètement nouveaux. Il n'était pas exclu que les Grecs puissent apporter une contribution en ce sens. Au contraire, face à la tendance contemporaine à identifier la guerre civile avec l'irrationalité absolue, le fait de montrer les limites et la nature idéologique de cette attitude au fond très athénienne pouvait représenter le premier pas pour ramener à une compréhension rationnelle le conflit yougoslave.

En projetant le conflit, tout conflit, à l'extérieur de soi (sous la forme ennoblissante de la guerre héroïque), Athènes apprend donc à se concevoir comme «une, indivisible et en paix avec elle-même». Euphémisme? Déformation idéologique? Refoulement? Nicole Loraux ne se contente pas, toutefois, de relever l'inadéquation de cette image rassurante par rapport à la bien connue et sans cesse renaissante conflictualité interne des *poleis* (comme l'aurait fait un marxiste traditionnel). En effet, si elle l'avait déjà auparavant défini comme absence («exclusion des femmes», et refus des bénéfices qu'il aurait pour l'homme à cultiver au-dedans de soi une part féminine²), elle ajoute dans *La cité divisée* un nouvel élément à cette caractérisation par la négative en affirmant que le politique grec se fonde – essentiellement et fondamentalement – sur l'oubli du conflit comme loi fondamentale de la vie associée.

¹ En ouverture du livre collaboratif dirigé par lui, *I signori della guerra. La tragedia della ex Jugoslavia*, Garzanti, Milano, 1999, pp. 7-15.

² N. LORAUX, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Editions Gallimard, Paris 1989, p. 7.

Une terreur sacrée du *deux* imprègne tout discours de la cité sur elle-même, et, parce que l'idéologie travaille surtout par soustraction, jouant sur les silences et les omissions plus que sur les proclamations, c'est de là que doit partir tout raisonnement sur le politique grec. Parmi tous les exemples possibles, Loraux attire à juste titre l'attention sur le paradoxe en vertu duquel ces mêmes Athéniens dans lesquels nous nous plaisons, aujourd'hui, à reconnaître les pères de la démocratie, n'aiment pas du tout représenter le moment de la décision, celui où la *polis* se divise et se compte en mains levées, comme si cette fracture du corps citoyen constituait en soi un *vulnus* incurable. On peut donc déceler dans cette cité aux deux visages, que les Grecs aiment imaginer belliqueuse dehors et pacifiée dedans, quelque chose de très semblable à une «ellipse du politique au sein même du politique»³, comme si entre le conflit armé (rigoureusement extérieur) et la concorde la plus absolue il ne pouvait exister de demi-mesures.

Les historiens modernes se sont beaucoup interrogés sur la vocation unanimiste des Athéniens, en la reliant tantôt aux mécanismes de la démocratie directe, tantôt à une perception typiquement hellénique de la négativité du pouvoir (à l'opposé des Romains, pour qui l'*imperium* reste au contraire une valeur positive). Loraux, elle, cherche plutôt à montrer que cette tendance à effacer le moment de la division, qui accompagne toute procédure de vote, va de pair avec un refus de l'origine politique de la *stasis* et avec la tendance à décrire le conflit intestine comme une maladie qui agresse le corps civique de l'extérieur (exactement comme le tyran).

En fouillant entre les lignes des textes, Nicole Loraux n'a jamais cessé de répéter que, contrairement à ce que soutenaient les Grecs eux-mêmes – désireux de faire du tyran un étranger et une sorte de paria –, le citoyen qui s'empare du pouvoir absolu par la force est *dans* la cité ; de la même façon, la *stasis* représente une condition *naturelle* et récurrente de la communauté, bien plus que les Athéniens n'étaient prêts à l'admettre. Pour démasquer les silences et les omissions, il s'agira donc de soumettre les sources classiques à une thérapie herméneutique qui

³ EAD., *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Éditions Payot & Rivages, Paris 1997, p. 48.

Il tema di Babel

valorise les quelques voix discordantes (Héraclite, Solon, Thucydide), ou qui sache attribuer la bonne signification aux lapsus, aux contradictions, aux actes manqués, aux discours paradoxaux et ironiques (on pense ici surtout à Platon). Car c'est alors, et seulement alors, que les textes recommenceront à parler.

Le véritable enjeu reste la manière dont il faut organiser ces témoignages. Lorsque les Grecs parlent du conflit, ils ne font que répéter sans trop de fantaisie un schéma évolutif qui part du désordre pour aller vers l'ordre, et qui se conclut par le triomphe de la concorde civile sur le chaos. Le politique, selon cette généalogie (véritable mythe cosmogonique de la *polis*), se définirait même précisément à travers le dépassement du conflit originaire, ce qui implique que la scission représente toujours un avant, un déséquilibre qui a été vaincu au commencement du temps et qui, depuis lors, ne peut revenir que sous la forme d'un dysfonctionnement et d'une maladie. Le schéma – note Loraux – est passé tel quel des Grecs aux historiens modernes: la cité classique aurait pacifié une fois pour toutes le héros bagarreur homérique en lui apprenant à devenir le citoyen démocratique, à vivre en groupe et dans la concorde. Tandis que cette coïncidence représente pour d'autres historiens une confirmation, le fait que les Antiques aient justement été les premiers à soutenir cette version constitue pour Loraux une raison supplémentaire de se méfier. Rendre la *stasis* à la sphère du politique implique au contraire avant toute chose d'abandonner toute notion de progrès⁴. L'affrontement n'est pas quelque chose que l'on peut effacer, et ce n'est d'ailleurs pas l'objectif des procédures qui gouvernent la démocratie grecque. Les décisions par majorité, de même que les pratiques judiciaires, ne résolvent pas le conflit mais occultent la violence de leur contenu («comme essence du politique, le consensus a, très tôt peut-être,

⁴ Pour ce conseil méthodologique fondamental, Nicole Loraux se réclame toujours des essais de Yan Thomas, qui a déploré par exemple que «la vengeance n'[ait] jamais été étudiée que comme le présupposé de son dépassement par le droit» (*Se venger au forum*, in R. VERDIER et J.-P. POLY (sous la direction de), *La vengeance. Vengeance, pouvoir et idéologie dans quelques civilisations de l'Antiquité*, École française de Rome, Rome-Paris, 1984, pp. 499-548); toutefois, il faudrait rappeler au moins le précédent illustre d'OTTO BRUNNER, *Neue Wege der Verfassungs- und Sozialgeschichte*, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1968 («la *faida* est la forme juridique de toute la politique médiévale»).

recouvert à leurs yeux le conflit»⁵): comme si le vrai problème n'était pas tant d'éliminer ou de gérer rationnellement la querelle (selon ce qui aurait été l'interprétation de tout anthropologue fonctionnaliste anglais) que de la rendre invisible, et donc acceptable. Au contraire, dans toute sa carrière de chercheuse, Nicole Loraux n'a jamais cessé d'insister sur la double signification du mot *diaphora*, qui en grec ancien désigne à la fois le conflit et l'opération de vote.

Au récit grec des façons dont les hommes ont vaincu la discorde, Nicole Loraux préfère un traitement synchronique, un peu comme elle l'avait déjà fait dans *L'invention d'Athènes*. Mais si dans son étude de l'oraison funèbre elle plaçait tous les discours sur le même plan (le plan de l'idéologie), on assiste au contraire dans *La cité divisée* à une tentative de hiérarchiser les divers témoignages, s'arrêtant sur les rapports qui viennent s'établir entre ces derniers – une approche qui pourrait faire penser à l'évolution de la doctrine platonicienne, des idées de *La République* au *Sophiste*, c'est-à-dire de la découverte d'une réalité suprasensible, parallèle au monde matériel, à celle des principes qui en régissent les articulations internes. C'est également pour cela que *La cité divisée* peut être lu comme une tentative de repenser toute sa production précédente en fonction d'un nouveau schéma global, qui n'effacerait pas les acquis atteints jusque-là, mais les réarticulerait en des formes nouvelles.

L'apport de la psychanalyse s'avère encore une fois déterminant. En croisant les passages de *L'Homme Moïse* qui parlent de la psyché humaine comme d'un État avec ceux de Platon (et d'Isocrate) dans lesquelles une âme est attribuée à la cité, Nicole Loraux propose une cartographie des discours que la *polis* tient sur elle-même, inspirée par le modèle dynamique de l'esprit théorisé par Freud. En développant un peu son raisonnement (mais sans trop le forcer), on pourrait dire qu'à chacun de ces discours (contradictaires *et* complémentaires) correspondent un ou plusieurs genres littéraires différents. L'oraison annuelle pour les morts, par exemple, du fait de son caractère nécessairement exemplaire, apparaît comme gouvernée par le Surmoi, qui repousse

⁵ LORAUX, *La cité divisée*, cit., p. 99.

II *tema di Babel*

instantanément tout ce qui va contre l'image idéale d'Athènes: conflits, femmes, esclaves, mutabilité des institutions... Il en va déjà différemment de l'historiographie, et Nicole Loraux décèle chez Thucydide (mais pas seulement), une plus grande disponibilité à parler de la *stasis* comme d'une condition, sinon tout à fait normale, du moins récurrente de la cité: comme s'il était plus acceptable de raconter le conflit (éventuellement à travers une suite d'exceptions et de cas uniques qui n'arrivent jamais à s'ériger en normes) que de le théoriser⁶.

Exclu du discours politique, le «refoulé» de la cité arrive tout de même à s'exprimer ailleurs. Dans ce cadre, la place accordée par Loraux à la tragédie (pour l'analyse de cette dernière, se référer en particulier au cycle de leçons américaines recueillies dans *La voix endeuillée*⁷) semble particulièrement significative. Prenant en effet de la distance par rapport à une tradition d'études bien consolidée selon laquelle le drame serait le genre «civique» par excellence, Loraux voit au contraire dans les œuvres d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide une occasion de sonder la cité antique dans sa dimension la moins diurne. Plutôt que d'insister sur le caractère officiel des représentations théâtrales et sur la participation collective du peuple, et que de mettre en évidence les formes (aussi détournées soient-elles) à travers lesquelles le mythe refléterait l'Athènes de l'époque, ce qui intéresse Loraux est de montrer la parenté que le drame antique entretient avec le *threnos*, c'est-à-dire avec la lamentation sur les souffrances subies. La particularité de la tragédie serait donc d'exprimer, dans un contexte officiel mais socialement contrôlé, des concepts qui ne seraient jamais admis ailleurs et pour lesquels la cité peine à employer le langage de la théorie (un peu comme dans le cas de Matvejevic pour la guerre civile yougoslave). Ce qui revient à dire que l'aspect politique du drame consiste moins dans la promotion des valeurs démocratiques que dans les stratégies de contrôle par lesquelles il est permis aux désirs et aux peurs les plus inavouables de la cité (les pulsions du Ça) d'apparaître librement en plein jour, sans toutefois se transformer en menace pour la cité. Une opportune thérapie des passions, à laquelle ne sont absolument

⁶ EAD., «Thucydide et la sédition dans les mots» (1986), in EAD., *La tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie*, Seuil, Paris 2005, pp. 81-107.

⁷ EAD., *La voix endeuillée. Essai sur la tragédie grecque*, Gallimard, Paris 1999.

pas étrangères les réflexions d'Aristote sur la catharsis.

Repolitiser le deuil

L'oubli, donc: voilà la clef du politique grec. Si, pour Nicole Loraux, il existe un rapport privilégié entre la négation du conflit et la démocratie antique, les formes d'effacement de la mémoire ne sont pas toutes identiques, ni de même importance. On peut oublier par choix conscient, pour protéger ses intérêts, par inattention. Dans *La cité divisée*, l'oubli oscille toujours entre la censure idéologique (presque involontaire) et la suppression volontaire de dont la communauté des citoyens a choisi de ne pas se souvenir. C'est le cas lors d'un rituel civique tout à fait spécifique – l'amnistie – qui constitue l'une des clefs de voûte du livre de Nicole Loraux. L'annulation des condamnations politiques et en particulier des décrets d'ostracisme n'est pas un fait rare dans l'histoire athénienne; mais pour Nicole Loraux, l'amnistie par excellence ne peut être que celle de 403 av. J.-C., lorsque les démocrates, guidés par Thrasybule, après avoir vaincu sur le champ de bataille les «trente tyrans» et restauré les institutions traditionnelles de la cité, imposèrent une réconciliation générale avec les oligarques, au nom de laquelle il fut demandé à chaque citoyen de «ne pas rappeler les maux passés», afin de guérir la *polis* du conflit qui l'avait déchirée.

L'amnistie de Thrasybule diffère de toutes les autres mesures du même genre prises dans l'histoire athénienne en ce qu'elle n'est pas proclamée dans un moment de difficulté, avec l'intention de renforcer la *polis* contre les ennemis extérieurs qui la menacent, mais vise au contraire à ressouder le corps civique après une scission sans précédent. Aux dires de Loraux, l'exception a cependant également, dans ce cas précis, quelque chose d'exemplaire, qui permet de faire lumière sur l'expérience grecque du conflit au sens large. Si le politique grec se fonde sur la négation de la querelle intestine (or, «*politikòs* est le nom de qui sait acquiescer à l'oubli»⁸), aucune action ne possède une

⁸ EAD., *La cité divisée*, cit., p. 39.

Il tema di Babel

portée politique comparable au serment par lequel une communauté promet solennellement de ne plus conserver aucune mémoire de ses inimitiés passées, si ce n'est sous la forme d'un insolite et paradoxal «rappelle-toi d'oublier».

Il ne serait pas totalement faux d'affirmer qu'une bonne part de la reconnaissance qu'a reçue *La cité divisée* au niveau international découle de cette réflexion originale sur le thème de l'amnistie. La fréquence croissante avec laquelle, ces dernières années, il arrive de voir citer Loraux dans les réflexions des politologues contemporains à propos des réconciliations en Espagne (après la dictature de Franco) et en Afrique du Sud (après l'apartheid) montre d'ailleurs à quel point ce livre a su toucher une série de problèmes cruciaux de notre époque. À dire vrai, l'oubli était devenu un sujet à la mode à la fin des années quatre-vingt, dans le sillage de l'énorme production sur son corrélatif direct: la mémoire. Jusqu'à la sortie de *La cité divisée*, les chercheurs s'étaient cependant répartis assez équitablement entre les paradoxes gnoséologiques d'un hypothétique *ars oblivionalis* (peut-on apprendre à oublier?) et la reconstruction érudite des diverses manières dont le thème de la perte des souvenirs a été traité dans la littérature et dans la philosophie occidentale, négligeant complètement les potentielles implications politiques de l'oubli, en dehors de quelques allusions rapides à l'«impossibilité» d'oublier la Shoah. Une impossibilité affirmée d'autant plus vivement qu'en ces mêmes années commençaient à se diffuser les thèses des négationnistes sur la «construction» américaine de l'extermination des Juifs, et que l'opinion publique montrait de moins en moins d'intérêt pour les événements les plus tragiques de la Seconde Guerre mondiale.

Pour les historiens aussi, dans ce contexte, l'effacement de la mémoire en arrivait en quelque sorte à coïncider purement et simplement avec une perte et une lacune: un indice de cette tendance à l'amnésie et de ce retranchement sur le présent, qui semblaient toujours plus caractériser l'époque contemporaine. De Hayden White à Arnaldo Momigliano, de Carlo Ginzburg à Roger Chartier, tout le débat qui s'est tenu dans les années quatre-vingt et au début des années quatre-vingt-dix sur les rapports entre mémoire, histoire et rhétorique et sur la notion

de preuve en historiographie n'a jamais cessé de se référer (implicitement ou explicitement) à la progressive éclipse de la Shoah dans les consciences des hommes occidentaux comme unique paradigme pour penser l'oubli. Si l'histoire est un genre littéraire comme tous les autres, que puis-je répondre à ceux qui nient l'existence des chambres à gaz? Comment ferai-je pour convaincre les citoyens européens du XXI^e siècle qu'Auschwitz a vraiment existé, après la mort du dernier survivant? De telles questions impliquaient que la perte de la mémoire puisse être vue uniquement comme une menace, à un moment où même les événements de l'ex-Yougoslavie pouvaient être lus comme une sorte de retour du refoulé et où l'histoire du XX^e siècle, qui avait commencé à Sarajevo avec l'assassinat à l'origine de la Grande guerre, semblait se conclure exactement dans les mêmes lieux où elle avait eu son point de départ. Il ne restait plus aux historiens qu'à s'opposer à l'oubli, telles les divinités grecques du souvenir, en utilisant les armes de leur discipline – armes évidemment nées dans la société de la communication de masse.

Dans ce contexte, l'originalité de *La cité divisée* est liée en grande partie à la volonté de l'auteur de poser la question de la mémoire et de son effacement en des termes très différents, quoique pas nécessairement alternatifs. En parlant de Thrasybule et d'Athènes, Nicole Loraux a cherché à rappeler à ses contemporains qu'il existe aussi une dimension positive de l'oubli, autrement dit qu'il y a de nombreuses manières différentes d'oublier et que – freudiennement, encore une fois – l'élaboration du deuil n'équivaut en aucune façon au refoulement pur et simple du passé douloureux. L'amnistie se révèle alors comme le plus important des instruments dont dispose la collectivité pour mettre à son propre service la disposition naturelle de l'homme à oublier: son tempérament d'*animal obliviscens*, comme l'a appelé Harald Weinrich. Non seulement l'amnistie a représenté le moment fondateur du politique grec, mais elle a également, par la suite, joué un rôle important dans l'histoire occidentale. La politique, en d'autres termes, a su se servir de l'oubli, non en le subissant passivement mais en faisant au contraire de ce dernier un puissant instrument de construction de l'identité.

Pourquoi voir uniquement les aspects négatifs? L'opération par laquelle nous nous séparons de notre passé porte toujours en elle des éléments positifs et négatifs, et souvent la destruction est fonctionnelle

Il tema di Babel

et nécessaire à de nouvelles constructions. Au contraire, la volonté de garder constamment présent un traumatisme peut être liée ce que Freud a défini comme la compulsion de répétition. Cela ne signifie naturellement pas que Nicole Loraux se pose en défenseur euphorique d'un effacement indifférencié: il suffit de lire la dernière page de *La cité divisée* pour écarter le moindre doute à ce sujet. Simplement, son analyse de l'amnistie grecque vise à montrer en quoi le deuil et l'oubli pur et simple ne sont pas équivalents, et en quoi l'immuable fidélité au passé ne représente pas nécessairement la meilleure façon d'affronter les souvenirs angoissants. Le cas de la Shoah est, bien sûr, particulier du fait de son énormité et, précisément pour cette raison, malgré les allusions voilées disséminées dans son livre (en particulier sous la forme des renvois à *Le différend*, essai dans lequel Jean-François Lyotard a cherché à réfuter philosophiquement les arguments des négationnistes contre l'existence des camps d'extermination), Nicole Loraux préfère ne pas traiter directement la question, même si son silence peut faire supposer que l'exceptionnalité même du génocide juif devrait dissuader d'en faire l'unique mesure de jugement pour établir de quelle manière les communautés doivent affronter le problème toujours brûlant de la mémoire. C'est aussi pour cela que *La cité divisée* n'offre pas de solutions définitives et valables dans tous les cas, mais préfère décliner son enquête en terre grecque dans les termes d'une pédagogie de la différence, se limitant à demander aux Anciens de nous rappeler, à nous, modernes, ce que nous croyons avoir oublié. Dans ce cas précis: les effets politiquement bénéfiques des serments par lesquels les hommes promettent solennellement de ne pas vouloir se rappeler une partie du passé.

L'oubli des Anciens et la mémoire des modernes

Si, chiffres en main, l'on essaie de faire une liste des auteurs antiques sur lesquels se fonde l'analyse du politique grec par Loraux, outre les inévitables historiographes, l'omniprésent Platon, Eschyle le bien-aimé et les incontournables Homère et Hésiode, c'est surtout à la *Constitution des Athéniens* d'Aristote qu'il faut accorder une place de

choix. Curieusement, l'importance de la *Politique* reste au contraire, globalement, plutôt réduite dans *La cité divisée*, et ce bien que le traité aristotélicien offre aux lecteurs modernes l'examen le plus complet et le plus structuré des conflits des *poleis* grecques, en particulier dans le cinquième livre. Loraux aurait donc négligé précisément le texte décisif, celui duquel aurait pu émerger le plus facilement la fameuse théorie de l'inimitié qui reste introuvable à Athènes? Les choses ne sont pas aussi simples. En effet, s'il est vrai qu'une grande partie du cinquième livre est consacrée aux conflits intérieurs et aux changements de constitution qu'ils provoquent dans les *poleis*, la perspective adoptée par Aristote est telle que la *Politique* constitue une confirmation, plutôt qu'une réfutation, des thèses de *La cité divisée*.

Tandis que, pour Nicole Loraux, la guerre civile se manifeste toujours dans ses aspects les plus cruels et possède même une déplaisante parenté avec le sacrifice humain⁹, Aristote tend au contraire à offrir une représentation de la *stasis* largement édulcorée et rassurante. Trop rassurante, même. La discorde et l'inimitié, dans leur polarisation destructrice, restent presque totalement absentes de la *Politique*, et la *stasis* est évoquée uniquement comme alternance des formes de gouvernement – autant dire qu'elle est assimilée à la *metastasis* (le changement de constitution) plutôt qu'à la *diastasis* (la division). Le conflit étant réduit à une succession ordonnée de *politiai*, le fait qu'Aristote offre une analyse détaillée des causes des changements constitutionnels ne change rien: c'est comme si, au sein de la continuité fondamentale de la vie associée, le passage d'une condition transitoire à une autre représentait un détail secondaire, et que le moment de la confrontation entre les défenseurs de l'ancien et les partisans du nouveau n'était guère plus qu'un passage indolore. Même le relativisme modéré d'Aristote vis-à-vis des organisations politiques (surtout si on le confronte à Platon) dérive selon toute probabilité de cette même option de fond.

Cette tentative d'Aristote d'offrir une analyse rigoureuse de la *stasis* semblerait donc paradoxalement représenter un cas exemplaire de cet oubli du conflit dans lequel Nicole Loraux a identifié l'essence même

⁹ EAD., *La guerre civile grecque et la représentation anthropologique du monde à l'envers* (1995), repris dans *La voix endeuillée*, pp. 61-79.

II *tema di Babel*

du politique grec. Dans la *Politique*, l'attitude grecque envers l'inimitié paraît même poussée à l'extrême, au point que la discorde, que ses compatriotes renvoyaient volontiers au moment de l'origine, se retrouve exclue même de ce moment-là. Si l'on relit les premiers chapitres du premier livre, où Aristote définit l'homme comme un animal naturellement, spontanément social (*Politica* 1253a): comment doit-on lire cette affirmation, sinon comme une manière de repousser les instincts égoïstes et violents encore plus loin, dans une préhistoire de l'humanité où l'homme ne peut même plus être considéré comme tel? Difficile d'imaginer une interprétation plus radicale du principe selon lequel la querelle intestine est liée à une condition primitive désormais dépassée et sur laquelle il n'y a plus lieu de s'appesantir.

Il y a cependant, dans ce cas précis, une seconde raison pour laquelle la définition aristotélicienne est significative. Dans le célèbre passage que nous venons de rappeler, la plus grande «politicités» des hommes par rapport aux autres animaux vivant en groupe est explicitement reliée à deux facteurs essentiels et en relation étroite l'un avec l'autre : le langage et la connaissance du bien et du mal. Même si la praxis de qualifier l'homme à travers ce qui le distingue des autres créatures est constante dans son œuvre (toute l'anthropologie grecque définit «la race des mortels» toujours par opposition aux animaux et aux dieux), Aristote, pour expliquer la vocation spécifique des hommes à la vie communautaire, se limite à ces deux seules caractéristiques. Mais si l'on tente de prendre en main le *De memoria*, en gardant à l'esprit la lecture de *La cité divisée* et les réflexions de Loraux sur la valeur politique de l'oubli, on ne peut qu'être frappé par un passage comme celui-ci: «la mémoire (*to mnemoneuein*) est différente de la réminiscence (*to anamimneskesthai*) parce que parmi les animaux, moins que chez l'animal homme, beaucoup ont la mémoire, tandis qu'aucun des animaux connus ne possède la réminiscence, sauf l'homme. La cause d'un tel privilège est que la réminiscence est une sorte de syllogisme» (453a). En d'autres termes, à la différence des autres créatures, qui se rappellent pour ainsi dire spontanément les choses passées, les êtres humains seraient libres de faire des liens conscients et se trouveraient donc en condition de pouvoir contrôler au moins cette part de la faculté

mnémique que l'on appelle réminiscence. Le passage ne dit rien d'autre que cela, et suffit pourtant à soulever une série de questions tout sauf insignifiantes. Même si Aristote n'établit aucun rapport explicite entre la nature politique de l'homme et sa capacité à oublier (capacité liée à son idée de réminiscence comme «mémoire volontaire»: capacité à se souvenir autant que capacité à ne pas se souvenir), et ne franchit donc pas le pas décisif, tous les éléments qui composent le raisonnement de Loraux se trouvent déjà dans ces lignes. Faut-il en conclure que l'homme est un animal politique précisément en tant qu'il est capable d'oublier? Aristote, comme nous l'avons vu, ne le dit pas, et mettre dans sa bouche une telle idée reviendrait à forcer sa pensée. Rien n'empêche cependant d'accomplir l'opération inverse, c'est-à-dire de reformuler la thèse de Loraux en termes aristotéliens et de lire *La cité divisée* comme l'anneau manquant entre le *De memoria* et la *Politique*¹⁰.

Chez Aristote, la confiance dans l'inclination spontanée à la vie associée se fonde sur l'impossibilité de connaître l'homme à l'état de nature. Les deux concepts se renvoient l'un à l'autre, si bien que l'effacement de l'origine (poussée au point de nier le concept même de pré-) peut apparaître comme la meilleure garantie de son inclination (passée, présente et future) à vivre en groupe. Mais si, par pur hasard, nous nous souvenions? Si, tout à coup, cet avant redevenait visible? Tout le livre de Loraux se propose de ramener au grand jour ce conflit, inscrit au sein du politique, que les Grecs ont préféré oublier. Nous avons vu le substrat freudien de cette insistance sur la nécessité de faire parler les silences; mais il est possible que l'attitude de Loraux vis-à-vis de la pratique grecque de l'euphémisme ait des racines beaucoup plus profondes, et qu'elle puisse par exemple nous apprendre quelque chose sur nous-mêmes, qui en tant que «modernes» avons appris à nous penser

¹⁰ Si les bêtes ne peuvent contrôler leurs souvenirs, et si les divinités sont au contraire les seuls garants fiables des événements passés (ce n'est pas par hasard que *rappeler* est aussi bien le rôle des Érynies transformées en Euménides que celui des Muses), cette condition intermédiaire de possibilité jamais parfaitement actualisée doit être typiquement humaine. Selon cette lecture, les deux fameux cas cliniques étudiés par le grand neuropsychologue russe Aleksandr Romanovic Lurja, celui du mnémoniste capable de tout se rappeler et celui du blessé de guerre condamné à une perpétuelle incapacité à se souvenir/amnésie, représenteraient alors les deux frontières extrêmes de l'humanité, ou en tout cas du caractère politique de l'homme.

Il tema di Babel

à travers l'opposition avec les Anciens. Puisque la transformation de l'analyse en auto-analyse est constante dans les pages de *La cité divisée*, il ne s'agit pas là d'une opération trop hasardeuse.

Les histoires de la pensée politique font habituellement commencer avec Machiavel et Hobbes la «modernité» – un terme à employer aujourd'hui avec une prudence toute particulière, qu'il faut mettre à distance par des guillemets et comprendre dans son acception minimale de «radicalement alternatif à la philosophie politique gréco-romaine». Il peut être intéressant de noter à quel point ces deux auteurs sont obsédés, même s'ils le sont de façon très différente, par le thème du souvenir. Pour Machiavel, le christianisme et le Moyen-Âge ont effacé le savoir pratique des Romains en matière d'État (attention: ils n'ont pas effacé la théorie, qui même à Rome a toujours eu une origine grecque et que Machiavel a toujours tenu pour peu de chose); c'est pour cette raison que le grand projet pédagogique-herméneutique des *Discours sur la première décade de Tite-Live* naît avec la promesse déclarée de redonner à ses contemporains la capacité d'apprendre les lois de la politique des pages de l'historien qui a le mieux su illustrer les «façons de faire» et les «institutions» («*i modi e ordini*») qui ont permis aux descendants de Romulus d'étendre leur domination sur tout le bassin méditerranéen¹¹.

La nature de ce dont nous devons nous souvenir est complètement différente pour Hobbes, mais on retrouve chez lui, identique, cette pulsion à récupérer la mémoire de quelque chose que nous avons oublié. Dans le *Léviathan*, on le sait, il rejette tous les pivots de la *Politique* aristotélicienne: il n'est pas vrai que l'homme soit spontanément social; à l'état de nature les êtres humains faisaient l'expérience d'une condition d'insécurité et de guerre constante; seuls le contrat et la sujétion à un souverain permettent de sortir de la condition d'insécurité de la lutte de tous contre tous. Mais c'est surtout la co-extensivité entre humanité

¹¹ La singularité absolue de Machiavel dans le cadre de la réflexion occidentale sur la guerre civile réside dans le fait que non seulement il reconnaît l'omniprésence des conflits, mais il leur attribue même un rôle bénéfique (*Discours* I.4). Fait encore plus important, Machiavel nie l'existence d'une origine dépassée une fois pour toutes, c'est-à-dire un temps de la dispute que les hommes auraient laissé complètement derrière eux. Le processus est toujours réversible et, mieux, toujours ouvert (cfr. mon *Machiavelli in tumulto*, Bulzoni, Roma 2011).

et vie en société que Hobbes rejette avec force, guidé par la certitude que la reconstruction conjecturale de l'existence humaine avant l'État est indispensable pour édifier, sur le souvenir de l'origine et sur la menace d'y faire retour, un gouvernement enfin stable. En fonction des époques, le récit du *Léviathan* a été interprété comme un mythe moderne, comme l'histoire véridique des débuts de l'homme ou encore comme *fictio iuris*, mais Hobbes, quand il écrit, a toujours à l'esprit un exemple concret de ce qu'a été selon lui la condition du genre humain au commencement des temps: les populations de l'Amérique, dont la vie à l'état de nature a selon lui le pouvoir d'offrir aux lecteurs un aperçu de l'enfance de l'espèce (I, 13, 11). La découverte de Colomb aurait en somme laissé réémerger un passé dont on avait perdu toute mémoire; comme si la connaissance des populations indigènes des Indes occidentales avait fait réapparaître un morceau de notre histoire, faisant des explorations océaniques un voyage dans le temps tout autant, sinon plus, qu'un voyage dans l'espace.

La reconnaissance de la dimension centrale de l'oubli dans le politique grec et l'insistance de la philosophie moderne sur la mémoire (du républicanisme impérialiste de Rome, du conflit originel...) permettent peut-être de relire la querelle entre Hobbes et Aristote et tout le *Léviathan* comme une gigantesque opération d'anamnèse qui oblige le patient (dans ce cas la communauté tout entière) à revivre le traumatisme ancestral. Un véritable retour du refoulé capable de faire redevenir visible cet affrontement qui, pour les Athéniens, pouvait se décliner uniquement sous la forme exemplaire de la guerre extérieure.

Les modernes seraient-ils donc ceux qui auraient choisi de rappeler l'origine violente du politique¹²? Est-ce là ce qu'on appelle le réalisme, qui selon une ancienne tradition historiographique commencerait avec

¹² Il faut selon moi accorder la plus grande importance à la différence entre l'attitude des modernes qui, en souvenir du jour où le camp d'Auschwitz a été libéré par les Russes, ont introduit le Jour de la Mémoire, et celle des Athéniens qui chaque année retiraient de leur calendrier la date à laquelle on imaginait qu'avait pu avoir lieu le conflit originel d'Athéna et de Poséidon pour la possession de l'Attique. Ils la retiraient: autant dire qu'ils exhibaient un vide, qu'ils effaçaient au moyen d'un geste visible, faisant sauter par là même la distinction binaire entre parole et silence, entre présence et absence.

II *tema di Babel*

Machiavel et Hobbes? Il est certain que dans cette perspective, le grand récit de l'humanité à l'état de nature qui nous est présenté au début du *Léviathan* se révèle beaucoup moins anti-aristotélicien que ne l'affirmait Hobbes lui-même (par exemple en II, 29, 14), ou qu'il est, du moins, entièrement reformulable en termes grecs. Nous ne nous trouvons plus devant l'opposition entre la naturalité politique des Anciens et l'artificialité de l'État-machine des modernes, mais devant une alternative entre un politique fondé sur le refoulement et un politique fondé au contraire sur la remémoration du conflit originel, qui doit être dépassé à travers un renoncement conscient à ses droits en échange de la protection (le contrat). À l'opposé des thèses d'Aristote, dans le *Léviathan* les abeilles et les fourmis, précisément parce qu'elles sont privées du langage, sont désignées comme des créatures plus «politiques» que les hommes; ceux-ci, exposés au conflit à cause de leur nature compétitive, ont besoin d'un pouvoir coercitif qui pallie cette condition initiale de désavantage par rapport aux animaux (II, 17, 6-12). Mais les hommes vivent persuadés de la nécessité de se soumettre, et c'est aussi pour cela que Hobbes voit dans le souvenir de la terrifiante condition pré-politique une forte incitation à l'obéissance, et donc un pouvoir faisant fonction d'antidote contre la guerre civile.

Le *Léviathan* nous enseigne, en somme, que les hommes doivent se rappeler leur origine pour pouvoir mieux la renier dans un second temps, et cette fois définitivement. Toutefois, c'est justement cette seconde négation du passé (non dans la mémoire mais dans la volonté) qui pourrait s'avérer plus difficile que prévu: comme si, une fois que l'on a vaincu l'oubli, la peur qui accompagne la mémoire de l'état de nature ne suffisait pas à assurer la cohésion nécessaire. Le *Commonwealth* hobbesien pourrait, en d'autres termes, se révéler moins vacciné contre le conflit que l'auteur du *Léviathan* ne voulait l'admettre, nous obligeant à nuancer l'image conventionnelle d'un Hobbes théoricien du dépassement définitif de la phase aurorale de l'*homo homini lupus*. Une lecture approfondie fait donc apparaître le *Léviathan* comme un édifice moins granitique qu'on ne l'affirme généralement, dans lequel la guerre civile n'est pas seulement la menace qui incite à la fidélité, mais un principe toujours potentiellement à l'œuvre. Je pense par exemple à des questions comme

la suivante, qui rongent de l'intérieur le projet de Hobbes bien plus que la célèbre distinction entre for interne et for externe:

«Dans le cas où un grand nombre d'hommes ensemble ont déjà résisté injustement au pouvoir souverain [...], n'ont-ils pas la liberté de se réunir, de s'assister et de se défendre les uns les autres? Ils l'ont assurément, parce qu'ils ne font que défendre leur vie, chose que peut faire aussi bien l'homme coupable que l'innocent. En réalité, le premier manquement à son devoir avait été une injustice, mais le recours aux armes qui s'est ensuivi, même s'il sert à maintenir ce qu'ils ont déjà fait, n'est pas un nouvel acte injuste. Et, s'il est accompli pour défendre sa personne, il n'est aucunement injuste» (II, 21, 17).

Même si Hobbes commente le passage en écrivant que «l'offre de pardon les empêche de se justifier par l'autodéfense et rend illégitime leur persévérance à assister et défendre les autres», cette précision ne parvient pas à effacer l'impression que son argument peut se transformer en une invitation à étendre la révolte précisément pour obliger le souverain à concéder l'offre de réconciliation tant désirée. Si bien que, par un étrange paradoxe, le prétendu théoricien de l'absolutisme en arriverait à répéter (ou du moins à accepter) le discours tenu par le plébéien anonyme à la veille du second tumulte des Ciompi dans les *Histoires florentines* de Machiavel: «Il nous faut donc, me semble-t-il, pour que nous soient pardonnées nos erreurs anciennes, en faire de nouvelles, redoublant les maux et multipliant les incendies et les vols» (III, 13).

Le pacte, qui aurait dû protéger les hommes de la guerre civile, peut donc se révéler au contraire source de nouvelles insurrections plus sanglantes encore. Une fois stimulée, la mémoire du conflit originel refuse de se laisser apprivoiser trop facilement, et c'est précisément la valorisation du moment de la lutte de tous contre tous qui semble empêcher de prendre congé définitivement de la violence, dévoilant une tendance imprévue et persistante de la querelle à renaître encore et encore là où l'on s'y attend le moins (quelque chose de semblable avait déjà eu lieu avec le Platon de la guerre au sein de la famille étudié par Loraux). Comme si ni l'oubli ni la mémoire ne suffisaient, à eux seuls, à assurer aux hommes une coexistence pacifiée.