HUMANITÉ, GUERRE, ORDRE DU MONDE : L'ÉTHIQUE DES HISTORIENS GRECS ?

Catherine DARBO-PESCHANSKI

RÉSUMÉ : Les historiens grecs se sont préoccupés des actions (*praxeis*) humaines dans l'ordre politique et militaire. Pourtant, la conception qu'ils se font de la justice (*dikè, dikaion*) — à laquelle ils rapportent plus ou moins directement l'ordre du monde et le cours des choses — comme d'un mécanisme de stricte rétribution et de rétablissement des équilibres rompus; leurs définitions de la nature humaine qui permettent de verser tout débordement au compte de ce qui n'est plus totalement ou plus du tout humain; enfin, la manière dont ils construisent leur autorité d'historien: non par l'établissement critique des faits, mais grâce à l'identification de leur point de vue avec celui de la puissance de justice organisatrice du monde, sont autant d'obstacles à une problématisation éthique de l'action. Les notions d'équité, de bienveillance à l'égard des êtres humains, de mesure, de pitié interviennent bien dans leurs jugements, mais finissent toujours par se mouler dans le cadre de pensée dominant de la justice rétributive.

MOTS CLÉS : éthique, justice, guerre, code de conduite, humanité, équité.

SUMMARY : *Greek historians have dealt with human actions (praxeis) in political and military fields. Yet their notion of justice (dikè, dikaion) — on which, according to them, depend universal order and the course of things — as a mechanism of exact retribution and balance; their definitions of human nature which ascribe any excess to a not wholly or a not at all human temperament; finally, the fact that they do not ground their historical authority on proven facts but by identifying their point of view with the power of justice which orders world, prevent an ethical reflexion about human action. They may call upon equity, humaneness and temperance, but they ultimately model their judgement on the dominant pattern of avenging justice.*

KEYWORDS : *ethics, justice, war, rules of conduct, humaneness, equity.*

Revue de synthèse : 4^e S. N° 4, oct.-déc. 1995, p. 527-552.

ZUSAMMENFASSUNG : In dem Artikel geht es um die Überlegungen, die die griechischen Historiker über das menschliche Handeln (praxeis) im Zusammenhang mit Politik und Militärwesen angestellt haben. Ihre Vorstellung von Gerechtigkeit (dikè, dikaion) entspricht einem Mechanismus von genau festgelegter Vergeltung und der Wiederherstellung eines gestörten Gleichgewichts; ihre Definition der menschlichen Natur macht es ihnen möglich, jede Überschreitung der Norm als dem Menschen nicht angemessen oder völlig unmenschlich zu bezeichnen; die Autorität des Historikers beruht bei ihnen nicht auf der kritischen Darstellung der Tatsachen, sondern darauf, daß sie ihren Standpunkt mit der Überzeugung von der Existenz einer die Welt ordnenden Gerechtigkeit identifizieren. Diese Auffassungen erweisen sich als Hindernis für eine ethische Problematisierung des Handelns. Begriffe wie Angemessenheit, Wohlwollen gegenüber anderen Menschen, maßvolles Handeln und Mitleid sind bei ihrer Beurteilung von Ereignissen zwar vorhanden, werden aber immer hinter der vorherrschenden Lehre einer Vergeltungsjustiz zurückgestellt.

STICHWÖRTER : Ethik, Recht, Verhaltensregeln, Krieg, Menschlichkeit, Gerechtigkeit.

Catherine DARBO-PESCHANSKI, née en 1954, est chargée de recherche au Centre national de la recherche scientifique. Elle étudie l'historiographie et la pensée juridique en Grèce ancienne.

Adresse : C.N.R.S.-Centre Louis-Gernet, de recherches comparées sur les sociétés anciennes, E.H.E.S.S., 10 rue Monsieur-le-Prince, 75006 Paris.

Dans les premières lignes de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote fait notamment entrer dans la définition de l'éthique et de ses buts les notions de science politique (*épistèmè politikè*), de bien (*to agathon*), de beau (*to kalon*), de juste (*ta dikaia*), ainsi que celle d'humain (*to anthrôpinon*).

L'éthique est subordonnée à la politique, science pratique architectonique qui a pour fin (*télos*) le bien proprement humain (*to agathon anthrôpinon*). Si ce dernier relève de la politique, c'est que l'humanité de l'homme tient à son appartenance à une communauté (*koinônia*) et que la cité (*polis*) constitue la fin de toute communauté. Il s'ensuit que l'être incapable de faire partie d'une *koinônia* et, à plus forte raison, d'une cité, ou qui n'a aucun besoin d'une telle insertion parce qu'il se suffit à lui-même, se range parmi les dieux ou parmi les bêtes¹. L'éthique ne donne cependant qu'une connaissance approchée du beau (*ta kala*) et du juste (*ta dikaia*) que la politique, elle, prend en compte en visant le bien, et s'écarte de la science dont elle dépend, en particulier en ce qu'elle envisage des individus immergés dans des communautés qui ne sont pas exclusivement civiques, le peuple (*ethnos*), par exemple.

En rappelant, brièvement et à grands traits, certaines composantes de la définition de l'éthique selon Aristote pour introduire une réflexion sur le thème de l'humanité et de la justice dans l'historiographie grecque, je n'ai nullement l'intention de chercher des préfigurations ou des influences de la pensée aristotélicienne chez des auteurs qui se succèdent entre le v^e et le i^{er} siècle avant J.-C. Il m'importe plutôt de remarquer que, pour un Grec ancien, et non des moindres, l'éthique, la justice sous ses multiples formes², la politique et la définition de l'être humain ont partie liée. Certes, nous avons affaire ici au grand système aristotélicien, mais la lecture de textes de nature et d'époque différentes tend à montrer que celui-ci élabore et fixe en des termes qui lui sont propres toute une constellation de notions dont on trouve ailleurs, avant et après, les répondants, même s'il s'agit à proprement parler d'homonymes organisés selon des relations autres³.

Chez les historiens grecs, en effet, la politique n'a rien de la science qui cherche à définir le bien de la cité, conçue comme la communauté dans

1. ARISTOTE, *Politique*, I, 1253 a 29.

2. Id., *Éthique à Nicomaque*, V.

3. Mario VEGETTI, in *L'Etica degli Antichi*, Rome/Bari, Laterza, 1989, remarque (p. X) qu'Aristote « fournit [...] un point de vue philosophique net sur des thèmes moraux, y compris d'origine extra-philosophique, et une claire référence analytique dans la complexité et la ferveur maintes fois constatées des débats éthiques. Il sera donc juste, affirme l'auteur, de lui attribuer un rôle en quelque sorte méta-historique, même si, naturellement, cette méta-historicité doit être interprétée [...] ».

laquelle s'accomplit l'humanité de l'homme. Il s'agit plus platement de la gestion au coup par coup des affaires des cités ou des autres types de communautés, et des rapports que celles-ci entretiennent. Rapports essentiellement belliqueux, tant il est vrai que c'est la guerre, défensive ou de conquête, qui occupe le centre des récits des historiens. Par ailleurs, l'éthique ne saurait se définir chez eux comme la science des valeurs qui contribuent à déterminer le bien de la cité, mais apparaît comme un ensemble de réflexions éparées, peu systématiques et de portée plus ou moins générale, sur les principes censés avoir guidé la conduite des agents dans des circonstances singulières. La notion d'homme (*anthrôpos*), outre que le lecteur doit la composer en rassemblant des remarques brèves et dispersées, ou, tout bonnement, l'extraire du récit d'événements particuliers, révèle des contours mouvants et fait l'objet de nombreux déplacements. La justice, enfin, bien que les historiens se situent souvent, comme nous le verrons, du côté de la pensée commune, n'est que marginalement marquée chez eux de ces « divergences et incertitudes » qui, selon Aristote⁴, entourent généralement la définition du beau et du juste, et rendent nécessaires les éclaircissements de la science éthique. Très liée à l'idée d'ordre du monde, elle offre, au contraire, la plupart du temps, et malgré les quelques tremblements qu'introduit la confrontation des notions de *dikaion* et d'*épiekés*⁵, une très massive évidence.

Si les historiens donnent à la politique, à l'éthique, à la justice et à l'humanité des portées particulières, ils les organisent aussi en une configuration elle-même originale. Aussi voudrais-je essayer de montrer ici que la manière dont ils conçoivent la justice va de pair avec les fluctuations de leur définition de l'être humain pour limiter le développement d'une éthique en tant que réflexion sur les principes qui régissent la conduite des acteurs des événements politico-militaires racontés dans leurs œuvres.

Une telle étude peut sembler très éloignée des problèmes contemporains. De fait, il serait vain de chercher à réduire l'écart chronologique et culturel qui nous sépare radicalement des Grecs anciens. Aussi est-ce plutôt cet écart même qui doit faire l'objet de notre attention et est-ce dans les différences que nous pouvons chercher quelques éléments d'analyse pour des phénomènes actuels. Aujourd'hui, en effet, alors que nous entendons parler, et parlons peut-être nous-mêmes, de nouvel ordre juridique international, de guerre juste, de causes humanitaires qui impliquent le droit d'ingérence, peut-être n'est-il pas totalement dénué de sens de remarquer qu'à leur façon, les historiens grecs se sont essayés à penser l'ordre du monde et sa justice, à donner une place à la guerre dans l'économie de cette

4. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, I, 1094 b 15-16.

5. Qu'on peut traduire approximativement par *le juste et l'équitable*.

dernière et ont rencontré maintes fois l'épineuse question de la conduite à adopter face à d'autres êtres humains dans la gestion concrète des affaires politico-militaires. C'est leur manière d'analyser cet ensemble complexe de notions et de problèmes que je voudrais maintenant tenter de décrire.

Avant d'entrer définitivement dans le vif du sujet, quelques mots encore pour présenter les historiens sur lesquels j'appuierai mon propos.

Il s'agit d'abord, par ordre chronologique, d'Hérodote, contemporain de Périclès, le grand stratège athénien de la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C., mais aussi de Sophocle, le tragique, ou de Protagoras, le sophiste. À travers une vaste description des coutumes des peuples de la terre habitée, Hérodote évoque les causes et les antécédents des guerres médiques, ainsi que ces guerres elles-mêmes, deux conflits qui, en 490 et 480 av. J.-C. opposèrent les Grecs, coalisés autour de Sparte, aux armées des Grands Rois perses, Darius I^{er} d'abord, son fils Xerxès ensuite.

Thucydide, une génération après Hérodote, s'en tient pour l'essentiel à la guerre du Péloponnèse et à ses prodromes. De 431 à 403 av. J.-C., cette guerre opposa Sparte, Athènes et leurs alliés respectifs. Elle gagna tout le monde grec, oriental et occidental, en impliquant, de-ci de-là, des populations périphériques. Thucydide consacre également une large place à l'évocation des débats dont l'Athènes démocratique fut le théâtre durant cette période, car c'est dans la dégradation de la politique intérieure de cette cité qu'il voit la cause essentielle de la défaite qu'elle a subie.

Au iv^e siècle av. J.-C., Xénophon, dans les *Helléniques*, poursuit jusqu'à la bataille de Mantinée (362 av. J.-C.) le récit des affrontements, alliances et renversements d'alliances que, pour sa part, Thucydide a interrompu en 411 av. J.-C. Par ailleurs, ce même historien consacre *L'Anabase*, à l'évocation de l'expédition des Dix Mille, ces mercenaires grecs qui allèrent se battre aux côtés du satrape perse Cyrus contre le frère de ce dernier, le Grand Roi Artaxerxès. Il faut encore ajouter que, dans le reste de son œuvre, que ce soit *La Cyropédie* (récit de la formation et de la vie de Cyrus l'Ancien), *Agésilas* (monographie consacrée au roi de Sparte Agésilas II, qui régna de 399 à 360 av. J.-C.) ou dans les *Mémoires* et *L'Économique* (qui mettent en scène Socrate), et même dans ses traités dits techniques, Xénophon ne cesse de s'interroger sur l'art de gouverner (*to archètikon*) et l'exercice du commandement (*archein*) qui, selon lui, est à la fois, celui du chef militaire face à ses soldats; celui du maître de maison face à ses esclaves, et à sa femme; l'exercice du pouvoir politique en tant que magistrat (*archôn*) à Athènes; et enfin, pour un État, cité ou royaume, la réunion et le maintien d'autres États en position de sujets dans un empire (*archè*) qui se veut toujours en expansion.

Polybe, lui, écrit au II^e siècle av. J.-C. et se donne pour tâche de raconter comment Rome est parvenue à dominer presque toute la terre habitée et à assujettir la plus grande partie des peuples (*hypèkooi*)⁶.

J'évoquerai, enfin, deux historiens du I^{er} siècle av. J.-C., Diodore de Sicile et Denys d'Halicarnasse, qui écrivent tous deux alors que la Grèce est passée sous domination romaine.

Les historiens précédemment énumérés me semblent partager une même conception fondamentale de l'ordre du monde. Pour eux, il y a ordre s'il y a stabilité et tout ce qui s'apparente à la solidité (*bébaion*), à la sûreté (*asphaleia*), ou à la pérennité se trouve, par là même, valorisé. Songeons, par exemple, à l'intérêt qu'Hérodote porte aux Égyptiens, parce qu'ils ont toujours gardé les mêmes usages et qu'ils sont là, immuables, depuis que les hommes sont hommes⁷. Pour Thucydide, c'est l'habitude qui fait des mots le véhicule des valeurs qu'il faut respecter. De là vient le caractère scandaleux de la guerre civile dans laquelle les citoyens, répartis en deux camps acharnés à se perdre, s'empressent, par un usage pervers du langage, d'« échanger les évaluations usuelles données par les mots aux actes »⁸, de muer le positif en négatif et inversement. Xénophon, pour sa part, voit dans la stabilité (*asphaleia*)⁹, ou la sûreté, conçue comme sauvegarde (*sôtèria*)¹⁰, la fin vers laquelle tendent tous les gouvernants et tous les empires, ainsi que la preuve suprême de leur valeur¹¹. On trouvera encore, sous-jacente à l'analyse que Polybe fait de la constitution romaine comme mélange harmonieux et équilibré de plusieurs régimes, l'idée que c'est de là qu'elle tient sa force et son caractère admirable¹².

La stabilité qui constitue l'ordre du monde s'appelle aussi justice ou juste (*Dikè, dikè, dikaion*). Mais il ne s'agit nullement, en l'occurrence, d'une répartition strictement égalitaire ou proportionnelle¹³ des biens, des pouvoirs et des conditions. C'est plutôt un état d'équilibre dans lequel cha-

6. POLYBE, *Histoires*, trad. Paul PÉDECH, Paris, Les Belles Lettres, 1969 (cité par la suite comme POLYBE), I, 2, 1-1, 2, 7.

7. Voir HÉRODOTE, *Histoires*, éd. Philippe LEGRAND, Paris, Les Belles Lettres, 1932 (cité par la suite comme HÉRODOTE), II, 2 et 144 pour l'ancienneté; *ibid.*, II, 77, 91 pour la permanence des usages et le refus de toute nouveauté en la matière.

8. Nous citons ici la traduction que Nicole LORAUX, dans son article « Thucydide et la sédition dans les mots », *Quaderni di Storia*, 23, 1986, p. 103-104, donne d'une phrase de Thucydide III, 82, 4, en accord avec les conclusions de J. T. Hogan et J. Wilson, et qu'elle commente ainsi : « en toute circonstance, les factieux troquent la bonne évaluation contre la mauvaise. »

9. XÉNOPHON, *La Cyropédie*, VIII, 1, 45.

10. Ce mot traduit les liens de la sauvegarde avec la guerre qui l'assure soit de manière défensive, soit, le plus souvent, par l'offensive et la conquête. Voir, par ex., le discours de Chrysantas, in XÉNOPHON, *La Cyropédie*, VIII, 1, 2-4.

11. *Ibid.*, I, 1, 3 sqq.; VIII, 7, 7, 5.

12. POLYBE, VI, 1, 1-3; 18, 1-2.

13. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1130 b 6 sqq.

cun et chaque chose occupent une place déterminée : le juste, la justice consistent à garder cette place, quelle qu'elle soit. On comprend, dès lors, que les historiens manifestent une unanime méfiance, voire de la réprobation, envers ce qui change, ce qui se renverse, ce qui évolue, toutes choses qui, pour eux, s'apparentent fondamentalement à l'injustice. Ainsi la guerre que Thucydide qualifie de maître violent¹⁴ porte également dans son texte le nom de *kinesis* : très exactement « mouvement »¹⁵.

On peut également expliquer par là, au moins pour une part, l'attitude très particulière, pour ne pas dire paradoxale à nos yeux, des historiens grecs à l'égard du temps. Ils ne semblent véritablement accepter que le temps biologique, celui des générations humaines qui se succèdent au rythme des naissances et des morts, le temps astronomique que marque le cours des saisons et que calculent les calendriers lunaires et solaires ou le temps officiel, politico-religieux, que rythme la succession des archontes, des prêtresses ou des consuls, selon les cas. En revanche, les uns comme les autres, tout en racontant les événements, s'efforcent de penser comment pourrait s'abolir ce que nous considérons, quant à nous, comme le temps proprement historique, celui qui se traduit par le changement des situations et des pouvoirs dans le monde¹⁶. Ou bien, pour parler en d'autres termes, ils ne regardent les événements et les changements qu'ils repèrent que comme la rupture d'un juste équilibre ou la progression vers cet état. Dans tous les cas, le temps historique a donc partie liée avec l'injustice, soit qu'il fasse sortir de la stabilité du juste, soit qu'il prouve, par son mouvement même, qu'on ne l'a pas encore atteinte et que le monde est secoué d'injustice. L'historien porte donc un regard normatif sur la matière de son œuvre : le cours des événements, et se place toujours en position de résistance critique vis-à-vis d'elle, au nom, et du point de vue de la justice/ordre du monde¹⁷.

14. THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, éd. Jacqueline DE ROMILLY, Paris, Les Belles Lettres, 1953 (cité par la suite comme THUCYDIDE), III, 82, 2.

15. *Ibid.*, I, 1, 2.

16. Reinhardt KOSELLECK, in *Le Futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Éd. de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990, consacre un chapitre « *Historia magistra vitae* » (p. 37-62) à montrer comment, à l'époque moderne, « le substrat naturel du temps disparaît » (p. 48) et avec lui l'idée, qu'en vertu de la permanence de la nature humaine et de la ressemblance potentielle de tous les événements, le passé recèle tous les moyens de compréhension de ce qui advient. La philosophie contribue à faire saisir l'histoire comme *Geschichte*, c'est-à-dire un processus singulier, qui recèle seulement dans son progrès de quoi éduquer le genre humain, tandis que le passé, une fois devenu tel, perd cette force. Mais, dans l'histoire ainsi conçue, l'expérience présente « se décompose en une infinité d'unités temporelles distinctes » (p. 49). On peut ajouter que le travail de l'historien consiste alors à les composer, à la recherche sinon du processus global, du moins de processus partiels plus larges. D'où un déplacement de l'attention vers ce qui change devant nous et ce que R. Koselleck appelle « une qualité temporelle propre » (p. 42) de l'histoire nouvelle.

17. Nous reviendrons sur la coïncidence que l'historien s'efforce d'établir entre son point de vue et celui de cette justice.

La justice ainsi conçue présente plusieurs composantes. Elle est faite d'abord de la répartition des êtres en divers règnes ou catégories qui s'individualisent par différences et oppositions. Ainsi se dessine l'*anthrôpos* : l'être humain, ou plus couramment, le groupe concret des *anthrôpoi* : les hommes. Mis à part Thucydide qui, comme nous le verrons, se singularise en élaborant une conception psychologique de la nature humaine et qui insiste peu¹⁸ sur la position différentielle du règne humain par rapport aux autres règnes, autrement dit, sur la définition anthropologique de l'homme, les historiens font de ce dernier ce qui n'est ni Dieu ni bête, selon une tripartition dominante dans la pensée grecque¹⁹.

Les hommes des historiens se définissent par ce qui est au-delà et en-deçà d'eux. Cela signifie d'abord qu'ils ne sont pas des dieux, qu'ils n'en ont pas les attributs. Pour commencer, ils ne le sont pas au regard du temps, comme le montre Hérodote en esquisant très brièvement une anthropogonie, lors d'un développement sur la thalassocratie du tyran de Samos, Polycrate²⁰. L'auteur des *Histoires* remarque, en effet, qu'à un certain point de la succession des générations, juste avant celle du roi de Crète Minos, il n'y eut plus que des hommes pour engendrer des hommes. Ces derniers apparaissent donc comme ce qui reste dans le cours du temps biologique quand les dieux s'en sont abstraits pour s'en tenir à entourer et à pénétrer le monde de leur éternelle présence.

Les hommes ne sont pas dieux non plus au regard du bonheur, de la beauté, de la puissance et de la connaissance. Seuls les dieux ont la pleine possession de ces biens et menacent sans cesse de leur jalousie la part qui échoit aux hommes dès lors qu'elle semble trop large ou trop florissante²¹.

Exception faite des linéaments d'anthropogonie que je signalais précédemment chez Hérodote et d'une remarque de Cyrus l'Ancien dans *La Cyropédie* de Xénophon, quand sur le point de mourir, le roi remercie Zeus et les autres dieux de ne pas lui avoir fait concevoir, dans les succès qui n'ont cessé de jalonner sa vie, des pensées « dépassant la condition

18. On remarquera cependant que l'auteur de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* peut, à l'occasion, quand il évoque des populations barbares comme les Thraces (VII, 29) par ex., suggérer fortement que leur goût du sang et du massacre leur fait franchir le seuil qui sépare les hommes des bêtes. Pour des références plus allusives au partage hommes/bêtes/dieux, voir encore, *ibid.*, II, 50, 1 et V, 105, 2.

19. Jean-Pierre VERNANT l'a mise en évidence dans le champ religieux en étudiant le sacrifice sanglant de consommation alimentaire.

20. HÉRODOTE, III, 122.

21. HÉRODOTE, I, 34 : le thème de la *Némésis*, vengeance jalouse des dieux, est illustré chez Hérodote par l'épisode de la mort d'Atys, fils préféré de Crésus, ce roi lydien qui voulait qu'on le proclame le plus heureux des hommes notamment parce qu'il était très riche. Il s'estompe chez Thucydide et Xénophon, mais renaît dans l'œuvre de Polybe et de Diodore de Sicile en liaison avec la prégnance de celui de la Fortune (*tychê*) et de ses imprévisibles renversements.

humaine »²², c'est la transgression, injustice parce que cause de désordre, qui rend sensible la place définissant l'humanité : hors et en-deçà du champ divin. Transgression de Crésus²³, de Polycrate²⁴, des souverains perses²⁵ chez Hérodote; de Philippe V de Macédoine chez Polybe²⁶, pour ne prendre que quelques exemples.

L'homme se différencie également de la bête. Polybe est l'un des historiens qui s'exprime le plus clairement à ce propos, quand, jugeant les atrocités commises par les mercenaires de Carthage en révolte, il en arrive à formuler une réflexion générale sur l'homme :

« L'esprit humain (*psychai*), dit-il, peut être atteint de gangrènes telles qu'il n'y a pas d'être vivant (*zôion*) qui se montre plus impie ni plus cruel (*ômoteros*) que l'homme (*anthrôpos*). Si on leur applique l'indulgence (*sygnômè*) et l'humanité (*philanthrôpia*), ils croient que c'est un piège et une fourberie (*epiboulè, paralogismos*) et n'en deviennent que plus défiants et plus malveillants envers leurs bienfaiteurs (*philanthrôpountes*). Si on les châtie, leur fureur résiste et il n'est pas d'infamies (*apeiréména*) ni de crime (*deinon*) auxquels ils ne se portent en se faisant un mérite de cette audace (*tolma*). Finalement, devenus bêtes (*apothèriothentés*), ils sortent (*exiénai*) de la nature humaine (*hè anthrôpinè physis*) »²⁷.

On le voit, Polybe ébauche une psychologie de la nature humaine, mais il la fait dépendre d'une définition différentielle de l'homme par rapport à la bête. L'homme est cruel; le grec dit « cru » (*ômos*). Or le cru est le régime alimentaire de l'animal pour un Grec : que l'homme laisse donc le cru prendre toute la place en lui et le voilà bête. Toutefois, sans cesser de procéder par oppositions entre les êtres, les historiens brosent un tableau à la fois plus complexe et plus mouvant de l'humanité en faisant intervenir plusieurs autres partages qui distribuent assez diversement les places. L'un d'entre eux, très puissamment affirmé chez Hérodote, Thucydide et Xénophon, passe entre les Grecs et les Barbares.

Pour un Grec d'époque classique, le syntagme « les Grecs et les Barbares » est une manière de désigner l'ensemble des hommes, l'humanité concrète. Ainsi Thucydide²⁸ exprime l'idée que la guerre du Péloponnèse a touché la majeure partie de l'humanité en disant qu'elle a affecté « les Grecs et une partie des Barbares ». Mais, pour Hérodote par exemple, aux confins de la terre habitée, les peuples non grecs s'animalisent, tels ces

22. XÉNOPHON, *La Cyropédie*, VII, 7, 3 : *hyper anthrôpon* : « au-dessus d'un homme. »

23. HÉRODOTE, I, 34.

24. HÉRODOTE, III, 39 *sqq.*

25. HÉRODOTE, I, 207 *sqq.*, III, 27-34, VII, 33 *sqq.*

26. POLYBE, V, 8, 1-12, 7.

27. POLYBE, I, 81, 8-9.

28. THUCYDIDE, I, 1, 2.

hommes aux pieds de chèvres qui vivent au nord du Pont-Euxin²⁹ ou se divinisent, comme les Éthiopiens-Longue-Vie qui doivent à l'eau d'une fontaine de jouvence au parfum de violette de vivre plus longtemps que la moyenne des humains et dont le sens de la justice excède aussi celui du commun des mortels³⁰. Quant aux peuples d'Asie soumis au Grand Roi et qui font chez lui figure de Barbares par excellence, ils sont assimilables à des esclaves qui avancent sous le fouet comme des bêtes de somme. Bien que la polarité Grecs/Barbares serve à désigner le groupe des hommes, l'humanité hérodoteenne a donc tendance à se défaire du côté des Barbares.

Xénophon, pour sa part, compose différemment le tableau. La distinction fondamentale qu'il opère passe entre celui qui commande (*archôn*, *hégémôn*, *basileus*, *despotès*) et ceux qu'il dirige. Dans ce dernier ensemble, hommes et animaux se confondent dans la catégorie des êtres vivants (*zôia*) caractérisés par un trait commun : celui d'être assimilables aux bêtes des troupeaux (*agélai*) qu'on pousse devant soi (*agein*), comme le fait le berger. L'homme ne se différencie de l'animal que par son indiscipline, son tempérament rétif qui l'empêche d'obéir de bon gré (*hékôn peithesthai*)³¹. Toutefois, il peut obéir à qui sait s'y prendre avec lui et c'est là que réside l'essentiel de l'art de commander dont Xénophon travaille dans toute son œuvre à déterminer les composantes³². Dans cette humanité grégaire, séparée de justesse de l'espèce animale, viennent se ranger aussi bien les hommes libres que les esclaves ou les femmes, tant il est vrai que, du point de vue du chef, ils forment tous la masse de ceux qu'il convient de faire obéir alors qu'ils n'y sont pas portés naturellement.

Le chef, lui, se trouve dans un rapport de proximité particulière avec les dieux, dont il a la charge d'interpréter les volontés et d'obtenir l'assentiment³³, cela, au point de devoir, parfois, faire des efforts pour s'en tenir à sa condition d'homme³⁴. Mais, en approfondissant la description de l'exercice du pouvoir, Xénophon se trouve conduit à retoucher le partage ainsi établi. Il apparaît en fait que le gouvernant a affaire à deux catégories d'hommes : les vaincus, dont il ne se préoccupe pas, et les puissants, dont la collaboration lui est nécessaire pour assurer son propre pouvoir. De ces derniers, il s'efforce de s'assurer la fidélité et, pour se faire, se les attache par des bienfaits, essentiellement matériels, car celui qui reçoit est tenu de payer en retour, comme le veut le lien social de la *philia*³⁵. On trouvera

29. HÉRODOTE, IV, 23.

30. HÉRODOTE, III, 23.

31. XÉNOPHON, *La Cyropédie*, I, 1 sqq.

32. Voir, par ex., ID., *La Cyropédie*, I, 1, 3, *L'Économique*, XXI, 1 sqq. ou *L'Anabase*, III, 1, 38.

33. ID., *L'Anabase*, III, 2, 9 ; V, 2, 8 ; *Les Helléniques*, V, 3, 4 et III, 4, 15.

34. On l'a vu précédemment dans la prière que Cyrus adresse à Zeus avant de mourir.

35. Sur cette valeur de *philos* et de ses dérivés, voir l'article classique d'Émile BENVENISTE, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, I, Paris, Minuit, 1969, p. 335-353.

donc, d'un côté, le chef et ses *philoï*, pris dans un rapport d'échange entre don et contre-don; de l'autre, le reste de l'humanité, les *anthrôpoi*, dont le nom peut dès lors prendre à l'occasion la tonalité plus sociale de *plêthos* (la masse) ou d'*ochlos* (la populace)³⁶. Or, comme le montre *L'Anabase*, dès lors qu'il s'agit du gros de l'armée³⁷, qui parle de populace et de masse ne tarde pas à parler de bestialité.

C'est le cas de Polybe, dans un épisode remarquable du livre XV³⁸ qui raconte comment les Égyptiens ont chassé Agathoclès, compagnon de Ptolémée IV Philopator. Agathoclès était devenu tout-puissant à la mort de ce dernier en profitant de ce que Ptolémée V Épiphanes n'était encore qu'un enfant. Nous sommes en 260 av. J.-C. La foule (*hoi polloi*, *to plêthos*, *ho ochlos*) est tout emportement (*orgè*), tout élan, toute tendance (*hormè*), mais il lui manque la raison (*logos*). Elle ne sait pas analyser ses sentiments et, surtout, elle ne sait pas assigner de but à ses élans. Elle reste enfermée dans son exaspération : elle est un flot, du feu, elle crie. Pour agir, elle a besoin d'un principe de conduite (*prosôpon*) qu'elle ne possède pas et qui ne pourra lui venir que de l'extérieur. En l'occurrence, il faut que d'habiles manipulateurs lui amènent le jeune roi et que celui-ci donne l'autorisation du châtiment ou qu'un provocateur se désigne involontairement comme cible pour qu'elle agisse.

En évoquant ainsi la foule, Polybe utilise un vocabulaire et met en place une représentation qui doivent beaucoup à l'anthropologie stoïcienne. L'homme y est à la fois *hormè* tendance naturelle et *logos*. De plus, dans le moyen stoïcisme tel qu'on peut le recomposer à partir des livres I et II du *De officiis* de Cicéron, le *prosôpon* (en latin, *persona*) constitue « le principe intérieur de conduite qui assigne à chacun un rôle dans ses rapports avec ses semblables »³⁹. Les animaux, eux, n'ont ni *logos* ni *prosôpon*; ils sont réduits à l'*hormè*. Or la foule de Polybe apparaît bien ainsi : elle est animale. De fait, une fois lancée dans l'action, après « avoir goûté le sang » dit l'auteur, elle se déchaîne et finit par « mordre à belles dents » et « déchirer » ses victimes.

Les femmes, que, pour sa part, Xénophon range dans le groupe des *anthrôpoi*, dès lors qu'elles sont isolées en un groupe homogène, se voient, elles aussi, attirées du côté de l'animalité. Polybe leur consacre une part de son épisode égyptien⁴⁰. Reprenant, dans une tonalité qui leur est propre, la partition que joue par ailleurs la foule, elles se promettent de se faire goûter

36. XÉNOPHON, *La Cyropédie*, VII, 1, 45; VIII, 2, 1.

37. Id., *L'Anabase*, V, 7, 32.

38. POLYBE, XV, 24-36.

39. Émile BRÉHIER, « Une des origines de l'humanisme moderne », in *Études de philosophie antique*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 133.

40. POLYBE, XV, 29, 7.

le sang de leurs propres enfants, se traitent les unes les autres de bêtes sauvages (*thèria*) et, prises dans une masse déjà animale, renchérissent sur tous les débordements de celle-ci.

Ainsi, à travers les différents types d'opposition qui viennent d'être évoqués, les historiens présentent-ils une humanité dont le trait constant est qu'elle est structurellement toujours en passe de s'échapper à elle-même dans l'action, toujours en train de devenir autre et, ce faisant, de rompre l'ordre de la répartition entre les êtres qui est une forme de la justice.

Cependant, il est un historien, Thucydide, qui pense moins l'ordre comme le respect de certaines différences entre l'homme et ce qui n'est pas lui, que comme une disposition interne à la nature humaine elle-même, laquelle fait alors l'objet d'une définition psychologique⁴¹.

En l'homme thucydidéen tel qu'on peut le construire à partir des divers agents de *La Guerre du Péloponnèse*, on repère des facultés opposées : d'un côté, ce qui est de l'ordre du rationnel, du *logos* qui gouverne la bonne décision (*gnômè*) et inspire la capacité de prévoir les événements (*pronoia*); de l'autre, l'impulsion (*orgè*) et les passions (*epithymiai*) que meuvent le désir (*êrôs*) et l'espoir (*elpis*), s'alliant pour pousser l'homme à agir inconsidérément et à devenir le jouet du hasard (*tychè*) dans le domaine de ce qui échappe à la raison (*paralogon*). L'ordre que, dans l'individu, fait régner la domination du *logos* sur les autres facultés a pour répondant, dans la cité, la maîtrise de l'action qu'assure le conseiller politique en contenant les impulsions irraisonnées de la masse des citoyens. S'il en est ainsi, les valeurs de la tradition peuvent se perpétuer⁴² et, sur un tout autre plan encore, les relations entre les cités échapper à des changements capricieux. L'emboîtement qui, de l'individu, fait ainsi passer à la vie intérieure de la cité, puis à ses relations extérieures, dessine un ordre du monde grec que Thucydide laisse percevoir seulement à travers son échec, les guerres, extérieures et civiles, et qui, pour l'historien, n'a peut-être jamais eu d'autre réalité.

Mais le tableau précédemment brossé demande à être compliqué. Chez Thucydide, en effet, ce n'est jamais *en un individu* que se joue l'opposition entre la part rationnelle et prévoyante de l'homme et sa part désirante, mais entre des agents distincts : à tel moment, dans telle circonstance, voire

41. Si l'on veut la saisir, il faut procéder à un montage de textes parmi lesquels figurent principalement les analyses que l'historien fait de l'activité de Périclès, le dirigeant politique qu'il loue avec le moins de réserve, les réflexions que lui inspire la guerre civile de Corcyre et le discours qu'il prête à Diodote dans la joute qui oppose ce dernier à Cléon, chef de file du peuple, à propos du traitement à infliger aux Mytiléniens qui ont tenté d'échapper à l'emprise d'Athènes.

42. Voir THUCYDIDE, II, 62 : songeons à ce que Périclès dit dans le discours de remontrances qu'il adresse aux Athéniens après la deuxième invasion de l'Attique par les Péloponnésiens.

constamment, quelqu'un peut incarner le *logos* et la *pronoia* (Périclès, par exemple) tandis que d'autres (les Athéniens ou tel de leurs conseillers), se placeront alors du côté de l'*orgè*. En revanche, dès que le mot de nature (*physis*) humaine apparaît en clair dans le texte, c'est pour revêtir un sens qui rappelle fortement celui du verbe *phyô* (croître, pousser) dont il dérive. La nature humaine s'avère alors être non pas un partage stable de facultés antagonistes bien définies, mais un processus de développement et d'expansion de cela seul qui dans l'homme peut s'accroître indéfiniment, *pousser* encore et toujours : les désirs sous l'impulsion de l'espoir toujours vivace⁴³. Il peut y avoir du rationnel, du *logos*, en l'homme, mais cette faculté, agent de toute stabilité, dans et hors de l'individu, semble elle-même stable et dépourvue de la puissance végétative des autres dispositions, aussi la *physis*, quand il en est question, ne l'intègre-t-elle pas.

Outre la répartition différentielle des êtres, outre la domination de certaines facultés dans l'homme et, au-delà, dans la cité, puis entre les cités, c'est encore la séparation des peuples et des cultures qui confère au monde son ordre, autrement dit sa justice. Hérodote en témoigne en tout premier lieu. Ce dernier accorde, en effet, une grande attention à la répartition des diverses communautés culturelles à la surface de la terre, elle-même bien divisée. Les Grecs occupent une part de l'Europe et se répartissent en cités qui ont chacune leurs lois et coutumes. Il en est de même pour les Scythes, au nord, les peuples de Libye, au sud, et pour ceux qui se partagent le territoire de l'Asie. Dans ce cadre, les conquêtes impérialistes comme celles des souverains perses, qui visent à transgresser les frontières géographiques et à placer les peuples sous une même domination, relèvent du mélange⁴⁴ et du désordre, donc de l'injustice. Ce qu'on appelle couramment l'ethnographie et la géographie d'Hérodote, peut alors s'interpréter comme une manière de définir les peuples et de fixer à chacun une place dans un espace physique lui-même bien divisé⁴⁵.

Inversement, pour Xénophon, Polybe, tout comme Diodore de Sicile et Denys d'Halicarnasse, l'ordre est synonyme de réunion des peuples sous une même autorité, une seule *archè* une seule domination (*hyperochè*). Certes, Xénophon juge que cela vaut essentiellement pour l'Asie, car, précise-t-il, en Europe les peuples « dit-on, sont autonomes et indépendants

43. Voir THUCYDIDE, III, 45, 7 et de manière générale tout le discours de Diodote sur les ressorts de l'action et de la décision politiques, ou encore III, 82, 2.

44. Voir, in HÉRODOTE, VII, 40 et 41, 14, l'évocation de l'armée de Xerxès franchissant l'Hellespont ou, auparavant, in *ibid.*, III, 88, *sqq.*, l'énumération des provinces de l'empire de Darius.

45. C'est un des sens qu'il faut donner, me semble-t-il, à la polémique qu'Hérodote, II, 16, ébauche contre ceux qui, faisant erreur sur la nature du delta du Nil, procèdent à un mauvais partage de l'espace terrestre.

les uns des autres »⁴⁶; tant il est vrai qu'à ses yeux, reste intangible la frontière qui sépare les Grecs des Barbares. Mais, pour Polybe, par exemple, cette séparation n'a plus cours, du moins plus de manière absolument structurante pour l'ordre du monde, lequel correspond désormais à la coïncidence entre l'étendue de la domination romaine et celle de la terre habitée. La Fortune, qui est aussi Justice⁴⁷, a fait des Romains ses instruments pour unifier ainsi le monde.

Au regard de l'ordre du monde conçu sous la triple espèce de la séparation différentielle des êtres vivants d'abord, de la hiérarchie des facultés psychologiques de l'homme (avec ses corollaires dans l'organisation de la cité et les rapports entre les cités dans le monde grec) ensuite, et de la répartition des peuples à la surface de la terre enfin, la guerre revêt, chez les historiens, une profonde ambivalence.

D'une part, bouleversant l'ordre, elle crée l'injustice. Pour Hérodote, il s'agit surtout de celle de Cyrus, de Cambyse, de Darius et de Xerxès; car tous ont voulu sortir des limites de l'Asie pour aller soumettre d'autres peuples par les armes et fonder leur territoire à celui de l'empire perse. Quant à la guerre du Péloponnèse selon Thucydide, si elle ne connaît pas de trêve, malgré ce qu'ont cru certains mauvais interprètes que l'historien contredit; si elle suscite, attise des guerres civiles et s'en nourrit tout à la fois, c'est bien parce que la part désirante de l'homme a échappé au magistère de la raison pour se ranger sous celui de l'espoir irraisonné et de la violence. Et, encore une fois, ce qui vaut pour les individus, vaut aussi pour les cités. Songeons à ce que Thucydide dit en méditant sur la guerre civile qui, à la faveur de la guerre entre Sparte et Athènes, a éclaté dans la cité de Corcyre⁴⁸ :

« Avec la guerre civile, on vit s'abattre sur les cités bien des maux, comme il s'en produit et s'en produira toujours tant que la nature humaine restera la même, mais qui s'accroissent ou s'apaisent et changent de forme selon chaque variation qui intervient dans les conjonctures. En temps de paix et de prospérité, les cités et les particuliers ont un esprit meilleur parce qu'ils ne se heurtent pas à des nécessités contraignantes; la guerre qui retranche les facilités de la vie quotidienne est un maître aux façons violentes (*biaios didaskalos*) qui modèle sur la situation les passions (*orgè*) de la majorité. »

Mais, d'autre part, la guerre se trouve aussi intimement liée à la justice. Elle vient, en effet, rétablir l'ordre bafoué. Ainsi, c'est par la guerre, deve-

46. XÉNOPHON, *La Cyropédie*, I, 1, 4.

47. POLYBE, XV, 20, 6; XXIII, 10, 2-4.

48. THUCYDIDE, V, 26; *ibid.*, 82, 2.

nue à elle-même son propre remède, que les belliqueux souverains perses sont renvoyés dans les limites de l'Asie et, ce faisant, dans celles de la condition humaine que leur démesure les a conduits à dépasser.

Ou bien, autre façon pour elle de travailler à la justice, elle constitue l'élément privilégié dans lequel se réalise l'humanité de l'homme telle que la conçoit Xénophon. On y voit, en effet, le chef exercer l'art du commandement qui rend les soldats obéissants. Qu'elle dure, qu'elle se multiplie, qu'elle s'étende, et elle apporte alors la preuve que l'ordre règne dans le couple fondamental que forment cet homme presque dieu qu'est le bon chef et ces *anthrôpoi* que sont ses troupes. Enfin, moteur de l'unification du monde sous l'égide de la puissance romaine, elle sert les desseins de la Fortune/Justice selon Polybe ou la réalisation d'une grande et noble entreprise qui vaut la peine qu'on lui consacre une œuvre selon Denys d'Halicarnasse⁴⁹.

On comprendrait aisément qu'une telle conception du monde soit propre à susciter une éthique de l'action guerrière et du commandement militaro-politique. Encore ne faut-il pas trop s'empresse de parler d'éthique. Car ce que le lecteur des historiens grecs qui nous intéressent ici rencontre d'abord dans leurs textes relève plus du code de conduite rigidifié en une sorte d'étiquette que d'une problématisation vive et ouverte des principes de l'action.

Plusieurs codes se laissent identifier. Il s'agit tout d'abord du code de conduite qui peut se réduire à une exigence simple : « faire du bien à ses amis et du mal à ses ennemis » ; celle-là même qu'au début de *La République*⁵⁰, Socrate se refuse d'admettre comme définition de la vertu. Cyrus s'en réclame tout au long de *La Cyropédie* de Xénophon⁵¹ et l'on ne s'étonnera pas, après avoir examiné les liens de la guerre avec la justice, qu'une telle règle puisse être, aux yeux de Polybe, « conforme aux lois de la guerre »⁵². Mais les limites qu'il convient de donner aux mauvais traitements prévus ne sont jamais clairement fixées. « On réserve aux ennemis, dit sèchement Polybe⁵³, le châtiment qui leur est dû. » Ailleurs, l'historien ne se fait guère plus explicite :

« lui enlever des places fortes, des ports, des villes, des soldats (*andres*), des vaisseaux, des récoltes, et les détruire, déclare-t-il, c'est affaiblir l'adversaire,

49. I, 3. Voir à ce propos la préface de François HARTOG à DENYS d'Halicarnasse, *Les Antiquités romaines*, liv. I et II, trad. Valérie FROMENTIN et Jacques SCHNÄBELE, Paris, Les Belles Lettres, 1990, préface reprise en une version plus longue dans « Rome et la Grèce. Les choix de Denys d'Halicarnasse », in *Hellénismos, actes du colloque de Strasbourg*, 25-27 oct. 1989, Strasbourg, Université des sciences humaines, 1990, p. 149-167.

50. PLATON, *La République*, 332 b sqq.

51. Par ex., XÉNOPHON, *La Cyropédie*, I, 6, 24 sqq.

52. POLYBE, V, 9, 1.

53. POLYBE, V, 10, 8.

renforcer sa propre situation et son action; c'est ce que les lois de la guerre et ses droits (*hoi tou polémou nomoi kai ta toutou dikaia*) nous contraignent de faire »⁵⁴.

Aussi, s'avise-t-on, comme Alexandre le Grand, d'être « exaspéré » (*exorgistheis*) contre l'ennemi, voici qu'on rase ses villes, qu'on réduit les habitants en esclavage. Et quand on est placé dans des circonstances particulièrement difficiles, comme Hamilcar face aux mercenaires révoltés, on va bien au-delà.

« Tous les ennemis qui tombaient en son pouvoir, raconte encore Polybe, il les faisait tuer au combat ou, si on lui amenait vivants, les faisait écraser par ses éléphants, ne voyant pas d'autre solution pour faire disparaître (*aphanisai*) les rebelles »⁵⁵.

Une seule attitude reste expressément prohibée : s'en prendre aux dieux, à leurs sanctuaires et à leurs suppliants, quand on est ainsi tout occupé à « faire du mal à ses ennemis », car on sort du domaine réservé aux hommes pour empiéter sur le domaine divin⁵⁶.

Thucydide, quant à lui, donne les linéaments d'un autre code de conduite : celui de l'homme politique, envisagé à travers le cas bien particulier de Périclès et de la démocratie athénienne de la fin du v^e siècle av. J.-C. Il se compose essentiellement de deux règles : ne pas se laisser corrompre et gérer sa fortune en toute clarté, d'une part ; camper ferme sur la position qui consiste à parler le langage de la raison et de la cohérence, tout en réprimant chez les citoyens le libre jeu des désirs et des espoirs inconsidérés qui livreraient rapidement la cité aux renversements de la fortune, d'autre part.

Xénophon, lui, s'attache principalement à définir la conduite du chef, que ce dernier agisse dans la sphère militaire, politique ou domestique, et s'efforce de dégager les principes susceptibles de lui ménager l'obéissance volontaire de ses subordonnés, condition *sine qua non* de la réussite de ses entreprises. Morale et succès se confondent alors et hissent l'utilité au rang de valeur cardinale⁵⁷.

Le traitement que l'historien réserve à la *philanthrôpia* se révèle à cet égard très significatif. Il en fait moins⁵⁸, en effet, un sentiment de bienveil-

54. POLYBE, V, 11, 3.

55. POLYBE, I, 182, 2.

56. POLYBE, V, 9.

57. XÉNOPHON, *La Cyropédie*, VII, 5, 25 ; VII, 7, 45 ; VIII, 2, 1, par ex.

58. Voir *ibid.*, VII, 5, 73 : seul passage qui peut apparaître comme une exception. Encore la *philanthrôpia* y prend-elle l'acception d'humanité sans que l'épisode confère à cette disposition la moindre nécessité et sans que, par ailleurs, l'œuvre de Xénophon lui accorde non plus la moindre valeur opératoire. Cyrus vient de prendre Babylone et il déclare : « Amis et alliés, exprimons aux dieux notre plus grande gratitude de nous avoir donné ce que nous jugions digne d'obtenir. Car assurément nous avons un vaste et riche territoire et, avec lui, une popu-

lance et de sympathie à l'égard de l'humain, comme on le trouvera, en revanche, attesté sans ambiguïté dans l'œuvre de Diodore de Sicile⁵⁹, qu'un moyen d'instaurer la *philia*, autrement dit, le lien social créé par l'échange don/contre-don. Le souverain use donc de la *philanthrôpia* pour faire de ses proches, dotés d'une puissance susceptible de menacer son pouvoir, ses obligés et, en échange de sa libéralité, attend d'eux obéissance et dévouement. Si bienveillance à l'égard de l'humain il y a, elle prend alors le tour bien spécifique de réduire l'humanité aux puissants dont le roi a besoin et de se réduire elle-même à un bien échangé selon une vigilante comptabilité⁶⁰.

Plutôt qu'aux quelques règles évoquées à l'instant, on serait tenté d'accorder la dimension d'une pensée éthique à la spéculation vivante qui s'organise, plus ou moins amplement, chez les historiens autour de quelques valeurs. Il s'agit de l'*épieikés* tout à la fois l'équitable, le raisonnable et le convenable⁶¹, auquel se trouvent maintes fois associés la pitié (*éléos*, *oiktos*), l'arrangement conclu au terme de pourparlers (*homologia*), l'humanité (*philanthrôpia*), au sens de sympathie à l'égard des êtres humains, le pardon (*syggnômè*), la douceur (*hèmerotès*, *praiotès*), la mesure (*métriotès*).

Aristote, dans l'*Éthique à Nicomaque*⁶² s'attache à fixer le sens de l'*épieikés* par rapport à celui du *dikaion*, prenant ainsi acte que, pour la pensée commune, l'équitable se distingue du juste pour en désigner une forme supérieure, et devient synonyme de bon. Or cela, explique-t-il, n'est pas sans poser problème car, de deux choses l'une, ou bien l'équitable et le juste sont différents et, en ce cas, l'un des deux n'est pas bon, ou bien ils sont tous les deux bons et ils sont identiques. C'est pourquoi Aristote propose de voir dans l'équitable le juste qui vient compléter le juste légal, parce que la loi, énoncé général, ne dit rien des cas d'espèce. Ainsi la définition que *La Rhétorique* donne du jugement équitable manifeste-t-elle toute la complexité d'une appréciation qui fait intervenir des paramètres, certes clairement répertoriés, mais aussi nombreux que subtils, et s'élabore

lation qui, en le travaillant, nous nourrira. Nous avons, par ailleurs, des maisons et, dans ces maisons, tout un mobilier. Et que personne d'entre vous n'aille penser qu'il détient là les biens d'autrui. C'est une loi éternelle, en effet, chez tous les hommes que lorsqu'une cité est prise à la guerre, les personnes et les biens de la cité appartiennent à ceux qui l'ont prise. *Ce n'est donc pas injustement que vous détiendrez ce que vous détiendrez, mais, si vous permettez aux habitants de garder leurs biens, c'est par bienveillance que vous ne leur enlèverez pas.* »

59. Cf. *infra*, p. 548.

60. Voir, par ex., XÉNOPHON, *La Cyropédie*, VIII, 1, 45 ; 2, 1 *sqq.*

61. On retrouve dans ce mot la racine d'*eikon* : l'image, la semblance.

62. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, V, 1337 a 31 *sqq.*

sans guide explicite, dans un constant souci de la nuance et d'effort sur soi-même⁶³.

Les historiens, on ne s'en étonnera pas, se situent délibérément du côté de la pensée commune que tente de clarifier et de rectifier Aristote et cela, avant comme après lui : la marque de l'avènement et de la diffusion de la pensée aristotélicienne se traduit alors essentiellement chez eux par des références plus nombreuses à l'*épikés* dans les œuvres post-aristotéliennes que dans les œuvres antérieures⁶⁴, mais guère par la prise en compte de la définition que celle-ci donne de l'équité par rapport au juste légal. Pour eux, l'équité a toujours été⁶⁵ et demeure une forme supérieure du juste (*dikaion*) lequel ne se réduit pas au juste légal, où il conviendrait de distinguer un juste proportionnel et un juste correctif, mais qui reste majoritairement ce que l'auteur de l'*Éthique* appelle la réciprocité (*to anti-peponthos*) ou justice de Rhadamante, en citant pour la définir un fragment d'Hésiode : « Subir ce qu'on fait aux autres sera une justice droite (*dikē ithéia*). »

En revanche, la notion de *philanthrôpia* en tant que sentiment de bienveillance envers ses semblables humains, qui, à partir de Polybe, vient occuper une place notable dans les réflexions des historiens sur l'action, est très fugitivement attestée dans la pensée antérieure et se laisse identifier comme une donnée plus récente de l'éthique en tant que spéculation philosophique. Aristote, en effet, ne lui consacre que très peu de place⁶⁶, mais l'école péripatéticienne, et en particulier Théophraste⁶⁷, contribuent à l'élaborer à partir du III^e siècle av. J.-C.

Autour de ces deux pôles que sont les valeurs d'équité d'abord, puis de sympathie envers l'espèce humaine, les historiens ébauchent une réflexion sur la modération que je serais tentée de rapporter, à titre d'hypothèse, à l'ambivalence qu'ils confèrent à la guerre au regard de la justice et à leur conception du *dikaion*. À faire la guerre, on risque toujours de passer de

63. Id., *La Rhétorique*, 1374 b 10-20 : « Être équitable, c'est être indulgent aux faiblesses humaines ; c'est considérer non la loi, mais le législateur ; non pas la lettre de la loi, mais l'esprit de celui qui l'a faite ; non pas l'action, mais l'intention ; non pas la partie, mais le tout ; non ce que le prévenu est actuellement, mais ce qu'il a été toujours ou la plupart du temps. C'est aussi se rappeler le bien qui nous a été fait plutôt que le mal ; les bienfaits que nous avons reçus plutôt que les services que nous avons rendus. C'est savoir supporter l'injustice. C'est consentir qu'un différend soit tranché plutôt par la parole que par l'action [...] »

64. Encore la notion n'est-elle que faiblement attestée chez Polybe (9 occurrences). Il faut attendre Diodore de Sicile pour qu'elle intervienne massivement.

65. Du moins depuis Hérodote que je prends comme point de départ de mon étude.

66. ARISTOTE, *Politique*, II, 1263 b 15 ; *La Poétique*, 53 a 2, 56 a 21.

67. Cicéron se serait inspiré de son *péri philias* dans le *De amicitia*. Les deux extraits qu'en transmet Porphyre accordent une large place à l'idée de parenté entre les hommes quels qu'ils soient et le résumé de l'éthique péripatéticienne du stoïcien Arius Didyme également. Voir, à ce propos, André-Jean VOELKE, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961, p. 70-71.

l'ordre du juste au désordre de l'injuste, parce que la guerre relève de l'un comme de l'autre et parce que le *dikaion* historien se veut majoritairement une exacte rétribution, une stricte compensation, une réponse au même par le même, alors qu'un tel équilibre s'avère d'une extrême fragilité. Dès lors, l'action politico-militaire peut devenir problématique dans l'historiographie, même si les auteurs considérés restent toujours assez laconiques sur les questions ainsi soulevées.

Ainsi il arrive qu'eux-mêmes ou des personnages de leurs récits contestent la loi trop stricte et trop brutale du talion au nom de l'équité qui, elle, laisse place aux explications, aux compromis, à la pitié et au pardon. Hérodote, par exemple, rapporte le dialogue entre Périandre, tyran de Corinthe qui veut céder le pouvoir à son fils et, ce dernier, Lycophron, qui le refuse, menaçant ainsi l'avenir de la dynastie kypselide. Lycophron veut, de la sorte, punir son père d'avoir tué sa mère, Mélissa. Périandre, pour sa part, ne nie pas son forfait ; il se contente de demander à Lycophron de préférer à la stricte justice (*to dikaion*) une conduite plus équitable (*ta épieikestata*), bref de se montrer traitable et, par là, d'accéder à une justice plus parfaite⁶⁸.

Chez Thucydide, on voit les Mytiléniens, qui ont voulu s'émanciper de la tutelle d'Athènes et qui se trouvent en mauvaise posture face aux vaisseaux de celle-ci, proposer aux stratèges « des pourparlers, si possible, équitables (*homologia tini épieikei*) ». Les révoltés sont vaincus ou sur le point de l'être ; un accord selon l'équité viendrait opportunément adoucir le rigoureux mécanisme des représailles qu'à l'assemblée le dirigeant populaire Cléon ne manque pas de réclamer, par la suite, au non du juste (*dikaion*)⁶⁹.

Avec Polybe, c'est l'historien lui-même qui, clairement, s'indigne de ce que Philippe V de Macédoine veuille répondre par la pareille (*tois homoiois*) aux sacrilèges perpétrés par les Étolieus, dès lors qu'il a pris l'avantage sur eux. En cela, le roi et ses proches disent agir justement (*dikaiôs*) et comme il faut (*kathèkontôs*), mais l'auteur leur oppose l'exemple de Philippe II de Macédoine :

« Après avoir vaincu les Athéniens à la bataille de Chéronée, il n'a pas tant fait par les armes que par la mansuétude (*épieikeia*) et la générosité (*philanthrôpia*) de ses manières. Il n'ajoutait pas la colère à ses exploits et ne menait les

68. HÉRODOTE, III, 53. Ajoutons que c'est le seul exemple hérodotéen de contestation du *dikaion* et l'on notera que l'historien ne prend pas celle-ci directement à son compte.

69. THUCYDIDE, III, 4, 3. Pour le discours de Cléon réclamant le châtement des Mytiléniens, voir *ibid.*, III, 40, 3 : le *dikaion* et l'*épieikeia* y sont clairement opposés. Mais il faut s'empres- ser de signaler que, dans le débat qui oppose Cléon et Diodote sur le sort à réserver aux Myti- léniens, ce n'est pas le problème éthique, vainement suggéré par les vaincus, qui est discuté, mais celui de l'intérêt d'Athènes et de son empire.

guerres et les querelles que jusqu'au moment où il pouvait saisir des occasions de montrer sa douceur (*praiotès*) et sa noblesse (*kalokagathia*) »⁷⁰.

Puis de préciser⁷¹ :

« Les hommes de bien ne doivent pas faire la guerre à leurs offenseurs pour les détruire et les anéantir, mais pour les corriger et les amender de leurs fautes, ni frapper à la fois les innocents et les coupables [...]. C'est le propre d'un roi de commander et de diriger en faisant du bien (*eu poiounta*) à tous⁷², aimé pour sa bienfaisance (*euergésia*) et sa bienveillance (*philanthrôpia*). »

Citons enfin, entre autres références, le grand discours que Diodore de Sicile prête au Syracusain Nicolaos, père de deux fils que les Athéniens, désormais vaincus et à la merci de leurs ennemis siciliens, ont tués. Contre toute attente, le vieillard refuse de se laisser aller à exiger la punition rigoureuse des coupables, et réclame la mansuétude des Syracusains. Ils partagent, en effet, avec les Athéniens la rude condition des hommes, soumis aux caprices de la Fortune⁷³. Dans ce long passage, Nicolaos oppose la stricte vengeance (*timôria*) qui serait une juste (*dikaion*) réponse à une injustice (*adikia*) et la mansuétude (*épieikeia*), la pitié (*éléos*) et l'humanité (*philanthrôpia*) qu'inspire la conscience d'être homme, comme l'ennemi qu'on tient en son pouvoir. Diodore, parlant en son nom propre ne manque pas, pour sa part, de traiter maintes fois ce même thème.

Une autre voie semble ouverte au questionnement éthique par l'aspiration que manifeste parfois l'historien à dégager sa pensée et sa pratique de celles du profane et des acteurs des événements qu'il raconte ; à trouver dans un certain décalage par rapport à eux une forme d'autorité. Tandis que le code moral le plus partagé veut que l'on fasse du bien à ses amis et du mal à ses ennemis, Polybe assigne, en effet, à l'*historia* un caractère propre (*èthos*) qui consiste à oublier ce type de précepte pour décerner l'éloge ou le blâme, non en fonction des acteurs, qu'ils soient amis ou ennemis, mais de leurs actes. Pour cela la vérité est aussi utile à l'historien que la vue aux êtres vivants. Mais, si, assurément, pas plus chez lui que chez les autres historiens, la vérité ne fait l'objet d'une réflexion épistémologique, ni même d'exposés méthodologiques systématiques⁷⁴, Polybe ajoute aux

70. POLYBE, V, 9, 6; V, 10, 1.

71. POLYBE, V, 11, 5.

72. Le code qui veut qu'on fasse du bien (*eu poiein*) à ses amis et du mal à ses ennemis est ici indéniablement remis en cause.

73. DIODORE de Sicile, *Bibliothèque historique*, éd. Pierre BERTRAC et YVONNE VERNIÈRE, Paris, Les Belles Lettres, 1993, XIII, 19-27.

74. La thèse de Paul PÉDECH, *La Méthode historique de Polybe*, Paris, Les Belles Lettres, 1964, constitue une importante tentative pour trouver la cohérence des remarques de méthode qu'accumule Polybe, mais cela ne signifie pas que d'emblée celles-ci se donnent et même soient conçues comme « une méthode ». Kenneth SACKS, in *Polybius on the Writing of His-*

remarques de méthodes dont il parsème son œuvre pour étayer ses prétentions à dire, lui aussi, le vrai, une sorte de morale de la vérité, dont il ne montrera pas comment dégager les préceptes, mais qui a pour effet de le placer au-dessus de la matière de son œuvre et des autres historiens⁷⁵.

Problématiques, parce que réversibles et instables, les mécanismes du juste et, notamment, leur jeu par et dans la guerre, laissent entrevoir au sein des œuvres historiques la possibilité d'une réflexion éthique sur les principes de l'action politico-militaire.

Mais ce n'est là qu'une timide ébauche : la prégnance de la justice de la réciprocité, des codes moraux établis et la structuration dominante de la notion d'homme empêchent les historiens de s'engager pleinement dans cette voie. La faiblesse de la remise en question du *dikaion* comme réciprocité et de son corollaire, la guerre, apparaît comme un trait dominant des œuvres que nous étudions. L'épisode de Périandre et de son fils Lycophon est, sauf erreur de notre part, le seul de ce registre qu'on puisse citer dans toutes les *Histoires* d'Hérodote. Xénophon, on l'a vu, nuance très fugitivement la notion de *philanthrôpia* de l'idée de mansuétude. Par ailleurs, il ignore complètement celle d'*épieikés* et la critique du *dikaion* qu'elle permettrait éventuellement de mener. Denys d'Halicarnasse, pour sa part, tout en se référant abondamment à l'équité et à l'humanité ne leur confère plus guère de fonction dans l'intrigue de son récit, contrairement à ce que fait Diodore.

De plus, si elle n'occupe qu'une position marginale chez la plupart des historiens, l'éthique de la modération qui se dessine timidement autour de l'*épieikés* et de la *philanthrôpia* se trouve, par un retournement rapide, récupérée chez les autres dans la logique de la réciprocité qui régit la conception dominante du *dikaion* et finit par se confondre, comme ce dernier, avec l'idée d'ordre et de stabilité du monde, au détriment de celle d'équité. Diodore de Sicile témoigne clairement de ce retour de l'équité

tory, Berkeley, University of California Press (« Classical Studies », 24), 1981, renchérit sur les thèses de P. Pédech. Pour un examen critique de la notion de propos méthodologique chez Polybe, voir Guido SCHEPENS, « Polemic and Methodology in Polybius' Book XII », in *Purposes of History*, Louvain, Faculté des lettres de Louvain (« Studia hellenistica », 30), 1990, p. 39-63.

75. Voir POLYBE : « En toute autre circonstance, on ne désapprouverait sans doute pas ce genre d'honnêteté (*épieikeia*) [celle qui conduit Fabius Pictor et Philinos à écrire des histoires partiales] : c'est un devoir pour un homme de bien d'aimer ses amis et sa patrie, de partager les haines de ses amis à l'égard de leurs ennemis. Mais, si l'on a conscience du caractère propre de l'histoire, il faut oublier tous les sentiments de ce genre et souvent couvrir d'éloge ses ennemis quand leurs actes le demandent, souvent aussi critiquer et blâmer sévèrement ceux de son parti lorsque leurs erreurs de conduite le justifient » (I, 14, 4-5). « Il faut donc, faisant abstraction des acteurs, régler sur les actes seuls, dans les ouvrages historiques, les observations et les jugements qui s'imposent » (I, 14, 8). « Car de même qu'un animal privé de la vue ne sert absolument à rien, de même l'histoire privée de la vérité se réduit à un récit sans utilité » (I, 14, 6).

dans la sphère du juste, lorsque s'essayant à faire la distinction entre malheur (*atychia*) et injustice (*adikia*), il déclare⁷⁶ :

« Il y a une grande différence, selon moi, entre le malheur et l'injustice et l'on doit adopter face à chacun une conduite appropriée, comme il sied à des gens de bon conseil. Ainsi un homme qui a trébuché sans avoir commis aucune faute grave peut, avec justice (*dikaiôs*), trouver refuge dans la compassion (*éleos*) qui revient à tous les infortunés. Mais celui qui a fait preuve d'une très grande impiété et qui a commis des actes de violence et de cruauté "qu'on doit taire", pour employer l'expression consacrée, se place lui-même hors de portée d'une telle humanité (*philanthrôpia*). Car il est impossible que celui qui s'est montré cruel envers les autres puisse rencontrer la pitié, quand à son tour il lui arrive de trébucher, ou que celui qui s'est efforcé de détruire la compassion des hommes puisse trouver refuge dans la clémence (*épieikeia*) des autres. C'est justice, en effet (*dikaion gar esti*) d'appliquer à chacun la loi (*nomos*) qu'il a établie pour les autres »⁷⁷.

Une telle tendance s'est esquissée dès Thucydide, dans les propos de Cléon.

« La pitié (*éleos*), dit ce dernier à propos des Mytiléniens, il est juste (*dikaïos*) qu'on en paie ses semblables, non des gens qui ne rendront pas cette compassion (*antoikountas*), et dont l'hostilité nous est de tout temps acquise [...]. La clémence (*épieikeia*) enfin s'applique à ceux sur qui on peut compter dans l'avenir »⁷⁸.

La conception dominante du juste veut qu'à une offense corresponde une réparation semblable (ce qui fait de la guerre la meilleure réponse à la guerre), le tout pour que soit restaurée la situation antérieure et qu'on reste ainsi dans l'ordre du semblable. Or l'*épieikês* qui paraissait une contestation de la stricte comptabilité du *dikaion*, finit aussi par entrer dans la sphère de l'échange homogène en sorte que la considération de l'équité qui mènerait à la clémence ne saurait se manifester sans contrepartie et introduire ainsi quelque déséquilibre.

Mais ce qui n'est, chez Thucydide, que la réflexion fugitive d'un personnage, au demeurant contesté, devient un thème fondamental, largement assumé par l'historien lui-même, chez Diodore de Sicile : faire preuve d'équité, c'est-à-dire d'un sens de la justice qui sait faire la part de la clémence, quitte à sacrifier l'exacte rétribution, a toujours un effet bénéfique. Tout comme la *philanthrôpia* de Xénophon, elle assure au vainqueur

76. DIODORE de Sicile, *op. cit. supra* n. 73, XXVII, 18, 1.

77. Voir aussi *ibid.*, XXV, 15, 3.

78. THUCYDIDE, III, 40, 31 et 7.

l'adhésion et la fidélité des vaincus et s'avère constituer une utile opération politique, qui permet l'économie de combats destructeurs⁷⁹.

De plus, la stabilité du monde ne se ressent plus du déséquilibre ponctuel que pourrait provoquer l'absence de riposte à l'agression ou à l'offense, dès lors que l'usage de la clémence devient un des mécanismes essentiels de la constitution et de la conservation des empires et contribue par là à l'unification du monde sous une même autorité. Les Lacédémoniens en ont apporté la preuve par la négative. Alors que leurs ancêtres avaient maintenu leur hégémonie en traitant honorablement (*épieikôs*) et humainement (*philanthrôpôs*) leurs sujets, dit Diodore, ils se sont conduits durement et violemment envers leurs alliés, ont entrepris des guerres injustes contre les Grecs si bien qu'à l'heure des revers, ceux à qui ils avaient fait du tort ont aidé à leur défaite⁸⁰. Avant eux, les Athéniens avaient fait de même⁸¹. La grandeur d'Alexandre doit s'interpréter aussi comme une conséquence directe de son sens très politique de la mansuétude⁸². Mais, comme il se doit, c'est la modération des Romains qui s'est montrée et se montre la plus efficace⁸³.

Il n'est pas jusqu'à l'éthique propre à l'historien dont Polybe montre la voie qui ne se trouve, elle aussi, intégrée, chez Diodore, dans le système où la justice de la réciprocité et l'équité se confondent avec l'efficacité, cela pour assurer la force et la grandeur des empires. L'histoire se doit de décerner de justes éloges et de justes blâmes (*dikaïos*), dit Diodore, mais à ce titre désormais l'historien s'occupe de savoir dans quelle mesure les acteurs des événements, en l'occurrence les Lacédémoniens, se sont montrés suffisamment « équitables » et « humains » pour conserver leur hégémonie. Ils n'en ont pas été capables, ils sont donc condamnables.

C'est que la justice constitue un ordre supérieur qui ne se discute pas. Si différentes appréciations des situations se font jour, si apparaît la possibilité d'un conflit dans le juste, celui-ci tend à se résoudre par d'autres voies que la problématisation éthique. Chez Thucydide, par exemple, les incessants débats, qui opposent les acteurs des événements autour de ce qu'il faut entendre par conduite juste, sont rangés sous la rubrique des faits de discours dans lesquels le langage et les raisonnements captieux se donnent

79. L'idée acquiert une telle force dans la *Bibliothèque historique*, *op. cit. supra* n. 73, qu'elle s'exprime en un tour quasiment figé : « En commandant (gouvernant), en se conduisant avec équité/clémence, il/elle s'attacha la reconnaissance (*apodoché*) et, par suite, l'obéissance de tel peuple, de telle cité. » Voir, entre autres exemples, *ibid.* : II, 28, 5 ; 46, 2 ; III, 54, 5 ; III, 61, 4 ; III, 65, 1 ; IV, 44, 4 ; V, 8, 2 ; 81, 5 ; IX, 67, 2 ; 71, 2 ; XIV, 105, 3 ; XV, 15, 1 ; XVII, 76, 2 ; 91, 8 ; XVIII, 14, 2 ; 18, 8 ; 28, 6...

80. *Ibid.*, XV, 1, 3.

81. *Ibid.*, XI, 70, 3 ; XII, 76, 2.

82. *Ibid.*, XVII, 76, 2.

83. *Ibid.*, XXIX, 10, 1 ; XXX, 23, 2 ; XXXI, 3, 1 ; 7, 1 ; 9, 4-7 et surtout XXII, 2, 1.

carrière. L'historien ne met le juste en débat que dans la mesure où c'est la perversion du *logos* qu'il met en scène⁸⁴. Hérodote et Polybe ne peuvent, pour leur part, faire entrer radicalement la justice/ordre du monde en conflit avec d'autres formes du juste, car tout, même ce qui, pris isolément, pourrait éventuellement prêter à discussion, concourt à l'achèvement de celle-ci. Ainsi, de l'aveu même de Polybe, le Sénat romain n'agit pas selon le juste, mais selon l'utile en privant le jeune Démétrios, fils de Séleucos, de la royauté qui lui revient⁸⁵. Il n'en demeure pas moins qu'à l'échelle du monde, les Romains sont l'instrument de la Fortune, qui est aussi Justice dans son œuvre d'unification.

La remise en question s'avère d'autant plus difficile que l'historien doit à la fois sa capacité à donner sens au cours des événements et l'autorité de la lecture qu'il fait de ceux-ci à la position qu'il s'attribue aux côtés de la justice qui ordonne le monde. Hérodote suit l'échange des offenses et des réparations qui jalonnent le cours de l'histoire des rapports des souverains et des peuples barbares entre eux et avec les Grecs et se met à l'écoute des oracles qui annoncent que les défaites perses lors des guerres médiques solderont le compte de toutes les injustices restées impunies. Thucydide adopte le point de vue de la seule puissance unificatrice de son temps, la guerre, mais, celle-ci, on l'a vu, ne fait jamais que dessiner en négatif ce que devrait être le plein triomphe de la justice, c'est-à-dire des lois ainsi que des valeurs communes des Grecs vivant enfin en bonne intelligence. Xénophon voit tout avec le regard du chef, cet être proche des dieux qui, seul dans un monde par ailleurs en plein tumulte⁸⁶, est capable de créer autour de lui, grâce aux ressources de son art du commandement, des zones d'ordre et de stabilité. Polybe, enfin, ouvre la voie à tous ceux qui, assimilant la Fortune à la Justice font des Romains qui ont unifié le monde sous leur domination l'instrument de la réalisation de ses desseins, et calquent toute la logique de leur œuvre sur celle qu'ils prêtent à ces puissances d'ordre⁸⁷. S'il ne s'appuie pas sur la justice/ordre du monde, en effet, l'historien ne peut rien comprendre ni rien affirmer qui ne soit immédiatement contestable; il ne saurait donc aller bien loin dans une réflexion sur les

84. N. LORAUX, *art. cit. supra* n. 8, p. 96 : « [...] l'histoire des vicissitudes du *logos* est [...] un sous-texte de *La guerre du Péloponnèse*. »

85. POLYBE, XXXI, 11, 1.

86. XÉNOPHON, *Les Helléniques*, VII, 5, 26-27.

87. POLYBE, I, 4, 1 : « *De même que* la Fortune a incliné d'un seul côté et forcé à tendre vers un seul et même but presque tous les événements de la terre, *de même*, il faut, par le moyen de l'histoire, concentrer dans une même vue synthétique pour les lecteurs le plan que la fortune a appliqué pour une série universelle d'événements. »

Pour DIODORE de Sicile, in *op. cit. supra* n. 73, I, 1, 3, l'historien s'autorise de la providence divine : il combine son œuvre comme elle ordonne le monde. Pour une plus ample présentation de l'œuvre de Diodore, voir Pierre VIDAL-NAQUET, *Diodore de Sicile. Naissance des dieux et des hommes*, Paris, Les Belles Lettres, 1991, préf.

valeurs de l'action humaine qui risquerait de saper les fondements d'une autorité d'où il tire toute la sienne.

Enfin, un autre obstacle au développement d'une réflexion éthique dans la partie de l'historiographie grecque, étudiée ici, me semble résider dans la manière dont la nature humaine y est définie; entendons par une série d'oppositions (homme/dieu; homme/bête; hommes/chef; amis/hommes ou foule) ou, comme dans la psychologie de Thucydide, par la dualité déséquilibrée des facultés humaines qui tend à faire coïncider l'*anthrôpeia physis* avec celles qui, en l'homme, peuvent indéfiniment se développer, jusqu'à réduire celui-ci à n'être plus que mouvement et, dans l'ordre de l'histoire, le jouet du hasard.

Il s'ensuit, en effet, que tout problème soulevé par la conduite des agents de l'histoire sera non pas *posé, déployé et étudié* comme inhérent à la nature humaine, mais d'emblée *résolu* par l'éviction de l'agent hors de la nature humaine ou, comme chez Thucydide, par l'identification de celle-ci à la part désirante et potentiellement mauvaise de cet agent. Ainsi les mercenaires ou la foule de Polybe, du moment qu'ils commettent des atrocités, massacres ou tortures, deviennent des bêtes. Par ailleurs, Thucydide qui donne à voir un monde grec en pleine crise, attribue les violences, les bouleversements et les perversions qui se donnent libre cours dans la guerre, extérieure ou civile, à une nature humaine homogène, tout entière conçue comme expansion des désirs. Dans le texte des historiens, la nature humaine est structurée de telle manière qu'elle ne peut *enfermer* un questionnement éthique sur les principes de l'action des hommes, parce qu'elle ne peut enfermer des conflits et des tensions.

Telle me semble être la manière dont les historiens grecs élaborent et combinent les notions d'humanité, de justice, de politique et de guerre pour donner à leur éthique ses caractères et ses limites. Dans cet ensemble, on l'aura remarqué, il n'y a pas de place pour une pensée des droits de l'homme conçus comme un corps de principes destinés à reconnaître et à protéger l'humanité dans l'homme qu'il soit agent de l'histoire, on l'a vu, ou qu'il soit en position de subir. Les historiens gardent, en effet, un silence total sur les victimes, morts des combats, torturés, massacrés, qui ne cessent d'affleurer à la surface du récit sans jamais s'y trouver pris en compte.

Par ailleurs, en adoptant le point de vue de la justice de réciprocité les historiens comprennent le monde et y découvrent un ordre. Certes, ils ne peuvent faire que ce dernier ne renvoie pas aux valeurs de justice telles qu'elles peuvent être intériorisées en *épieikés* ou en *dikaïosynè*⁸⁸ et que ne

88. Le mot figure déjà chez Hérodote.

s'ouvre au cœur même de la notion de juste la faille qui sépare l'intellection de la justification. Mais ils semblent délibérément choisir d'ignorer cette faille.

Catherine DARBO-PESCHANSKI
(septembre 1993).