

Nous disposons là-dessus d'un témoignage monumental – monumental à plus d'un titre –, la célèbre « Oraison funèbre<sup>b</sup> » de Périclès pour les premiers morts de la guerre du Péloponnèse, que l'on trouve dans Thucydide<sup>8</sup>. Ce texte est pour moi le sommet de la pensée politique démocratique. Nous n'en parlerons pas en détail aujourd'hui – nous en avons déjà dit quelque chose il y a deux semaines –, mais je voudrais commenter un passage, dont Hannah Arendt a d'ailleurs donné sa propre interprétation<sup>9</sup>. Il s'agit de la première phrase du paragraphe 40 du livre II: *Philokaloumen gar met'euteleias kai philosophoumen aneu malakias*. Phrase dont le sens est à première vue évident mais dont l'interprétation est en réalité très difficile, et qu'un professeur de lycée qui ne se poserait pas trop de problèmes traduirait par quelque chose comme: « Nous aimons sans extravagance la beauté et nous philosophons sans mollesse. »

Mais d'abord une digression sur le texte même de Thucydide. Nous savons que Thucydide a participé aux débuts de la guerre, qu'il a été stratège et qu'il a dû s'exiler à partir de la dixième année du conflit, probablement dans ses propriétés de Thrace, où il a rassemblé toutes les informations disponibles pour écrire son *Histoire*. Celle-ci s'arrête en 411, mais nous savons qu'il est rentré à Athènes après la défaite de 404 et qu'il est mort vers 400. Xénophon rédigea une suite, qui retrace les dernières années du conflit, dans ses *Helléniques*. J'ai parlé de témoignage monumental. Thucydide lui-même savait ce qu'il faisait, il nous dit d'emblée qu'il n'écrit pas pour amuser le lecteur mais pour apporter « une possession pour toujours<sup>10</sup> » (*ktèma es aei*). Car à la différence de l'imposture moderne – on en reparlera à propos de l'« Oraison funèbre » –, les acteurs historiques, à l'époque, savent ce qu'ils sont et ce qu'ils font, et ils n'ont pas peur d'en faire état. J'ajoute que nous trouvons dans le texte de Thucydide un élément proprement extraordinaire. Quand il y a un parti ou une décision à prendre et qu'un problème se pose, quand une collectivité hésite, une ou plusieurs voix s'élèvent pour défendre une opinion et souvent les discours s'affrontent. Un très bel exemple en est fourni par l'assemblée des Lacédémoniens où est prise la décision de déclarer la guerre. Ces discours, denses et

8. <Thucydide, II, 35-46.>

9. <Dans « La crise de la culture... », *op. cit.*, p. 273 sq.>

10. <Thucydide, I, 22, 4.>

riches, sont écrits, tout comme d'ailleurs le reste de l'œuvre, dans une prose absolument inégalable, dont il serait vain de chercher un quelconque équivalent de nos jours. Y sont exposées les raisons pour lesquelles tel chef de parti, stratège ou politique, propose que telle décision soit prise. C'est dans ce genre de texte que nous devons chercher nos sources, si nous voulons savoir ce qu'est la véritable pensée politique grecque. Les arguments, les ressorts cachés de l'action, c'est là que nous les trouverons, et non chez des auteurs tardifs comme Platon, ou même Aristote. Thucydide a dû naître vers 470, c'est un contemporain de Sophocle, qui a grandi au moment où s'épanouit, où se déploie la démocratie, mais qui se met à distance pour essayer de comprendre. À cet égard, qu'il ait inventé de A à Z ces discours ou qu'ils ne soient que la transcription sténographique de ce qui a été dit ne fait strictement aucune différence<sup>c</sup>. L'important pour nous, c'est que ces idées, ces arguments pouvaient être énoncés à Athènes au v<sup>e</sup> siècle; et qu'un grand esprit comme Thucydide, qui visait non seulement le vrai mais aussi la vraisemblance ou plutôt le *probable*, pouvait les présenter sans craindre une seconde qu'on puisse lui reprocher d'avoir mis dans la bouche de ses orateurs des choses que X ou Y n'auraient en aucun cas pu dire, ni même penser. Thucydide lui-même annonce qu'il n'a pas essayé de donner le texte exact des discours, mais qu'il a voulu respecter l'esprit des propos tenus<sup>11</sup>. N'oublions pas, d'ailleurs, que l'historien vit encore dans un monde de culture orale et non pas écrite – un monde où le rôle de la mémoire est tout différent de ce qu'il est dans le nôtre et où un discours peut être entendu et rapporté avec un degré de fidélité qui nous semble aujourd'hui difficilement concevable. Tous les discours que rapporte Socrate ou qui lui sont rapportés, dans le *Phèdre* ou ailleurs, et qui tiennent parfois sur des dizaines de pages du texte de Platon, ne sont pas forcément des fictions littéraires. Je crois donc que les discours du texte de Thucydide sont très proches de ce qui a été dit effectivement, et que c'est par excellence le cas pour l'«Oraison funèbre» de Périclès, que Thucydide a presque certainement entendue.

Les Athéniens sont, selon la coutume, réunis pour enterrer les morts de la première année de la guerre. Périclès a été choisi pour prononcer leur éloge. Or, comme je vous l'ai déjà dit il y a deux semaines, ce qu'il va faire, c'est l'éloge de la cité pour laquelle ces

citoyens sont morts, et pour cela il présente à grands traits un tableau de la genèse et du développement d'Athènes et de la démocratie, en mettant en relief ce qui lui semble être essentiel. Ce qui frappe dans ce discours, c'est le sens très vif de la transformation historique et de son rythme. Nous avons affaire à un processus ouvert, où la dimension de l'avenir est fortement présente, bien loin de tout conservatisme et de toute idée de répétition cyclique. On se souvient ici de l'extraordinaire portrait que font des Athéniens les Corinthiens dans l'un des discours qui décident, à Sparte, du déclenchement de la guerre<sup>12</sup>. Ils les opposent aux Spartiates, qui ne songent qu'à conserver ce qui est; alors que les Athéniens sont toujours à imaginer de nouveaux moyens d'action. Il y aurait beaucoup à dire sur cette fantastique comparaison entre le mode d'être des Athéniens et celui des autres Grecs, sur ce qu'elle nous donne à voir de la façon dont était perçu à l'époque le processus de création à Athènes. Je la mentionne ici pour que vous compreniez que cette partie de l'«Oraison funèbre» n'est pas un hapax, que c'est une image d'Athènes partagée à l'époque par beaucoup, et que Thucydide peut sans invraisemblance l'attribuer aussi bien à Périclès qu'à ses ennemis corinthiens. Mais l'essentiel, chez Périclès, n'est pas là. L'essentiel, c'est la description de ce qu'est la cité, de ce qu'est son régime, de ce que font les Athéniens. Et c'est ainsi que l'on voit apparaître en filigrane l'*objet* de l'institution de leur *polis*. Au milieu de cette description, nous trouvons cette phrase étonnante que j'ai citée il y a un moment, et sur laquelle nous allons nous arrêter un peu. Elle nous dit que l'objet de la vie en commun des Athéniens est quelque chose qu'on ne saurait réduire à l'*agôn*, ni à l'expression de soi par l'acte et la parole.

Périclès dit: *Philokaloumen... Kalon*, c'est le beau, et en grec comme dans beaucoup de langues, le beau c'est aussi le bon. Il faudrait d'ailleurs réfléchir sur cette parenté sémantique entre le bon et le beau. Mais dans ce contexte, il s'agit sans aucun doute du beau. Pour certains traducteurs, *philokaloumen* ne poserait donc pas de problème: «nous apprécions la beauté», «nous aimons le beau». Bref, nous aimons la beauté comme quelque chose qui serait en face de nous. Mais, comme Hannah Arendt l'a très bien vu dans le texte

12. <Thucydide, I, 70-71. Voir le commentaire de Castoriadis dans *L'Institution imaginaire de la société*, op. cit., p. 287-288; rééd. coll. «Points», p. 309-311, sur la «temporalité» athénienne.>

11. <Thucydide, I, 22, 1.>

sur « La crise de la culture » (repris en anglais dans le recueil *Between Past and Future*) que j'ai déjà cité, les deux choses sont ici prises dans une forme verbale active, il n'y a pas d'extériorité du sujet par rapport à l'objet<sup>13</sup>. Il n'y a pas d'un côté des choses belles et de l'autre les Athéniens ; et un rapport de ceux-ci à ces choses belles qui serait un rapport d'amour – tout cela est pris dans l'unité de la forme verbale. Nous pourrions tout aussi bien – ce ne serait pas plus infidèle – traduire ce *philokaloumen* par : « nous vivons, nous sommes dans et par l'amour du beau ». Cela ressort d'ailleurs clairement du parallélisme entre les deux formes verbales : *philokaloumen/philosophoumen*. Nous savons tous, bien entendu, comment *philosophô* est construit : j'aime, *philô*, *sophia*, le savoir ou la sagesse – dans ce contexte, car *sophia* a aussi voulu dire habileté, en particulier technique. Pensez aux fameux sept Sages, aux *sophoi*<sup>d</sup>. Mais, au moins à partir de Solon, *sophia* signifie la sagesse ou le savoir. Le *philosophos* est celui qui aime la sagesse, du moins après ceux qui par modestie se sont appelés ainsi car personne n'est *sophos*, tout au plus peut-on aimer la sagesse. Cela dit, il est impossible d'entendre *philosophô* en grec ancien comme : me voici sage-ment assis, et en face de moi se trouve la sagesse que je regarde avec amour. Ce n'est absolument pas cela. *Philosophô* veut dire : je suis actif dans la recherche du savoir. Et même plus tard, dans le *philosophari* latin, il est clair qu'il s'agit d'un mode de vie. (*Primum vivere, deinde philosophari*, veut tout simplement dire que celui qui voudrait philosopher d'abord et vivre ensuite mourrait de faim, et qu'il convient de manger en tout premier lieu.) En français, on a bien « philosopher » mais malheureusement pas de « philocaler », je ne sais trop pourquoi – mais profitons d'un moment d'inattention de l'Académie française pour l'introduire. Car ce que dit Périclès, c'est cela : nous vivons dans et par l'amour du beau. *Philokaloumen gar met'euteleias...* : le seul sens attesté du substantif *euteleia* en grec ancien est « le bon marché », « le bas prix ». Le mot est à rapprocher de l'adjectif *eutelès*, « de peu de valeur », « de peu de prix ». Dans *eutelès* nous retrouvons l'adverbe *eu*, « bien », et *telos*, un mot que vous avez entendu ici plus d'une fois et dont le sens initial et cardinal est « fin » ou « finalité », mais qui peut vouloir dire

13. <Hannah Arendt, *La Crise...*, op. cit., p. 273-288. Le texte « Society and Culture » (traduit par Barbara Cassin), qui donne son titre à l'édition française de l'ouvrage, est de 1960.>

aussi « prix » et en particulier « taxe ». Une cité est dite *hupotelès* lorsqu'elle doit, forme classique de la sujétion dans l'Antiquité, payer un impôt à une cité plus forte. On rend donc traditionnellement par « nous aimons la beauté sans extravagance », sans excès, ce que nous avons appelé, entre nous, « philocaler à bon marché ». Cette interprétation, qui a pour elle le seul sens attesté d'*euteleia*, peut paraître un peu plate et semble en contradiction avec le fait que quelque cinq ou six mille talents d'or ont été dépensés pour l'édification des temples de l'Acropole. Il est vrai que, par un louable souci d'économie, la statue en ivoire d'Athéna avait été recouverte d'une tunique en or qui pouvait être enlevée, *periairetè*, si la cité avait de gros besoins en temps de guerre. Reste que tout cela n'est guère « bon marché ». Et certains, comme Arendt, ont cherché une autre interprétation ; pour elle, *telos* doit être rapporté au sens premier et central : nous « philocalons » avec une bonne visée du but<sup>14</sup>. Je ne suis pas tout à fait fermé à cette interprétation, mais enfin : qu'est-ce qui est « visé » ici<sup>15</sup> ? Passons à l'autre membre de phrase : *philosophoumen aneu malakias*. *Malakia*, c'est effectivement la mollesse. Périclès dit immédiatement après<sup>16</sup> quelque chose qui peut nous aider à comprendre ce qu'il faut entendre par là. Nous nous distinguons des autres, affirme-t-il, parce que nous savons faire preuve de la plus grande audace tout en réfléchissant sur ce qu'il y a à faire. On voit bien l'opposition : chez les autres il y a des généraux qui pèsent le pour et le contre et donnent tout à coup à l'armée l'ordre d'avancer ; les Athéniens ne laisseront à personne le soin de réfléchir à leur place sur ce qu'ils sont capables d'entreprendre. Et Périclès de poursuivre ce même parallèle : chez les autres, le résultat est que *amathia men thrasos* (le manque de pensée les conduit à l'arrogance, à la témérité folle), *logismos de oknon*

14. <« Serait-ce [...] que l'amour de la beauté demeure barbare s'il n'est accompagné par l'*euteleia*, par la faculté de viser dans le jugement, le discernement et la discrimination, bref, par cette faculté curieuse et mal définie que nous appelons communément le goût ? » (*ibid.*, p. 274-275).>

15. <Dans « La polis grecque... », Castoriadis est plus explicite : « Je reprends la traduction habituelle d'*euteleia* (= "en fuyant les extravagances"). Bien qu'elle ne soit pas rigoureusement impossible, la traduction qu'Hannah Arendt donne de ce terme, et qui débouche sur l'interprétation : "nous aimons la beauté dans les limites du jugement politique", est extrêmement improbable » (*loc. cit.*, p. 305, rééd. p. 381).>

16. <Thucydide, II, 40, 3.>

*pherei* (et la réflexion à l'hésitation, au relâchement); ou ils se ruent dans l'action, ou l'équilibre des discours contraires, la représentation des dangers anticipés sont tels qu'ils renoncent à agir. Tandis que nous sommes les seuls à réfléchir ensemble et à oser ce que nous avons décidé après avoir réfléchi. Cette phrase éclaire le *aneu malakias*, le « sans mollesse ». Nous vivons en philosophant et cela n'entraîne aucune atonie, aucun relâchement de l'action et de l'audace liée à l'action. On voit bien à travers cela ce qu'est pour Périclès un citoyen : quelqu'un dont la vie est, entre autres choses, en même temps *philosophia* et *philokalìa*. Sagesse et beauté, amour de la sagesse et de la beauté, ne sont pas ici des objectifs séparés de ou dans la vie de la cité, ni des moyens qui permettraient d'« enrichir » la vie des citoyens. Périclès n'est pas un scout humaniste. Il ne dit pas : nous aimons la sagesse, nous aimons la beauté parce que cela rend les gens meilleurs, il ne dit même pas que cela rend les gens meilleurs. Il dit : nous les pratiquons, c'est notre façon d'être. Être un Athénien, c'est cela : « philosopher » et « philocaler ».

Le discours de Périclès montre qu'il est possible d'échapper aux faux dilemmes – individu ou collectivité, communauté politique ou société civile – dont se nourrit ce qu'on peut appeler le malheur moderne. Car cette activité – ce « philosopher » et « philocaler » – est celle d'individus concrets, d'individus au sens plein du terme, définis justement non pas par des fonctions animales ou économiques mais par ce rapport à la sagesse et à la beauté; et cette activité elle-même, et son objet ou son résultat, ne peuvent exister que dans et par la vie politique et collective. C'est la cité qui fait être le Parthénon, et l'agora, et ces lois grâce auxquelles on peut y discuter librement et écouter – chose impensable à Sparte – ces sophistes étrangers qui mettent en question tant de choses... Ce que l'on voit apparaître à plusieurs reprises dans l'« Oraison funèbre », c'est une unité articulée de l'individuel et du collectif, du civil et du politique, qui est au-delà ou en deçà de ces dilemmes, ou qui les laisse de côté. Malheureusement, Arendt elle-même semble par moments ne pas y échapper. Un Périclès fidèle à l'image qu'elle donne du citoyen grec – c'est-à-dire essentiellement animé par la volonté d'être le premier – se serait borné à vanter la puissance et la gloire de la cité sans la relier à un contenu substantif. <...> Non que cet aspect soit étranger à l'« Oraison funèbre », où l'on trouve cette très belle phrase : Athènes est, de toutes les cités contemporaines, la seule qui, mise à

l'épreuve, est supérieure à sa réputation<sup>17</sup>. Mais Périclès ne se contente pas de cela : il présente longuement le contenu positif de cette institution politique. Ce Périclès-là échappe à l'interprétation d'Arendt; et sur ces questions, il faut écouter Périclès et Thucydide plutôt qu'Arendt. De même que ce Périclès échappe à la conception platonicienne – et aristotélicienne – qui fait du *bios theorêtikos*, de la *vita contemplativa*, la forme suprême de vie. Chez lui, la *theôria* s'intègre de façon organique à la vie totale de l'être humain, individuelle et collective, civile et politique – à une vie qui est, en tout cas, vie dans et par la cité. Nous n'avons donc pas affaire à une activité politique sans autre fin qu'elle-même, mais à une activité politique dont la fin est la vie substantielle, comme dirait Hegel, de la cité et des individus qui font la cité. Et s'il fallait coûte que coûte donner une réponse à la question : quelles sont donc les finalités de l'institution de la *polis*, celle que l'on pourrait tirer de l'« Oraison funèbre » serait : vivre dans et par l'amour de la beauté, vivre dans et par l'amour de la sagesse – et aussi, mais je ne peux malheureusement pas analyser maintenant cette partie du discours de Périclès, vivre dans et par l'amour du bien commun et de la cité elle-même, collectivité à la fois concrète, formée d'individus, et permanente – une institution. Et c'est ainsi que Périclès peut dire de ceux dont il fait l'éloge : ils sont morts parce qu'ils ne voulaient pas être privés d'une telle cité<sup>18</sup>.

J'ai observé que nous avons affaire à des gens qui savaient ce qu'ils faisaient. Au début de ce même paragraphe 41 qui conclut que telle est la cité pour laquelle ces hommes ont accepté de lutter et de mourir, Périclès semblait annoncer par un : « En résumé... » qu'il allait reprendre ce qui avait été dit. Mais ce qui suit ne résume pas, mais prolonge et enrichit le portrait d'Athènes : la cité est *paideusis*, l'éducation et l'éducatrice de la Grèce, et chaque citoyen, individuellement, est capable d'y faire un maximum de choses avec un maximum de grâce (*meta kharitôn*). Sur cette « grâce », on pourrait gloser sans fin. Essentiellement, cela veut dire : sans lourdeur professionnelle, sans cette spécialisation mutilante qui est par exemple le propre de ces Spartiates qui ne vivent pour ainsi dire que pour et par leur entraînement militaire, comme Périclès l'a rappelé au paragraphe 39. Arrogance fantastique de cette formule : l'éducation et

17. <Thucydide, II, 41, 3.>

18. <Thucydide, II, 41, 5.>

## LA CITÉ ET LES LOIS

l'éducatrice de toute la Grèce, mais qui n'est rien à côté de ce qui vient plus loin : nous n'aurons pas besoin – et dans la bouche d'un Grec c'est proprement blasphématoire – d'un Homère, d'un poète pour faire notre éloge, car la réalité est telle qu'elle n'a pas besoin du type de gloire qui vit du discours poétique. Or ce qui semble arrogance folle s'est avéré être en fin de compte une évaluation plutôt modeste, car cette Athènes-là n'a été seulement l'éducatrice de la Grèce, mais de tous ceux qui ont fait ce que l'on peut appeler l'histoire gréco-occidentale. Que des gens puissent, à un moment donné de l'histoire, faire de telles choses et avoir une conscience si aiguë de la signification et de la portée de ce qu'ils font est certainement un grand mystère. C'est une énigme pour laquelle nous n'avons pas de réponse. Mais il faudrait sans doute réfléchir là-dessus si nous voulons aborder le célèbre problème de la conscience historique. Je m'arrête ici pour que nous puissions discuter.