

COMMENT ON EST LIÉ PAR LES ARCHÉTYPES

Si on considère le respect qu'on a pour l'antiquité, et, pour me borner à un seul exemple, le prix qu'on met souvent à de simples fragments de statue antique, qu'on est jaloux d'avoir auprès de soi, pour orner sa maison, les donner en modèles à des artistes qui s'efforcent de les imiter dans leurs ouvrages ; si, d'un autre côté, l'on voit les merveilleux exemples que nous présente l'histoire des royaumes et des républiques anciennes ; les prodiges de sagesse et de vertu opérés par des rois, des capitaines, des citoyens, des législateurs qui se sont sacrifiés pour leur patrie ; si on les voit, dis-je, plus admirés qu'imités, ou même tellement délaissés qu'il ne reste pas la moindre trace de cette antique vertu, on ne peut qu'être à la fois aussi étrangement surpris que profondément affecté. Et cependant dans les différends qui s'élèvent entre les citoyens, ou dans les maladies auxquelles ils sont sujets, on voit ces mêmes hommes avoir recours ou aux jugements rendus, ou aux remèdes ordonnés par les anciens. Les lois civiles ne sont, en effet, que des sentences données par leurs jurisconsultes, qui, réduites en principes, dirigent dans leurs jugements nos jurisconsultes modernes. La médecine non plus n'est autre chose que l'expérience de médecins anciens prise pour guide par leurs successeurs. Et cependant, pour fonder une république, maintenir des États ; pour gouverner un royaume, organiser une armée, conduire une guerre, dispenser la justice, accroître son empire, on ne trouve ni prince, ni république, ni capitaine, ni citoyen, qui ait recours aux exemples de l'antiquité¹.

Le phénomène d'édition couramment appelé « retour des anciens » milite en faveur du concept, banal, de l'éternel retour (*nil sub sole novi* etc.). L'édition de masse mise beaucoup sur ce secteur qu'elle trouve

(1) N. Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live*, livre I, avant-propos. Les traductions des citations de Machiavel sont prises dans les *Œuvres complètes* de Machiavel, Gallimard, La Pléiade, 1952 : texte présenté et annoté par Edmond Barincou.

évidemment rentable. Les Grecs et les Romains sont donc, comme il est d'usage de le dire, une « affaire », si modeste soit-elle. Il appartient ensuite à des comités de gens doctes à l'esprit subtil et faiseurs d'opinion de soutenir qu'il y a peut-être une raison profonde, « un esprit des temps » qui expliquerait cela. Certes, le phénomène existe même s'il n'est pas si évident que cela. Et peut-être a-t-il quelque chose à voir avec le déclin des courants de pensée axés sur l'idée de progrès et l'affirmation d'une pensée substantiellement pessimiste et donc encline à une vision « cyclique » de l'histoire. Là intervient également une pensée plus ou moins « faible », dont la norme consiste à se passer de l'histoire et à traiter les anciens et leurs pensées comme faisant partie de notre époque : sans phases intermédiaires.

Le chemin à parcourir, le moins naïf et peut-être aussi le moins stérile, serait plutôt celui qui tend justement à connaître *per differentiam*, au-delà d'une tradition humaniste de longue durée qui insiste sur l'identité entre *eux* et *nous*. Il est nécessaire de s'efforcer de comprendre *la différence* à l'aide d'instruments qui désormais ne manquent pas.

Essayons d'en indiquer quelques-uns. Celui qui est peut-être le plus considérable, qui reste dans l'ombre probablement à cause de la planification des programmes scolaires, est la diffusion, pendant une très longue période, de religions du salut ainsi que l'affirmation, au cours du IV^e siècle après J.-C., du christianisme. Entre les Anciens et nous il existe ce grand phénomène qui constitue une des matrices durables du « moderne ». C'est un phénomène à partir duquel tout change. Religions du salut et nouvelle spiritualité contribuèrent fortement à mettre en crise la dichotomie homme libre/esclave, élément capital (repère essentiel) de la pensée politique et sociale de l'âge classique codifiée – pour ainsi dire – par la notion aristotélicienne de l'esclave comme « machine » douée de parole.

À l'influence de la pensée chrétienne, dont le sommet est le *De civitate Dei* d'Augustin, nous devons l'affirmation d'une vision de l'histoire humaine comme étant un processus qui va *vers quelque chose*. C'est le déclin de l'idée, statique, de l'histoire conçue comme un « cercle » (*kyklos*). Un cercle dans lequel, en tournant, toutes les « républiques » se réduisent à un tautologique retour au point de départ, selon une image célèbre de Machiavel qui, en disant cela dans les *Discours*, traduisait presque à la lettre des passages du sixième livre de Polybe qu'il ne connaissait qu'indirectement. Ce qui frappe, c'est le fait que Machiavel (*Discours*, 1, 2) choisisse d'introduire pour ainsi dire tacitement la pensée polybienne *sic et simpliciter* dans la sienne, dans une identi-

fiction qui veut être elle-même un autre aspect du « cycle ». Et pourtant c'est dans un tel contexte, où l'idée de répétition semblerait célébrer ses fastes, que le penseur moderne s'éloigne de l'ancien et introduit une variante qui va dans la direction du changement : il observe que le « cercle » ne peut se répéter *ad infinitum* puisque, à la suite d'une brève période durant laquelle s'opère ce difficile passage d'une forme politique à une autre, les républiques sont détruites et le cercle se brise.

C'est à partir d'Augustin que, à côté de – et en antithèse à – la pensée pessimiste-conservatrice de nature classique, s'est affirmée la conception opposée de l'histoire comme mouvement « en marche » : ce qui n'a pas toujours et nécessairement signifié une idée de mouvement projeté *hors* de l'histoire, c'est-à-dire vers la *civitas Dei*. D'ailleurs, de grands développements allant dans ce même sens étaient implicites dans la vision stoïcienne d'une providence immanente.

L'idée de la substantielle fixité, sur laquelle se fondèrent à une époque pas très éloignée les prémisses artificielles et théoriques du structuralisme, s'enracine dans la découverte peut-être la plus influente survenue au cours du V^e siècle avant J.-C., découverte due à la Sophistique et qui est celle de la notion de « nature humaine ». Catégorie universelle et synthétique que la pensée sophistique oppose à la notion de « loi » (la loi n'étant rien d'autre que « convention »). En cohérence avec cette intuition, les lois concrètes et historiques sont dévaluées puisque trop nombreuses et contradictoires. La nature, au contraire, est unique, vraie, immuable et donc à même d'expliquer véritablement les causes profondes des comportements humains (politiques, mais pas seulement). Il n'est pas utile à la Sophistique de regarder à travers la lentille déformante de la réflexion platonicienne considérée comme réductrice et hostile. Ce n'est pas à tort que Theodor Gomperz rapprocha la Sophistique du mouvement des Lumières pour, entre autres, sa large capacité à marquer de son empreinte une époque tout entière, à exercer une influence durable sur des classes sociales entières à travers une multiplicité de personnalités intéressantes et subtiles même si, certes, elles n'étaient pas immenses. La vaste influence de ce mouvement se retrouve, par exemple, dans l'écho que ses concepts de base trouvent auprès d'auteurs qui ne sont pas des penseurs « professionnels ». C'est le cas de Thucydide qui fait appel justement à la notion de « nature humaine » en trois endroits fondamentaux de son *Histoire* : quand il observe que l'unité fondamentale de la nature humaine justifie sa prévision que des faits « pareils ou similaires » à ceux qu'il narre se produiront aussi dans le futur (I, 22), et quand il observe qu'il est juste de

décrire les symptômes de maladies « sociales » telles que la guerre civile (III, 80-82) ou de maladies « cliniques » telles que la peste (II, 48).

Cette conception des choses, qui a conservé jusqu'à nous beaucoup de prestige et d'influence, est un tournant dans la pensée humaine.

Pourtant, même si, assurément, elle fut dominante, elle n'était pas la seule. À côté d'elle et contre elle s'est développée, surtout dans la pensée scientifique, la conception des *médecins* grecs – en particulier celle de l'école d'Hippocrate – selon laquelle les « natures » des êtres humains varient en fonction de la diversité des milieux et des climats. Le point de départ de cette découverte a été un événement historique considérable : la victoire des Grecs sur les Perses. Comment se fait-il que les Perses, supérieurs en nombre, aient pu être battus par les Grecs militairement inférieurs ? Selon l'école d'Hippocrate, leur physique avait été affaibli par l'environnement trop « favorable », trop « doux » (concept auquel font d'ailleurs allusion les derniers chapitres du livre IX d'Hérodote).

Ainsi s'ouvrait la voie à la « relativisation » de la « nature humaine » mais aussi à des interprétations déviantes dans un sens plus ou moins ouvertement racial ou raciste, de ce racisme *soft* que Claude Calame a à juste titre reconnu dans certains aspects de la pensée « anthropologique » grecque. Le pas en avant, par rapport à la Sophistique, était de toute façon l'intuition de la mutabilité de la nature humaine à partir de la donnée la plus concrète, la donnée physique (apparemment immuable) qui, au cours d'une très longue période, se transforme à travers ce que les médecins grecs ont été les premiers à appeler « mode de vie » (*diaita*).

L'autre impulsion en direction de l'idée unitaire – et abstraite – de « nature humaine » était venue de l'effort de *formaliser*, de façon « universelle », le *discours*, l'*ordre du discours*, l'organisation syntactique et logique de la parole. De Gorgias à la *Rhétorique* et à la *Logique* d'Aristote, au cours d'un processus qui dure environ un siècle, s'affirme, sur la base du principe d'identité et de non-contradiction, l'idée que la forme de la communication discursive est *une*, unique, et par conséquent possible à enseigner. L'ordre du discours est unique et valable pour tous : il s'agissait d'une conquête qui s'était réalisée dans le temps et qui suggérait l'idée d'une perfection désormais atteinte et inébranlable.

Ainsi la théorie rhétorique qui est une partie importante de la logique formelle, a constitué un des piliers porteurs de la conception de l'*identité*. Au cours du quatrième siècle, l'ordre du discours est fixé par les monuments imposants de l'art oratoire attique (Démosthène et Isocrate en premier lieu) et les Romains n'ont fait que s'adapter au modèle en l'universalisant. Qu'il suffise de penser à l'influence qu'ont eue les œuvres de théorie rhétorique, de Cicéron jusqu'à l'âge moderne.

Dans quels cadres la conception classique visant à mettre en évidence et à confirmer des mécanismes stables a-t-elle révélé un de ses fondements ? Certainement dans le cadre de la politique, des formes politiques et des modes de mise en œuvre du « politique ». L'idée d'une autonomie du « politique » a ici une de ses bases.

On comprend donc bien pourquoi la théorie de l'immutabilité et de la répétition s'affine et se creuse précisément dans la pensée historiographique d'une part, et dans le récit historiographique d'autre part. En effet, le récit historiographique à l'âge classique et pendant longtemps ensuite, n'est que le récit de la politique : de Thucydide à Polybe, à Machiavel, Guichardin et Ranke.

Pourtant, même dans ce cas, ce n'est pas la seule ligne adoptée par la pensée classique. À l'opposé, la « Fortune » (*Tychè*) hellénistique qui, comme il apparaît clairement, ébranle l'idée de prévisibilité des comportements et donc des événements politiques. Un concept auquel justement sera sensible Machiavel qui y consacra un passage passionné au chapitre XXV du *Prince*. Quand Machiavel écrit, de nombreuses réflexions se pressent en lui, réflexions provenant – en plus de son expérience concrète du vécu – de sa connaissance de l'historiographie et de la pensée de l'âge antique, devenues de plus en plus enclines, face aux surprenants bouleversements de l'histoire, à élargir l'espace et le rôle de la « Fortune » dans la dynamique des choses humaines et à lui accorder finalement le rôle dominant. « Cette façon de penser – poursuit Machiavel – a été davantage prise en compte à notre époque en raison des grandes variations des choses survenues et constatées chaque jour, en dehors de toute conjecture humaine. »

La résolution empirique qu'il suggère consiste à revendiquer, « pour que notre libre arbitre ne s'éteigne pas », « qu'il puisse se faire que la fortune soit arbitre de la moitié de nos actions mais qu'elle nous permette *etiam* de gouverner tout ou partie de l'autre ». À ce stade, l'argumentation prend un tour nouveau où résonne, je crois, à travers les traductions latines bien connues de Machiavel, l'échange de répliques

(Thucydide V, 102-103) du dialogue mélio-athénien : c'est celui qui se fie totalement à la Fortune (« qui s'appuie totalement sur la Fortune ») qui court à sa propre perte. Dans le dialogue c'étaient les Athéniens qui avaient ôté toute illusion aux Méliens en leur rappelant la perte certaine qui attend ceux qui « se fient entièrement à l'espoir » (*oi es apan to uparchon anarriptousi*). L'argument fort utilisé par les Athéniens contre les Méliens est donc pris en compte et réélabore en tant qu'antidote à l'immobilisme de ceux qui renvoient à la force surnaturelle et incontrôlable de la Fortune toute explication et toute dynamique des événements humains.

Machiavel n'est pas insensible à cette séduisante notion qui lui venait d'une tradition solide et constante (Polybe, Tite-Live, Plutarque). Lui aussi est frappé par l'inexplicable variété d'événements qui conduisent même les esprits les plus lucides à parler de cette entité nébuleuse et, de fait, métaphysique. Celle-ci fait naître en lui une image efficace et passionnée, signe d'une sensibilité vive et débordante : « Et je la compare [la fortune] à un de ces fleuves dévastateurs qui, lorsqu'ils se mettent en colère, inondent les plaines, détruisent arbres et maisons, emportent des terrains entiers pour les déposer plus loin ; chacun fuit devant eux, cède à leur violence, sans pouvoir s'y opposer où qu'il aille » ; « et, bien qu'ils soient ainsi faits, ajoute-t-il, il n'en est pas moins vrai que les hommes, quand le temps est calme, pourraient les combattre par des réparations et des digues. » Il en conclut donc : « Il en va de même pour la fortune laquelle montre sa puissance *là où aucune force n'est là pour s'opposer à elle* et elle dirige ses élans là où elle sait qu'il n'y a ni digue ni travaux pour la contenir. » C'est là un autre exemple efficace de la façon dont la réflexion programmatiquement la plus portée à suivre le sillon tracé par les « Anciens » peut suivre des chemins originaux et inédits.

Nous aussi nous adoptons le langage politique des Grecs et des Romains, à commencer par « monarchie » et « démocratie » et en continuant avec « cité ». Et pourtant nous en dénaturons le sens. Quand Hobbes, en 1629, se consacre à l'interprétation de l'*Histoire* de Thucydide, la traduit en anglais et y ajoute une préface importante, par son interprétation il soumet son auteur à ses propres catégories. C'est ainsi qu'il fait dire à Thucydide que le pouvoir de Périclès était une « monarchie » en tout semblable à celle de Pisistrate là où, pour Périclès, Thucydide a élaboré la catégorie que nous pourrions rendre par une terminologie cicéronienne – assurément inspirée de Thucydide – *princeps in re publica* (II, 65 : *arché du protos anér*), alors que pour Pisi-

strate, Thucydide n'a certes pas éprouvé le besoin de confondre « tyrannie » et « monarchie ». Par contre, c'est Hobbes lui-même qui poursuit l'affirmation – absolument sienne et extrêmement moderne – de l'*indivisibilité* du pouvoir, faute de quoi il s'annule, ce qui fait que Périclès, Pisistrate et Thésée sont tous sur le même plan, tous indifféremment « monarques » ou « tyrans ». Voilà un bel exemple d'élargissement, d'interprétation abusive et à la fin d'« explosion » du discours politique des anciens, de la part d'un moderne qui, en manipulant les mots des auteurs classiques, fonde les sciences politiques modernes.

Nous savons bien que, vue de près, la démocratie grecque, athénienne par exemple (la plus célèbre et la plus influente), était un régime d'*exclusion* fondé sur un accès au bien suprême de la citoyenneté très rigoureusement délimité et lié dès l'origine à la « capacité » militaire. En raison de ceci et non seulement de cette immense « exclusion » sociale que fut l'esclavage, nous ne nous reconnaissons pas dans ce modèle, même si nous sommes bien conscients de son énorme et durable influence comme aliment de la politique des modernes. Exemple insigne et peut-être incomparablement significatif, de l'ambiguïté et, en même temps, de la fécondité que représente la façon dont les archétypes nous lient ; exemple aussi de la façon dont on peut et dont sans doute on doit à la fois s'en affranchir et les comprendre dans leur historicité spécifique.

Luciano Canfora

(Traduction : F. Reynaud-Lozach'meur et S. Maio)