Penser le conflit en Grèce antique : du mythe à la philosophie ?

Hugo Muller
Philosophe, lycée de Manosque, France

Le désir d'expliquer les conflits interpersonnels est bien compréhensible. Y parvenir, c'est disposer d'un savoir permettant de comprendre, d'anticiper et de prévenir certains des engrenages qui enveniment les rapports humains. C'est même parfois le moyen d'y mettre un terme directement par les seules vertus du discours rationnel. Un tel désir se heurte pourtant à deux écueils que la pensée grecque a dû affronter.

D'abord, si expliquer, c'est déplier, comme l'indique son étymologie, expliquer le conflit, c'est déjà négocier, dénouer les tensions en jeu et mettre au jour les malentendus qui en sont à l'origine. Quand on veut expliquer un conflit, on ne peut s'empêcher d'espérer que l'explication soit, au moins pour partie, diagnostic et remède. On présuppose ainsi, qu'au fond, le conflit résulte d'un défaut d'explication. C'est pourquoi, bien souvent, la solution – médiation, dialogue, négociation, guérison ou même victoire – devient quelque chose d'essentiellement explicatif. Même quand il s'agit de faire du conflit un mal inévitable, c'est encore par l'explication que la reconnaissance et l'acceptation de cette réalité est possible et peut faire office de terme. Le problème d'une telle conception, c'est qu'elle fait du conflit une réalité qui se nie sitôt qu'elle est explicitée, ou encore, qui pense le conflit sur fond de paix en en faisant une anomalie, un écart sans existence propre. En ce sens expliquer le conflit n'est-il pas déjà une tentative de dénégation ou de refoulement de son objet ? L'objectif serait d'éviter d'en penser la positivité pour préférer envisager son dépassement, l'intelligibilité se payant du prix de la négation de sa réalité.

Cependant éviter cet écueil en entraîne un autre. À trop vouloir poser cette réalité, son explication devient une justification ontologique de son existence. Si expliquer c'est rendre raison de la nécessité de quelque chose, alors, expliquer un conflit, c'est aussi comprendre pourquoi il ne pouvait être évité, c'est en montrer la réalité, l'inéluctabilité, et peut-être-même vouloir la légitimer. En ce sens, le discours de la guerre juste, par exemple, est d'abord celui d'une guerre justifiée, c'est-à-dire d'une guerre dont on

a expliqué le caractère inévitable. Expliquer, c'est ici participer et l'intelligibilité du conflit se fait alors résignation voire consentement à sa réalité.

Nous verrons donc comment, à travers trois figures du conflit – *Eris* chez Hésiode, *Polemos* chez Héraclite et enfin la *Stasis* chez Platon – la pensée Grecque a essayé d'articuler l'intelligibilité du conflit à sa réalité et à son refus.

1 Le conflit comme principe mythologique d'explication : *Eris* chez Hésiode

Hésiode chante qu'*Eris,* première figure du conflit que nous allons analyser, est fille de *Nux*, la nuit, elle-même fille de *Chaos,* la béance. *Eris* est la puissance de laquelle naît le travail douloureux, l'oubli, la faim, les souffrances qui font pleurer, les querelles et les combats, et tout le cortège des maux de l'humanité. [1] La première chose qu'il convient de remarquer, c'est qu'Hésiode ne cherche pas du tout à expliquer le conflit. À peine sait-on qu'elle est liée aux puissances nocturnes et chaotiques. Hésiode fait plutôt d'*Eris* un principe d'explication. C'est par la puissance conflictuelle qui habite l'univers dans son ensemble que s'explique la plupart des maux. C'est grâce à elle que l'on peut comprendre pourquoi les Dieux et les Titans se battent, pourquoi l'homme travaille. Hésiode nomme le phénomène, mais dans un même geste, il se dispense de l'expliquer. *Eris* est une fatalité inexplicable qui s'abat sur nous et avec laquelle il faut composer.

Mais *Eris* n'est pas seulement un principe d'explication, c'est une puissance du monde. Hésiode chante aussi que sur le bouclier d'Heraklès se trouve un serpent sur le front duquel agit *Eris :* « Sur son front menaçant volait l'affreuse Jalousie (Eris) qui pousse les hommes à se battre. Sans pitié, elle enlève aux hommes tout sens et tout esprit s'ils affrontent à la guerre face à face le fils de Zeus. » [2] *Eris* est ici un pouvoir sur l'adversaire, comme elle est pouvoir sur les hommes en général ou sur les Dieux. Elle soumet par la jalousie à la loi de la dispute. En ce sens elle engendre les conflits sous toutes ses formes, y compris les rivalités qui permettent l'émulation. [3] Elle s'empare du sujet malgré lui, elle est la raison d'être de certaines pratiques ou de certaines entités. Ainsi, elle habite les *Éri*nyes, vengeresses sanglantes des injustices familiales et elle est la source de l'*éris*tique, art de la joute oratoire. Si *Eris* ne produit pas toujours directement la discorde, elle peut en semer la graine. C'est elle qui offrira la pomme de la discorde (ou d'*Eris*) – pomme d'où naîtra la guerre de Troie – au mariage de Pélée et de Thétis. Elle est encore dans le collier d'*Éri*phyle, collier offert au mariage de Cadmos et d'Harmonie, collier qui causera la guerre des sept contre Thèbes. S'il y a discorde, c'est parce qu'*Eris* a engendré la jalousie, le désir de violence. *Eris*, c'est une puissance de conflit, c'est un principe à la fois explicatif et ontologique du conflit ; c'est ce qui fait qu'il y a conflit, mais aussi, c'est le conflit lui-même.

1. Hésiode (2001, p. 46).
2. Hésiode (2001, p. 154).
3. Hésiode dans Les travaux et les jours, précise qu'il y a deux Eris. « Eris n'est pas une, et d'un seul genre ; mais sur terre elles sont deux ; l'une d'elle, en y pensant tu la trouveras belle. L'autre est mauvaise. [...] L'une pousse aux guerres mauvaises. [L'autre est] bienfait pour les hommes. Elle pousse au travail. » (Hésiode 2001, p. 96).

Eris n'est cependant pas qu'un principe de désunion. Elle explique la violence qu'il y a au cœur « de ce qui était uni ou de ce qui va l'être ». Elle forme, pour Jean Pierre Vernant [4], un couple avec *Eros* (l'amour, la puissance d'union) [5] qui est condition de possibilité du monde en général. S'il n'y avait pas de conflit, tout resterait uni, indistinct, indivis. C'est par le conflit qu'*Ouranos,* le Ciel, se retire de *Gaïa,* la Terre, et ouvre l'espace à leurs enfants, les Titans. La division est donc ouverture et distinction : les Titans seraient restés confondus en Gaïa, sans conflit. C'est encore par la guerre entre les Titans et les Dieux qu'est produit l'ordre divin. Le conflit est ce qui permet la distinction entre les êtres et partant, c'est leur principe d'individuation, et d'identité. L'union doit cependant compenser cette force de division pour rétablir une certaine stabilité ontologique dans le monde. Si l'indivision parfaite est une forme de chaos où l'on ne discerne rien, la division parfaite l'est tout autant dans la mesure où toute pensée est mise en relation. La guerre prend fin avec le mariage, et le mariage fait naître la guerre à nouveau et ce mécanisme est celui du monde en général.

Une telle manière de penser le conflit révèle deux difficultés. Premièrement, la mythologie grecque pose l'existence d'une puissance conflictuelle qui apparaît comme un mal inévitable et inexplicable. Il est le principe par lequel on explique, mais lui-même échappe à sa propre explication. Il ne peut être que nommé, conjuré ou décrit généalogiquement. En ce sens, le conflit est, mais il n'est pas expliqué. Sa réalité est posée, mais elle est inintelligible. Par conséquent, elle est également inéluctable, c'est une fatalité sans remède. On ne peut pas vraiment résister à *Eris* qui est sœur des Moires (qui président au destin). Son caractère principiel la rend donc à la fois inexplicable et irrémédiable. Deuxièmement, *Eris* n'est pas pensée pour elle-même, car elle est inséparable d'*Eros.* La désunion est toujours pensée sur fond d'union passée ou à venir. *Eris* et *Eros* sont en ce sens corrélatifs et s'engendrent l'un l'autre, alternativement. En ce sens, il n'y a pas encore une pensée du conflit pour lui-même. Il est toujours rapporté à son autre pour être compris. Nous allons voir à présent comment la figure du *Polemos* (la guerre) posée par Héraclite tente de résoudre ces deux problèmes.

2 *Logos* et *Polemos* chez Héraclite

Pour Héraclite, *Polemos* serait la réalité fondamentale. Les hommes entrent en conflit, mais au cœur de tout autre phénomène naturel, il est également à l'œuvre. *Polemos,* ce n'est pas seulement une hypothèse explicative, ou un principe mythologique de cosmogénèse, c'est un principe physique – dont on peut penser qu'il est l'expression du feu [6] : c'est ce par quoi la nature se transforme, s'engendre, s'organise, se détruit et se réorganise. C'est par *Polemos* qu'il y a le devenir, qu'est introduite la différence. C'est le principe d'intelligibilité du monde, ce par quoi il faut comprendre la nature du changement.

Tout l'intérêt de cette pensée est qu'elle s'écarte des théories qui pensent le conflit sur fond de paix, qui font du conflit un écart par rapport à la paix qui serait l'état normal.

4. Vernant (1999, p. 25).

5. Vernant (1999, p. 15-16).

6. « Ce monde, le même pour tous, ni dieu ni l'homme ne l'a fait, mais il était toujours, il est et il sera, feu, toujours vivant, s'allumant en mesure et s'éteignant en mesure. » (Héraclite 1986, Fragment 80, p. 279).

La pensée d'Héraclite n'est pas une pensée du conflit comme crise, dans laquelle il serait une fonction nécessaire au rétablissement. Une telle théorie affirmerait que le conflit a pour fonction de crever l'abcès. Les parties en conflit s'affrontent, mais ce ne serait que pour mieux se retrouver ou pour se détruire. [7] La nécessité du conflit est donc temporaire, elle n'est que le moyen par lequel le conflit prend réellement fin. On pense alors que les raisons du conflit sont à purger, à libérer. Il y a présence de forces dont le destin est de se dépenser mais que la dépense abolira. Bref, le conflit dans sa vérité serait de n'être plus conflit. Dialectiquement, le conflit devient à lui-même son propre dépassement et cela permet de penser qu'une telle position du problème ne parvient pas à envisager le conflit pour lui-même car il s'agit d'asservir le conflit à son propre dépassement.

Héraclite évite ce piège en proposant une pensée propre du conflit. L'équilibre des formes, des cités, des êtres vivants n'est pas absence de forces ou disparition des tensions, mais égale résistance. Le monde est fondamentalement tensions contraires, poussées contraires. À l'inverse d'Hésiode, qui pense le conflit et l'union comme alternance, Héraclite, montre que ces états du monde ne se succèdent pas, car la paix, l'union, les formes stables en général – le corps ou les différents objets du monde, par exemple – ne sont qu'harmonie provisoire des contraires. Aussi Aristote peut-il affirmer que : « Héraclite blâme le poète qui a dit : "que périsse conflit *(Eris)* chez les Dieu et les hommes" car il n'y aurait pas d'harmonie s'il n'existait l'aigu et le grave, et pas de vivant sans la femelle et le mâle, qui sont contraires. » [8] Toute harmonie, toute paix, toute union, toute identité de soi à soi est le simple effet d'un antagonisme, ce n'est pas une chose en-soi. *Polemos* est ainsi à la fois le principe qui engendre les réalités – il faut que les contraires joutent pour produire un nouvel être – mais il est également ce qui permet la conservation des êtres ainsi produits. Ainsi Héraclite de dire que « conflit (*polemos*) est le père de tous les êtres, le roi de tous les êtres. Aux uns, il a donné formes de dieux, aux autres, d'hommes, il a fait les uns esclaves, les autres libres ». [9] Le père est celui qui engendre, et le roi celui « qui maintient constamment son pouvoir sur tout ce qui dépend de lui ». [10]

Cette idée trouve son expression dans la réalité politique de la Grèce antique. Jacqueline de Romilly explique que, contrairement à notre époque où la guerre est l'anomalie et la paix, la norme, pour un Grec, c'est la guerre qui est l'état normal, et la paix ou plutôt la trêve est l'interruption de la guerre. [11] La guerre est une réalité inévitable engendrée par une organisation des hommes en cités indépendantes. Une cité ne pouvant vivre sur elle-même, elle est nécessairement amenée à entrer en conflit avec d'autres et à devenir jalouse de son indépendance. [12] Ainsi les états de trêve ne sont rien d'autre que des états d'équilibre entre tensions contraires.

7. Par exemple, Aristote (2004, 1177 b) : « ... si nous faisons la guerre, c'est pour gagner la paix ».
8. Héraclite (1986, « Témoignage XXII » p. 144, Eth. Eud., VII, l, 1235a26).
9. Héraclite (1986, Fragment 129, p. 441).
10. Héraclite (ibid, p. 442) : Par exemple, c'est la lutte qui engendre le maître et l'esclave, mais « ... chaque jour, les esclaves se font esclaves par le fait d'obéir aux maîtres, et les maîtres se confirment dans leur maîtrise par le fait d'être obéis sans obéir ».
11. de Romilly (2005, p. 274).
12. de Romilly (2005, p. 273).

On comprend donc que, si le conflit est au principe du monde, il a le caractère de l'inéluctabilité. Cependant, contrairement à Hésiode qui en fait une fatalité, Héraclite en élabore la richesse. « Il faut connaître que la guerre (*polemos*) est universelle, et la joute (*eris*) justice, et que, engendrées, toutes choses le sont par la joute, et par elle nécessitées. » [13] Marcel Conche explique que le caractère polémique de la réalité est la condition de sa fécondité. Héraclite affirme l'unité des contraires : l'unité vient des contraires et se maintient par eux. La guerre inclut la paix, la paix, la guerre. Héraclite distingue donc une union qui ne serait qu'absence de conflits, qui serait en ce sens béate, et même morte au sens où plus rien n'y adviendrait, et une paix qui serait résolution négociée du conflit, qui serait effort d'équilibre – certes précaire, mais dynamique et fécond, forçant les sujets à sortir d'eux-mêmes pour penser leur différence et leur identité. Symétriquement, il distingue une guerre qui ne serait que pure destruction, violence, *hybris*, et une guerre qui produirait la reconnaissance réciproque des forces antagonistes. La joute (*eris*) est justice. « La notion de *joute* signifie que les contraires ne s'anéantissent pas mutuellement, mais, au sein même de leur opposition se respectant comme des athlètes, s'accordent pour créer. » [14] Ainsi donc, le conflit est conçu non pas comme ce qui pourrait ou qui devrait être évité, mais comme ce qui est constitutif de toute réalité et à quoi il faut participer. Autrement dit, à l'intérieur même de *Polemos*, une certaine rationalité travaille. La conception classique de la guerre en Grèce antique retrouve cette idée.

La guerre, en effet, est l'objet d'institution, elle est limitée par des règles. Il ne s'agit jamais d'anéantir l'adversaire. Jacqueline de Romilly écrit [15] que la guerre est pensée comme tournoi saisonnier. Même si elle est violente, il ne s'agit jamais de conquérir, d'occuper ou de mettre l'adversaire à mort. C'est pourquoi, ajoute Jean-Pierre Vernant, au cours du VI^{e} siècle, certains conflits entre cités « ont pu être réglés d'un commun accord par des procédures de duel entre champions, ou tournois organisés entre unités d'élites, comportant de part et d'autre, le même nombre de combattants ». [16] D'autre part, l'attaquant cherche toujours à démontrer qu'il est dans son bon droit, qu'il ne transgresse aucun tabou guerrier comme le massacre du héraut ou la profanation de sanctuaires. La guerre est ainsi conçue comme *agôn* juridique, comme conflit au tribunal, sous l'œil d'un arbitre, ne fût-il que postulé, et avec l'acceptation implicite d'un certain nombre de normes. Même dans la guerre, et disons même par la guerre, est constitué un ensemble de symboles exprimant la possibilité toujours réelle de la négociation et la continuité des relations. « La guerre n'est pas l'*anomia* » [17], le défaut de loi, le défaut d'ordre, la rupture complète avec les règles. Bien au contraire, elle est productrice d'un certain ordre qui se reflète dans la communauté de la langue, des mœurs, ou de la religion. La guerre révèle qu'il « n'est de rivalité qu'entre semblables » [18], au sens où c'est bien mon semblable que j'affronte et que je constitue semblable dans le conflit. Je ne me méfierais pas de l'autre si analogiquement je ne lui supposais pas une capacité de nuisance égale à la mienne. Ce

13. Héraclite (1986, Fragment 128, p. 437).
14. Héraclite (1986, Fragment 128, p. 439).
15. de Romilly (2005 p. 278ff.).
16. Vernant (1999, p. 28).
17. Vernant (1999, p. 27).
18. Vernant (1999, p. 27).

n'est pas tant la différence que l'identité dans cette différence qui produit la guerre et que la guerre produit en retour.

Le conflit se présente donc d'abord comme rupture avec la rationalité. Il apparaît comme l'échec du *Logos.* Je suis en conflit avec quelqu'un quand je n'ai pas réussi à concilier mes intérêts avec les siens, quand je n'ai pas réussi à faire reconnaître leur légitimité par le discours ou l'action, mais que je décide de ne pas y renoncer néanmoins. Mes intérêts paraissent alors irrationnels et injustes ou injustifiables à celui qui ne veut plus les souffrir. Ou plutôt toute tentative pour les expliquer se heurte à la surdité volontaire de l'autre qui n'est plus en situation de reconnaître la rationalité de mon discours – quelle qu'elle soit par ailleurs. En d'autres termes, il y a conflit non pas quand il n'y a plus rien à expliquer, mais quand on cesse de supposer chez l'autre la rationalité qui conditionne toute explication, toute discussion, toute négociation. Le conflit laisse alors place à la raison du plus fort, c'est-à-dire à la raison que l'on donne quand la raison a échoué à faire entendre ses raisons.

Cependant, cette rupture avec le *Logos* n'est qu'apparente car la guerre en est aussi le prolongement naturel. D'abord, parce que la guerre fait l'objet d'un discours à l'assemblée.

> « S'engager dans un conflit, monter une expédition guerrière, dresser un plan de campagne : la décision est prise à l'assemblée, par l'ensemble des citoyens, suivant les procédures ordinaires, au terme d'un débat public. Peu importe que l'ennemi soit alerté, l'effet de surprise perdu. » [19]
>
> « L'armée, c'est fondamentalement l'assemblée. L'armée, c'est l'assemblée populaire sous les armes, la cité en campagne, comme inversement, la cité est une communauté de guerriers, les droits politiques n'appartenant qu'à ceux qui peuvent payer la tenue d'hoplite. » [20]

Ensuite parce que la guerre est l'expression d'un *Logos* et cela jusqu'à en adopter les formes. Jacqueline de Romilly [21] montre ainsi que faire la guerre, c'est faire reconnaître à l'autre la validité d'un des deux arguments d'une antilogie. Quand on fait la guerre, on ne fait rien d'autre que s'expliquer, c'est-à-dire faire valoir la légitimité de ses prétentions et surtout l'illégitimité de celles de l'adversaire. La victoire est le signe d'une pensée déjà triomphante, qui avait la raison de son côté. La guerre est essentiellement démonstrative. Elle a une fonction ordalique. En gagnant la guerre, le

19. Vernant (1999, p. 23) : « Admettre que les choses de la guerre peuvent être discutées librement en commun, qu'on peut donc raisonner sur elles ou, ce qui revient au même, en présenter après coup, à la façon de Thucydide, une histoire intelligible, c'est appliquer aux opérations militaires le modèle d'une logique du discours, concevoir les affrontements entre cités par référence aux luttes rhétoriques de l'Assemblée. Dans le jeu politique, chaque faction assure sa prédominance par sa puissance supérieure de persuasion. Si dans l'épreuve guerrière la force des armes peut remplacer le poids des arguments, c'est que ce sont des puissances du même type, qu'elles visent également à contraindre et à dominer autrui, la première réalisant sur le terrain et dans les faits ce que l'autre obtient à l'assemblée sur l'esprit des auditeurs. Un discours bien argumenté peut faire l'économie d'une guerre, comme chez Thucydide la victoire sur le champ de bataille tranche un débat qui s'est d'abord exprimé dans la bouche des stratèges ennemis en deux discours antithétiques. Cette transparence de la guerre à l'égard du Logos politique, la tuchè constituant le seul élément opaque à l'intelligence, tient aussi au fait que les cités en conflit ne cherchent pas tant à anéantir l'adversaire, ni même à détruire son armée, qu'à lui faire reconnaître, au cours d'une épreuve réglée comme un tournoi la supériorité de force. ».

20. Vernant (1999, p. 23).

21. de Romilly (2005).

vainqueur renvoie le vaincu à la faiblesse de ses raisons. La guerre explique rétrospectivement le conflit en ce qu'elle montre qu'il n'avait pas lieu d'être puisque le vaincu n'aurait pas dû s'opposer aux intérêts du vainqueur. En ce sens, la guerre est un conflit qui s'auto-explique. Or cela montre qu'on en présuppose déjà la rationalité. Le vainqueur et le vaincu le sont pour une bonne raison, autrement dit, s'il y avait conflit, c'est parce que le vaincu s'était trompé. Il a mal jugé la valeur de ses prétentions. Le conflit est donc l'effet de la méconnaissance d'une des parties.

En résumé, la conception héraclitéenne du conflit est caractéristique de la pensée et de la vie de la Grèce ancienne : le conflit est à lui-même sa propre explication et c'est pourquoi il n'est pas besoin de l'expliquer de l'extérieur. Inversement toute explication est la mise au jour d'un conflit. *Logos* et *Polemos* sont réversibles et corrélatifs. Ainsi, le conflit peut être pensé comme principe d'explication, comme principe physique, comme principe dynamique d'un ordre toujours à reconquérir. D'autre part, le conflit peut être saisi pour lui-même, et non pas sur fond du concept de paix. Enfin, même si le caractère inéluctable du conflit est maintenu, ce n'est pas une fatalité tragique à éviter, mais bien au contraire, c'est ce qu'il convient de comprendre, d'accepter et même de souhaiter comme la condition de possibilité de l'existence.

Une telle conception du conflit rencontre cependant deux écueils. On comprend très bien le premier si l'on analyse l'expression du langage courant : « avoir une explication avec quelqu'un », qui met très bien en scène cette confusion du *Logos* et du *Polemos.* Le conflit ou « l'explication », c'est le moment où on s'explique franchement, sans retenue, sans politesse. On dit cependant qu'on va « s'expliquer », ou que l'on va avoir « une explication » pour désigner par euphémisme le début des hostilités. Au sens propre, il s'agit d'expliciter les sources de l'opposition afin de les dissoudre. Mais cela signifie que l'on reconnaît déjà du conflictuel dans le discours de conciliation. Quand je m'explique avec quelqu'un, je suis déjà en tension avec lui, et bien souvent, le discours est déjà rompu au moment où il commence. La simple exposition d'intérêts opposés, quand même elle s'accorde dans un compromis a quelque chose de la lutte. Quand « on s'explique », on fait d'abord voir à l'autre la faiblesse de ses explications. On explique que l'autre a agi de façon inexplicable et c'est ce qui autorise le conflit comme rupture du rationnel. Deuxièmement, l'euphémisme ici employé désigne une première tentative de dissimulation de la nature conflictuelle du discours. On ne veut pas la reconnaître dans la mesure où on prétend remédier au conflit et transférer sur l'autre la responsabilité de la violence. L'explication serait alors un conflit atténué ou hypocrite. Cependant, troisièmement, cette expression a tout de l'antiphrase. Je prétends que je vais dissoudre le conflit alors que je souhaite en découdre. En affirmant cela, on a déjà reconnu la vanité de l'explication du conflit. Quand on s'explique, en fait, on n'explique rien. Pire l'explication est ici le prétexte au conflit. C'est le vernis sous lequel le conflit s'autorise dans la sphère du discours. Nous n'entendrons pas les arguments de l'autre, et il nous le rendra bien. On n'explique pas, on essaie d'imposer sous couvert d'un discours explicatif. Bref, si on définit le conflit comme quelque chose qui s'explicite de l'intérieur, expliquer le conflit revient alors à le produire et à fournir un simulacre d'explication qui transforme l'explication en raison du vainqueur. C'est pourquoi Héraclite propose, certes, une pensée du conflit émancipé du concept de paix, mais il est douteux qu'il parvienne à en faire un principe efficace d'intelligibilité.

Polemos est en effet paradoxal parce que, d'une part, il est ce qui donne sa place aux choses : il produit un ordre, une hiérarchie entre les êtres, il est principe d'intelligibilité du réel. Mais, d'autre part, l'ordre qu'il produit étant nécessairement précaire, instable, toujours mouvant, il est aussi la raison de l'inintelligibilité profonde du réel. Elle engendre des équilibres mais sitôt remis en mouvement. Le chaos précède l'ordre et l'ordre ne fait jamais que recouvrir provisoirement le chaos. Si la nature est par essence conflictuelle, elle ne peut qu'échapper à l'effort de fixation de la pensée. Ainsi, en expliquant toute chose, le conflit rend le monde inexplicable.

Le second écueil, pour celui qui adopte une conception auto-explicative du conflit, est de transformer ce qui n'est qu'un état de fait en état de droit. Il n'y a pas seulement des conflits, mais le conflit est de toute nécessité. On ne peut pas l'empêcher et quiconque s'y attellerait ne ferait jamais que le prolonger et le reconduire sous la forme du refoulement. Empêcher le conflit, c'est empêcher sa vérité de se faire jour. Il n'est donc pas même souhaitable de vouloir l'empêcher. Cette idée correspond tout à fait à la façon que peut avoir la Grèce classique de se représenter le conflit. Non seulement la guerre est inévitable mais il vaut mieux la provoquer, quand on le peut, car elle éclatera à un moment ou à un autre.[22] Penser ainsi le conflit revient non seulement à l'accepter, mais même à le justifier et à l'encourager. Deux écueils donc : celui de la pseudo-rationalité du conflit et celui de sa légitimation.

Nous allons voir à présent comment la figure de la *Stasis* (la sédition, la discorde interne) pensée par Platon tente de résoudre ces deux problèmes.

3 L'explication philosophique du conflit : la *Stasis* chez Platon

La pensée platonicienne articule alors un double refus : d'une part, le conflit n'est pas une fatalité indépassable, un état naturel du monde auquel on doit se résigner, bien au contraire[23], d'autre part, le conflit n'est pas inexplicable, parce que ce n'est pas un principe d'explication, mais bien un mécanisme psychologique et politique.

Il y a donc une pensée du conflit chez Platon : en « République V », [470b], Platon produit une distinction entre *Polemos* (la guerre extérieure) et *Stasis* (la guerre intestine) ce qui témoigne du souci d'en élaborer la réalité rationnellement. Le cas de la guerre extérieure est vite réglé : il y a des ennemis et des amis par nature, et ils ne peuvent pas ne pas s'affronter. Elle est interrogée en particulier dans la mesure

22. de Romilly (2005, p. 276).

23. « Alors que vous pressent les nombreuses dissensions de toute sorte que font naître chaque jour les factions, il faut je suppose, que tout homme, quel qu'il soit, et à qui une chance divine a donné une parcelle d'opinion droite, sache bien que ceux qui s'opposent en factions rivales ne verront pas la fin de leurs maux tant que ceux qui ont eu le dessus dans la bataille ne cessent pas d'exercer des représailles, en bannissant et en égorgeant des gens, et ne cesseront pas de tirer vengeance de leurs ennemis, en tant que vainqueurs, une fois qu'ils seront devenus maîtres d'eux-mêmes et qu'ils auront institué des lois équitables dont l'établissement ne vise pas plus leur agrément que l'agrément de ceux qui ont eu le dessous, ne forceront pas les vaincus à obéir à ces lois, en ayant recours à deux moyens de contrainte : le respect et la crainte. La crainte premièrement, parce qu'ils sont plus forts qu'eux et qu'ils montrent leur force ; et le respect deuxièmement, parce que, lorsqu'il s'agit de résister aux plaisirs, ils sont aussi les plus forts, et que, lorsqu'il s'agit de faire les esclaves des lois, ils sont les premiers à le vouloir et à le pouvoir. Or, autrement il est impossible qu'une cité, en proie aux factions, voie la fin de ses maux ; en revanche, dissensions, inimitiés, haine et défiance ont coutume de renaître indéfiniment dans les cités qui se trouvent dans de telles dispositions à l'égard d'elles-mêmes. » (Platon 1987, p. 186).

où cela questionne la manière d'organiser la fonction guerrière dans la cité. Doit-on, comme à Sparte, établir une fonction spécialisée ? Ou comme à Athènes confondre le citoyen et le soldat ? Le cas de la *Stasis*, la guerre civile, ou la dissension dans l'âme, fait l'objet d'une élaboration plus complexe, car elle est à mettre au regard de la critique de la démocratie. Au livre VIII, Platon explique que la démocratie est à la fois l'effet d'une dissension et qu'elle ne fait que la reconduire sous une autre forme. Elle en est l'effet parce que l'oligarchie produit une inégalité criante entre les riches et les pauvres, qui engendre à la fois la haine du pauvre pour le riche et la faiblesse du riche qui s'amollit dans la paresse. La démocratie naît donc d'une scission violente de la cité en deux. Ce conflit est cependant prolongé à même le régime démocratique qui est gouvernement du multiple, de l'indéterminé et par conséquent gouvernement multiple et indéterminé :

> « [...] il contient toutes les espèces de constitutions politiques et il est probable que celui qui souhaite établir une cité, ce que nous avons tenté de faire à présent, n'aura besoin que de se rendre dans une cité gouvernée démocratiquement pour y choisir le genre qui lui plairait : c'est comme si on était entré dans un grand marché aux constitutions politiques ». [24]

Le désordre qui grève la démocratie athénienne, est au fond un désordre qui grève l'âme de chacun de ses citoyens qui subit « conflit et contre-conflit ». [25] La démocratie en effet n'est pas pour Platon le désir du bien commun, mais le désir de chaque particulier à être reconnu dans son désir. La démocratie n'est au fond que l'effet d'un compromis, d'un calcul d'intérêt qui ne fait que mal dissimuler la prétention impossible de tout particulier à se faire tyran. La démocratie est la dénégation de la tyrannie impuissante du particulier, et elle cherche à poser le mythe de son unité. En ce sens, elle est essentiellement divisée. Platon dénonce donc le mythe démocratique qui consiste à se présenter comme une.

Nicole Loraux (2005) explique ainsi qu'en 403, au moment de la restauration de la démocratie, le retour à la paix se fait dans le serment de ne pas rappeler les maux du passé. La paix s'accompagne donc à la fois d'un déni de la division de la cité et d'une construction du mythe de son unité. On voit comment Platon s'accorde avec cette idée puisque l'unité de la cité idéale de « La République » est précisément pensée contre la pseudo-unité démocratique. D'autre part, la distinction entre *Polemos* et *Stasis* confirme encore ce point dans la mesure où la classe guerrière, spécialisée, permet l'équilibre interne de la République : les gardiens sont la source de l'unité alors que paradoxalement leur fonction est dirigée vers l'extérieur de celle-ci. Autrement dit, Platon sait bien qu'il ne suffit pas de décréter l'unité pour la produire, et qu'il faut organiser rationnellement la division de la cité pour en articuler les parties. Dans « Le Chasseur noir », Pierre Vidal-Nacquet (1991) expose la tension que l'on trouve chez Platon entre l'idéal d'une cité entièrement vertueuse, c'est-à-dire éduquée aux vertus guerrières, où le citoyen serait soldat, et une cité en laquelle la *technè* et donc la spécialisation du guerrier est reconnue. « La République » est à la fois trois [26] et une.

24. Platon (2002, p. 424).
25. Platon (2002, p. 428, stasis kai antistasis).
26. Platon distingue en effet trois classes de citoyens : les artisans, les guerriers et les philosophes.

Il s'agit donc pour Platon de refuser le conflit qui mine la cité de l'intérieur, mais sans se laisser aller à une unité de façade. La solution qu'il propose, c'est de dire que le conflit n'est que l'absence de la pensée sur l'âme, du principe sur le multiple. Penser, c'est déjà éviter le conflit, l'expliquer, c'est le dissoudre. Une difficulté considérable se pose alors puisque cela revient à penser le conflit sur le modèle du quiproquo. Paradoxalement, exhiber la logique du conflit reviendrait en définitive à en nier l'existence : un conflit que l'on a expliqué n'en est plus tout à fait un. En ce sens, l'effet de la pensée sur le conflit est négateur, ou plutôt, penser le conflit révèle que le conflit n'est pas, ainsi qu'une erreur qui se dissiperait en présence de la vérité. Une telle façon d'élaborer la réalité du conflit aboutit alors à une exigence de dialogue et d'explicitation et on comprend pourquoi la philosophie socratique définit le dialogue et donc se définit contre l'éristique (Platon 1989). On suppose ainsi implicitement que les raisons du conflit sont dans les incompréhensions, les non-dits, les oublis, les ignorances, les secrets et qu'un travail d'élucidation, de mise en commun du vrai, amènerait naturellement le conflit à se dissoudre. Le conflit repose sur l'absence de quelque chose, l'absence de savoir et la présence de la vérité empêcherait tout conflit. La paix est ce qu'il y a de positif – la guerre n'est que négatif.

La question est alors de savoir si Platon pense le conflit dans sa positivité. Une réponse possible à ce problème consiste à dire que, de même que le sophiste est innocent si le simulacre est un pur non-être, de même il n'est pas besoin de penser « La République » si le conflit n'est rien. On peut donc en déduire qu'une lecture possible de celle-ci consiste justement à penser une ontologie de la *Stasis,* ontologie qui pourrait trouver son modèle dans la définition de l'opinion comme milieu (*Metaxu*) entre l'ignorance et le savoir. La *Stasis* est bien un entre-deux entre l'un et le multiple et on remarquera que le mot *Stasis* désigne à la fois la division et la stase, le stable, l'immobile. On voit donc que « La République » est une pensée du conflit qui cherche à la fois à conserver une pensée de la réalité du conflit tout en posant sa rationalité et son scandale.

Du mythe à la philosophie, la pensée grecque cherche à élaborer une certaine construction du concept de conflit. On pourrait penser à la lecture de ce qui vient d'être fait que l'analyse mythique est peu à peu évincée de la scène de la pensée, comme dangereuse en ce qu'elle transformerait le conflit en fatalité. Ce serait une erreur. En effet, Platon reconnaît quelque part la tragique impuissance de la philosophie à dissoudre le fait du conflit. Il reprend le mythe des races d'Hésiode, justement pour produire l'unité de la cité, et il le fait en supprimant les hommes de la race de fer – hommes du conflit par excellence – pour imaginer une cité qui ne serait faite que des hommes d'or, d'argent et de bronze. Si la philosophie peut penser le conflit et poser le principe qui permet de le dissoudre, il est clair qu'elle ne confond pas le diagnostic et le remède. Pourquoi alors réinventer un mythe ? Parce que le mythe tel quel pense le conflit depuis une paix perdue, originaire, pure. Or, une telle représentation induit une justification dangereuse du conflit comme recherche de la paix. Il est donc nécessaire de se réapproprier philosophiquement le mythe de la paix afin qu'il ne serve pas de justification au conflit, mais qu'il permette à la cité de se saisir dans son unité véritable qui affronte sa propre conflictualité.

Bibliographie

Aristote (trad. Richard Bodéüs, 2004), *Éthique à Nicomaque,* Paris, Flammarion, 560 p.

Héraclite (établi, traduit et commenté par Marcel Conche, 1986), *Fragments,* Paris, PUF, 496 p.

Hésiode (trad. J.-L. Backès, 2001), *Théogonie. Les travaux et les jours*, Paris, Gallimard, coll. « Folio classique », 416 p.

Loraux, Nicole (2005), *La citée divisée,* Paris, Payot, 348 p.

Platon (trad. Luc Brisson, 1987), *Lettres,* Paris, Flammarion, 314 p.

Platon (1989), *Euthydème,* Paris, Flammarion, 255 p.

Platon (trad. Georges Leroux, 2002), *La République,* Paris, Flammarion, 801 p.

Romilly, Jacqueline de (2005), *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 314 p.

Vernant, Jean-Pierre (dir.) (1999), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne,* Paris, Editions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 428 p.

Vidal-Nacquet, Pierre (1991), *Le chasseur noir. Formes de pensées et formes de société dans le monde grec*, Paris, La Découverte, 485 p.