

De quoi la guerre est-elle le nom ? Discours normatifs sur les conflits armés dans le monde gréco-romain

Maxime PETITJEAN

Résumé : Il s'agit d'explorer les conceptions dominantes de la guerre dans l'Antiquité classique tout en soulignant leur ancrage dans l'organisation sociale et politique propre au monde des cités-États méditerranéennes. Les Grecs et les Romains associaient la guerre (respectivement *polemos* et *bellum*) à l'État, la considérant comme une manifestation naturelle des relations entre peuples dotés d'une organisation politique. Les mythes et les récits de sociogenèse, tels que ceux d'Hésiode, de Platon, d'Aristote ou encore de Lucrèce, légitimaient cette vision en l'ancrant dans une évolution sociale et divine. À travers le droit des gens et les grands théoriciens occidentaux de la guerre, nous avons hérité de cette acception antique des conflits armés. La notion de « guerre » est en cela une catégorie analytique qui ne peut que difficilement se prêter à une analyse scientifique et comparative des violences collectives, en particulier à l'étude des conflits armés dans les sociétés sans richesse.

Mots-clés : anthropologie sociale, Antiquité gréco-romaine, cité-État, conflit, guerre, droit de la guerre, guerre juste, *fides*.

Les sociétés de l'Antiquité classique ne sont ni des sociétés sans richesse ni des sociétés sans État. À la rigueur pourrait-on trouver un trait commun aux Grecs, aux Romains, aux Aborigènes d'Australie, aux Baruyas de Papouasie et aux Yanomami des forêts amazoniennes : tous vivent dans des sociétés structurellement violentes, où les conflits armés sont perçus comme un état ordinaire des relations entre communautés humaines (Chagnon, 1968, p. 118-137 ; Garlan, 1972, p. 3-5 ; Godelier, 1982, p. 165-178 ; Darmangeat, 2021, p. 255-257). Ce tropisme guerrier s'inscrit dans une longue histoire évolutive et trouve des parallèles dans le monde animal. Il correspond à ce que l'on pourrait appeler un invariant anthropologique et, plus largement, à une tendance des êtres vivants à favoriser – y compris au sein d'une même espèce – les uns au détriment des autres, à distinguer le « eux » du « nous » : ce que les économistes J.-K. Choi et S. Bowles (2007) appellent le « parochialisme » et que le sociologue B. Lahire nomme la « loi d'attraction des semblables » (Lahire, 2023, p. 401-406).

Cette propension se décline de différentes manières suivant les lieux et les époques. Dans l'Antiquité classique, elle fait corps avec un cadre de vie communautaire parfaitement inconnu des sociétés « primitives » : la cité-

État – *polis* en grec et *ciuitas* en latin. Les auteurs anciens désignent ainsi une communauté de citoyens, dotée d'institutions politiques qui avaient entre autres fonctions de décider de l'entrée en guerre contre les communautés étrangères. Il s'agit là d'une conception idéale, valable pour les deux exemples dont nous tirons l'essentiel de notre documentation, l'Athènes classique (V^e-IV^e siècle av. J.-C.) et la République romaine tardive (I^{er} siècle av. J.-C.). Une cité pouvait tomber sous la coupe d'une entité politique plus large (donc perdre sa souveraineté) et continuer d'être désignée comme telle. Dans ce cas, l'autonomie administrative suffisait à la caractériser comme *polis* ou *ciuitas*. Les débats portant sur ce qu'il convient d'entendre par « État » et « unité politique » excèdent l'objectif que se fixe cet article. La distinction que j'opère entre ces deux notions rejoint celle proposée par C. Schmitt (1992 [1932]). Le politique est « le centre de décision qui commande le regroupement *ami-ennemi* ». C'est l'échelle à laquelle s'établit la frontière entre *nous* et *eux*, en même temps que l'instance qui décide de l'usage de la violence contre *eux* – l'État correspondant à un stade de développement ultérieur, celui de l'affirmation d'un monopole *interne* de la violence, reposant notamment sur la répression policière et le remplacement du droit à la ven-

geance par des peines publiques. Si j'admets volontiers que l'Athènes classique et la Rome tardo-républicaine ne sont pas des États modernes à proprement parler (dans la mesure où l'appareil répressif y demeure embryonnaire et certaines pratiques infrajudiciaires répandues), pour autant, il me semble excessif de remettre en cause la nature étatique de ces communautés comme l'ont fait certains historiens (Finley, 1983, p. 18-20 ; Berent, 2000 ; Zuiderhoek, 2017, p. 149-159). Cette prise de position néglige le fait que la soumission des citoyens à une décision collective d'entrée en guerre (et son pendant qu'est la conscription des hommes adultes) est, en soi, une différence de taille par rapport aux sociétés sans État. Par ailleurs, même s'il demeure imparfait, l'effort de l'État pour substituer des peines publiques à la justice privée est tout à fait documenté, en Grèce comme à Rome.

Ce monopole étatique de la violence légitime, en plus de déposséder les individus et les groupes de parenté de leur capacité à faire librement usage de la force armée, est porteur de conceptions spécifiques. Il suppose d'établir une distinction entre la guerre proprement dite, déclarée et contrôlée par les instances de l'État, et les autres formes de conflits, perçues plus négativement.

L'objet de cet article est d'étudier les ressorts de ces discours et, au-delà, d'apporter une contribution utile aux discussions actuelles sur les affrontements collectifs dans les sociétés sans richesse. Il est en effet nécessaire de partir de définitions claires pour construire une typologie des conflits susceptible d'être utilisée dans une perspective comparatiste. Or, le vocabulaire que nous utilisons aujourd'hui est porteur d'un certain héritage classique. En particulier, il conviendrait de s'entendre sur le sens exact du mot « guerre » (et son équivalent anglais *war*), qui continue d'être employé avec une acception large en sciences sociales, de même (ce qui est plus curieux) qu'en primatologie et en éthologie (que l'on pense à la fameuse « guerre des chimpanzés de Gombe », observée par J. Goodall, ou au récent livre de L. Bollache, *Quand les animaux font la guerre* [2023]). Comme je le soutiendrai ici, cette notion charrie de conceptions propres aux sociétés civiques de l'Antiquité. Elle est en cela une catégorie qui ne peut que difficilement se prêter à l'analyse comparative des violences collectives, en particulier à l'étude des conflits armés dans les sociétés de chasseurs-cueilleurs et d'agriculteurs pré-étatiques.

1. LA GUERRE DES MOTS

Le lexique associé aux activités militaires, en grec ancien comme en latin, est d'une grande variété. Mais les sources tendent à privilégier un signifiant unique pour désigner les conflits armés entre communautés politiques.

1.1. La guerre des Grecs

Dans le monde grec, *polemos* est, dès le ^ve siècle av. J.-C., le terme le plus répandu pour renvoyer à la

guerre en général (ce que nous appellerions l'état de belligérance) et aux guerres en particulier (l'ensemble des opérations militaires opposant deux belligérants dans une séquence temporelle définie).

Il n'en a pas toujours été ainsi. Dans l'*Illiade*, *polemos* qualifie plutôt le combat, la lutte armée, et, par effet de synecdoque, l'affrontement qui oppose les Achéens aux Troyens¹. Les sociétés du haut archaïsme considèrent les affrontements guerriers comme un phénomène à réinscrire dans un gradient de conflictualité, sans césure nette entre domaines privé et public. L'introduction des *Travaux* d'Hésiode situe ainsi sur le même plan (celui de la filiation d'Éris, la déesse de la discorde) la compétition entre les hommes, la querelle familiale, les conflits entre groupes sociaux à l'intérieur de la cité et la guerre entre communautés distinctes (Hésiode, *Les travaux et les jours*, 11-26).

Trois siècles après la mise en forme des poèmes homériques, les auteurs de l'époque classique utilisent *polemos* dans un sens plus restrictif, indissociable de la notion d'État. Il s'agit pour eux d'un affrontement entre communautés politiques souveraines. Platon considère ainsi que, avant la vie en cité, les hommes étaient impuissants face aux animaux, « car ils ne possédaient pas encore l'art politique (*technê politikê*), dont l'art de la guerre (*technê polemikê*) est une partie » (Platon, *Protagoras*, 322b). Ce lien organique entre les deux sphères se traduit, à Athènes comme dans beaucoup d'autres *poleis*, par la compétence de l'assemblée populaire (l'Ecclésie) en matière de guerre et de paix : l'état de belligérance dépend d'une décision collective des citoyens (Garlan, 1972, p. 26).

Cette décision, parce qu'elle est politique, implique le corps civique dans sa totalité. Elle est liée au pouvoir de contrainte de l'État sur les hommes, ce qui ramène au monopole de la violence légitime évoqué plus haut : « Chacun doit avoir même ami (*philos*) et même ennemi (*ekhthros*) que la cité ; quiconque fait la paix ou la guerre (*polemos*) avec qui que ce soit de sa propre initiative et sans le consentement commun, lui aussi sera puni de mort. Si quelque fraction de la cité fait la guerre à quelqu'un ou conclut avec lui la paix à son propre compte, les stratèges citeront en justice les auteurs d'un pareil fait, et qui sera convaincu sera puni de mort » (Platon, *Lois*, 12, 955b-c). Cette force contraignante qui pousse chaque citoyen à « avoir même ennemi que la cité » prend la forme de la conscription, procédure de recrutement bien documentée dans le cas athénien (Christ, 2001). Tenter de lui échapper sans motif d'exemption valable expose le déserteur à l'atimie, c'est-à-dire à la privation des droits civiques, voire à la peine capitale.

Enfin, puisque la guerre implique la communauté dans son ensemble, il ne peut y avoir, en bonne logique, de « guerre civile ». Lorsque la cité se divise en factions, et que cette division dégénère en lutte armée, les Grecs évitent d'employer le mot *polemos* et lui préfèrent *stasis*. C'est encore Platon qui offre le meilleur éclairage sur ce point : « Il me semble que, de même qu'il y a là deux noms, *polemos* et *stasis*, de même il y a deux réalités, qui reposent sur une double différence. J'entends par ces

deux réalités ce qui est familier et apparenté, d'une part, ce qui est d'autrui et étranger, d'autre part. On parle donc de *stasis* pour la haine du familier, et de *polemos* pour la haine de ce qui est d'autrui » (Platon, *République*, 5, 470b)².

1.2. La guerre des Romains

À la fin de l'époque républicaine (509-27 av. J.-C.) et durant toute l'époque impériale (27 av. J.-C.-476 apr. J.-C.), les Romains privilégient le latin *bellum* en lui attribuant un sens comparable à celui du grec *polemos* (Thomas, 2012). *Bellum* désigne la guerre entre communautés politiques organisées. Le juriste Ulpien (III^e siècle apr. J.-C.) écrit : « Les ennemis (*hostes*) sont ceux auxquels le peuple romain a déclaré la guerre publiquement (*quibus bellum publice populus Romanus decreuit*) ou ceux qui ont déclaré la guerre au peuple romain de la sorte. Les autres sont appelés brigands ou pillards » (Ulpinien, *Digeste*, 49, 15, 24). Il n'y a donc pas de guerre au sens strict sans structures collectives susceptibles de la déclarer *publice*³. Pas de guerre non plus sans *iussum populi*, c'est-à-dire sans le vote par les comices centuriates (l'une des assemblées du peuple, dont l'empereur absorbera progressivement les prérogatives sous le Principat) d'une *lex de bello indicendo*, dont la conséquence est de mettre la population romaine en état de belligérance contre un ennemi désigné (Polybe, *Histoires*, 6, 14, 10-11). La guerre correspond ainsi à un état des relations entre deux communautés ; elle a son cadre et sa temporalité hors desquels un affrontement armé relève de la « rapine », *latrocinium* (Tite-Live, *Histoire romaine*, 2, 48, 5).

Cette conception, très proche de celle des Grecs se double à Rome d'un ensemble de rituels encadrant l'entrée et la sortie de guerre, formalités religieuses destinées à mettre celle-ci en conformité avec le *ius*, le droit, de nature divine. On parle alors de *bellum iustum* (Loreto, 2001 ; Turelli, 2011 ; Rampazzo, 2012). Lorsque ces formes ne sont pas respectées, le risque est, pour le général en charge des opérations, de se voir retirer les bénéfices qu'il peut espérer obtenir d'une victoire légitime. C'est ce que montrent les accusations portées contre Cnaeus Manlius Vulso en 187 av. J.-C. Afin de lui refuser l'honneur du triomphe (la récompense suprême d'une carrière politique, permettant au général victorieux de défilé à Rome accompagné de son armée), un groupe de sénateurs objecte au proconsul que, dans le cadre de sa mission en Asie en 189-188 av. J.-C., il a outrepassé ses droits en menant une opération de rapine privée (*priuatim latrocinium*) contre les Galates (Tite-Live, *Histoire romaine*, 38, 45, 5-46, 13).

La langue latine, à la différence du grec ancien, connaît la « guerre civile », *bellum ciuile*. Mais cette expression correspond à un usage métaphorique du mot guerre. L'ennemi, lorsqu'il est un concitoyen, ne peut être qualifié d'*hostis*, sauf à considérer qu'il s'est séparé du corps social et peut être assimilé à un étranger⁴. Il est tout au plus un *inimicus* ou un *aduersarius* (Cicéron, *Pour S. Roscius*, 126). Comme indiqué plus haut dans l'extrait

d'Ulpien, d'autres catégories d'adversaires sont également exclues du champ du *bellum iustum* : c'est le cas des « brigands » (*latrunculi*), des « pillards » (*praedones*) et des « pirates » (*pirati*), qui ne peuvent être considérés comme des ennemis publics car, selon l'expression de Cicéron, ils sont « des ennemis du genre humain » (*communes hostes omnium* : Cicéron, *Des devoirs*, 3, 39, 107). Une conception particulièrement radicale des rapports entre États civilisés et peuples « barbares » va même jusqu'à reléguer ces derniers au rang d'adversaires illégitimes *par nature* (Cicéron, *Seconde action contre Verrès*, 4, 55, 122).

Il va sans dire que ces catégories sont mouvantes et que les Romains s'attribuent le privilège de déterminer, en fonction des circonstances, ce qu'ils considèrent comme relevant du brigandage ou de la guerre, thème sur lequel ironise Augustin d'Hippone dans *La cité de Dieu* : « Si on élimine la justice, que sont en effet les royaumes sinon du brigandage en grand (*magna latrocinia*) ? Les bandes de brigands elles-mêmes ne sont-elles pas, en petit, des royaumes ? Car ce sont des groupes d'hommes où un chef commande, dont un pacte social resserre les liens, où les conventions règlent le partage du butin. Si cette société de crime fait assez de recrues parmi les malfaiteurs pour occuper certaines positions, pour fonder des établissements, pour occuper des cités, pour subjuguier des peuples, alors elle s'arroge plus ouvertement le titre de royaume que lui confère aux regards de tous non pas un renoncement quelconque à ses convoitises, mais bien l'impunité qu'elle s'est assurée. » (Augustin, *La cité de Dieu*, 4, 4, trad. P. de Labriolle).

1.3. La guerre dans ses manifestations concrètes

Les discours normatifs sur la guerre ne portent pas seulement sur les conditions d'entrée et de sortie de guerre. Les auteurs anciens développent aussi des considérations sur ce que nous appellerions aujourd'hui le *ius in bello*, c'est-à-dire la manière dont les guerres sont conduites (Lynn, 2003, chap. 1). Les sources gréco-romaines sont porteuses d'une vision idéalisée de ce qu'est (ou plutôt de ce que doit être) la guerre : un affrontement entre armées organisées et disciplinées, principalement constituées de citoyens-soldats, privilégiant le combat de près, dans le cadre de batailles rangées où les armes de jet et les procédés reposant sur la surprise (stratagèmes, embuscades, combats de nuit) occupent une place limitée. C'est ce que l'historien américain V. D. Hanson a appelé de façon très réductrice (et un brin ethnocentrique) le « modèle occidental de la guerre »⁵.

Ces conventions agonistiques – qui sont loin d'être toujours respectées dans les faits et sont le plus souvent invoquées lorsqu'il s'agit de dénigrer les succès d'un adversaire accusé de « mal faire la guerre » – sont le produit d'une certaine organisation sociale, contemporaine de l'apparition de la cité. Une étude récente souligne par exemple que la condamnation de l'arc comme arme du lâche n'existait pas au temps d'Homère. Cette déprécia-

tion du combat à distance émerge précisément au moment où, sous l'effet de la naissance de la cité et de la démocratisation du métier des armes, les riches aristocrates tendent à se distinguer de la masse des combattants par la possession d'équipements défensifs métalliques onéreux, associés au combat rapproché, et construisent une conception dominante de la valeur martiale autour de cette réalité nouvelle (Legrand-Sibeoni, 2021, p. 765-769).

Dans le cas de Rome, la constitution d'un vaste empire méditerranéen a contribué à accentuer cette idéalisation de la guerre. Une fois les peuples voisins vaincus et intégrés à la sphère de domination romaine, il fallait les convaincre du bien-fondé de leur sujétion, donc justifier la dégradation de leur statut en insistant sur le caractère indiscutable de leur défaite. Les Romains se sont ainsi érigés en champions d'une forme de guerre placée sous le signe de la *fides*, la foi jurée, interdisant d'avoir recours aux procédés déloyaux, dits « perfides⁶ ». Dans les faits, les généraux de la République se sont bien gardés d'appliquer ces préceptes au cours de leurs guerres d'expansion : la « petite guerre » a toujours fait partie intégrante de l'arsenal stratégique des Romains (Cadiou, 2013) ; tout comme elle était au cœur des pratiques militaires du monde grec (Saou, 2021). Mais ce discours de propagande, associé à une relecture de l'histoire faite par les vainqueurs dans l'intérêt des vainqueurs, a permis de sauver les apparences et de rendre rétrospectivement la domination romaine acceptable aux peuples assujettis (Holeindre, 2017, chap. 6).

1.4. De la guerre juste à la guerre sainte

Dans l'Antiquité classique, les guerres sont menées avec l'assistance des dieux, mais elles ne sont pas motivées par des causes religieuses. Ce n'est qu'à la fin de l'Antiquité que s'épanouit la notion de guerre sainte. La forme impériale du pouvoir politique, associant organisation monarchique et idéologie de domination universelle, a peut-être favorisé l'émergence de cette forme de conflictualité. Il y a là une hypothèse qui mériterait d'être examinée pour peu que l'on postule, comme le faisait l'anthropologue A. Testart, que les relations entre les hommes et leur(s) dieu(x) se construisent par analogie avec les relations de pouvoir qui caractérisent les sociétés humaines (Testart, 2006-2007). Rome, au tournant de l'ère chrétienne, n'est plus une cité-État administrée par une oligarchie sénatoriale, mais un empire-monde gouverné par un *princeps*, dont le pouvoir monarchique s'affirme de plus en plus explicitement. À partir du III^e siècle, cette évolution encourage l'identification du prince à une déité tutélaire, solaire, une entité souveraine placée au-dessus du commun des dieux, avant de devenir Dieu unique lorsque l'Empire adopte le christianisme comme religion d'État à la fin du IV^e siècle (Carrié et Rousselle, 1999, p. 110-111 ; pour une expression précoce de cette analogie en contexte chrétien, voir Tertullien, *Apologétique*, 24, 3-4).

En même temps que se produit ce basculement, le thème de la guerre sainte fait irruption dans les sources

littéraires. Chez Ambroise de Milan et Augustin d'Hippone, l'antique *bellum iustum*, la guerre conforme aux rites prescrits par la tradition immémoriale, effectue sa mue monothéiste : il devient la guerre moralement juste, la guerre pour le Bien, c'est-à-dire pour la défense et (si Dieu l'exige) la propagation du christianisme. Contre les ennemis de religion, les hérétiques, les schismatiques, les infidèles, assimilés aux agents démoniaques de Gog, la violence homicide est permise et même encouragée⁷. Cette alliance du glaive et de la croix se retrouve dans les paroles prononcées par le patriarche de Constantinople, Nestorius, à l'occasion de son ordination en 428 : « Donne-moi, empereur, la terre pure d'hérétiques, et moi je te donnerai le Ciel en échange. Aide-moi à venir à bout des hérétiques et moi je t'aiderai à venir à bout des Perses » (Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, 7, 29, 5).

L'allusion aux Perses est éclairante, car c'est en partie face à cet empire concurrent que se construit la théologie chrétienne de la victoire. L'idée de guerre sainte a des racines anciennes en Iran, où la religion mazdéenne présente le monde terrestre comme le théâtre d'une lutte eschatologique entre le Bien et le Mal, entre les forces d'Ohrmazd (Ahura-Mazdā en avestique) et celles de l'Esprit malfaisant, Ahriman (Cereti, 2002). Dans les textes religieux d'époque sassanide, les guerriers de l'Ērānshahr (le « royaume d'Iran ») ont pour mission d'éradiquer les « non-Iraniens » de leurs terres sacrées⁸. En échange de leur sacrifice contre les serviteurs d'Ahriman, Ohrmazd promet le « Corps futur », la vie éternelle et bienheureuse qui succédera à la résurrection des morts et au Jugement dernier (*Denkard*, 8, 26, 14 et 22). Le fait que, dans l'Antiquité tardive, les dynastes sassanides se présentent eux aussi comme des monarques à la tête d'un empire universel, pourrait confirmer qu'il existe un lien de nature structurelle entre cette forme de pouvoir et la sanctification des conflits armés.

Pour autant, la guerre n'en conserve pas moins son caractère fondamentalement étatique. Les compilations juridiques de la fin de l'Antiquité reprennent l'ancienne définition du *bellum*, qui ne peut qu'être l'émanation de la *res publica* (Huntzinger, 2009, p. 54-57), et les Pères de l'Église ont à cœur de maintenir la violence armée sous monopole des autorités publiques : « Le soldat peut [...] sans agir par passion, se conformer à la loi qui lui ordonne de repousser la force pour défendre ses concitoyens. Il faut en dire autant de tous les subordonnés, obéissant aux pouvoirs constitués dans quelque ordre et hiérarchie que ce soit » (Augustin, *Traité du libre arbitre*, 1, 5, 12)⁹. En outre, les guerres dûment justifiées par des motifs religieux, à l'image de la guerre de Théodose II contre le royaume sassanide en 421-422, demeurent l'exception plutôt que la règle (sur cette guerre et ses motivations religieuses, voir Holum, 1977).

1.5. La non-guerre

Par contraste avec la guerre interétatique, considérée comme noble et légitime, les auteurs anciens affichent

une tendance à disqualifier les actions militaires impliquant des communautés non étatiques, taxées d'activités honteuses, indignes de peuples civilisés. Thucydide, dans un passage célèbre de la *Guerre du Péloponnèse* (1, 5, 1-3), établit ainsi une distinction claire entre la guerre telle qu'elle est pratiquée par les cités grecques du v^e siècle av. J.-C., et le brigandage (*lēsteia*) auquel se livraient les Grecs des « temps anciens », c'est-à-dire des siècles obscurs qui précèdent l'apparition de la cité. Il ajoute que nombre de peuples de son époque pratiquent encore cette forme de guerre de pillage, en Grèce et au-delà. La frontière entre guerre et brigandage ne dépend pas tant de la forme prise par les opérations elles-mêmes (la prise du butin est un aspect banal des guerres antiques) que d'un critère d'évolution sociale : les peuples de *lēstai* sont des peuples économiquement arriérés, pour lesquels le pillage est un mode de subsistance au même titre que la chasse, la pêche ou l'agriculture¹⁰.

Cette arriération économique et militaire renvoie à la fois au passé des sociétés civilisées et au présent de certaines sociétés avec lesquelles Grecs et Romains sont en contact. Des stéréotypes identiques se retrouvent ainsi dans les textes philosophiques traitant des premiers temps de l'humanité (dont il sera question plus bas) et dans les descriptions ethnographiques consacrées aux barbares, à propos desquels l'historien P. Cordier a pu parler de « préhistoire au présent » (Cordier, 2006). La guerre des Germains telle que la dépeint Jules César dans ses *Commentaires* ne se distingue pas fondamentalement des rapines archaïques évoquées par Thucydide. Le proconsul romain prend soin de relier ces opérations prédatrices à l'organisation pré-politique des Germains qui ne disposent pas d'autorité gouvernementale pérenne, et pour lesquels le service armé relève du strict volontariat, sans que la communauté ait le pouvoir de contraindre chacun de ses membres à avoir « même ennemi que la cité » : « Les larcins (*latrocinia*) n'ont rien d'infâme, quand ils sont commis en dehors des frontières de chaque cité ; [les Germains] proclament que c'est un moyen d'exercer les jeunes gens et de réfréner chez eux la paresse. Et lorsqu'un chef, dans une assemblée, se propose pour commandant (*dux*), invitant qui veut suivre à se déclarer, ceux qui approuvent et la proposition et l'homme se dressent, s'engagent à l'aider, et ils sont honorés à l'unisson par toute l'assistance ; mais ceux d'entre eux qui ne suivent pas, on les compte pour des déserteurs et des traîtres, et ils perdent leur crédit (*fides*) en toute chose. » (César, *Guerre des Gaules*, 6, 23, 6-8, trad. P. Cordier).

Dans cette perspective, plus un peuple ignore les structures coercitives de l'État, plus il a de chances d'être étranger aux subtilités de la guerre. Tacite reprend ce schéma dans son célèbre traité sur la Germanie, rédigé à la fin du 1^{er} siècle apr. J.-C. Il y distingue différents degrés d'évolution sociale, allant des peuples politiquement structurés, pratiquant une forme de guerre proche de celle des Romains (comme les Chattes¹¹), aux tribus les plus sauvages, reléguées à la périphérie du monde méditerranéen, qui se caractérisent par la barbarie extrême de leurs mœurs et ignorent le phénomène guerrier. Ainsi, chez les

Fennes, ancêtres des Finnois : « Étonnante sauvagerie, hideuse misère, saleté de tous, torpeur des grands ; pas d'armes, pas de chevaux, pas de pénates ; pour nourriture, l'herbe, pour vêtement, des peaux, et comme lit, la terre » (Tacite, *Germanie*, 46, 3).

Résumons-nous. Grecs et Romains ont façonné, au cours de leur histoire, une conception de la guerre étroitement liée aux formes d'organisation sociale, d'exploitation économique et de domination politique qui prévalaient dans leurs sociétés. Cette conception repose sur l'idée que les conflits armés font partie d'un ordre naturel des relations humaines ; qu'ils doivent être placés sous le contrôle des instances souveraines d'États organisés ; qu'ils sont donc la marque de peuples civilisés et doivent être distingués des rapines auxquelles se livrent les barbares et les brigands ; qu'à ce titre, ils ne reposent pas sur l'usage de la force brute, mais sur un ensemble de règles de nature à limiter l'exercice de la violence. Ce n'est qu'à la fin de l'Antiquité que de nouveaux discours normatifs se font jour, notamment sous l'influence du christianisme et de la rivalité politique entre Rome et l'Iran. Mais ils ne remettent pas fondamentalement en cause la définition classique de la guerre comme conflit armé interétatique.

2. LA GUERRE DES MYTHES

Dans le monde gréco-romain comme ailleurs, l'une des fonctions des mythes est d'expliquer et de légitimer l'ordre social existant (Godelier, 2015, chap. VIII). Pour ce qui touche à la représentation des conflits armés, les auteurs anciens ont tendance à opposer deux systèmes symboliques : d'une part, l'ordre cosmique, olympien, fondé sur le droit et la guerre juste, dont la cité et ses institutions militaires sont la projection profane ; d'autre part, le monde des forces chtoniennes et sauvages, associé dans les légendes à la violence débridée et sacrilège qui caractérise les ennemis des dieux et les communautés pré-politiques.

2.1. La guerre dans les récits de sociogenèse antiques

Les éléments de définition dont nous avons fait état trouvent d'abord une traduction dans les mythes relatifs aux premiers temps des sociétés. Ces récits de sociogenèse mettent en scène l'évolution des sociétés humaines depuis un état premier, un âge d'abondance et de prospérité durant lequel l'homme ignorait la guerre. Deux traditions peuvent être distinguées (voir tableau 1).

La première dérive de la poésie d'Hésiode (vers 700 av. J.-C.) et identifie, depuis la création du monde, plusieurs races successives : la race d'or, la race d'argent, la race de bronze, la race des héros et la race de fer, qui correspond à l'humanité actuelle (Hésiode, *Les travaux et les jours*, 109-201). Chez le poète grec, la guerre est propre aux trois dernières races ; elle ne se manifeste qu'à partir du moment où les hommes s'écartent de la

Tradition hésiodique (Hésiode, Ovide)					
	Race d'or	Race d'argent	Race de bronze	Race des héros	Race de fer
Mode de subsistance et d'appropriation des ressources	Âge d'abondance (printemps éternel) : collecte / cueillette Absence de l'agriculture Absence de la propriété privée	Apparition des saisons entraîne raréfaction des ressources Premiers développements de l'agriculture	Propriété commune de la terre Agriculture	Non spécifié	Propriété privée de la terre Agriculture
État des relations humaines	Âge de paix : absence de conflit	Non spécifié (implicitement : âge de paix)	Guerre (<i>hubris</i>) Violences armées	Guerre (<i>dikè</i>)	Guerre (conséquence du non-respect de la justice divine) (motivée par l' <i>amor habendi</i>)

Tradition philosophique (Platon, Lucrèce, Sénèque [Poseidonios])			
	Âge primitif / âge d'or (règne de Cronos / Saturne)	Transition	Âge actuel (règne de Zeus / Jupiter)
Mode de subsistance et d'appropriation des ressources	Âge d'abondance : collecte / cueillette Absence de l'agriculture Communauté des ressources	Propriété privée	Agriculture Propriété privée de la terre
Organisation sociale	Absence de <i>politeia</i> : pouvoir des sages Société égalitaire	Royauté (ou tyrannie) Société inégalitaire	<i>Politeia</i> : droit, lois, magistrats
État des relations humaines	Âge de paix	Violence (<i>uis</i>), pillage (<i>rapina</i>) opposant des <i>inimici</i> Cause : <i>pleonexia</i> / <i>avaritia</i> / <i>luxuria</i>	Guerre (<i>bellum</i>) opposant des <i>hostes</i>

Tab. 1 – Les âges de l'humanité et la genèse de la guerre.

justice (*dikè*) divine et font preuve de démesure (*hubris* ; Vernant, 1960 ; voir notamment Hésiode, *Les travaux et les jours*, 229-230 et 240-248). Le poète romain Ovide reprend ce schéma au I^{er} siècle av. J.-C. en y intégrant des éléments de réflexion philosophique qui le séparent de la vision strictement providentialiste d'Hésiode. Selon lui, la race d'or ignorait l'agriculture, les richesses et la propriété privée : « Jamais encore des fossés profonds n'entouraient les cités ; point de trompettes au long col, point de cors recourbés pour faire résonner le bronze ; point de casques, point d'épées ; sans avoir besoin de soldats, les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs. La terre aussi, libre de redevances, sans être violée par le hoyau, ni blessée par la charrue, donnait tout d'elle-même » (Ovide, *Les métamorphoses*, 1, 97-102). Ce n'est qu'avec la race de bronze que les hommes devinrent *saeuior ingeniis et promptior arma*, « d'un naturel plus cruel et plus prompt aux armes » (Ovide, *Les métamorphoses*, 1, 126). De l'âge de fer, placé sous le règne de Zeus-Jupiter, surgissent la propriété privée de la terre et les guerres proprement dites, motivées par l'*amor habendi*, le « désir de posséder » : « Sur la terre, jusque-là commune à tous aussi bien que l'air ou la lumière du

soleil, l'arpenteur défiant traça de longs sillons pour limiter les champs. [...] Bientôt le fer pernicieux et l'or, plus pernicieux que le fer, parurent au jour ; à leur suite parut la guerre (*bellum*), qui se sert de tous deux pour combattre et qui brandit dans sa main ensanglantée des armes retentissantes » (Ovide, *Les métamorphoses*, 1, 135-143).

La seconde tradition, d'inspiration philosophique, se retrouve principalement chez Platon (*Le politique*, 271 a-272 b), Lucrèce (*De la nature*, 5, 925-1457) et Sénèque (*Lettres à Lucilius*, 90). Cette conception s'articule autour d'un schéma binaire, opposant l'âge d'or à l'âge de fer. Elle tient compte du mode de subsistance et d'appropriation des ressources, mais intègre aussi le critère du niveau d'organisation sociale au schéma explicatif de l'évolution des sociétés humaines. L'âge d'or y est caractérisé, de la même manière que dans la tradition hésiodique, par l'abondance des ressources, l'absence de guerres et une économie fondée sur le prélèvement direct des biens nécessaires à la vie. Les hommes vivent sans *politeia*, sans organisation politique. Au mieux s'en remettent-ils à des sages (*sapientes*). Ce n'est qu'avec l'apparition des richesses, et leur appropriation concomitante par un pouvoir qualifié tantôt de « royauté », tantôt de

« tyrannie », que les relations humaines se dégradent. La société devient inégalitaire, et la discorde s'installe entre les hommes, poussés par le désir de posséder (*pleonexia*, *auaritia*). Les premières violences collectives font leur apparition. Ni *polemos*, ni *bellum*, mais des pillages (*rapina*), opposant entre eux des *inimici*. Pour restaurer la concorde entre les hommes, les sociétés se dotent d'une organisation politique (*politeia*) : des magistrats, des lois, un droit. Nous voici désormais dans l'âge de fer. La violence armée ne disparaît pas : elle prend le visage de la guerre, sorte de fatalité indissociable de la vie en cité.

On le voit, dans une tradition comme dans l'autre, le sous-texte est à peu près le même. Ces récits ont en commun de faire de la guerre la synthèse de deux éléments : la propriété privée, cause de discorde entre les hommes, et l'État, moyen trouvé par ces mêmes hommes pour rétablir un certain équilibre social. Dans les sociétés primitives, les affrontements collectifs ont un caractère sauvage, désordonné, et répondent à des appétits privés. Ils ne méritent pas le nom de guerre et ne sont pas présentés comme relevant de cette catégorie.

2.2. Guerres des dieux, guerres des hommes

Ce schéma binaire trouve un prolongement dans les mythes qui se rapportent aux guerres des dieux olympiens, conduits par Zeus, contre la progéniture d'Ouranos et de Gaïa, les Titans et les Géants. La lutte contre ces créatures malfaisantes conduit à l'instauration d'un règne fondé sur la justice (*dikè*), à l'image de l'ordre terrestre régi par la vie en cité (Vian, 1952). Commençons par citer Diodore de Sicile, qui écrit au 1^{er} siècle av. J.-C., mais s'inspire d'une tradition bien antérieure : « Quand [Zeus] eut recueilli la royauté de Cronos, [il rendit] de très nombreux et très importants services à la condition humaine. En tout premier, il apprit aux hommes à se rendre justice les uns aux autres pour les actes injustes, à s'abstenir de rien faire par violence, à régler les désaccords par le jugement d'un tribunal. Dans l'ensemble, il compléta tout ce qui concerne la bonne législation et la paix, persuadant les bons, intimidant les méchants par la crainte du châtement. Il parcourut aussi presque tout le monde habité, exterminant les bandits et les impies, introduisant l'égalité et la démocratie. [Durant la même expédition] Les Géants furent punis par Zeus pour leurs actes hors-la-loi envers l'ensemble des hommes et pour avoir, forts de leur supériorité physique et de leur vigueur, réduit en esclavage leurs voisins, mais aussi pour désobéir aux lois instituées par la justice » (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, 5, 71, 1-5).

Des considérations tout à fait similaires se retrouvent dans l'*Abrégé de théologie grecque* du philosophe stoïcien L. Annaeus Cornutus (1^{er} siècle apr. J.-C.), qui insiste pour sa part sur le rôle joué par Athéna Polias (« Protectrice de la Cité ») dans ce processus d'extermination des Géants et de civilisation de l'humanité : « Elle est qualifiée de "martiale" : elle est en effet habile au commandement, elle dirige les guerres (*polemoi*) et elle se bat pour défendre la justice (*dikaïos*) [...]. On raconte

encore que, dans la guerre contre les Géants, Athéna fit merveille et pour cette raison elle est appelée "Tueuse de Géants" (*Gigantophontis*). C'est qu'en effet les premiers hommes nés de la terre étaient violents et coléreux (*baioi kai thumikoi*) les uns à l'égard des autres parce qu'ils ne pouvaient ni distinguer ni attiser l'étincelle de sociabilité (*koinônia*) qui était en eux. Les dieux, comme en les frappant et en les faisant se souvenir des notions communes, l'emportèrent. C'est surtout l'habileté de la raison (*logos*) qui les a vaincus et les a opprimés au point de sembler les avoir chassés et supprimés autant qu'ils étaient. Ils devinrent en effet différents à partir de ce changement ainsi que leurs descendants, qui furent unis en cités (*sumpolisthentes*) par Athéna Polias » (Cornutus, *Abrégé de théologie grecque*, 20, trad. G. Rocca-Serra)

Dans le système symbolique de ces deux auteurs, les Géants incarnent le dérèglement des temps primitifs. Ils sont à l'image des barbares étrangers à la vie en cité : violents, cupides, sacrilèges et pleins de démesure (*hubris*). En leur faisant la guerre, les Olympiens font entrer l'humanité dans l'âge du *nomos* (les « conventions » qui régissent la vie en collectivité). Ils repoussent, par la guerre légitime, les forces du Chaos aux marges du monde habité et civilisé. Aussi ne sera-t-on pas surpris de constater que dans le répertoire iconographique de l'art gréco-romain, titanomachie et gigantomachie servent à évoquer des victoires remportées contre les barbares. L'exemple le plus connu de cet art politique est la gigantomachie du Grand Autel de Pergame, commandée par le roi Eumène II pour célébrer ses succès militaires contre les Galates en 166 av. J.-C.¹².

2.3. Guerre sainte et providence divine

Dans l'Antiquité tardive, la conceptualisation de la guerre sainte produit des associations symboliques d'une nature sensiblement différente. Les grands récits religieux, qui, à Rome et en Iran, livrent un message de portée générale sur ce qu'est la guerre, ne se contentent pas d'entériner la place centrale de l'État dans l'exercice de la violence légitime. Ils développent l'idée d'une nécessité idéologique de la guerre, inscrite dans un schéma providentialiste et eschatologique : la guerre est un mal nécessaire qui doit conduire à l'établissement d'un ordre divin parfait. Elle n'est plus un état normal de la vie sociale, mais un moyen en vue d'un accomplissement des fins dernières – la guerre pour mettre fin à toutes les guerres.

Les Pères de l'Église puisent dans l'Ancien Testament et dans la littérature apocalyptique pour asseoir cette conception. Dans son traité *Sur la foi*, adressé à l'empereur Gratien en 378, Ambroise de Milan compare ainsi les Goths qui envahissent l'Empire romain à l'armée de Gog, mentionnée dans Ézéchiël, 38-39, c'est-à-dire aux forces du Mal qui se dresseront contre Israël à la fin des Temps (Ambroise de Milan, *Sur la foi*, 2, 16, 137). Lutter contre le Goth, c'est lutter contre Gog : *Gog iste Gothus est*, écrit l'évêque. Et d'appeler l'empereur Gratien, en tant que « chef de la milice céleste », à se saisir de l'étendard du Christ pour écraser les ennemis de la vraie foi.

Des accents similaires caractérisent, dans le monde sassanide, les textes religieux zoroastriens. Dans le grand récit cosmogonique appelé *Bundahishn* (littéralement « La première création »), la création du monde matériel, le monde des hommes, est présentée comme un instrument de la lutte primordiale entre Ohrmazd et Ahriman. Le premier donne naissance aux hommes pour qu'ils puissent, en son nom, mener le combat armé qui permettra de vaincre définitivement les forces du Mal : « C'est à midi qu'Ohrmazd et les Amahraspand [les divinités auxiliaires du dieu bienfaisant] forgèrent l'esprit du culte. Au cours de la célébration du culte, il créa toute la création. Tout en considérant les âmes perceptives et les *frawahr* des hommes [les âmes qui préexistent à la création matérielle], il leur insuffla la sagesse omnisciente. Il dit : "Qu'est-ce qui vous semble le plus profitable : que je vous façonne dans le monde matériel, pour combattre corporellement les démons et les détruire, afin qu'à la fin je vous rétablisse, entiers et immortels, et que je vous renvoie dans le monde matériel immortel, sans âge et sans opposition pour toujours ? Ou que vous ayez toujours besoin de protection contre l'Adversaire ?" Avec leur sagesse omnisciente, les *frawahr* des hommes virent le mal qui les frapperait dans le monde matériel de la part des démons et d'Ahriman. Mais parce qu'à la fin l'Adversaire serait vaincu et qu'ils redeviendraient entiers et immortels pour toujours dans le Corps Futur, elles acceptèrent d'aller dans le monde matériel » (*Bundahishn* 3, 26-27, ma traduction).

CONCLUSION

Pour conclure, j'espère avoir démontré que la « guerre », telle qu'elle est définie par les auteurs de l'époque classique, ne s'identifie qu'à un certain type de conflit armé : les affrontements opposant des communautés politiques entre elles, et présupposant l'existence de normes, de prescriptions et d'interdits qui définissent le rapport des hommes au divin autant qu'ils contribuent à limiter l'intensité des combats. En cela, *polemos* et *bellum* peuvent apparaître comme des constructions idéologiques enracinées dans un certain type d'organisation sociale¹³. Cette relation organique entre le militaire et le politique évolue durant les premiers siècles de notre ère, à mesure que Rome se transforme en Empire-monde, et produit de nouveaux discours adaptés à son statut revendiqué de puissance universelle. Se développe alors l'idée que la guerre doit être moralement juste et ne peut que tendre vers l'instauration d'une paix durable, sinon perpétuelle. De telles orientations sont étrangères aux sociétés sans richesse et/ou sans État. Elles postulent l'existence de mécanismes institutionnels et d'objectifs militaires qui font défaut dans les communautés primitives et préhistoriques.

En revanche, la définition de la guerre développée par les auteurs antiques s'est bien adaptée au monde des États modernes européens et a, pour cette raison, fortement influencé la théorie militaire occidentale, en revêtant au

passage les atours de l'universalité. Est-il nécessaire de rappeler que le droit des gens (l'ensemble des dispositions juridiques qui régissent les rapports des États entre eux), théorisé à partir du XVI^e siècle par des juristes tels qu'A. Gentili ou H. Grotius, s'appuie largement sur le droit romain et s'inscrit dans le prolongement des discussions philosophiques dont il a été question dans cet article¹⁴ ? Habités à manier ce concept, les savants occidentaux ont eu tendance à le plaquer de manière indiscriminée sur les sociétés du passé. Ce biais ethnocentrique est la cause de bien des malentendus et d'interminables débats sur le sens du mot « guerre ». Rien d'étonnant à ce que ces discussions se concentrent souvent sur la nature des acteurs – groupes humains, groupes sociaux organisés, unités politiques ou États, etc. – au détriment d'autres aspects : cette question est centrale parce qu'il existe un continuum entre les usages contemporains du mot et la tradition polémologique gréco-romaine.

Remerciements : Parmi les personnes qui ont contribué, par leur relecture, à améliorer le contenu de cet article, je tiens tout particulièrement à remercier S. Azarnouche, C. Darmangeat et I. Pimouguet-Pédarros.

NOTES

1. Voir M. N. Nagler (1988) et J. du Bouchet (2012). Ce dernier note que *polemos* est « apparenté à *pelemizô* "agiter, secouer, ébranler", [qui] a sans doute commencé par désigner soit le geste de brandir une arme, soit, plus probablement, l'agitation de la mêlée » (du Bouchet, 2012, p. 64).
2. La bibliographie consacrée à la notion de *stasis* est très vaste. Pour une approche à la fois historique et philosophique, on consultera avec profit les travaux de N. Grangé (voir notamment Grangé, 2015).
3. Dans le même sens, voir Cicéron : « Mais vos ancêtres, Quirites, avaient affaire à un ennemi (*hostis*) qui possédait un État, un Sénat, un trésor public, l'union et la concorde entre les citoyens et quelque respect, si les circonstances l'exigeaient, de la paix et des traités. Or, votre ennemi présent [il s'agit ici du général romain Marc Antoine, N.d.A] attaque votre État, sans en avoir lui-même aucun [...]. Oui, Quirites, le peuple romain, vainqueur de toutes les nations, n'a plus à combattre qu'un assassin, un bandit, un Spartacus » (Cicéron, *Philippiques* 4, 6, 14).
4. C'est le propre de la procédure consistant, pour le Sénat, à déclarer un citoyen *hostis publicus* (voir Zucchetti, 2022).
5. Voir V. D. Hanson (1989 et 2001) ; voir aussi T. Vrijen (2020), pour une analyse moins partielle de ce type de discours dans l'ensemble de l'Antiquité gréco-romaine.
6. Voir G. Brizzi (1999). Voir également Tite-Live (172 av. J.-C.) : « Ce n'était pas avec des embuscades ou des combats nocturnes, ni par la fuite simulée ou des retours inopinés sur un ennemi qui ne s'y attendait pas, ni en telle manière qu'ils dussent se glorifier de leur ruse plutôt que de leur vrai courage, que [les anciens Romains] avaient fait la guerre [...] Cette bonne foi (*fides*) leur avait fait révéler au roi Pyrrhus le complot tramé contre lui par son médecin ; elle avait fait remettre enchaîné aux Falisques l'homme qui avait livré leurs enfants. Tels sont les procé-

- dés des Romains, procédés qui ne relèvent pas des fourberies puniques ou de l'habileté des Grecs, aux yeux desquels il y a plus de gloire à tromper l'ennemi qu'à le vaincre par la force » (Tite-Live, *Histoire romaine*, 42, 47, 5-8).
7. Voir R. H. Bainton (1960, p. 85-95), L. J. Swift (1970) et D. A. Lenihan (1988). Voir également Ambroise, *Sur la foi* (2, 16, 136-143). L'assimilation opérée entre barbares et ennemis de l'Église, au fondement de la doctrine ambrosienne de la guerre juste, rend virtuellement acceptable toute guerre entreprise par le pouvoir chrétien contre les infidèles (Ambroise, *Sur Tobias*, 15, 51). Augustin est plus nuancé sur ce point, surtout dans *La cité de Dieu*, où il développe une critique de la guerre et des violences commises contre les innocents. Mais il semble bien considérer, sur la base d'exemples vétérotestamentaires, que la guerre menée sur ordre de Dieu (*Deo auctore*) est par essence une guerre juste (voir Augustin, *Questions sur l'Heptateuque*, 6, 10).
 8. L'impureté constitutive de l'acte homicide est effacée par l'assimilation des ennemis à des prédateurs nuisibles, que la religion commande d'éradiquer. *Dēnkard*, 8, 26, 1 : les non-Iraniens sont des « loups à deux pattes ». *Dēnkard*, 8, 26, 22 : les non-Iraniens sont *margarzān* (ils méritent la mort). Une limite est fixée à cet exercice de la violence dans *Dēnkard*, 8, 26, 21 : avant la bataille, il y a nécessité de s'entretenir avec le chef ennemi sur la religion des dieux, probablement pour l'inciter à se soumettre à la vraie foi zoroastrienne. Voir S. Azarnouche et M. Petitjean (2022).
 9. Voir aussi Augustin, *Contre Fauste* (22, 22 et 74-75) et *La cité de Dieu* (1, 21 et 26). Augustin semble fixer une limite à cette obéissance : le cas de figure où un soldat serait amené à agir contre la volonté manifeste de Dieu (Swift, 1973). Mais il admet que l'obéissance aveugle est de mise lorsque le doute l'emporte.
 10. Voir Hérodote, *Histoires* (5, 6), Aristote, *Politique* (1256 a, 35-36) et L. Legrand-Sibeoni (2021, p. 319-320).
 11. Tacite : « Pour des Germains, [les Chattes font preuve de] beaucoup de raisonnement et d'habileté : prendre pour chefs des hommes d'élite, écouter leurs chefs, garder leurs rangs, reconnaître les occasions, différer leurs attaques, ordonner leurs journées, fortifier leurs nuits, tenir la chance pour incertaine, la vertu pour sûr, enfin, ce qui est très rare et n'a été accordé qu'à la discipline romaine, attendre du chef plus que de l'armée. Toute leur force est dans l'infanterie, qu'ils chargent encore, en sus de ses armes, d'outils en fer et de provisions : on voit les autres peuples aller au combat (*proelium*), les Chattes à la guerre (*bellum*) » (Tacite, *Germanie*, 30, 2-3).
 12. Voir F. Queyrel (2017). Ces mêmes Galates sont qualifiés de « Titans derniers-nés » par Callimaque (*Hymne à Délos*, 174). Pour une analyse des mythes grecs associés aux conflits ensauvagés, on consultera aussi avec profit les travaux de P. Ellinger (1993) sur la guerre d'anéantissement dans la légende nationale phocidienne.
 13. Je m'inspire ici d'une hypothèse avancée par M. Godelier (1978) : la cité est l'instance dominante du monde gréco-romain parce qu'elle supervise l'accès aux moyens de production et prend de ce fait une place prépondérante dans tous les champs de la vie sociale, y compris celui de la violence armée entre communautés.
 14. Voir J.-M. Mattéi (2006, p. 19-20). En bon héritier de cette tradition, C. Schmitt déclare : « La guerre est une lutte armée entre unités politiques organisées, la guerre civile est une lutte armée au sein d'une unité politique (remise en question de ce fait) » (Schmitt, 1992 [1932], p. 70).

Maxime PETITJEAN

UMR 8167 Orient et Méditerranée,
Paris, France

maxime.petitjean@sorbonne-universite.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Les auteurs anciens sont cités d'après leur traduction dans la collection « Universités de France » des Belles Lettres, sauf indication contraire.

Sources anciennes

- AMBROISE DE MILAN – *De Fide* [éd. O. Faller], Vienne, Hoelder-Fichler-Tempsky, 1962.
- AMBROISE DE MILAN – *De Tobia* [éd. K. Schenkl], Vienne, F. Tempsky, 1897.
- ARISTOTE – *Politique* [éd. et trad. J. Aubonnet], Paris, Belles Lettres, 1960-1989.
- AUGUSTIN – *Contre Fauste le manichéen, livres XXII-XXXIII* [éd. M. Dulaey], Paris, Institut d'études augustiniennes, 2024.
- AUGUSTIN – *La cité de Dieu* [éd. et trad. P. de Labriolle], Paris, Garnier, 1957-1960.
- AUGUSTIN – *Œuvres philosophiques complètes* [éd. et trad. J.-J.-F. Poujoulat et J.-B. Raulx], 2 vol., Paris, Les Belles Lettres, 2018.
- BUNDAHISHN – *The Bundahishn: The Zoroastrian book of creation* [éd. et trad. D. Agostini et S. Thrope], New York, Oxford University Press, 2020.
- CÉSAR – *Guerre des Gaules, livres V-VIII* [éd. et trad. L.-A. Constans], Paris, Les Belles Lettres, 1926.
- CICÉRON – *Les Devoirs, livres II-III* [éd. et trad. M. Testard], Paris, Les Belles Lettres, 1965.
- CICÉRON – *Discours. Seconde action contre Verrès, livre II* [éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont], Paris, Les Belles Lettres, 1936.
- CICÉRON – *Discours. Philippiques I-IV* [éd. et trad. A. Boulanger et P. Wuilleumier], Paris, Les Belles Lettres, 1959.
- CORNUTUS – *L'abrégé de Cornutus* [trad. G. Rocca-Serra], thèse de doctorat, université Paris 4, Paris, 1988.
- DIGESTE – *Corpus Iuris Civilis* [éd. T. Mommsen et P. Krüger], vol. 1, Berlin, 1889.
- DIODORE DE SICILE – *Bibliothèque historique, livre V* [éd. et trad. M. Casevitz], Paris, Les Belles Lettres, 2015.
- HÉRODOTE – *Histoires ; livre V* [éd. et trad. P.-E. Legrand], Paris, Les Belles Lettres, 1946.
- HÉSIODE – *Théogonie. Les travaux et les jours. Le Bouclier* [éd. et trad. P. Mazon], Paris, Les Belles Lettres, 1928.
- LUCRÈCE – *De la nature, livres IV-VI* [éd. et trad. A. Ernout], Paris, Les Belles Lettres, 1921.
- OVIDE – *Les Métamorphoses, livres I-V* [éd. et trad. G. Lafaye], Paris, Les Belles Lettres, 1925.
- PLATON – *Œuvres complètes. Protagoras* [éd. et trad. A. Croiset], Paris : Les Belles Lettres, 1923 ;
- PLATON – *Œuvres complètes. La République, livres IV-VII* [éd. et trad. É. Chambry], Paris, Les Belles Lettres, 1931.
- PLATON – *Œuvres complètes. Les lois, livres XI-XII* [éd. et trad. É. des Places et A. Diès], Paris, Les Belles Lettres, 1956.

- PLATON – *Œuvres complètes. Le politique* [éd. et trad. A. Diès], Paris, Les Belles Lettres.
- POLYBE – *Histoires, livre VI* [éd. et trad. R. Weil], Paris, Les Belles Lettres, 1977.
- SÉNÈQUE – *Lettres à Lucilius, livres XIV-XVIII* [éd. et trad. F. Préchac et H. Noblot], Paris, Les Belles Lettres, 1962.
- SOCRATE DE CONSTANTINOPLE – *Histoire ecclésiastique, livre VII* [trad. P. Périchon et P. Maraval], Paris, Les éditions du Cerf, 2007.
- TACITE – *La Germanie* [éd. et trad. J. Perret], Paris, Les Belles Lettres, 1949.
- TERTULLIEN – *Apologétique* [éd. et trad. J.-P. Waltzing], Paris, Les Belles Lettres, 1929.
- TITE-LIVE – *Histoire romaine, livre II* [éd. et trad. J. Bayet et G. Baillet], Paris, Les Belles Lettres, 1941.
- TITE-LIVE – *Histoire romaine, livre XXXVIII* [éd. et trad. R. Adam], Paris, Les Belles Lettres, 1982.
- TITE-LIVE – *Histoire romaine, livres XLI-XLII* [éd. et trad. P. Jal], Paris, Les Belles Lettres, 1971.

Études modernes

- AZARNOUCHE S., PETITJEAN M. (2022) – Sasanian warriors in context: Historical and religious commentary on a Middle Persian chapter on *Artēštārān* (*Dēnkard* VIII.26), *HiMA, Revue internationale d'histoire militaire ancienne*, 11, p. 331-384.
- BAINTON R. H. (1960) – *Christian attitudes toward war and peace*, New York, Abingdon Press, 299 p.
- BERENT M. (2000) – Anthropology and the classics: War, violence and the stateless polis, *The Classical Quarterly*, 50, p. 257-289.
- BOLLACHE L. (2023) – *Quand les animaux font la guerre*, Paris, HumenSciences, 231 p.
- BOULESTIN B. (2020) – Ceci n'est pas une guerre (mais ça y ressemble) : entre doctrine et sémantique, comment aborder la question de la guerre préhistorique ?, *Paléo*, 30, 2, p. 36-56.
- BRIZZI G. (1999) – Guerre des Grecs, guerre des Romains : les différentes âmes du guerrier ancien, *Cahiers du centre Gustave-Glotz*, 10, p. 33-47.
- CADIOU F. (2013) – Alia ratio. L'armée romaine, la guérilla et l'historiographie moderne, *Revue des études anciennes*, 115, p. 119-145.
- CARRIÉ J.-M., ROUSSELLE A. (1999) – *L'Empire romain en mutation, des Sévères à Constantin (192-337)*, Paris, éditions Points, 839 p.
- CERETI C. G. (2002) – Sconfiggere il demone della menzogna. Guerra santa, guerra giusta nell'Iran preislamico, *Studi Storici*, 43, 3, p. 693-707.

- CHAGNON N. (1968) – *Yanomamö: The fierce people*, New York, Holt Rinehart & Winston, 142 p.
- CHOI J.-K., BOWLES S. (2007), The coevolution of parochial altruism and war, *Science*, 318, 5850, p. 636-640.
- CHRIST M. R. (2001) – Conscription of hoplites in Classical Athens, *The classical quarterly*, 51, 2, p. 398-422.
- CORDIER P. (2006) – L'ethnographie romaine et ses primitifs : les paradoxes de la « préhistoire » au présent, *Anabases*, 3, p. 173-193.
- DARMANGEAT C. (2021) – *Justice et guerre en Australie aborigène*, Toulouse, Smolny, 350 p.
- DU BOUCHET J. (2012) – Remarques sur le vocabulaire du conflit en grec ancien, in H. Ménard, P. Sauzeau et J. F. Thomas (dir.), *La Pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, p. 61-76.
- ELLINGER P. (1993) – *La légende nationale phocidienne : Artémis, les situations extrêmes et les récits de guerre anéantissement*, Paris, De Boccard, 383 p.
- FINLEY M. (1983) – *Politics in the Ancient World*, Cambridge, Cambridge University Press, 152 p.
- GARLAN Y. (1972) – *La guerre dans l'Antiquité*, Paris, Fernand Nathan, 223 p.
- GODELIER M. (1978) – La part idéelle du réel. Essai sur l'idéologique, *L'Homme*, 18, 3-4, p. 155-188.
- GODELIER M. (1982) – *La production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 370 p.
- GODELIER M. (2015) – *L'imaginé, l'imaginaire et le symbolique*, Paris, CNRS, 280 p.
- GRANGÉ N. (2015) – *Oublier la guerre civile ? Stasis, chronique d'une disparition*, Paris, Vrin, 283 p.
- HANSON V. D. (1989) – *The western way of war: Infantry battle in Classical Greece*, New York, Alfred A. Knopf, 244 p.
- HANSON V. D. (2001) – *Carnage and culture: Landmark battles in the rise of western power*, New York, Doubleday, 492 p.
- HOLEINDRE J.-V. (2017) – *La ruse et la force : une autre histoire de la stratégie*, Paris, Perrin, 464 p.
- HOLUM K. (1977) – Pulcheria's Crusade, AD 421–22 and the ideology of imperial victory, *Greek, Roman, and Byzantine studies*, 18, p. 153-172.
- HUNTZINGER H. (2019) – *La captivité de guerre en Occident dans l'Antiquité tardive (378-507)*, thèse de doctorat, université de Strasbourg, Strasbourg.
- LAHIRE B. (2023) – *Les structures fondamentales des sociétés humaines*, Paris, La Découverte, 970 p.
- LEGRAND-SIBEONI L. (2021) – *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne, de l'époque des palais mycéniens à la fin de l'époque archaïque (c. 1400-500 av. n. ère)*, thèse de doctorat, université Paris Nanterre, Nanterre, 854 p.
- LENIHAN D. A. (1988) – The just war theory in the work of saint Augustine, *Augustinian Studies*, 19, p. 37-70.
- LORETO L. (2001) – *Il bellum iustum e i suoi equivoci. Cicerone ed una componente della rappresentazione romana del Völkerrecht antico*, Napoli, Jovene, 122 p.
- LYNN J. A. (2003) – *Battle: A history of combat and culture*, Boulder, Westview Press, 399 p.
- MATTÉI J.-M. (2006) – *Histoire du droit de la guerre (1700-1819)*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1239 p.
- NAGLER M. N. (1988) – Toward a semantics of ancient conflict: Eris in the 'Iliad', *The Classical World*, 82, 2, p. 81-90.
- QUEYREL F. (2017) – Les Galates comme nouveaux Géants ? De la métaphore au glissement interprétatif, in F.-H. Massa-Pairault et C. Pouzadoux (dir.), *Géants et gigantomachies entre Orient et Occident*, Napoli, Publications du centre Jean-Bérard.
- RAMPAZZO N. (2012) – Iustitia e bellum. Prospettive storio-grafiche sulla guerra nella Repubblica romana, Napoli, Jovene, 133 p.
- SAOU R. (2021) – *Les modèles grecs de la guerre : violences et pratiques combattantes dans l'espace égéen entre le début du iv^e et la fin du i^{er} siècle a.C.*, thèse de doctorat, université Bordeaux Montaigne, Bordeaux, 557 p.
- SCHMITT C. (1992 [1932]) – *La notion de politique*, Paris, Flammarion, 323 p.
- SWIFT L. J. (1970) – St. Ambrose on violence and war, *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 101, p. 533-543.
- SWIFT L. J. (1973) – Augustine on war and killing: Another view, *The Harvard Theological Review*, 66, 3, p. 369-383.
- TESTART A. (2006-2007) – Des dieux à l'image des rois, *Sciences humaines*, grand dossier 5, p. 11-12.
- THOMAS J.-F. (2012) – Le champ lexical du conflit en latin, in H. Ménard, P. Sauzeau et J.-F. Thomas (dir.), *La pomme d'Éris. Le conflit et sa représentation dans l'Antiquité*, Montpellier, PULM, p. 90-105.
- TURELLI G. (2011) – Audi Iuppiter: il collegio dei feziali nell'esperienza giuridica romana, Milano, Giuffrè Editore, 274 p.
- VERNANT J.-P. (1960) – Le mythe hésiodique des races. Essai d'analyse structurale, *Revue de l'histoire des religions*, 157, 1, p. 21-54.
- VIAN F. (1952) – La guerre des géants devant les penseurs de l'Antiquité, *Revue des études grecques*, 65, 304-305, p. 1-39.
- VIJGEN T. (2020) – *The cultural parameters of the Graeco-Roman war discourse*, Turnhout, Brepols, 724 p.
- ZUCCHETTI E. (2022) – Performance, legal pronouncements, and political communication in the first Roman civil war: *Iudicare Hostes* after Sulla's First March on Rome (88 BCE), *Hermes*, 150, p. 54-81.
- ZUIDERHOEK A. (2017) – *The ancient city*, Cambridge, Cambridge University Press, 225 p.

DISCUSSION

Maurice Fhima : Au début de ton exposé, tu as parlé du *bellum justum*, c'est à dire la « vraie guerre », en disant que, dans cette « vraie guerre », il n'y a pas de pillage – plus exactement, elle n'est pas faite en vue du pillage. Or, il y a quand même une ambiguïté parce que, si je me souviens bien, Jules César finance la guerre des Gaules avec sa fortune personnelle, mais il revient avec des possessions beaucoup plus importantes. Donc, certes, il ne mène pas la guerre au nom du pillage, mais, enfin, s'il ne fait pas de pillages, ça ne marche pas ! Alors est-ce *justus* ou n'est-ce pas *justus* ?

Maxime Petitjean : Je n'ai peut-être pas été assez précis ou assez clair sur ce point, mais c'est ce que j'ai essayé

de dire : il est tout à fait normal de s'enrichir en faisant une guerre « juste ». C'est ce qu'on pourrait appeler un sous-produit des guerres romaines. Il n'y a là absolument aucune contradiction. La nuance se situe plutôt dans l'idée que les guerres de pillage, qui auront tendance à être considérées comme illégitimes, sont celles qui sont entreprises par des communautés qui ont besoin de cette activité, pour lesquelles elle est un moyen de subsistance. Le pillage effectué par les Grecs et les Romains est un sous-produit. On ne fait pas la guerre uniquement pour obtenir des moyens de subsistance. On retrouve cette idée dans les *Histoires* d'Hérodote, dans un passage sur le mode de vie des Thraces.