

LE PHILOSOPHE ET L'HISTORIEN: L'UN DES DEUX EST DONC DE TROP.*

MARIE-LAURENCE DESCLOS

*Département de Philosophie
Université de Grenoble, França*

Je suis venue vous faire de quelques remarques concernant les rapports du philosophe et de l'historien ou, pour être plus précise, de Platon et de Thucydide. Or, après avoir proposé le titre de cette conférence au Pr. De Moraes Augusto, je me suis rendue compte que j'avais donné au philosophe une première place que seule pouvait justifier une fatuité corporatiste. J'ai donc décidé, après coup, de lutter contre ce péché d'orgueil en commençant mon exposé, comme le veut la chronologie, par l'historien, c'est-à-dire par Thucydide.

Le champ est vaste, j'en ai bien conscience. Mais, rassurez-vous, je ne me livrerai pas à une analyse détaillée de l'ensemble de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Le temps d'ailleurs me ferait défaut. Mon propos sera moins ambitieux, et consistera simplement à délimiter l'un des terrains possibles de cette rencontre au sommet: le jeu du savoir et du pouvoir tel qu'il se révèle à travers l'exkursus sur la "peste" d'Athènes. Nous verrons ensuite comment Platon, prenant position sur ce terrain, en redéfinira les termes pour débouter ce qui dès lors apparaîtra comme une « prétention usurpée » de Thucydide.

1. Le jeu du savoir et du pouvoir dans l'exkursus sur la "peste" d'Athènes

Plus que tout autre, c'est le développement sur la "peste" qui a valu à Thucydide sa réputation de quasi-médecin, utilisant en homme de l'art les mots et la méthode hippocratiques, au point que l'on a, vainement, chercher à

* Conferência apresentada no Seminário de Estudos Platônicos do *Pragma – Programa de Estudos em Filosofia Antiga* da UFRJ, em agosto de 1998.

identifier le νόσος ainsi décrit. Réputation que l'on s'est empressé d'étendre au reste de l'œuvre : la "scientificité" dont il fait preuve ici serait une garantie supplémentaire de la "scientificité" – et donc de l' "objectivité" – dont il fait preuve là. Dans l'un et l'autre cas – description de la peste, description de la guerre – il serait, selon le mot de Charles Norris Cochrane, le "pionnier de la méthode scientifique"¹. La tradition n'a pas complètement tort: on en sera persuadé si l'on veut bien s'aviser que Thucydide procède de même pour fonder son autorité historique et son autorité médicale. Dans les deux cas (I.22.2 et II.48.3) un descriptif est reçu par la postérité non comme un « texte » mais comme un "document". À la fois *écriture sous la dictée* des événements et *organisation* de ces événements *en une unité qui fasse sens*. Dans le premier cas, l'historien n'est qu'un sténographe fidèle, la parole étant aux ἔργα ; dans le second, il est un juge scrupuleux qui passe au crible de sa γνώμη tout ce qui prétend à la dignité de l'écrit. Tout ceci a été clairement montré par Nicole Loraux, il ne sera donc pas besoin d'y revenir². Retenons que la description de la "peste" est, sur ce point, paradigmatique, en ce qu'elle permet au lecteur d'exalter soit la "précision aiguë" de ce que dès lors on désigne comme un véritable "rapport clinique"³ (II.48.3-49.8), soit la capacité à dégager une "forme générale" (πᾶν τὴν ἰδεάν) indépendamment des singularités de chaque cas (II.51.1)⁴. L'œuvre de surcroît se présente comme pionnière puisqu'elle se heurte à une mémoire défaillante ou inexistante (I.22.3, II.47.3): ici comme là Thucydide, selon le mot de N. Loraux, "a écrit le premier". Toutes choses qui justifient un jugement en première personne sur ses devanciers: un jugement d'incompétence (I.97.2, II.47.4 et 48.3). Car, ici comme là, il s'agit de voir clair (τὸ σαφὲς σκοπεῖν) afin de ne pas rester dans cette incapacité à re-connaître, dans cette ἀγνοία qui rend impossibles toute activité thérapeutique, toute décision politique, toute élection d'un objet qui vaille⁵. Aussi bien est-ce pour cela que la prévision (πρόνοια) et l'observation (τὸ σκοπεῖν) constituent les deux activités essentielles de la γνώμη de l'historien, mais aussi de l'homme d'État et du médecin⁶. Seule une connaissance précise et exacte d'une situation peut en effet permettre de faire un choix qui anticipe sur son évolution: en

¹ COCHRANE, 1968, p. 168.

² LORAUX, 1980, LORAUX, 1986.

³ GERVAIS, 1972, p. 397.

⁴ TAYLOR, 1911, p. 187-190; M. C. MITTLESTADT, 1968, p. 149.

⁵ Sur ἀγνοία, cf. HUART, 1968, p. 291 et 299.

⁶ Cf. P. HUART, 1968, p. 502-504 ; en ce qui concerne le médecin, voir par exemple *De l'Art*, 11 et *Épidémies*, III, 16.

témoignent la lettre que Nicias envoie aux Athéniens (VII.8.2, 11.1, 14.4) comme l'excurus sur la peste, l'un et l'autre passages entretenant d'étroits rapports avec le chapitre méthodologique du livre I.

Pour autant Thucydide n'indique aucune option qui, dans telle ou telle conjoncture, garantirait le succès, aucun "traitement" en quelque sorte. Il souligne l'attitude *intellectuelle* que doit avoir celui qui ne veut pas tenir sa réussite – ou ses échecs – du seul hasard. Remarquons-le, nous ne sommes pas très éloignés de la distinction que Platon opérera entre l'opinion droite et le véritable savoir. En d'autres termes, Thucydide est « bon médecin » non parce qu'il soigne et guérit des malades, mais parce qu'il fait ce que doit faire tout bon médecin: *d'abord* connaître clairement (σαφῶς εἰδέναι) ce à quoi il s'affronte, sous peine d'inefficacité. Cependant, n'est pas médecin qui veut. Nicias pourra bien tenter de donner des conseils avisés, de décrire avec acribie et sans celer le vrai la situation telle qu'elle est, ses tentatives se solderont par un fiasco. Peut-être simplement parce qu'à une situation d'exception, il faut un être d'exception: Thémistocle et la bataille de Salamine, Périclès et l'impérialisme athénien, et je suis tentée d'ajouter Thucydide et la guerre du Péloponnèse. Qu'est-ce à dire? Les ἔργα des premiers ont-ils même poids et même valeur que les λόγοι du second? Oui, si l'on veut bien considérer que l'écriture de *l'Histoire de la guerre du Péloponnèse* est l'ἔργον de Thucydide, cet ἔργον que pré-voit Périclès et qui, seul, quelle que soit l'issue du conflit, peut assurer la victoire de l'empire athénien. Que l'on compare, pour s'en persuader, II.64.3 ainsi que I.1.1-2 et I.18.2-3: le discours de Périclès y coïncide exactement avec l'acte d'écriture de Thucydide, lequel lui sert de prolongement. À la fois légitimation *de* la πρόνοια péricléenne et légitimation *par* la πρόνοια péricléenne. Pour le stratège athénien, en effet, l'important est de garantir à la Cité une réputation qui reste à jamais dans les mémoires (δόξα αἰεὶ μνηστος) lui assurant de cette manière, même en cas de défaite, un avenir noble (τὸ μέλλον καλόν, II.64.5-6), seul moyen de résister au déclin qui, en ce monde, attend toute chose. Or c'est bien à léguer à la postérité la mémoire de cet affrontement hors du commun que s'emploie Thucydide, mettant ainsi un point final à la guerre du Péloponnèse.

Que ce jeu de miroir entre l'homme d'État et l'historien soit un jeu conscient, c'est ce que prouve, me semble-t-il, la similitude des qualités et des aptitudes que l'œuvre attribue à l'un comme à l'autre. Ainsi de la mémoire du passé; de la sûreté du jugement porté sur le présent; de la capacité à prévoir

l'avenir; de l'habileté à discerner (τὰ δέοντα), ce qui est opportun, autrement dit à saisir tout ensemble le καιρός et l'essentiel, c'est-à-dire ce que John H. Finley désignait comme les "éléments décisifs d'une situation".⁷ Une façon comme une autre de faire se rencontrer en un même lieu savoir et pouvoir. Lieu étrange, puisqu'il réclame de celui qui l'occupe, et veut à bon droit l'occuper d'être à la fois au milieu et au-dessus de la mêlée. À cela, on le sait, excelle un Périclès réussissant "le tour de force de se placer en avant ou au-dessus des autres"⁸, pour lesquels seule l'égalité est de mise. À cela également excelle Thucydide qui, lorsque la peste frappe, peut s'autoriser de la connaissance intime de ce dont il parle : "Je dirai (εἰὼ λέξω) comment la maladie se présentait [...], je ferai voir (δηλώσω) ces choses ayant en personne souffert du mal (αὐτός νοσήσας)", l'αὐτός νοσήσας jouant ainsi le rôle de l'αὐτός ἰδών, de l'autopsie. Il occupe donc *simultanément* la place du médecin – qu'il n'est pas, du malade – qu'il n'est plus –, et de l'historien – qu'il n'a pas cessé d'être. Ce qui revient à n'être en aucune d'elles, l'exhaussant en un lieu d'où il peut porter jugement, et où il apparaît face à l'ignorance des ἰατροί comme *celui qui sait*, face au désordre moral des ἰδιώται comme le *garant des valeurs traditionnelles*, à la fois mémoire des maux et des valeurs lorsque les maux menacent les valeurs. Une façon d'être au cœur du fléau tout en le surplombant. De même, lorsque la guerre civile s'abat sur la cité, il convient de n'être ni d'un côté, ni de l'autre: entre les deux. Un entre-deux qui est celui de l'exil puisque, nous dit-on, le propre de la *stasis* est de ne pas souffrir "ceux du milieu". Un entre-deux, dès lors, qui ne peut être, selon l'expression de Nicole Loraux⁹, qu'un bien "étrange *meson*", un "centre décentré" d'où, seul, il pourra décrire la maladie, désigner la bonne évaluation, dire le juste, devenant ainsi celui qui montre en disant, de tout le poids d'une autorité qui ne procède que de sa parole, du lieu où il la profère et de la mémoire qui la rend possible, ce que l'on doit et ce à quoi l'on manque.

Or, cet "étrange *meson*", ce "centre décentré" qu'occupe l'historien, nous le retrouvons chez Platon. Simplement, mais faut-il s'en étonner, ce n'est précisément plus l'historien qu'on y trouve, mais le philosophe, ou le dieu. Je m'explique. Dans un article paru en 1996, "L'Atlantide : une île comme un

⁷ FINLEY JR., 1942, p. 97. En ce qui concerne les qualités thucydidiennes, cf. 1.22, qu'il convient de comparer, pour ce qui est de Périclès à II.65.5-6 et 13 (la πρόνοια) ; II.60.5 et II.65.8 (valeur de la γνώμη et capacité à saisir (τὰ δέοντα) ; II.36.1 et II.60.1 (la mémoire du passé).

⁸ DARBO-PESCHANSKI, 1988, p. 139.

⁹ LORAUX, 1986², p. 112.

corps”¹⁰, j’avais essayé de montrer comment, jusque dans le détail des mots et des images, le *Timée* et le *Critias* s’efforçaient de donner à penser la Cité comme un corps non sans avoir préalablement organisé le corps, et l’âme qu’il enclôt, comme une cité. À l’issue de cette entreprise, on aboutit à ce que j’appelais alors une “cartographie hautement hiérarchisée” de l’espace corporel et de l’espace politique: dans un cas comme dans l’autre, en effet, “est en haut [...] ce qui, par nature doit commander. Est en bas ce qui par nature doit être commandé”¹¹. Jusque là, rien qui n’ait été déjà souligné, notamment par Joseph Moreau: le *Timée* offrirait une “base physiologique” au “parallélisme psychopolitique de la République”¹². On a cependant, me semble-t-il, été insuffisamment attentif au caractère de ce “sommet” qui, tête pour le corps ou acropole pour la Cité, est aussi le lieu du pouvoir. Pour le dire en deux mots: ce sommet est au milieu, ce sommet est un milieu. Sans oublier de préciser que, pour Platon, le milieu, le μέσον, n’est pas un lieu géographiquement ou anatomiquement prédéterminé. C’est ainsi que, lorsqu’en *Timée* 34 b le Demiurge établit l’âme du monde “au milieu” du corps du monde, cet “établissement” concerne tout à la fois “ce qui est posé [...] et l’endroit où on le pose [...] ; [...] le site et [...] la chose posée”¹³. Ce qui me faisait alors affirmer que “ce n’est pas l’âme qui est au milieu, mais le milieu qui est où l’âme est”¹⁴. Or, remarquons-le, il en est de même en ce qui concerne l’homme: c’est en haut (ἐπάνωθεν, *Timée* 45 a), dans la tête, ce “modèle réduit du corps sphérique du monde sensible”, que sera implantée l’âme intellectuelle, immortelle et divine, “modèle réduit de l’âme du monde” (*Timée* 44 d-e, 73 c-d)¹⁵. Quant au μέσον anatomique, le voici devenu cloison, διάφραγμα (*Timée* 70 a), ce qui dit assez qu’il n’est pas ce qu’il prétend être¹⁶. Il en est de même également de l’ancienne Athènes décrite par Critias, dont Pierre Lévêque et Pierre Vidal-Naquet ont montré que “son μέσον” était “un sommet (τὰ δ’ ἐπάνω)”¹⁷, ou de la capitale circulaire de l’Atlantide façonnée par Poséidon: c’est une hauteur (γῆλοφος) qui en est le centre, le texte prenant bien soin de nous informer qu’il ne s’agit pas pour autant du milieu géographique de que l’île (*Critias* 113 c). Dans tous les cas, là

¹⁰ DESCLOS, 1996.

¹¹ DESCLOS, 1996, p. 153.

¹² PLATON, 1951, tome II, p. 1501, n. 4 à la page 495.

¹³ BENVENISTE, 1969, tome II, p. 101.

¹⁴ DESCLOS, 1996, p. 149.

¹⁵ Cf. BRISSON, 1992, p. 244, n. 287.

¹⁶ Sur le μέσον comme lieu de rencontre, et non pas barrière infranchissable, cf. VERNANT, 1965.

¹⁷ LÉVÊQUE et VIDAL-NAQUET, 1964, p. 134.

aussi, le lieu du savoir et le lieu du pouvoir se superposent, et c'est au risque de leur propre destruction que l'âme et la cité entreprennent de les dissocier. Restaurer cette superposition, mettre un terme à cette dissociation, telle est au bout du compte la fonction du philosophe-roi. Mais, pour ce faire, il faut tout d'abord évincer tous ceux qui, par leurs prétentions à proférer le vrai ou à dire le juste, pourraient se poser en rivaux. C'est ainsi, on le sait, que procède le *Politique* (291 a - 292 d)¹⁸. Que l'historien prenne place dans cette "race aux tribus nombreuses" (*Politique* 291 a), c'est ce que je vais maintenant essayer de démontrer.

2. Vérité philosophique et vérité historique

Outre l'autorité de celui qui le tient, la vérité et l'objectivité d'un discours mettent en jeu le rapport de ce qui est dit avec ce qui est. Reste à savoir ce que l'on entend par "ce qui est". Soit le septième livre de la *République*, et ce passage tant de fois commenté: l'allégorie de la Caverne. Il y est question de celui-là qui a "la vue la plus fine pour saisir le passage des objets, la meilleure mémoire de tout ce qui est habituel là-dedans quant aux antécédents, aux conséquents et aux concomitants, le plus de capacité pour tirer des conjectures sur ce qui doit arriver" (516 c 8 - d 3). L'analyse précédente montre assez que l'historien est visé par ce texte, et avec lui son semblable, l'homme politique péricléen. Il va donc s'agir de montrer que ni l'un ni l'autre ne se situent au-dessus ou en avant de la multitude des citoyens, mais *parmi eux* (παρ' ἐκείνοις, 516 d 4). Par ailleurs, on sait l'insistance de Thucydide sur la grandeur de son objet, lequel révèle par contrecoup l'étendue de l'intelligence qui réussit à l'embrasser. Ici, ce ne sont plus qu'ombres portées qui s'offrent à sa γνώμη (516 e 8). Enfin, cause et vérité sont à chercher ailleurs (517 b 7-9, c 2-3). Troisième attaque contre celui qui prétendait dévoiler "la plus vraie des causes" (I.23.6), concernant l'œuvre cette fois, dans la mesure où elle n'est pas simplement production ou collecte d'opinions, mais recherche et découverte de la vérité.

On voit comment Hérodote peut être absent de cette confrontation: non parce que son objet aurait, aux yeux de Platon, plus de dignité, ou son autorité plus de titres à présenter. Comme Thucydide, ce dont il traite appartient

¹⁸ On retrouve cette entreprise d'éviction des rivaux aussi bien dans l'*Ion*, où il s'agit de faire pièce aux prétentions du poète et du rhapsode (cf. DESCLOS, 1996), dans le *Protagoras*, qui s'efforce de montrer que c'est au philosophe et non au sophiste d'être le médecin de la Cité (cf. DESCLOS, 1992), dans le *Gorgias*, qui vise à écarter le rhéteur, ou dans le *Sophiste*.

au monde du Devenir. Mais, à la différence de Thucydide, il s'attache "à se mettre *sur le même plan* que ses informateurs" ou que son lecteur, dont l'opinion vaut autant que la sienne, sans prétendre occuper aucun lieu d'où sa parole tirerait à la fois crédit et supériorité¹⁹. De même, ce ne sont que scrupules et réticences lorsqu'il pourrait passer pour détenteur de la vérité. Sur tout ceci, je renverrais aux excellentes analyses de Catherine Darbo-Peschanski dans le *Discours du particulier*. Hérodote n'est pas un rival, ce n'est même pas un adversaire, et sans doute faut-il voir en lui un auxiliaire involontaire. Il n'a en effet aucune de ces prétentions qui, le faisant chasser sur les mêmes terres que le philosophe, auraient rendu impossible une appropriation sans autre forme de procès. Lieu d'exercice de l'opinion, le récit de l'historien d'Halicarnasse est chose instable par nature. Il est donc en droit – et en fait – toujours possible de l'investir, de le modifier, c'est-à-dire de substituer une opinion à une autre. Par ailleurs, puisque opinion et Devenir sont connaturels, il est clair que le discours d'opinion s'impose lorsqu'il s'agit de parler du Devenir. Il y a par conséquent parfaite adéquation entre le discours hérodotéen et son objet. Mais il est clair également qu'à porter sur le Devenir, un discours ne peut plus prétendre à être autre chose qu'opinion, ce que les prétentions thucydidiennes pourraient faire oublier. Dès lors, la relation du philosophe à l'un et l'autre ne saurait être la même: alors que Thucydide apparaît comme un concurrent qu'il faut évincer, Hérodote n'occupe aucun espace théorique qui en ferait une menace pour les visées du philosophe. Bien au contraire, lorsque ce dernier traite, ou veut traiter du Devenir, le récit historique s'offre à lui comme ce "support", ce "réceptacle" sur lequel il peut imprimer le modèle qu'il fixe du regard, en lui donnant ce mouvement qui par nature lui fait défaut. Il convient par ailleurs de ne pas oublier son effet sur celui qui en est le *destinataire*: le récit historique peut bien ne recèler aucune vérité intrinsèque, il n'en demeure pas moins que son auditeur le lui accorde sans arrière-pensée. À charge, pour le philosophe, tout à la fois d'utiliser cet *effet de vrai*, et de le dénoncer pour ce qu'il est: un pur et simple *effet*. Ce dont, je crois, le livre III des *Lois* nous donne un exemple achevé.

Raymond Weil, on le sait, s'est attaché, dans son "*Archéologie*" de *Platon*, à dégager toutes les *traces* d'un rapport à l'histoire et aux historiens²⁰.

¹⁹ DARBO-PESCHANSKI, 1987, p. 187-189. Sur ce problème du rapport d'Hérodote à la vérité, il convient de lire l'ensemble du chapitre consacré au "Règne de l'opinion", p. 164-189.

²⁰ WEIL, 1959.

Ces *traces* laissent apparaître un certain nombre de convergences, tant dans les faits rapportés que dans les procédés utilisés. Elles marquent également la distance qui, très souvent, se creuse entre Platon, Hérodote et Thucydide. Plusieurs remarques s'imposent ici. À l'évidence, le livre III des *Lois* nous donne à voir la façon dont le récit de l'historien d'Halicarnasse peut être *investi* par celui de cet Athénien trop anonyme. Mais le récit thucydidéen ne semble pas, lui non plus, en mesure d'échapper aux assiduités importunes du philosophe, ce qui pourrait bien contredire mes précédentes affirmations: Thucydide, un rival à évincer ; Hérodote, un "support" à utiliser. De fait, si le début de cette "archéologie" est de facture hérodotéenne (*Lois* III, 676b9 - c4 ; *Histoires* 1.5.12-18), il faut admettre que, jusqu'au passage sur les trois cités doriennes (683c - 692e), c'est essentiellement Thucydide qui "supporte" le philosophe.

Remarquons tout d'abord que la relation ne s'instaure pas avec n'importe quel groupe de textes mais avec celui qui, en vertu du caractère qui est le sien (1.2.4-8), est le plus conjectural: l'*Archéologie*, justement. En d'autres termes, le texte thucydidéen peut se prêter à réécriture lorsqu'il ne prétend pas à la *vérité* mais seulement au *vraisemblable* (εἰκός), c'est-à-dire lorsqu'il est l'expression d'une *opinion*, dont la présence ne sera jamais aussi massive dans l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*²¹. Car, même si cette *opinion* n'est pas simple "avis personnel, sans aucun fondement", même si elle est "hypothèse" s'appuyant "sur la logique et sur des témoignages", comme le dit Pierre Huart, "il subsiste en elle, malgré tout, une part d'incertitude"²². Je dirais volontiers une part d'*instabilité*, dont je soulignais précédemment qu'elle était la voie royale d'une réappropriation du récit historique par le philosophe pour des raisons tout à la fois épistémologique et ontologique. Dès lors, on ne trouve pas ici le démenti de mon interprétation, mais sa confirmation. C'est lorsque Thucydide est "hérodotéen", selon l'expression de Luciano Canfora²³, que Platon peut *investir* son récit. *Investir*, c'est-à-dire profiter de la crédibilité qui est la sienne, de cet *effet de vrai* dont je parlais plus haut, jusques et y compris lorsque la prétention à la *vérité* n'est plus que prétention à la *vraisemblance*. On sera, en effet, d'autant plus persuadé de lire le vrai, quand il se présentera comme tel, que le simple vraisemblable n'aura pas été dissimulé. On inclinera d'autant

²¹ 1.3.2 : δοκεῖ μοι ; 1.3.3 et 1.10.4 : ὡς ἔμοι δοκεῖ ; 1.22.2 : ὡς ἔμοι εδοκεῖ ; 1. 19.1 et 1.19.3 : μοι δοκεῖ ; 1.10.1 : δοκεῖ 1.22.1 : ὡς ἔδοκουν μοι.

²² HUART, 1968, p. 252-253.

²³ CANFORA, 1982.

plus à recevoir comme – presque – sûre une hypothèse, qu'un scrupuleux *souci du vrai* nous l'aura présentée comme simplement probable. Mais *investir*, c'est également prendre avec le texte investi un certain nombre de libertés qui l'enferment dans sa singularité, ou du moins dans ce que l'on tente ainsi de présenter comme une singularité. Il y a là deux directions à suivre qui se complètent l'une l'autre, et qui donnent, je crois, tout son intérêt à la lecture d'un "Platon historien".

Considérons le *Lachès* (191 c), qui situe à Platées une manœuvre spartiate des Thermopyles:

On rapporte (φάσιν) qu'à Platées, quand ils rencontrèrent les gerrophores perses, au lieu de les attendre de pied ferme, ils prirent la fuite (φεύγειν), puis, les rangs des Perses s'étant rompus, ils firent volte-face (ἐναστρεφόμενοι) et se battirent à la façon des cavaliers, remportant ainsi la victoire dans cette bataille.

Il convient de comparer ce passage aux *Histoires* (VII.211):

[...] chaque fois qu'ils [les Lacédémoniens] tournaient le dos, ils conservaient, en ayant l'air de prendre la fuite (φεύγεσθον), une formation serrée; les Barbares les voyant fuir (φεύγοντας), les poursuivaient en criant et en menant grand bruit; mais eux, au moment d'être atteints, se retournaient (ὑπέστρεφον) face aux Barbares et, à la faveur de cette conversion (μεταστρεφόμενοι), abattaient des Perses en nombre incalculable.

Considérons également le *Ménechène* (235 a), qui affirme qu'aux Arginuses les Athéniens ont gagné "non seulement ce combat naval, mais le reste de la guerre". Comme le dit Michel Nouhaud, "par cette simple expression voilà donc effacés la perte de 160 trières à Aigos-Potamoi, le siège et la prise d'Athènes"²⁴. Pensons enfin au *Gorgias*, qui est censé se dérouler peu après la mort de Périclès (en 429), au moment de l'ambassade de Gorgias à Athènes (en 427), Socrate étant épistate des prytanes (en 406) et Archélaos tyran de Macédoine (413-399). Fantaisie, erreur de mémoire, pastiche ou volonté de faire "éclater le cadre chronologique de la Cité"²⁵, dans tous les cas on ne peut que constater une grande désinvolture vis-à-vis de la "vérité historique". Or une telle désinvolture – même apparente – a pour conséquence immédiate

²⁴ NOUHAUD, 1982, p. 280.

²⁵ VIDAL-NAQUET, 1990, p. 127.

d'enfermer cette "vérité historique" en elle-même au nom d'une Vérité autre, aux yeux de laquelle elle n'est qu'une péripétie. Tout comme la vertu des femmes n'est pas la Vertu, la vérité de l'historien n'est pas la Vérité. Considérons enfin tel passage du livre III des *Lois* (692 a) qui évoque l'égalité de suffrage (ἰσόψηφον) entre les vingt-huit gérontes et les deux rois de Lacédémone, contrairement à Hérodote (VI.57) ou à Thucydide (I.20.3). Ou tel autre (695 a) sur l'opposition entre Mèdes et Perses pour ce qui est de l'éducation, et la négligence – éducative toujours – d'un Cyrus à l'égard de son fils Cambyse, ce que ne confirment ni Hérodote ni Thucydide, ni d'ailleurs les historiens modernes. Admettons qu'il n'y ait pas là désinvolture, il faut alors admettre que Platon ait eu d'autres sources dont on ne sait rien, ou sur lesquelles on est réduit à la conjecture. C'est ce que fait, à plusieurs reprises, Raymond Weil qui, même lorsqu'il émet des doutes sur leur existence, estime que l'on peut se poser légitimement la question²⁶. Or, je pense que la question ne doit pas être: quelles sources Platon a-t-il utilisées? – Hérodote, un fragment tragique, un conte populaire –, mais: n'est-ce pas un *effet* du texte que de nous amener à postuler l'existence d'autres sources? Et, dans ce cas, quelle est la *fonction* de cet *effet*? Je ferais l'hypothèse qu'elle consiste tout d'abord à *particulariser* la version de l'historien lors même qu'il la présente non comme *une* mais comme *la* version qui doit faire autorité. Ainsi pour l'égalité de suffrage à Lacédémone: Thucydide accrédite sa lecture des faits en dénonçant l'erreur d'Hérodote, et s'auto-proclame par ce moyen "historien véridique"²⁷. Or, en produisant une *troisième* version, sans remettre le moins du monde les deux autres en question, Platon produit contre la version thucydidéenne une façon d'argument *et alia*, dont Victor Goldschmidt a montré qu'il consistait "à débouter une image, en produisant des images concurrentes dont les mêmes prétentions, au premier regard paraissent tout aussi légitimes"²⁸. Un tel argument ne jouerait pas – et n'est d'ailleurs pas destiné à jouer – contre Hérodote, dont les *Histoires* intégreraient sans mal et sans danger une *opinion* supplémentaire. La question des sources a également une autre fonction. L'ignorance où nous sommes en ce qui les concerne pourrait bien entendu s'expliquer par leur disparition sous les coups conjugués du temps et du hasard. Mais on peut également penser qu'à travers elles ce n'est pas seulement la valeur épistémique de l'histoire que

²⁶ R. WEIL, 1959, p. 114, 124, 126, 130-131, 135. On retrouve le même type de lecture dans l'article de KAKRIDISI, 1983.

²⁷ LORAUX, 1986, p. 147.

²⁸ GOLDSCHMIDT, 1971, p. 38.

Platon remet en question, c'est aussi la pratique historique et le statut de l'historien: faire passer pour la vérité ce qui ne saurait être considéré que comme une opinion parmi d'autres et, en ne livrant pas le protocole de sa recherche, demander à être cru sur parole²⁹. Est ainsi dénoncé ce qui apparaît dès lors comme ce pur et simple *effet de vrai* dont je parlais précédemment. À quelle aune mesure-t-on, et qu'est-ce qui garantit la véridicité du discours historique? Telle est la question qu'en fin de compte les "fantaisies" platoniciennes et leurs sources fantômes contraignent, selon moi, le lecteur à se poser. Ce faisant, ce qu'on voit se mettre en place, c'est une véritable *stratégie d'éviction* au cœur de laquelle vient prendre place la théorie des Idées.

3. L'Idée au cœur d'une stratégie d'éviction

Reportons-nous à la définition du Beau par Diotime dans le *Banquet* (211 b). Il est toujours (ἀεὶ ὄν), il n'est soumis ni à la génération ni à la corruption (οὔτε γιγνόμενον οὔτε ἀπολλύμενον), ni à l'accroissement ni au déclin (οὔτε αὐξάνόμενον οὔτε φτίνον). Cette définition du Beau vaut, on le sait, pour toute Idée. Première remarque: l'ἑδός apparaît – on pourrait presque dire jusque dans le détail – comme l'exacte antithèse de l'objet de l'historien: au philosophe le "toujours étant"; à l'historien cette matière qui "ne demeure jamais fixée au même point" (οὐδαμᾶ ἐν τούτῳ, *Histoires*, I.5.17). Ainsi de ces cités qui, grandes jadis, sont devenues (γέγονε) petites, ou grandes aujourd'hui étaient petites hier. Comme cette Épidamne dont le Devenir (*Histoires*, I.24.3) donne le coup d'envoi à la guerre et au récit de la guerre du Péloponnèse. Sa totale destruction (φτορά) est à la mesure de sa puissance passée. Le coup d'envoi, mais aussi le ton: n'est-ce pas aussi le sort d'Athènes qui, après avoir atteint le plein épanouissement de ses forces, s'achemine inexorablement vers la défaite? De ce point de vue, il faut lire ensemble I.23.6 (τοὺς Ἀθηναίους [...] μεγάλους γιγνομένους), qui dit la grandeur à laquelle sont parvenus les Athéniens, et II.53.4 (πάντας [...] ἀπολλυμένους), VII.87.6 (οὐδὲν ὅ τι οὐκ ἀπώλετο), VIII.96.2 (ναῦς τε καὶ τὸ μέγιστον Εὐβοϊαν ἀπωλωλέ κεσαν), qui marquent les étapes de leur ruine: la peste, le désastre de Sicile, la perte de l'Eubée. Il en est des hommes comme des cités: Crésus, Polycrate, Miltiade, Thémistocle, Périclès, par exemple, qui furent puissants avant que d'être abattus.

De la même façon, que resterait-il des *Histoires* si on en ôtait

²⁹LORAU, 1986, p. 151.

L'irrésistible ascension de ces empires – parfois futurs – dont la puissance, la δύναμις va s'accroissant (αύξανόμενα)? On y perdrait l'un des ressorts du récit. La justice, en effet, joue dans les *Histoires*, selon le mot de Catherine Darbo-Peschanski, le rôle d'un "instrument de la pensée" permettant de rendre raison du cours de l'Histoire. Or, l'accroissement de l'empire perse (I.46, I.163) est la conséquence d'une longue suite de conquêtes qui remettent en question le lotissement initial des différentes régions de la terre. En tant que telles, elles sont autant d'actes d'ὑβρις qui attendent leur châtement. Ainsi s'explique la tentative d'assujettissement de la Grèce, nouvel épisode dans une série d'entreprises semblables, mais aussi occasion et instrument de ce châtement qu'est la défaite de Xerxès³⁰. On y perdrait aussi le lien qui, par-delà les différences, unit Hérodote à Thucydide.

Lorsque ce dernier, dans le livre I, plante le décor de la guerre du Péloponnèse, il met l'accent sur l'accroissement (τὴν αὐξήσιν, I.69.4) des Athéniens qui, provoquant la crainte des Lacédémoniens, les contraignent à se battre. Ce faisant, on peut dire qu'il poursuit l'œuvre d'Hérodote, lequel, en V.91, insistait déjà sur l'inquiétude lacédémonienne face à ces Athéniens qui, en se développant (αὐξομένους), risquaient de contrebalancer un jour leur propre pouvoir. Par ailleurs, et plus profondément, il semble bien, comme le pensait Adam Perry, que l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* soit aussi l'histoire de la grandeur et de la décadence des civilisations et des empires³¹. Athènes est sur ce point paradigmatique, mais elle n'est ni l'unique ni le dernier exemple. Il en sera d'autres en aval: le texte même de Thucydide le signale, et le souligne, qui fait d'Hermocrate un portrait en homme d'État péricléen, et de Syracuse la nouvelle Athènes³². Il en fut déjà d'autres en amont: le Perse Cyrus mettant un

³⁰ Sur tout ce qui précède, cf. DARBO-PESCHANSKI, 1988, p. 114-116.

³¹ A. PERRY, 1972, p. 55-57.

³² HERMOCRATE:

* capacité à rendre confiance, mais aussi à effrayer (IV.63.1, VI.34.9, 72.2) = Périclès (II.65.9);

* lucidité du jugement, de la γνώμη (IV.60.1, 61.2, 64.1) = Périclès (II.22.1, 60.5, 65.8, 69.5);

* intelligence, ξύνεισις (VI.72.2) = Périclès (I.140.1, II.62.5);

* capacité à tirer les leçons du passé pour apprécier avec justesse le présent et prévoir l'avenir (VI.77, 78.4) = Périclès (II.36.1, 60.1, 65.5-6, 13);

* saisie du καιρός (IV.9.3) = Périclès (II.60.5, 65.8);

* similitude dans les discours: il ne faut pas céder (IV.61.5) = Périclès (I.140.5), et il est urgent de dépasser les intérêts particuliers pour se consacrer au bien commun (IV.60.1, 61.3) = Périclès (I.141.7).

SYRACUSE:

* Syracuse (VI.78.2), comme Athènes (I.23.6, II.64.4), voit sa grandeur susciter crainte et envie;

* les Syracusains sont, vis-à-vis des Athéniens, dans la même situation qu'hier les Athéniens face aux Mèdes (VI.33.5-6);

* c'est avec les Syracusains que les Athéniens ont le plus de traits communs (VIII.96.5).

terme à l'expansionnisme de Crésus le Lydien, les Athéniens mettant un terme à l'expansionnisme perse. Platon, notons-le, s'inscrit dans ce schéma, lorsque, dans le *Timée* et le *Critias*, il confie à l'ancienne Athènes le soin de donner un coup d'arrêt aux visées impérialistes de l'Atlantide, tout en faisant d'Hermocrate, l'artisan de la défaite de l'Athènes historique en Sicile, l'un des personnages de ces deux dialogues. Un empire chasse l'autre et, là encore, Thucydide se situe dans la continuité d'Hérodote, allant jusqu'à décrire la montée en puissance des Athéniens (τοὺς Ἀθηναίους [...] μεγάλους γιγνομένους, 1.23.6) dans les termes mêmes qu'utilisait son prédécesseur pour dire celle des Perses (μεγάλους γενέσθαι τοὺς Πέρσας, 1.46). Et s'il en est ainsi, c'est parce que toute chose en ce monde est vouée au déclin, c'est-à-dire à l'instabilité d'une réalité en perpétuel Devenir: Périclès lui-même ne se fait pas faute de le rappeler (II.64.3).

À ce point de l'analyse, il faut dire que tout se passe comme si le philosophe dessinait les contours de son objet moins par ce qu'il est que par ce qu'il n'est pas. Le *Banquet*, à cet égard, est des plus explicites qui sur les treize lignes (211a1 - b5) consacrées par Diotime à la définition du Beau, ne compte pas moins de *vingt et une négations*. Or, ce que le Beau – c'est-à-dire l'Idée – *n'est pas* constitue la substance même du discours historique. En témoignent aussi les diverses conséquences de cette opposition première à tout ce qui change, que ce changement soit spatial ou temporel, qu'il affecte l'objet perçu ou le sujet percevant, l'objet évalué ou le sujet évaluant. Le Beau, en effet, n'est pas beau en ce point (οὐ τῆ), laid en cet autre (οὐ τῆ), beau tantôt (οὐ δὲ τότε) et tantôt non (τοτέ οὐ), beau sous tel rapport (οὐ δὲ πρὸς) et laid sous tel autre (πρὸς), beau ici (οὐ δ' ἐνθά) et laid ailleurs (ἐνθά), en tant que beau aux yeux de tels hommes et laid aux yeux de tels autres. En d'autres termes, face à cette *relativité* triomphant dans la diversité des coutumes et des opinions qu'illustre Hérodote, face à cette formidable agitation (κίνησις μεγίστη) qui s'est emparée de la Grèce et que dépeint Thucydide (1.1.2), l'Idée se donne pour ce *point fixe* qui, seul, permet de dépasser le relatif en ordonnant – c'est-à-dire en hiérarchisant – le divers, de prendre la mesure de l'agitation en estimant les écarts par rapport à ce *centre idéal*, de part et d'autre de ce *centre idéal*.

On m'objectera que l'Histoire, en tant qu'elle est inscription des sociétés et des actions humaines dans le temps, est au cœur du Devenir, et que, dès lors, c'est prendre la partie pour le tout que d'affirmer: l'objet du philosophe se définit par, et dans un rapport négatif à, l'objet de l'historien. Certes. On peut néanmoins faire valoir que l'historien ne peut avoir accès à l'

εἶδος tel qu'il est défini dans le *Banquet*: parce qu'il est hors de son champ d'investigation et parce que sa méthode, aussi rigoureuse qu'il la prétende, est inadaptée à sa saisie. Or, il n'est de véritable connaissance que d'un véritable objet. Par conséquent, sera évincé celui qui voudrait dire le vrai sur ce qui n'est pas. Là encore Hérodote est hors d'atteinte, qui ne pose que de l'opérable.

Par ailleurs, faire de l'Histoire un cas particulier du Devenir, et de l'historien l'un de ceux qui distillent la *doxa*, n'est-ce pas, ici aussi, mettre en place une façon d'argument *et alia*? Car il n'est pas de plus sûr moyen de faire échec à une prétention que de la noyer dans la masse insignifiante d'autres prétentions dont elle ne se distinguerait pas. Le Devenir est instable, et ses servants sont multiples; en face d'eux, le Philosophe qui n'a d'yeux que pour ce qui est immuable, éternel et réellement réel.

Surtout, la cité idéale a pour vocation de Devenir une cité réelle. Socrate le dit très clairement dans le *Timée* (19 b) lorsqu'il déclare, au sujet de cette forme de gouvernement décrite dans la *République*, qu'elle est comme ces beaux vivants se tenant en repos que l'on désire voir se mettre en mouvement (κινούμενα). De même, le philosophe a pour vocation de retourner dans la Caverne : il faut redescendre, (καταβατέον, *République* VII, 520 c 1). L'historien s'y trouve déjà et y exerce, selon l'expression de Pierre Vidal-Naquet, "une sorte de royauté"³³. Pour autant cette royauté n'est pas seulement celle que l'on accorde volontiers, au pays des aveugles, à celui qui semble avoir une vue plus perçante (τῷ ὀξύτατα καθορῶντι, 516 c 8), une royauté métaphorique. Platon va plus loin et, ici comme ailleurs, il faut prendre le texte au sérieux. Au milieu de ceux qui se distribuent honneurs et louanges, le clair-voyant est seul à se voir décerner ces τιμαί (516 c 8) qui sont des "prestations extraordinaires réservées au roi"³⁴. Le philosophe, de retour parmi ses anciens compagnons de captivité, ne sera pas envieux de ces prérogatives et de cette puissance. Bien plutôt, semblable à Achille, il préférera n'être qu'un "valet de bœufs en service chez un pauvre fermier" (516 d). Il convient de lire dans son entier cette citation incomplète du chant XI de l'*Odyssée*. À Ulysse qui, parce qu'il exerce la puissance sur les morts (μέγα κρατέεις νεκύσιν, v. 485), ne doute pas de son bonheur, Achille rétorque : "J'aimerais mieux, valet de bœufs vivre en service chez un pauvre fermier qui n'aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint" (ἢ πᾶσιν νεκύεσσι καταφθιμένοισι ἀνάσσειν,

³³ VIDAL-NAQUET, 1981, p. 91.

³⁴ BENVENISTE, 1969, tome II, p. 46.

v. 491). Qu'est-ce à dire? À l'évidence que le pouvoir dans la Caverne est comme le pouvoir chez Hadès. Ce serait une erreur cependant que de ne mettre l'accent que sur le deuxième terme de la comparaison: les prisonniers de la Caverne sont comme des morts, et le pouvoir qu'on exerce sur eux n'est qu'un faux pouvoir. Or il n'en est rien. Le roi des ombres exerce une autorité sans partage, un κράτος, dit Ulysse. Ce qu'Achille confirme en déplorant de régner (ἀνάσσειν) sur de tels sujets. (W)anassein : un verbe désignant l'exercice du pouvoir tel qu'il revient au (w)anaks, c'est-à-dire à celui qui est seul détenteur de la puissance royale dans sa réalité³⁵. Reste qu'Achille, justement, n'a pas le choix; le philosophe non plus: "il faut redescendre" pour être dans la demeure ombreuse ce que sont les chefs et les rois (ἡγεμόνας τε καὶ βασιλέας, 520 b).

Ce texte est important parce qu'il met clairement en évidence la raison pour laquelle Platon voit un rival en Thucydide, et donc la nature de cette rivalité. Si, de l'un à l'autre, il ne peut y avoir qu'éviction de l'un par l'autre, ce n'est pas pour des raisons touchant au respect des frontières épistémologiques de ce que nous appelons *aujourd'hui* l'histoire et la philosophie. En d'autres termes, cette rivalité ne gît pas dans l'empiétement de l'une sur le champ théorique de l'autre. En ce sens, il est sans doute inadéquat de parler d'un rapport de Platon aux *historiens* ou à l'*histoire*. Ce que confirme la différence qui peut exister dans les relations qu'il entretient avec Hérodote et avec Thucydide. Parce qu'il superpose l'espace du savoir et l'espace du pouvoir, fondant la légitimité à occuper le second sur la capacité à occuper le premier, Platon fait de Thucydide son concurrent inévitable, un concurrent qu'il va entreprendre d'évincer en situant l'affrontement sur un terrain strictement épistémologique.

4. La louange et le blâme, ou la nécessité de trouver un point fixe

Le discours de Diotime, là encore, nous montre la voie et la manière. De quoi y est-il question? Du Beau en soi, certes, mais aussi du καλόν et de l'αἰσχρόν pris dans le tournoiement du Devenir et des évaluations contradictoires. Faut-il s'en accommoder, au nom d'une évidence qu'on ne souligne qu'en l'absence d'arguments plus solides? Le beau et le laid auraient comme il se doit leur place dans un discours visant à définir le Beau en soi. Mais, pour les Anciens, le καλόν et l'αἰσχρόν ont surtout leur place dans un

³⁵BENVENISTE, 1969, tome II, p. 23-26, 35.

discours épидictique, l'enjeu pouvant bien être ici de mettre en œuvre les *conditions d'impossibilité* d'un retournement, d'un détournement de la parole de louange et de blâme.

Or, mettre en œuvre de telles *conditions d'impossibilité* suppose avant toute chose de ne pas laisser interférer le ψόγος et l'ἔπαινος. C'est sur cette nécessaire séparation qu'insiste notre texte en faisant d'Aristophane le seul des banquetteurs qui, pas une fois, ne prononcera les mots ἔπαινος ou ἐγκώμιον: Aristophane, le représentant de la comédie, dont Aristote, dans la *Poétique* (5, 1449a31-36), déclarera que son domaine est le risible (τὸ φελῶιον), lequel est une partie du honteux (τοῦ ἀίσχρῶ [...] μῶριον). Platon ne dit pas autre chose lorsque, au livre x de la *République* (606 c), il affirme περὶ τοῦ γελοίου, à propos du risible: “voici les actes que tu aurais honte (ἀίσχύναιο) de faire toi-même pour provoquer le rire (γελωτοποιῶν)”. Dès lors qu'Aristophane est tout entier du côté du γελοῖον, c'est-à-dire de l'ἀίσχρῶν, c'est-à-dire de la parole de *blâme*, comment pourrait-il revendiquer pour son discours le statut d'ἔπαινος?

C'est sur le même danger de contamination de l'ἔπαινος par le ψόγος qu'Éryximaque met l'accent lorsqu'il reproche à Aristophane de le contraindre à monter la garde autour de ses propos: “pour le cas où tu dirais quelque chose de risible (γελοῖον)” (189 b). Inquiétude semble-t-il partagée par Socrate quand il demande à Alcibiade: “est-ce en caricature (ἐπὶ τὰ γελοῖοτερα) que tu vas faire mon éloge (ἐπαινέσεις)?” (214 a). Dans le premier cas, le danger est écarté par la garde d'Éryximaque, qui veille au bon déroulement de l'ἔπαινος; dans le second, par Socrate lui-même qui garantira la vérité du discours d'Alcibiade. Je ferais cependant observer que la vigilance d'Éryximaque ne porte que sur la *forme* de l'intervention d'Aristophane, ce que ce dernier ne se prive pas de lui faire remarquer (189 b): l'important n'est pas de ne pas préférer de paroles risibles (μὴ γελοῖα), mais de ne rien dire qui ne soit ridicule (μὴ καταγέλαστα). La suite de l'entretien lui donnera raison qui, à l'approbation – toute formelle – d'Éryximaque (193 e), opposera les critiques – de fond – de Diotime (205 e - 206 a). Comme lui donnent raison la personne et les discours d'un Socrate-Silène (199 a-b, 215 a-b, 216 d - 217 a, 221 d - 222 a). À l'inverse, pour ce qui est d'Alcibiade, on ne se préoccupera pas d'abord de la *forme*, qui peut laisser à désirer (215 a), mais du *fond*: “je dirai la vérité (τάληθῆ ἔγῳ)” (214 e). Où l'on voit que l'exigence de non-contamination de l'éloge par le blâme est comprise en son sens le plus superficiel par un Éryximaque attentif

seulement au respect des apparences. Or le risque de voir le louable blâmé, ou le blâmable loué ne réside pas dans l'éclat de rire d'un Aristophane ou dans l'ivresse d'un Alcibiade. Encore moins dans la fausse naïveté et l'insolence d'un Socrate. Il est dans la méconnaissance du vrai, une méconnaissance dont témoigne la variété des contributions oratoires.

Le vrai, en effet, ne se dit pas de plusieurs façons, et c'est bien pourquoi Socrate ne peut que *répéter* le discours de Diotime: ce qui ne signifie pas qu'il ait été *réellement* prononcé par l'étrangère de Mantinée devant Socrate, mais que telle est la fonction de cette fiction dans l'économie générale du dialogue. De même, le vrai est indépendant du chatolement des mots et des verbes (198 b qu'il faut comparer à 199 b): voilà qui donnent naissance, sans doute, à de beaux discours, mais d'une beauté toute de surface. Dès lors, louer ne pourra plus consister à *dire bellement* des choses indifféremment fausses ou vraies, mais à dire des choses vraies dont la beauté sera donnée de surcroît. Il y a du Thucydide dans ce refus de séduire l'auditoire au détriment de la vérité. Que l'on compare, pour s'en persuader, le *Banquet* (198 e) et l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* (1.21.1). L'un condamne ceux qui, pour faire un éloge,

attribuent à l'objet tout ce qu'on peut concevoir de plus ample (μέγιστα) et de plus beau (κάλλιστα), sans s'inquiéter de savoir s'il en est bien ainsi ou si cela n'est pas. Et puis, quand ce serait faux (εἰ δὲ ψευδῆ), la belle affaire après tout!

L'autre tient à distance

les poètes qui ont célébrés [les] faits en leur prêtant des beautés qui les grandissent (ἐπὶ τὸ μείζον κοσμοῦντες), ou les logographes qui les ont rapportés en cherchant l'agrément de l'auditeur plus que le vrai (ἐπὶ τὸ προσαγωγότερον [...] ἢ ἀληθέστερον).

La condamnation se fait donc au nom du vrai, sur quoi devrait s'appuyer toute *évaluation*, y compris – et surtout – celle qu'expriment l'éloge et le blâme. Dans ce dernier cas, en effet, c'est au fondement même de la Cité que l'on s'attaque puisque l'*αἰσχύνη*, qui s'attache aux actes honteux (*αἰσχροῖς*), et la *τιμῆ*, qui sanctionne les belles actions (*καλοῖς*, *Banquet*, 178 d), régissent le comportement des citoyens. Le courage à la guerre, par exemple, qui est fruit tout autant de la crainte du déshonneur que de l'amour de la gloire³⁶. La vie

³⁶ La crainte du déshonneur : Thucydide, II.37.3 ; Lysias, 23 ; Démosthène, 2526. L'amour de la gloire : Thucydide, II.44.4 ; Lysias, 66, 76, 79-80 ; Démosthène, 36.

publique (τὰ δημόσια) doit également beaucoup à l'ἀισχύνη qui, suscitant la crainte (δέος) tout autant que les lois elles-mêmes ou que les magistrats se succédant à la tête de la Cité, assure le respect de la légalité (Thuc. II.37.3). La guerre, c'est-à-dire la Cité "dans sa face tournée vers le dehors" ; "la vie publique des citoyens entre soi" c'est-à-dire la Cité "vue du dedans"³⁷ : en d'autres termes, la Cité en son entier. On mesure les conséquences d'une instabilité dans l'évaluation de l'ἀισχρόν et du καλόν, pervertissant le fonctionnement de l'ἔπαινος et, comme en la Caverne, l'attribution des τιμαί. Conséquences que l'on retrouve dans la description thucydidéenne (III.82-83) d'un monde où les hommes éprouvent de la honte (ἀισχύνονται) à être ἀγατοι : ils sont tenus pour ignorants; un monde où l'honnêteté a disparu sous les railleries (καταγελασθὲν ἠφρανίσθη).

Comment éviter une telle dérive? Comment *fixer* les mots aux évaluations, et les évaluations aux actes? Comment *juger* que cette évaluation est la *bonne* évaluation, et ce mot le *bon* mot? Comment *séparer* la bonne évaluation de la mauvaise, et, surtout, au nom de quoi?

Au nom, s'il faut en croire Thucydide, de ce qui est *habituel* (ἔιωθός), puisque c'est par rapport à l'évaluation habituelle, à l'ἀξίωσις εἰωθῦν, que l'on prend la mesure des bouleversements introduits dans "l'établissement de ce qui est juste" (τῆ δικαιοσύνῃ) par les factieux. De fait, chez l'historien, l'*habituel* est apparemment affecté d'un signe positif: associé aux coutumes, aux institutions, aux lois, il en est le produit lorsqu'elles sont respectées³⁸ ; manifestation des constantes de la nature humaine³⁹, et des régularités de l'ordre naturel⁴⁰, il rend possible l'exercice de cette qualité première de l'homme d'État et de l'historien qu'est la πρόνοια; enfin, expression de l'esprit d'un peuple, celui des Lacédémoniens, il permet d'en saisir l'essence même⁴¹. Pour autant l'ἔιωθός est aussi le lieu de l'erreur, de la conduite inappropriée, de la répétition routinière⁴². Par ailleurs, en période de crise, la première chose qui vole en éclat, qui est emportée par le flux des désordres tant politiques que cosmiques c'est, justement, l'ἔιωθός: il en est ainsi lorsque la peste s'abat sur Athènes (II.51.1), mais aussi pendant la guerre civile (III.82.4). De même, c'est après la

³⁷ VERNANT, 1978, p. 17.

³⁸ I.67.3, IV.98.2 et 130.7, VI.18.6 et 58.2, VII.75.5, VIII.97.1.

³⁹ I.140.1, II.45.1, III.39.4 et 84.2, IV.92.5 et 84.2.

⁴⁰ II.51.1 et 84.2.

⁴¹ I.67.3, 132.5, 139.3, IV.17.2, 55.2.

⁴² I.99.1, II.14.2, III.38.4, 84.2, IV.13.2.

défaite de Sphactérie que, pour la première fois, les Lacédémoniens rompent avec leurs habitudes (iv.55.2), tout comme les Athéniens après le désastre de Sicile (vii.75.5).

En d'autres termes, il ne faut pas chercher dans l'*habituel* ce *point fixe* qui, étant en lui-même garant de sa propre valeur et source de toute valeur, permettrait de passer au crible les évaluations que posent les uns et les autres. L' *είωθός* est, lui aussi, objet d'évaluation, et il n'a, dans la tourmente, aucune fixité. Dès lors, si l' *ἀξιωσις* *είωθῶν*, l'évaluation *habituelle* trouve droit de cité dans une Cité où elle n'a plus aucun droit, ce ne peut être que par l'exercice d'une *mémoire* qui résiste à l'agitation désordonnée dont souffre la totalité du monde grec (iii.82.1). Pareillement, si l'évaluation *habituelle* est érigée en *bonne* évaluation, ce n'est que par l'autorité souveraine d'un *jugement* qui, pour dire les nouvelles évaluations, utilise le registre du *ψόγος*. Seul, au-dessus des deux camps, comme l'a remarquablement montré Nicole Loraux, Thucydide se souvient et juge, se posant en référentiel absolu par rapport auxquels les mots évaluants de la langue factieuse sont dénoncés pour ce qu'ils sont⁴³. Il peut donc utiliser les mots qui sont ceux des *στασιωτικοὶ λόγοι* (viii.92.4) tout en condamnant l'utilisation d'un vocabulaire spécieux (*βονόματος εὐπρεπῶς*, iii.82.8) par l'un et l'autre camp, lors même que l'un et l'autre camp condamne l' *εὐπρεπεία* des discours adverses. On pense, bien entendu, à la joute oratoire qui oppose Cléon et Diodote à propos du sort des Mytiléniens : le premier met en garde contre τὸ εὐπρεπὲς τοῦ λόγου, le caractère spécieux du discours de Diodote (iii.38.2), le second renvoie τῷ εὐπρεπεῖ τοῦ λόγου, au caractère spécieux du discours de Cléon (iii.44.4). Quelle est la différence entre Thucydide, Cléon et Diodote? Elle réside dans ce *et* et dans ce *ou*. Thucydide, hors du champ clos des affrontements, séditions ou non (v.26.5), rejette sans appel l'un *et* l'autre.

Or, on le sait, la parole historique n'est pas le verbe poétique: elle ne s'ente pas sur cette Vérité que les Muses révèlent à l'aède. Pour autant, le discours thucydidéen prétend être autre chose qu'une collection de *δόξαι*, le vrai n'étant pas – comme chez Hérodote – mis hors d'atteinte⁴⁴. Il y a par conséquent, à son fondement, la trace en creux de l' *Ἀλήθεια* divine, c'est-à-dire un vide épistémologique que l'activité gnomique ne parvient pas à remplir lorsqu'elle substitue la recherche, et la découverte, au simple *dit*, au simple *don*

⁴³ Ces lignes, et celles qui suivent, doivent beaucoup à l'article capital de LORAUX, 1986².

⁴⁴ DARBO-PESCHANSKI, 1987, p. 166 *sqq.*

du vrai. Elle peut bien, en effet, militer en faveur de ce que Pierre Huart a appelé la “dignité de l’homme”, et témoigner de la “puissance de l’esprit”⁴⁵. Elle reste néanmoins essentiellement *relative*, ne serait-ce qu’à celui qui l’exerce : homme exceptionnel, mais aussi simple “gredin” plus “malin” que les autres⁴⁶. Il lui manque ce point d’ancrage autant que de mire à l’aune duquel elle pourrait légitimement mesurer les déviations. Car il y a comme une pétition de principe à condamner celui qui s’arroge le droit de poser des évaluations – que l’on déclare *mauvaises* – au nom d’autres évaluations – que l’on affirme *bonnes*. Il est, en ce cas, toujours possible d’utiliser l’ “argument du troisième homme” qui mettrait l’historien – certes doué d’une vue plus perçante et, à ce titre, “roi des ombres” – face au bloc indivis des factieux pour les enchaîner ensemble dans la Caverne des faux-semblants. N’est-ce pas ce que le *Banquet* dit à sa façon? Aucun discours prétendant à une quelconque vérité ne trouve en lui-même son propre fondement: Ainsi d’Alcibiade qui, pour le dire avec les mots de Jacques Lacan, “s’autorise de” Socrate; ainsi de Socrate, qui “s’autorise de” Diotime; ainsi de Diotime enfin, qui ne “s’autorise” plus que de l’Idée. Telle est, me semble-t-il, la leçon de ce passage du livre VII de la *République* qui illustre la nécessité, exprimée plus haut (VI, 510 b), de remonter jusqu’à un principe anhypothétique lequel, seul, peut fournir à la *γνώμη*, tout en lui assurant un surcroît d’efficacité (520 c), cette assise qui lui fait défaut quand elle s’exerce au cœur des turbulences du Devenir.

Il est temps de conclure. Au nom de ce principe qui par nature échappe à sa saisie l’historien est tout la fois débouté de prétentions qui apparaissent illégitimes, et battu sur son propre terrain. Battu sur son propre terrain. *Acribie du regard porté sur le présent*: vous verrez mieux (βέλτιον ὄψεσθε, 520 c 4-5) dira-t-on au philosophe pour le forcer à gouverner ; mieux que τῷ ὀξύτατα καθορῶντι (516 c), que celui qui voyait de l’œil le plus pénétrant les objets qui passaient. *Excellence de la γνώμη*: vous comprendrez (γνώσεσθε, 520 c 5), habiles par conséquent, au rappel du passé et à cette délibération sur le présent qui éclaire l’action et permet d’adopter une ligne de conduite appropriée dans le futur proche ou lointain (516 d). Enfin, *aptitude à apprécier* (νομίζειν) et à nommer (ονόμαζειν), c’est-à-dire à bien apprécier en nommant, et donc à bien nommer (515 b), à la différence de ceux qui dans la Caverne,

⁴⁵HUART, 1968, p. 306 et 313.

⁴⁶HUART, 1968, p. 288 n. 1 et 306 n. 3.

faute de connaître τὰ ὄντα, les réalités mêmes, errent quand ils apprécient et quand ils nomment. Là encore, c'est Thucydide qui est visé. Νομίζειν, en effet, est un des mots-clés de l'historien lorsqu'il réfléchit sur sa propre pratique⁴⁷ : justification de son objet, de la méthode pour en traiter et de sa mise en acte. À ce titre, il est associé aux moments constitutifs de sa propre activité: la quête des signes et des indices qu'il s'agit d'examiner pour parvenir à une quelconque conviction (νόμισις) dans la recherche de la vérité, toutes choses qui permettent d'évaluer (ἀξιόω) et de juger (δικαιοῦν) à bon escient⁴⁸. Νομίζειν est aussi, ce qu'on a peut-être moins vu, un remarquable instrument de discrimination permettant de distinguer ceux qui *apprécient avec justesse* non seulement de ceux qui *apprécient mal* parce qu'ils ne se conforment pas aux *règles* du bon sens et de la raison, mais aussi de ceux qui *apprécient différemment* parce qu'ils mettent en place de nouvelles *conventions*. On comprend l'enjeu de cette double disqualification de l'historien, moins compétent que le philosophe à la fois pour *apprécier* et pour *nommer*. Lorsque Thucydide prétend qu'il cherche (i.20.3) et trouve la vérité (i.1.2, 20.1, 21.1, 22.3), Platon rétorque qu'elle n'est pas là où il la cherche et que ce n'est pas elle qu'il trouve. Quoi qu'en dise Thucydide (i.22), le voici dessaisi de cette fameuse *πρόνοια* qui doit, pour pouvoir s'exercer, s'appuyer sur un connaître préalable. Au moins lui restera-t-il la mémoire? Sans doute, mais ce sera là mémoire sans savoir, et ne débouchant sur aucun savoir: mémoire d'ombres qui passent, et non réminiscence "des objets que jadis notre âme a vus [...] lorsqu'elle levait la tête vers ce qui est réellement réel" (*Phèdre* 249 c). L'historien, disais-je, est battu sur son propre terrain, et il n'y a plus qu'un seul occupant pour cet étrange *centre-au-sommet*: le Philosophe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969.
- BRISSON, L. *Platon – Timée/ Critias*. Traduction inédite, introduction et notes par Luc Brisson avec la collaboration de M. Patillon. Paris: Flammarion, 1992.
- CANFORA, L. Tucidide erodoteo. *Quaderni di Storia*. Bari, n.16, p. 77-84, 1982.
- COCHRANE, C. N. *Thucydides and the science of History*. New York : Russell & Russell, 1968 (1e éd. 1929).
- DARBO-PESCHANSKI, C. *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*. Paris: Seuil, 1987.

⁴⁷ Sur l'importance de νομίζειν chez Thucydide, cf. HUART, 1968, p. 270-272; LORAUX, 1986, p. 147, 157.

⁴⁸ i.1.2, i.10.3, i.21.1, v.26.2.

- Thucydide: historien, juge. *Mètis*. v. II, n. 1, 1988.
- DESCLOS, M.-L. Autour du Protagoras : Socrate médecin et la figure de Prométhée. *Quaderni di Storia*. Bari, n. 36, p. 105-40, 1992.
- L'Atlantide: une île comme un corps. In: LÉTOUBLON, F. ed. *Impressions d'îles*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail, 1996. p. 141-55.
- Socrate, poète et rhapsode. Quelques remarques sur l'Ion. In: DESCLOS, M.-L. *Recherches sur la Philosophie et le Langage – Réflexions contemporaines sur l'antiquité classique*. Grenoble, 18, p. 131-55, 1996.
- FINLEY JR., J. H. *Thucydides*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1942.
- GERVAIS, A. À propos de la peste d'Athènes: Thucydide et la littérature de l'épidémie. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1972.
- GOLDSCHMIDT, V. *Les dialogues de Platon*. Paris: P.U.F., 1971.
- HUART, P. *Le vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*. Paris: Klincksieck, 1968.
- KAKRIDIS, T. H. Gygès le Lydien. *Mélanges Édouard Delebecque*. Aix-en-Provence: Publications Université de Provence et Marseille, 1983. p. 213-19.
- LÉVÊQUE P., VIDAL-NAQUET P. *Clisthène l'Athénien: essai sur la représentation de l'espace et du temps dans la pensée politique grecque, de la fin du VII^e siècle à la mort de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1964.
- LORAUX, N. Thucydide n'est pas un collègue. *Quaderni di Storia*, n.12, p. 55-81, 1980.
- Thucydide a écrit la guerre du Péloponnèse. *Mètis*, n.1, p. 139-61, 1986.
- Thucydide et la sédition dans les mots. *Quaderni di Storia*. Bari, n.23, 1986.
- MITTLESTADT, M. C. The Plague in Thucydides: an extended metaphor?. *Rivista di Studi Classici*, 16, 1968.
- NOUHAUD, M. *L'utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*. Paris: Les Belles Lettres, 1982.
- PERRY, A. Thucydides' historical perspective. *Yale Classical Studies*, 22, 1972.
- PLATON, *Œuvres complètes*, traduction nouvelle et notes par L. ROBIN avec la collaboration de J. MOREAU. Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1951.
- TAYLOR, A. E. *Varia Socratica*. Oxford: James Parker and Co., 1911.
- VERNANT, J.-P. Géométrie et astronomie sphérique dans la première cosmologie grecque, (1963), repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*. Paris: Maspero, 1965. v.1, p. 171-84.
- Introduction. In: ----- (dir.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris-La Haye: Mouton & co., 1978.
- VIDAL-NAQUET, P. Temps des dieux, temps des hommes (1960), repris dans *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*. Paris: Maspero, 1981.
- Platon, l'histoire et les historiens (1985), repris dans *La démocratie grecque vue d'ailleurs*. Paris: Flammarion, 1990.
- WEIL, R. *L' "Archéologie" de Platon*. Paris: Klincksieck, 1959.