

Les *Enquêtes* de Hérodote

Première semaine

Remarque préliminaire.

Ce texte ne reproduit pas le cours donné à l'UTAQ en hiver 2016 : il est la fusion du cours qui fut préparé par écrit, qui a été bel et bien donné et qui intègre les questions et objections des étudiants, et du cours qui a été repensé *à froid*. En conséquence, ceux qui ont assisté au cours trouveront ici des choses qui furent préparées, mais ont été éliminées lors de la prestation, retrouveront certaines des considérations faites à brûle-pourpoint (mais pas toutes), et découvriront des corrections ou additions faites après coup.

Plan de cours

Ceux qui me connaissent savent que je commence chaque série de rencontres en reprenant la description telle qu'elle a paru dans le bottin des cours de l'UTAQ. Je le fais pour briser la glace, mais aussi parce que si on est ici ensemble, c'est presque certainement parce que les gens inscrits ont lu la description que j'ai proposée, et aussi parce qu'en la reprenant, je peux la compléter et la commenter, de façon à faire une première introduction aux rencontres.

Je lis donc et tout de suite après, je fais quelques remarques rapides, les premières de nos rencontres.

Les *Enquêtes* de Hérodote :

les naissances conjuguées de l'histoire et de
l'épistémologie

Hérodote d'Halicarnasse fut le père de l'histoire, comme le veut Cicéron. Mais pour établir cette nouvelle discipline, il a dû en expliquer le but, la méthode et l'utilité : Hérodote fut donc le premier épistémologue de l'Occident, bien avant les penseurs modernes, qui se prétendent les fondateurs de la discipline, et un peu avant Socrate, l'épistémologue ambulante qui montrait à tout un chacun qu'il savait ne pas savoir ce qu'il croyait savoir sur les questions les plus importantes de la vie.

Pendant dix semaines, nous examinerons les neuf livres des *Enquêtes* d'Hérodote pour nous informer sur la première grande invasion orientale de l'Occident, laquelle a rendu possible, voire nécessaire, la réflexion sur la différence entre ces deux *parties* du monde que sont l'Est et l'Ouest. En même temps, nous visiterons diverses sociétés anciennes, telles que comprises par les Grecs, les Occidentaux, et les Perses, les Orientaux. Puis, en raison des considérations répétées du premier historien, nous serons obligés d'examiner les questions les plus scandaleuses : par exemple, comment les hommes peuvent-ils vivre avec les femmes, et vice versa ? comment les humains peuvent-ils vivre avec les dieux et vice versa ? et comment se fait-il que les humains ne peuvent pas vivre en paix les uns avec les autres ? En somme, nous serons obligés de penser autrement qu'au moyen des lieux communs du dressage contemporain.

Le calendrier des travaux est le suivant :

1^{ère} semaine : présentation des thèmes, de la structure et du contexte historique de l'œuvre ;

2^e – 10^e semaines : analyse et discussion des neufs livres des *Enquêtes*.

Il est suggéré de se procurer l'édition Folio (traduction d'Andrée Barguet), laquelle sera en vente chez Zone, et servira au professeur durant les rencontres. En revanche, il existe d'autres éditions valables qu'on peut se procurer avec facilité et qui, en raison des divisions traditionnelles qui marquent tous les textes, peuvent servir aussi bien durant les rencontres.

1. Pour ce qui est des divisions traditionnelles des *Enquêtes*, l'œuvre d'Hérodote est parvenue au troisième millénaire en neuf livres plus ou moins longs, qui portent chacun le nom d'une Muse, d'une des déesses grecques de la civilisation ; ces livres sont sous-divisés en paragraphes plus ou moins nombreux et plus ou moins longs. Cela donne ceci : I-216, II-182, III-160, IV-205, V-126, VI-140, VII-239, VIII-144, IX-122. Selon les experts, aucune de ces divisions, en livres ou en paragraphes ne vient d'Hérodote, même si elles se trouvent dans tous les manuscrits qui sont parvenus jusqu'à aujourd'hui. Il y a même des experts qui prétendent que le livre d'Hérodote n'est rien de plus qu'un entassement de remarques, colligées par des disciples d'Hérodote, et non un livre pensé et contrôlé par un seul homme, qui en serait l'auteur.

Je crois que sur ce dernier point, on se trompe, et certes qu'il y a des indications solides que le livre est très bien écrit, et qu'Hérodote a créé une œuvre, qui a un début,

un milieu et une fin, que cette œuvre a des thèmes constants et qu'elle vise une question principale.

Cela ne veut pas dire, je tiens à rendre la chose claire dès le début, que je me prétends un expert de l'œuvre d'Hérodote. Je suis un amateur, c'est-à-dire quelqu'un qui n'a aucune autorité institutionnelle (on peut demander son remboursement auprès de Johanne L'Heureux, responsable de l'UTAQ ; on lui dira que c'est moi qui envoie le plaignant), mais qui est un amateur de cette œuvre qui, me semble-t-il, m'a beaucoup appris sur la vie et sur ma vie.

2. Je ne suis pas très satisfait du sous-titre que j'ai choisi pour cette description du cours. Mais il est là, et il signale quand même un point important, soit la question de l'épistémologie.

Qu'est-ce que l'épistémologie ? C'est une discipline universitaire. Selon l'étymologie du mot, l'épistémologie, c'est le discours rationnel (*logia*) sur le savoir méthodique, ou la science (*épistêmê*). Il y a divers savoirs méthodiques : le savoir scientifique, le savoir littéraire, le savoir mathématique, par exemple ; mais il y a aussi un savoir méthodique sur les savoirs méthodiques, et c'est l'épistémologie. Car, dans toutes les institutions universitaires, on peut trouver une réflexion, et même des cours complets, sur le savoir qui est l'objet des disciplines universitaires : il y a une épistémologie du droit, de la physique et de l'histoire ; il y a même en philosophie une discipline générale qu'on appelle l'épistémologie.

Qu'est-ce qu'on étudie quand on examine l'épistémologie d'une discipline : on examine son sujet, ou sa matière, en la distinguant souvent des autres matières des autres disciplines, et sa méthode, en en montrant souvent les forces et les faiblesses, ou les limites, et enfin son but, ou son utilité, et sa raison d'être. Sous forme de questions, cela donnerait : le qu'est-ce que ?, le comment ? et le pourquoi ? d'une discipline, mettons la sociologie. En québécois, cela devient : kossé ? comment ça ? et kossa donne ?

Or, et pour revenir à Hérodote, il est remarquable que ce premier historien, si Cicéron a raison, ou ce premier historien dont il existe une œuvre complète, s'il y a eu un historien avant Hérodote (qui se serait appelé, mettons, Histiée, dont parle Hérodote à quelques reprises dans ses *Enquêtes*, mais dont on n'a rien), ou ce quasi-historien, si les fanas du Thucydide ont raison (eux qui veulent que leur champion soit le premier historien en vérité), il est remarquable donc que, dans son livre, Hérodote réfléchisse devant son lecteur et oblige son lecteur à réfléchir sur l'histoire de manière à comprendre pourquoi on en ferait, comment on en ferait et ce qui en est la matière.

Comme son livre d'Hérodote soulève ces questions, je me permettrai de les entretenir, et surtout j'encouragerai tout un chacun à les poser pour soi-même avec l'aide d'Hérodote. Je promets même de faire une remarque sur l'épistémologie à la toute fin. On aura donc droit à mes opinions sur l'épistémologie de l'histoire. Ce qui du fait même justifie tout à fait l'investissement fait en payant pour ce cours.

3. Le livre d'Hérodote porte sur une question historique précise (l'invasion, ou les invasions, orientale de l'Occident, soit les attaques successives des Perses contre les peuples grecs en territoire grec). Mais tout en parlant de cette question, disons générale, il aborde d'autres questions, disons accessoires, qu'on pourrait appeler transhistoriques, ou philosophiques, ou sociologiques; je les appellerais des questions humaines. J'en signale trois.

a. Et les Perses et les Grecs croyaient en différents dieux; et les Perses et les Grecs ont pris les décisions les plus importantes, des décisions de vie et de mort, des décisions de justice et d'injustice, des décisions qui impliquaient le bonheur et le malheur de millions d'êtres humains, en tenant compte de leurs dieux, ou de l'avis de leurs dieux. Qu'est-ce que les dieux ont à faire dans la vie des humains? Est-ce que les dieux, ou les hommes de religion, devraient avoir quelque chose à dire dans des questions aussi importantes? Est-il possible pour les êtres humains de faire abstraction de ces questionnements théologiques dans leurs décisions politiques, même en supposant, ce qui est un des dogmes des sociétés occidentales contemporaines, dites libérales, que les dieux n'existent pas, pas vraiment?

b. La distinction entre un Perse et un Grec est importante; on peut dire que cette distinction est à la base de tout le récit d'Hérodote, et de toute l'action qu'il y décrit, une action qui s'est faite sur plusieurs décennies, qui a impliqué des millions d'êtres humains et qui a coûté *blood, sweat and tears*, pour employer l'expression de Winston Churchill (lequel décrivait ainsi

la lutte entre l'Angleterre [et le Commonwealth et donc le Canada et le Québec] et l'empire nazi).

Par exemple, les Grecs ont résisté à l'invasion perse parce qu'elle était une invasion de Perses, justement, et que les Grecs ne voulaient pas être dominés par des Perses, alors que les Perses ont attaqué les Grecs parce que ceux-ci étaient vus comme des traîtres et des rebelles et des demi-hommes par les Perses envahisseurs. Pour le dire d'une autre façon, et les Grecs envahis qui résistaient, et les Perses envahisseurs qui attaquaient, croyaient être dans le vrai, ou plutôt des humains justes, qui luttait contre des humains injustes et qui méritaient ainsi le bonheur que la vie pouvait leur offrir en l'enlevant aux autres qui ne le méritaient pas. Mais alors, la différence entre un Perse et un Grec devient essentielle. La vérité, la justice et le bonheur dépendent de la distinction entre un Grec et un Perse, ou pour parler comme Hérodote, entre un Grec et un Barbare.

Cette question est au cœur du discours d'Hérodote, ai-je dit. Quand on y pense, il est au cœur de tout plein de discours politiques contemporains. Même ceux qui disent qu'il n'y a pas de différence entre les Autres et Nous sont obligés de dire, d'affirmer et de prêcher qu'il n'y a pas de différence, *parce qu'ils* savent que cette différence, qui n'existe pas, croient-ils, joue un rôle important dans toute décision politique. Au moment même où ils disent que ce n'est pas important, ils reconnaissent que ce l'est, même si ce n'est pas fondé dans le réel, voire parce que ce n'y est pas fondé. Du fait même, ces gens supposent qu'il y a une différence fondamentale entre eux et ceux qui ne pensent pas

comme eux : ceux qui ne pensent pas comme eux sont des fascistes, des salauds (c'est le nouveau mot, le mot politiquement correct pour dire *barbares*), des gens infidèles à ce qui est le meilleur de la vie occidentale. Il y en a qui emploie des mots comme les déplorables, les attardés ou autres mots aimables.

En tout cas, Hérodote est souvent en train de faire réfléchir son lecteur sur la différence (et la ressemblance) entre les êtres humains qui s'appellent les Grecs, *Héllênês*, et les Barbares, *Barbaroi*. Qu'est-ce qu'un Barbare ? Est-ce seulement quelqu'un qui appartient à une autre civilisation que la mienne ? Mais alors même les *Héllênês* sont des *Barbaroi*, par exemple pour les Perses. Ou bien y a-t-il des civilisations qui sont meilleures que d'autres ? Et d'une façon ou d'une autre, quelles sont les différences entre les *Héllênês* qui font qu'ils se reconnaissent, et les *Barbaroi*, qui font que les Perses savent qu'en attaquant les Grecs, ils ne font plus affaire avec des peuples conquis comme ils en ont conquis tant avant ?

c. Le livre d'Hérodote parle de toutes sortes de dimensions de la vie : la famille, l'économie, la religion, les géographies de diverses patries, les coutumes. Mais son livre porte d'abord et avant tout, je l'ai dit, sur la guerre entre les Grecs et les Perses.

En notant ce fait, comment dire, littéraire, on pourrait prétendre que le fait le plus constant de l'histoire humaine est la guerre, et qu'en conséquence, c'est le sujet principal des grands récits historiques. Certes, les humains du troisième millénaire rêvent tous d'un monde sans guerre, pourrait-on ajouter. Mais ils savent sans se

l'avouer, ou même en faisant tout ce qu'ils peuvent pour ne pas le laisser dire, que la guerre est si présente qu'elle semble être une dimension essentielle de la vie. On pourrait dire enfin, en rejetant les opinions contemporaines, que les gens qui rêvent d'un monde sans la guerre rêvent d'un monde sans humains.

Il y a un signe fascinant de cette omniprésence de la guerre. Le film le plus populaire de cette année s'appelle *Star Wars*, soit la *Guerre des étoiles*. Or ce film fait partie d'une série de films, tous très populaires, et même peut-être les plus populaires de l'histoire du cinéma : la popularité de ce *Star Wars*-ci, le dernier de la série, en attendant le prochain, n'est pas un accident. Voici donc ce qu'il faut reconnaître. Quand on veut rêver aujourd'hui et se payer une belle soirée avec des millions d'autres êtres humains, on ne rêve pas d'un monde sans guerre ; au contraire, on rêve d'un monde où la guerre humaine *terrienne* est devenue une guerre *galactique*, ou *transhumaine* ; quand on veut rêver l'avenir, on rêve un monde où la guerre est encore plus présente qu'elle ne l'est maintenant, et où les instruments de guerre sont encore plus puissants, c'est-à-dire plus meurtriers qu'aujourd'hui ; quand on veut rêver un monde avec des héros féminins nouveau genre, on rêve de guerre, car le nouveau *Star Wars* est surtout nouveau par le fait que le héros est devenu une héroïne. On serait tenté de dire que les contemporains rêvent de l'égalité entre les hommes et les femmes, en imaginant que les femmes sont enfin devenues de vrais soldats.

En tout cas, un des thèmes de cette lecture d'Hérodote sera celui de la guerre, parce que c'est le sujet constant de son livre. Mais je me demanderai aussi, c'est une

question qu'Hérodote semble mettre devant les yeux de son lecteur, quel le lien entre la guerre et les autres dimensions de la vie (encore une fois, la famille (et donc les femmes et les enfants des hommes qui vont en guerre), l'économie, la religion, la géographie et les coutumes). Car Hérodote parle autant de ses autres dimensions que de la guerre.

4. Il sera évident durant ces rencontres que ce que raconte Hérodote a des résonances contemporaines. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, selon Hérodote, les plus grandes questions historiques ne peuvent pas faire l'économie de la question de la relation entre les hommes et les femmes. Pour le dire en peu de mots, différentes sociétés proposent, et imposent, différentes façons d'être hommes, d'être femmes, et d'être hommes avec des femmes, et d'être femmes avec des hommes. On sera donc souvent tenté d'introduire des remarques sur le monde contemporain dans les discussions ; je trouve cela normal et sain, voire inévitable.

Mais je ne l'encouragerai pas, et j'aurai tendance à ramener tout un chacun à la compréhension du texte d'Hérodote d'abord et avant tout. Pourquoi ? Pas parce que j'ai peur d'aborder ces questions : pour le prix d'une bière, j'exposerai à qui voudra bien les entendre toutes mes opinions paradoxales sur tout sujet qu'on voudra.

Mais alors pourquoi ramener au texte d'un vieux Grec mort il y a plus de deux millénaires ? Si je retourne au texte d'Hérodote, et donc à quelque chose qui s'est passé il y a plus de deux millénaires, plutôt que d'encourager à parler de ce qui se pense et se passe aujourd'hui, ce

sera parce que par expérience, ce genre de remarque, sur les hommes et les femmes aujourd'hui, sur la religion aujourd'hui, sur les barbares et les civilisés d'aujourd'hui, a tendance à prendre toute la place et à offrir l'occasion à tout un chacun d'exprimer ses opinions de façon, disons, catégorique.

Or je voudrais qu'on apprenne quelque chose de neuf, soit ce que Hérodote disait sur son monde, et les mondes autour de lui, quelque 400 ans avant Jésus-Christ. Je suis persuadé, soit dit en passant, que ce qu'on apprendra avec Hérodote et grâce à Hérodote ne pourra manquer d'affecter ceux qui auront appris en vérité. Non pas parce qu'ils changeront d'opinions (peu de gens changent d'opinions, et surtout pas des vieux à la veille de la mort), mais parce qu'ils seront amenés à réfléchir, ce qui produit, presque toujours je trouve, deux ou trois effets intéressants : on prendra plaisir à réfléchir, on deviendra plus nuancés ou on aura des opinions, toujours les mêmes au fond, mais un peu plus nuancées, et on sera un peu plus capables d'écouter. Enfin, c'est l'espoir qui m'anime en ce début d'année.

5. Je prends la peine de rappeler qu'en plus de l'édition dans laquelle je travaillerai, il y a plusieurs autres éditions du livre d'Hérodote. Il y a sans aucun doute celles qu'on trouve sur Internet. Je signale entre autres celles de Philippe Remacle (en français) et celle de Perseus Collection (en anglais).

Parmi les éditions papier, il y a celle de Belles-Lettres : c'est le sommet de ce que le monde universitaire français produit. En plus d'un texte grec et une traduction

correcte et des notes nombreuses, il y a un volume d'introduction et des index analytiques. Mais le prix est prohibitif : 11 volumes à 100 \$ chacun.

Je tiens à dire que ce qui manque à toutes les éditions françaises que je connais, ce sont des cartes faciles à utiliser. Je signale quand même qu'il y a, à la fin de l'édition proposée, des cartes qui permettront de visualiser certaines des informations géographiques que propose Hérodote. Il faudrait plus et mieux, mais il y a au moins cela, et il serait dommage de ne pas en tirer profit.

Mais pour quelqu'un qui veut lire Hérodote avec efficacité du moins en ce qui a trait à la géographie, la meilleure édition est sans aucun doute l'édition Landmark. On trouve dans ce livre à chaque deux ou trois pages une carte qui sert pour les paragraphes du texte d'Hérodote qu'on lit alors. De plus, on trouve des photos des lieux, ou de ce qui reste des lieux que décrit Hérodote. Enfin, on trouve des images ou des photos des habits, des armes, des instruments quotidiens des différents peuples que décrit Hérodote. On a même droit à une image d'Hérodote dans les toutes premières pages, page que je m'empresse de montrer.

Je signale que cette édition s'achète pour moins de 50\$ chez Amazon et qu'elle fait partie d'une collection qui s'appelle Landmark. On y trouve les œuvres historiques d'Hérodote, de Thucydide, de Xénophon, et d'Arrien. On produira sous peu la *Guerre des Gaules* de César. Le maître d'œuvre de cette série est un fou comme je les aime, un dénommé Robert B Strassler.

C'est un homme de génération *boomer*, et un Américain : il a étudié dans un collège américain (Harvard, quand même) dans les années 60. Comme c'était un homme pieux, il a fait ce que son papa lui a dit de faire : il s'est installé dans un emploi sérieux ; il a travaillé dans les compagnies pétrolifères américaines pendant 20 ans. Devenu millionnaire, à 40 ans, en 1983, il s'est retiré pour fonder une compagnie d'investissement et est devenu plus riche encore.

Mais surtout à la même époque, soit lors de sa première retraite, il a produit une édition de la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, une édition comme il aurait voulu en avoir une quand il était étudiant, avec tout plein de photos et de cartes, mais à petit prix. Quand il a voulu la faire éditer, les experts universitaires lui ont dit que ça ne se vendrait jamais et qu'on avait déjà de bonnes traductions. Il était riche, et il a fait à sa tête : il a publié son livre à frais d'auteur. Comme ceci est une histoire américaine, la conclusion se devine tout de suite : son livre est vite devenu un *ouvrage à succès*. Aussi, il a commencé une nouvelle compagnie : Landmark, qui produit des livres d'histoire ancienne. Chaque nouveau livre est fêté et fait de l'argent.

6. Je tiens à ajouter tout de suite que, quelle que soit l'édition qu'on utilise, on a droit à un texte traduit, car Hérodote a écrit à écrit en grec et, sauf exception, on ne lit pas le grec, et encore moins le grec un peu particulier d'Hérodote. Or comme le veut le proverbe italien, *traduttore traditore*, la traduction, toute traduction, est problématique. Et cela est d'autant plus important

qu'un auteur est un écrivain sensible aux nuances de mots. Or je crois que c'est le cas d'Hérodote.

Je ferai donc de temps en temps des remarques sur le texte qui me semble parfois déficient, mais surtout sur le vocabulaire d'Hérodote et sur certaines idées qui passent par ledit vocabulaire. La première de ses remarques se fera tout de suite et portera sur le titre du livre d'Hérodote. Mais d'abord, je me permets quelques remarques brèves sur la vie d'Hérodote.

Voilà donc pour les remarques que je développe à partir de la description du cours. On peut donc dire qu'à partir de maintenant le cours commence pour de vrai.

Mais avant de continuer, y a-t-il des questions sur le plan de cours ?

Qui est Hérodote ?

On ne sait presque rien au sujet d'Hérodote. On a quelques informations plus ou moins sûres venues d'autres sources qu'Hérodote lui-même, et on a les informations qu'on peut glaner à partir du livre qu'il a écrit.

Par exemple, il dit à un moment donné (au livre II) qu'il a parlé avec un Égyptien au sujet des crues du Nil qu'il a observées et qu'il a parlé avec les prêtres égyptiens au sujet de tel pharaon. On devine donc qu'il a visité l'Égypte, qu'il a parlé avec des Égyptiens bien informés, et même qu'il a visité le pays à telle époque, soit celle des crues.

Mais ça ne va pas plus loin. Quel âge avait-il quand il a visité l'Égypte ? Combien de temps a-t-il visité ? Parlait-il un peu la langue des Égyptiens, ou était-il tout à fait à la merci de ses traducteurs ? Il n'y a aucune réponse pour ces questions en ce qui a trait à Hérodote et l'Égypte, parce qu'on ne sait presque rien sur sa vie, et certes rien à partir d'autres sources solides. Et il en est de même pour l'ensemble de son livre, et donc pour l'ensemble de sa vie. Cela dit, voici un peu d'information sur Hérodote ; j'ajouterai des remarques qui peuvent servir à mieux comprendre le monde auquel Hérodote appartenait

Son nom signifie « cadeau d'Héra ».

Il est né vers 485 à Halicarnasse, une ville qui se trouve dans ce qu'on appelle aujourd'hui la Turquie (dans le Sud-Ouest : la ville de Bodrum aujourd'hui), mais qui était à son époque une ville grecque dans une région hellénisée de la Méditerranée, aux frontières de l'Empire perse.

Car il faut se souvenir que ce qu'on appelle aujourd'hui la Grèce couvre une partie seulement de ce qui était la Grèce du temps d'Hérodote : la Grèce n'était pas un pays, tel qu'on entend ce mot (et la Grèce d'aujourd'hui n'a à peu près rien à voir avec la Grèce du temps d'Hérodote). D'abord, la Grèce n'était pas limitée aux parties centrale et septentrionale de la Méditerranée ; il y avait, par exemple, les cités grecques de Nikaia en France (aujourd'hui Nice), de Kurênê en Lybie (aujourd'hui Shahhat), de Surokousia en Sicile (aujourd'hui Siracusa en Italie), Halikarnassos en Turquie (Bodrum comme je l'ai dit), de Mainakê en Espagne (Malaga aujourd'hui)

jusqu'à Khersonêsos en Crimée (aujourd'hui Sébastopol).

Par ailleurs, Halicarnasse se trouvait en Karia, qui était selon les Grecs une partie moins hellénisée, plus barbare du monde grec. Disons que pour un Grec moyen, venir de Halicarnasse, c'était, pour un Québécois moyen, venir de Basse-Ville ou de Beauce, ou du Manitoba, ou de quelque autre point qu'on méprise.

De plus, il faut se souvenir que cette Grèce, celle d'Hérodote, était morcelée sur le plan politique. D'ailleurs, ce morcellement est un des thèmes de l'auteur des *Enquêtes*. Pour mieux comprendre ce morcellement, on peut faire les remarques suivantes : le mot *politique* vient du mot grec *polis* (qui donne l'adjectif *politikos*) ; ce mot, qu'on le traduise par *cité* (mon choix) ou un autre mot, dit la structure politique fondamentale du monde grec. Car il n'y avait pas une Grèce, mais une multiplicité de cités grecques. Chaque cité grecque était un *pays* distinct avec ses lois, ses coutumes, son armée, sa monnaie, son passé, son régime politique (tyrannie ou royauté, aristocratie, démocratie plus ou moins large) et ainsi de suite.

La question suivante vient ainsi à l'esprit : qu'est-ce qui unit les Grecs de façon à en faire un peuple, ou une réalité politique dans un sens plus large ? Voici ce qui me semble sûr. Les Grecs ont en commun une langue, des dieux, et certaines coutumes, ou attitudes de base. Cette différence commune, les Grecs la sentent et l'expriment par un de leurs mots les plus importants, soit *barbaros* .

Qu'est-ce qu'un *barbaros*? Un non-Grec. Les Grecs parlent grec, en grec *héliénizousin*, alors que les autres humains de la Terre *barbarizousin*, soit font des bruits incompréhensibles. Il y a pour un Grec un je ne sais quoi de méprisant dans le mot *barbarizéin*. Un peu comme quand un Québécois parle des Ontariens qui envahissent la Belle Province durant le « *spring break* ». Ou quand un anglo entend un francophone et lui dit de *Speak White*.

On peut dire, je le répète, qu'un des thèmes importants du livre d'Hérodote est la différence entre un Grec et un Barbare. Cette différence, qui était une évidence pour un Grec moyen, est plus problématique, mais importante pour l'auteur des *Enquêtes*.

Je reviens à Hérodote.

Hérodote naît dans une famille assez riche et sans doute respectable. Mais il quitte tôt sa cité natale. Pourquoi? On ne le sait pas. On sait, les experts universitaires le disent, que les gens d'Halicarnasse parlaient un grec dorien (celui de Sparte) qui se prononçait et s'écrivait avec un accent donné, alors qu'Hérodote écrit en grec ionien (celui d'Athènes) : on devine par là qu'il a vécu une bonne partie de sa vie hors de sa cité natale, et ce dès qu'il était jeune. On peut imaginer un Québécois qui parle avec un accent français. Mais où et quand Hérodote a-t-il appris et pratiqué cette *seconde* langue? Cela est inconnu.

En tout cas, à un moment donné (il pouvait avoir 40 ans ou 50 ans), il s'est retrouvé à Athènes du temps de Périclès, le maître politique de la ville d'Athènes, la cité

grecque la plus démocratique et la plus puissante de l'époque. Or Hérodote est un familier, un proche de Périclès. (C'est comme être un familier de Justin Trudeau, ou mieux encore de Barack Obama.) Ce devait être vers 440 avant Jésus-Christ, mais encore une fois, on n'en est pas sûr. Donc, il y vivait un peu avant la Guerre du Péloponnèse décrite par un autre grand historien grec, Thucydide, un Athénien.

Pendant ce séjour à Athènes, Hérodote fait un tabac, comme on dit, à Athènes, et ce de la façon la plus inattendue possible, soit en lisant quelque chose de ses *Enquêtes*. Car les Athéniens ont célébré la récitation d'une partie au moins de ses *Enquêtes* et ont été renversés par cette nouvelle sorte de *logos*. – Le *logos* est le discours humain ; mais il y a différentes façons de discourir ou de parler. La ville où on a créé le théâtre, et où Socrate a vécu, est aussi la ville où on a célébré la naissance de l'histoire, que ce soit par Hérodote, un étranger, ou par Thucydide, un citoyen d'Athènes.

Hérodote finit sa vie dans cette partie de la Grande Grèce qui s'appelle aujourd'hui l'Italie. Il faisait partie de ceux qui ont assuré la fondation d'une colonie instituée par Athènes, soit la cité de Thourioi (Sibari de Calabria en Italie moderne). Imaginez la botte italienne : la ville de Thourioi se trouvait dans la voûte plantaire du pied.

On ne sait pas où il est mort, et encore moins où il est enterré. Mais on devine qu'il est mort vers 425.

Avant d'en finir avec l'homme Hérodote, je tiens à faire une autre remarque au sujet de lui, en tant qu'auteur. Quand on le compare aux autres historiens grecs, il est

très différent d'eux. Thucydide et Xénophon, et les autres historiens grecs, Arrien, par exemple, parlent de guerre et des grands hommes politiques. On pourrait dire qu'ils voient l'histoire comme une discipline qui parle de guerre et de politique d'abord et avant tout, pour ne pas dire sans plus. Par sa part, Hérodote parle de tout : d'hommes, de femmes, d'enfants, de religion, de littérature, de météo, de géographie, d'économie et j'en passe. Il est un historien plus généraliste que les autres. Pour le dire autrement, il voit sa discipline comme une science humaine unique et globale, et non comme une des approches particulières qui se divisent le champ des sciences humaines.

Que signifie le titre de son livre ?

Comme tant d'autres disciplines intellectuelles, l'histoire est née en Grèce et porte un nom grec. Tout le monde connaît la discipline qui s'appelle *histoire*. Or peu de gens savent que la discipline qui s'appelle *histoire* a reçu au moins son nom du livre d'Hérodote. Ainsi le nom de la physique vient du mot grec *phusis*, qui signifie *nature*. Et le nom de la zoologie vient des mots grecs *zôion* et *logos*, soit *vivant* et *savoir*. Ou encore mathématiques vient du mot grec *mathêma*, qu'on pourrait traduire par *discipline*.

Or, je le répète, le mot *histoire* pour dire la discipline historique vient non seulement du grec, mais encore du livre d'Hérodote. Son livre se dit en grec *historié*, c'est un mot au singulier, ou plutôt *historiai*, c'est le même mot au pluriel. Le mot *historié* signifie *enquête*, et le mot au pluriel signifie *enquêtes*, au pluriel.

Aussi, malgré ce que le traducteur a écrit sur la page de titre du livre, le titre du livre d'Hérodote est au pluriel dans les manuscrits, *historiai* et non *historié*. Or *historiai* signifie « enquêtes », ou comme on l'a indiqué au singulier, « enquête ». On dit qu'Hérodote est le père de l'histoire. Cela est vrai sans doute, même si d'autres prétendent que c'est plutôt Thucydide, le successeur d'Hérodote qui mérite ce titre et qu'Hérodote est le grand-père de l'histoire ou le *presque* père de l'histoire ou le père de la *presque histoire*. De toute façon, il faut bien voir que l'histoire comme le fondateur, ou un des fondateurs, de l'histoire l'a comprise et nommée, c'est une enquête, ou plutôt une série d'enquêtes.

Pourquoi est-ce une enquête ? Parce que, règle générale, les faits historiques sont cachés, soit parce qu'ils sont perdus, soit parce qu'ils sont gênants, soit parce qu'ils sont d'emblée difficiles à saisir. Cela veut dire que le récit portant sur le passé est peu sûr, à moins qu'il soit le résultat d'une enquête, et que même après enquête, il est possible que l'histoire livre des faits peu sûrs. Le mot *enquête* que choisit Hérodote me rappelle le mot *essai* que choisit le plus grand philosophe français, Montaigne.

Sur ce dernier point, il est facile de comprendre le problème de l'histoire à partir d'une expérience que tous ont eue. Je ne peux pas, et je ne veux pas, donner un exemple précis, mais je donnerai un exemple imaginaire que chacun pourra rattacher à son expérience. Quelque chose est arrivé, mettons un accident d'auto ; on en a été témoin : une auto de policier a écrasé un type qui roulait à vélo à contre sens dans une rue de la Basse-Ville.

Or en en parlant avec quelqu'un d'autre qui l'a vu aussi, on se rend compte que les deux n'ont pas la même description de l'événement : l'un raconte des choses que l'autre n'a pas vues ou n'a pas retenues, ou en tout cas qu'il ne raconte pas ; l'autre décrit les choses avec des mots que le premier n'emploierait pas ; et surtout l'un dit des choses dont il est sûr, et que pourtant l'autre nie avoir eu lieu. Or l'événement vient d'arriver, et l'un et l'autre sont de bonne foi, d'après ce qu'on peut deviner. (Mettons que c'est un ami avec qui on parle.)

Voilà pourquoi l'histoire est une enquête : la vérité des actions humaines, ou des événements que vivent les humains, n'est pas donnée d'emblée. Les Grecs ont un mot extraordinaire pour dire la vérité, soit *alêthéia*, le non-oubli, comme le veut son étymologie, ou le non-couvert, ou le *dé-couvert*. Saisir la vérité, et en particulier la vérité au sujet des choses humaines ou la vérité des actions humaines plus ou moins éloignées dans le passé, ou la vérité historique, saisir la vérité donc, c'est, dit le mot grec, une découverte, un *dés-oubli*, ce qui implique qu'il faut faire un effort, et donc qu'il faut faire une enquête.

Cette enquête est d'autant plus nécessaire qu'au problème de la perception initiale s'ajoute celui de l'oubli tout bête, et pour ainsi dire naturel, et celui des intentions *morales* déformantes de celui qui se souvient. Le problème de l'oubli est trop évident pour qu'on ait à le commenter.

En revanche, j'entends par « intentions *morales* déformantes » le fait que certains événements sont gênants parce qu'ils sont contraires aux opinions

régnantes au sujet du bien et du mal, et qu'on essaie de les taire, alors que d'autres sont enthousiasmants, ou conformes aux opinions régnantes au sujet du bien et du mal, et qu'on essaie de les souligner ou de les glorifier : même quand les faits ne sombrent pas dans l'oubli, les intentions, ou les opinions, de ceux qui voient et conservent des faits, leur rendent certains faits moins, ou plus, intéressants, et donc plus difficiles à dire, voire à retenir, ou plus difficiles à dire avec justesse, voire à retenir, et transmettre, comme ils sont arrivés.

Mais, toujours en examinant le titre du livre d'Hérodote, l'histoire/enquête est, pour ainsi dire par définition, au pluriel et donc *une série d'enquêtes*, parce que les faits sont nombreux sans doute, mais aussi parce que l'histoire est faite de plusieurs sortes de choses humaines. C'est du moins l'idée que s'en fait Hérodote. Mettons pour parler vite que l'histoire porte sur le politique, le militaire, l'économique, le culturel et le religieux. Or ces domaines s'influencent les uns les autres. En somme, les décisions politiques influencent les décisions militaires, et vice versa, et les faits économiques influencent les deux premiers, et vice versa, alors que le culturel et le religieux sont différents, et pourtant semblables, et s'affectent l'un l'autre, et les deux ensemble affectent les trois premiers domaines, et vice versa. Sans parler du fait que le domaine privé, ou celui des intentions des individus, influence le domaine public, ou celui des exigences de la société dans son ensemble, et vice versa. Cela était vrai du temps d'Hérodote, et, dirait-il j'en suis persuadé, cela est vrai du temps de ces gens admirables, à leurs propres yeux, qui s'appellent des démocrates libéraux modernes.

Tout cela, ces deux remarques initiales, se trouve caché, ou révélé, dans le mot *historiai*, et dans le récit qui suit qui porte le nom *Enquête*, ou plutôt *Enquêtes*, mot et récit qui viennent d'Hérodote.

Quoi faire chaque semaine ?

Il restera neuf semaines pour lire les *Enquêtes* d'Hérodote. Mais le livre est trop gros, il comporte trop de pages, pour être lu au complet, pour être lu avec un *modicum* de sérieux, en neuf semaines. Je propose une lecture en neuf étapes qui comportent environ la moitié des neuf livres. Voici le calendrier des travaux. Il est possible que je change les données, mais ceux qui voudront prendre de l'avance pourront le faire avec assurance, quitte à ajuster après coup.

2^e semaine. § 1-94, Crésus et la Lydie.

3^e semaine. 1.95-216, Cyrus et la naissance de l'empire perse.

4^e semaine. 2.1-98, Cambyse et la conquête de l'Égypte.

5^e semaine. 3.67-160, Darius et la conquête du pouvoir.

6^e semaine. 5.28-126, Aristagoras et la rébellion des Grecs des îles.

7^e semaine. 6.43-140, Miltiade et Marathon.

8^e semaine. 7.19-130, Xerxès et Thermopyles.

9^e semaine. 8.1-97, Thémistocle et Salamine.

10^e semaine. 9.1-89, Mardonios et Platées.

Je signale qu'il m'arrivera de parler de pages qui se trouvent hors de cette liste. Mais pour les fins des rencontres, voilà donc ce qu'il faudrait lire.

Ce qu'il faut faire pour la semaine prochaine.

Pour la semaine prochaine donc, je demande de lire la première moitié du premier livre, soit les paragraphes 1-94.

Il faut retenir les questions qui viennent : je tenterai d'y répondre quand on aura le temps. Il faut retenir les passages qui semblent les plus importants, en demandant pourquoi ils paraissent importants ; j'en ferai autant de mon côté pour faire quelques remarques qui éclaireront, je l'espère, les intentions d'Hérodote, voire les *enseignements* qu'il propose.

J'avancerai ainsi de semaine en semaine, et à la fin, je suis persuadé, on, le professeur et ceux qui sont devant lui, apprendra à mieux connaître le livre d'Hérodote, le monde dont il parle, et même le monde à tous.

Deuxième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

Pour bien rattacher les remarques d'une semaine à une autre, je commence chaque rencontre en rappelant ce qui a été présenté la semaine d'avant. C'est une occasion de poser des questions, de demander des précisions, de suggérer des corrections.

La semaine dernière, j'ai présenté le plan de cours, auquel j'ai ajouté cinq remarques : sur les divisions traditionnelles du livre d'Hérodote, sur l'épistémologie de l'histoire, sur les questions secondaires qui accompagnent la question centrale dont traite Hérodote, par exemple la différence entre un Grec et un Barbare, sur la tentation, à éviter, de ramener le texte d'Hérodote aux préoccupations d'un Québécois de l'an 2016, sur les différentes éditions dont on peut se servir pour lire le texte. J'ai oublié de signaler que je ferai souvent des remarques sur les termes grecs qu'emploie Hérodote et qui sont parfois escamotés par la traductrice.

Puis, j'ai fait des remarques sur l'homme Hérodote. On peut résumer l'ensemble des remarques comme suit : on ne sait pas grand-chose au sujet d'Hérodote d'Halicarnasse, mais il était un Grec du cinquième siècle avant Jésus-Christ, né à la fin des guerres médiques, sur lesquelles il enquête dans son livre, qu'il a visité plusieurs des endroits dont il parle, et qu'il est mort durant la Guerre du Péloponnèse que son livre annonce.

J'ai ensuite fait une remarque sur le titre de son livre, *historiai* en grec, qui a donné notre mot *histoire*, mais qui signifie *enquêtes*. Une des grandes vérités que propose Hérodote, c'est que l'histoire, la discipline qu'il initie, exige des enquêtes.

L'intention de l'auteur : le tout début du livre.

Dans les premières lignes du livre d'Hérodote (I.0), l'auteur dit en peu de mots ce qu'il veut proposer dans son livre, ou pourquoi il écrit son livre. Quelques pages plus loin (1.5), il reprend la description de son intention. Or, cela est remarquable, ou facile à remarquer, il ne dit pas la même chose les deux fois. Je prends d'abord la première affirmation pour proposer quelques remarques. Mes remarques sont souvent des questions que je demande de poser en lisant le livre d'Hérodote, ou des thèmes qu'on pourrait examiner.

1. Lire le texte (1.0) tel que traduit par Andrée Barguet. Il faut noter d'abord que la traduction cache quelque chose. Selon le grec d'Hérodote, les hommes du passé ont démontré (*apodékhthénta*) des actes qui étaient grands et même étonnants (*mégala té kai thômasta*) ; or Hérodote dit qu'il veut démontrer (*apodéxis*) son histoire, ou plutôt son enquête (*historiês*, car le mot est au singulier) sur ces actes.

Comme le suggèrent les mots qu'il emploie, pour Hérodote, le fait de faire une enquête et d'en écrire les résultats est un acte, et même un acte comparable au le fait d'agir en grand et de façon étonnante ; ce qui est sûr, c'est que c'est un acte. Un acte met en place quelque chose, quelque chose de visible, quelque chose qui agit

sur les choses et les humains. Ainsi, un acte influence les autres actes : par exemple, l'attaque des Xérxès, le roi perse, produit la réaction de Thémistocle, le général athénien. Mais alors l'acte de l'historien Hérodote, faut-il croire, influencera les actes à venir des humains qui agissent dans le domaine historique. Je pose donc une première question dès les premiers mots d'Hérodote : quel est l'effet des mots d'un homme de pensée, lesquels mots sont des actes, sur les gestes d'un homme d'action, lesquelles actions supposent une pensée ?

2. Je reviens sur le sens premier de ce que dit Hérodote. Son histoire (son enquête ou ses enquêtes) porte sur les grands faits des Grecs et des Barbares, les choses qu'ils ont démontrées en les faisant, mais le grand fait le plus important semble être le conflit qui les opposa. Il y a donc, d'un côté, les Grecs et, de l'autre, les Perses, ou les Barbares, et les uns et les autres s'affrontent, se blessent et se tuent depuis les deux côtés . Il semble donc que les Perses sont les Barbares par excellence, ou les maîtres de tous les Barbares, et que les Grecs sont différents des Perses et donc des Barbares. En tout cas, c'est ce que suggère d'emblée Hérodote, et ce que disent les chroniqueurs perses qu'ils citent. Lire le § 1.4.

Donc dans ce livre, Hérodote veut d'abord montrer, et conserver en mémoire, et ensuite expliquer les conflits entre les êtres humains. Il ne semble pas autant intéressé par les ententes entre les êtres humains que par leurs conflits. Est-ce parce que les ententes entre les êtres humains, disons le monde de la paix, sont moins significatifs que les conflits entre les êtres humains ? Il faudrait examiner cette possibilité. Cela ne voudrait pas dire qu'il est un militariste aveugle ; il serait possible

qu'Hérodote fût d'avis que la paix est la meilleure des choses humaines, mais que la guerre est la plus normale des choses humaines. Mais quelle sorte de paix est une bonne paix ? Et quelle sorte de guerre est une bonne guerre ? Je crois que ces deux questions sont posées par Hérodote, et il donne, avec discrétion sans doute, une réponse.

3. Je reprends encore. Hérodote semble avoir une intention, disons, historique : d'abord, empêcher que le passé (des faits singuliers plus ou moins grands ou significatifs) ne s'efface des mémoires, et donc s'assurer que ce qui est étonnant ne devienne pas sans lustre. C'est ce dont j'ai déjà parlé quand j'ai suggéré de réfléchir sur le mot *historiai*, en grec, soit enquêtes. Puis, ajoute Hérodote, et cet ajout est important, il veut donner la cause d'un fait général, le conflit entre les Grecs et les Perses.

Je tiens à signaler qu'en présentant les choses ainsi, Hérodote se place tout de suite par-delà de l'esprit mythologique (c'est-à-dire religieux) ou légendaire (c'est-à-dire poétique) : c'est le passé tel qu'il fut qu'il essaie de conserver et non les traditions parce que traditionnelles.

De plus, en donnant la cause d'un fait, il prétend l'expliquer sans doute : à la limite, comprendre la cause de cet événement, ou cette série d'événements, c'est faire de la science et même de la philosophie, mais c'est une autre sorte de science et une autre sorte de philosophie que la science et la philosophie si bien connue déjà du temps d'Hérodote ; ce nouveau savoir, cette nouvelle sorte de science, c'est de l'histoire. Je tiens à signaler cela, parce que c'est important et que cela est important

pour ceux qui examinent, ou connaissent d'emblée, le monde ancien pour autant qu'il a une dimension religieuse ou poétique. En somme, Hérodote s'oppose à Homère, à Hésiode et à Sophocle, et se rapproche, mais se distingue, je tiens à le dire, de Socrate, de Platon et d'Aristote. Je le dis autrement : faire de l'histoire avec Hérodote, ce n'est pas raconter de belles histoires comme Homère, ni rapporter les mythes religieux comme Hésiode, ni faire de beaux poèmes comme Sophocle, ni réfléchir comme un philosophe, pour ne rien dire de *faire* de la science comme un mathématicien.

Aussi, je le répète, il faut être sensible au fait que le récit d'Hérodote, un récit historique, se lit, et dès le début, en face à face avec les récits de Homère, ou celui des poètes : c'est la guerre de Troie (telle que racontée dans *l'Iliade*) et les voyages en Méditerranée (tels que racontés dans *l'Odyssée*) qui sont la référence non seulement d'Hérodote, mais encore de ses lecteurs ; or en lisant les *Enquêtes*, il faut imaginer que ce récit référentiel est complété, ou peut-être remplacé, par celui d'Hérodote.

On pourrait dire les choses ainsi : la grande vérité qu'il faut apprendre en lisant Hérodote, c'est qu'Homère est un poète, ou plutôt qu'il n'est qu'un poète, et qu'il y a mieux que la poésie : le récit fictif peut et doit être remplacé par le récit véridique. Pour le dire d'une autre façon encore, il faut un jour choisir entre les récits qui embellissent la réalité et les récits qui découvrent la vérité. Lire Hérodote, c'est se placer face à ce choix. Je le dis enfin comme ceci : l'acte fondamental d'Hérodote est peut-être de créer, ou de montrer, une nouvelle façon de parler du monde. Cet acte est aussi grand que les actes de Thémistocle, de Xérxès, qui ont existé, et d'Achille et

d'Ulysse qui n'ont pas existé, et donc un acte aussi grand que ceux de Platon et d'Aristote qui écriront après Hérodote.

L'intention d'Hérodote : le second début du livre.

Je passe à ce qu'Hérodote écrit au § 1.5. Lire le passage. Comme je l'ai dit, Hérodote parle ici d'une autre façon qu'il ne le fait au début. Il revient sur le récit qu'il vient de rapporter, un récit traditionnel, et il le commente pour expliquer ce qu'est son intention, mais autrement qu'il ne l'a fait au tout début. Que dit-il au juste la seconde fois ?

1. Hérodote se détache du récit qu'il vient de faire, plus ou moins mythique ou traditionnel : il ne s'acharnera pas à prouver que ceci a eu lieu ou non ; il racontera ce qu'il sait (*oida*) lui-même ; il montrera où la guerre entre les Perses et les Grecs prit son origine (*uparxanta*) ; en tout cas, il parlera du premier qui agit avec injustice (*adikôn érgôn* [5]). Ai-je besoin de dire que le thème du plus grand livre de Platon, soit la *République* est celui de la justice ? Une des choses qu'il faudrait faire quand on aura fini les *Enquêtes* de l'historien Hérodote, ce serait de lire, ou de relire, la *République* du philosophe Platon. Voilà un cours qu'il faudrait exiger des responsables de l'UTAQ. Je m'attends à ce qu'on descende dans la rue, casserole en main, pour le réclamer du gouvernement et des autorités de l'université Laval.

2. Il y a une différence entre saisir la cause d'un événement et dire qui fut le premier à faire ceci ou cela. Le premier est plus scientifique ou plus philosophique, en tout cas plus général, le second est plus historique,

et plus particulier. Il est donc possible qu'Hérodote dans le même texte vise le niveau général et le niveau particulier. Par exemple, il pourrait établir que la cause des guerres médiques est quelque chose qui appartient à la nature humaine, comme le désir de dominer chez les grands, ou l'ignorance qui limite presque tous les humains, ou le désir de liberté qui appartient à certaines sociétés. Cela n'exclut pas qu'il puisse en même temps conclure, et exposer, que le début de la guerre entre les Grecs et les Perses est la faute de l'injustice de Crésus, le roi de Lydie, ou du désir chez Xérxès, le roi perse, d'égaliser les exploits de ses prédécesseurs ou de l'ambition démesurée d'Aristogoras, le tyran de Milet. Peut-on en faisant de l'histoire, en faisant des enquêtes comme Hérodote, chercher à la fois à éclairer un fait particulier et à montrer des traits de la nature humaine ? Je suis persuadé que pour Hérodote cela est possible, et même nécessaire. Mais la suggestion que je fais ici reste à vérifier.

3. De plus, Hérodote signale quelque chose qui ne me semble pas bien historique, ou ordinaire ; il affirme qu'il sait (*ôn épistaménos*) quelque chose, soit que le bonheur humain ne demeure pas le même, et donc il se souviendra (*épimnêsomai*) pour son lecteur et dans son livre de cette variabilité. (La traduction de madame Barquet laisse encore une fois à désirer.)

Or la même phrase présente des verbes de savoir significatifs : Hérodote *sait* que le bonheur est instable ; en conséquence, il *rappellera* les bonheurs des uns et des autres. En somme, Hérodote parlera des grandes villes et des petites : la roue de la Fortune tourne sans cesse, de sorte que les grands deviennent petits, et vice

versa. Mais quel est le lien entre savoir et se souvenir ? N'est-ce pas que savoir quelque chose revient à s'en souvenir, à le conserver dans sa mémoire ? Mais se souvenir de quelque chose, est-ce du fait même savoir quelque chose, retenir ce qui est vrai ?

4. En tenant compte de cette seconde présentation de son livre, je tire une conclusion, ou encore une impression philosophique : une sorte d'égalité s'installe ou se révèle de par le discours d'Hérodote : tous les humains sont intéressants, ou plutôt les cas sont intéressants, peu importe les apparences extérieures ou les faits du moment. Car ce qui est, ou paraît, grand paraît ensuite, ou devient, petit, et vice versa. Hérodote place donc son enquête sur des événements précis dans un contexte plus général, celui du Tout historique, et dans un contexte où l'apparence historique particulière, ou les différences culturelles ponctuelles, doit être dépassée. Ai-je besoin de dire que le thème de la pensée d'Aristote et de tous les scientifiques grecs est celui du Tout et de la Vérité par-delà les apparences ? Quand on est philosophe, on cherche des vérités universelles, des vérités qui se placent dans l'Univers. En grec, on dit universel comme ceci : *katholos*, selon le tout. Cela donne le mot français *catholique*.

En somme, il faudrait peut-être faire suivre cette lecture des *Enquêtes* d'Hérodote par la *Physique* d'Aristote. Je m'attends à voir d'autres gens encore, casserole en main, exigeant du ministère de l'Éducation leur dû. En tout cas, il faut conclure que selon ce qu'il dit, Hérodote fait quelque chose de semblable à ce que font les philosophes, mais à partir de quelque chose que les philosophes méprisent d'ordinaire, soit les faits

historiques. La dernière phrase d'Hérodote mêle la différence et la ressemblance d'une façon fort intéressante : le bonheur humain ne demeure pas dans le même pour les uns et les autres, et les uns et les autres sont donc semblables au moment même où ils sont différents à eux-mêmes d'une époque à l'autre.

5. Mais il y a une autre différence/ressemblance qui est présente depuis le début du texte d'Hérodote et jusqu'à la fin. Je le dis d'une autre façon : l'intention d'Hérodote est de permettre de distinguer entre un Grec et un Barbare, mais de le faire sans tenir compte des préjugés des Grecs et des Barbares. Hérodote ne dit pas qu'il est Grec ou Barbare : il est d'Halicarnasse sans doute, mais c'est une ville grecque qui fait partie de l'Empire perse, ou un lieu qui n'est ni grec ni barbare, parce qu'il est à la fois grec et barbare. On peut se demander si c'est possible de n'être ni Grec ni Barbare, mais il semble que c'est ce qu'Hérodote croit possible du fait qu'il a écrit ses *Enquêtes*.

En tout cas, il est possible qu'à la fin du processus de lecture des pages et des opinions d'Hérodote, on se rende compte qu'il n'y a pas de différence entre les Grecs et les Barbares. Pas de différence, sauf une peut-être : le monde grec est capable, ou plus capable, de produire, et d'entendre, des enquêtes qui montrent qu'il n'y a pas de différence entre les Grecs et les Barbares, alors que les Barbares ne sont pas capables, ou moins capables, de faire cela, soit d'être objectif, comme on le dit aujourd'hui ; les Grecs sont capables de saisir ce qui est humain et donc ce qui est commun, alors que les Barbares voient d'abord des différences irréductibles entre eux et les autres. Pour le dire d'une autre façon

encore, le monde grec peut produire un Hérodote, mais pas le monde barbare ; pis encore, même une fois qu'un Hérodote a écrit, les gens du monde barbare ont de la difficulté à lire ce qu'il a écrit, à moins de cesser d'appartenir au monde barbare où ils sont nés. Enfin, c'est une hypothèse que je propose.

Lire le texte central.

1. Entre les deux textes où Hérodote présente son intention, il parle du passé des Grecs et des Barbares. Dans ce texte, que je n'ai pas lu, mais que chacun a lu ou qu'il lira, le fait le plus important à signaler est sans doute le nombre de fois qu'Hérodote parle de dire : le verbe *légéin* apparaît dans ces premiers paragraphes, sept fois ; cela semble significatif, d'autant plus que les verbes *phanai*, *homologéin* et *éréin* apparaissent deux fois, une fois et une fois. Au fond, Hérodote met son lecteur face au fait des traditions *orales* qui s'opposent.

Il faut comprendre que les traditions orales peuvent être écrites et demeurer des traditions orales, et que le fait que quelque chose est écrit n'en fait pas quelque chose de plus vrai que ce qu'on dit, selon le sens bien connu de l'expression « ce ne sont que des on-dit ».

Tout cela est d'autant plus important qu'à deux reprises, Hérodote interrompt le récit rapporté (qui vient des Perses) pour signaler que les Phéniciens et les Grecs ne sont pas d'accord, ou ne disent pas la même chose que les Perses.

Entre les deux passages programmatiques déjà signalés, Hérodote présente donc avec discrétion une autre facette

de son intention : il veut dire, ou écrire, ce que les Perses disent sur eux-mêmes, sur les Grecs et les Phéniciens, mais aussi ce que les Phéniciens répondent et ce que les Grecs répondent aussi. Je suggère ceci : ce que les gens disent, ou ce qu'ils pensent, sont des faits historiques, ou du moins ce sont des faits importants pour Hérodote, des faits qui appartiennent à ses enquêtes.

2. J'examine encore un peu ce qu'il dit. Il raconte d'abord la version perse de l'origine du conflit entre les Grecs et les Barbares, ce qui est assez étonnant puisqu'Hérodote est, je le rappelle, un Grec. Selon le récit perse, il y eut d'abord, de part et d'autre, des rapt de femmes ; or, selon ces mêmes Perses, les Phéniciens (et non eux les Perses) ont fait la première chose injuste, puis les Grecs ont fait deux choses injustes : une première pour rétablir la justice (car deux choses injustes faites de part et d'autre produisent une sorte de justice) et une seconde pour faire comme les autres avaient fait, soit ajouter de l'injustice au monde. Ce qui est encore une fois une sorte de justice : en étant injustes, les Grecs font comme les autres ont fait. Car ils justifient ce qu'ils font plus ou moins en supposant que les Phéniciens, des Barbares, ont été les premiers à faire une injustice, donc qu'ils ont le droit d'en faire aussi.

Par ailleurs, toujours selon les Perses, les Grecs firent d'une question secondaire (le rapt d'une femme) une cause de guerre ; c'est eux qui envahirent l'Asie, alors que les Asiatiques, ou les Perses, ne leur faisaient aucun tort réel, ou aucun tort grave, certes aucun tort d'ordre public, ou politique ou national. Or, toujours selon les Perses, ce passage de l'injustice privée à l'injustice publique est une injustice.

En somme, et pour résumer, Hérodote veut que son lecteur entende les prétentions à la justice et à l'injustice que les humains affirment. Donc, le récit d'Hérodote n'est pas seulement au sujet de ce qui s'est fait, mais encore au sujet des prétentions de justice qui accompagnent ce que les uns et les autres font, et ce qu'ils disent sur ce que les uns et les autres font.

3. Je prends la peine de signaler que la version perse semble donner un poids historique au récit d'Homère sur la guerre de Troie. Mais en même temps, le récit selon les Perses n'est pas semblable à celui du poète des Grecs. Cette différence vient-elle du fait qu'Homère est un Grec, ou du fait qu'il est un poète ? Les deux hypothèses sont possibles, et même les deux peuvent être l'avis simultanément des Perses, ou d'Hérodote. En tout cas, son rapport sur ce que disent les Perses ne peut pas ne pas étonner un Grec qui connaît le récit homérique (et tous les Grecs connaissaient le récit homérique).

Pour le dire d'une autre façon, le récit des chroniqueurs (*logioi*) perses semble être, ou conduire à, une laïcisation de quelques grands mythes grecs. En tout cas, on devine ici ou là des bouts des récits grecs portant sur Zeus et d'autres dieux, mais banalisés, car les dieux, et certes les dieux grecs, n'apparaissent pas dans le récit perse. À la fin de ce que rapporte Hérodote, on aboutit au récit (approximatif sans doute) de l'*Iliade*. De cette façon, un récit traditionnel en mine, ou en transforme, un autre du simple fait de la juxtaposition des deux traditions. Cela est d'autant plus fort qu'Hérodote ajoute une troisième version, celle des Phéniciens, qui corrige le récit perse, et une correction grecque d'un détail du récit

perse. La question se pose d'emblée : comment choisir entre tous ces récits ? Poser la question, c'est se placer dans une attitude réceptive à la réponse raisonnable, ou à la réponse historique dans le sens étymologique, soit à une réponse qui est le résultat d'une enquête.

Peut-être, la remarque la plus importante est la suivante. En proposant les différentes versions du récit de la rencontre entre les Grecs et les Barbares, Hérodote fait tout à fait autre chose qu'Homère : le poète raconte une histoire, et élimine les autres versions, si jamais il les a connues, alors que l'historien/enquêteur Hérodote met de l'avant, ou souligne ou examine, les différences entre les versions. On voit déjà la différence entre un poète et un historien sans même tenir compte des faits qu'on dit historiques.

Comment lire le premier livre ?

Aujourd'hui, je parlerai de la première moitié du premier livre. Or il est évident d'emblée que tout cela n'est pas bien historique selon notre idée de l'histoire. Par exemple, les historiens contemporains disent qu'il est impossible que Solon ait pu rencontrer Crésus, et le récit de la rencontre entre Crésus et Cyrus est rempli d'invéraisemblances, que je n'ai pas besoin de souligner. Ce disant, je mets de côté le récit tout à fait loufoque d'Arion, l'inventeur supposé du dithyrambe, que raconte Hérodote, on ne sait trop pourquoi. On pourrait dire, pour reprendre une des remarques de la semaine passée, qu'au début de son livre d'histoire Hérodote raconte des histoires, plutôt que de faire des histoires, ou de faire des enquêtes.

Je suggère qu'il est utile de lire ces textes, et peut-être tout le premier livre, avec une grande ouverture d'esprit, en se souvenant que lorsqu'Hérodote écrit son texte, l'histoire n'existe pas encore. Ou encore, en se souvenant qu'il écrit pour des gens qui sont des auditeurs de traditions orales, des amateurs d'Homère et des gens qui ne connaissent presque pas ce qu'on appelle la science : il est possible qu'Hérodote soit en train de faire passer son public d'une façon de faire des récits (la façon poétique) à une autre façon de faire des récits (la façon historique). Ce qui est certain, son public ne connaît pas, ou connaît mal, ce qu'on appelle aujourd'hui l'histoire et les attitudes intellectuelles qu'un récit historique exige pour être compris.

En tout cas, je vais choisir quelques-unes des histoires qu'il raconte, en me demandant non pas si c'est vrai sur le plan historique, mais plutôt ce qu'Hérodote peut vouloir m'enseigner. Pour ce faire, je vais m'arrêter sur trois récits et leurs trois héros : Gygès, Solon et Crésus.

Sur Gygès et les interdits.

La première histoire racontée par Hérodote concerne le roi Candale, son épouse et son conseiller Gygès. Candale a une belle épouse, si belle qu'il en est même amoureux, ce qui, semble-t-il, ne va pas de soi ; il veut que son conseiller Gygès la voie dans toute sa nudité ; cela lui vaut d'être assassiné par son épouse et Gygès. L'histoire est presque comique. Mais il me semble qu'elle contient au moins deux ou trois thèmes qui sont importants pour la suite des choses.

La première porte sur la distinction entre ce qu'on a vu et ce qu'on entend. Gygès ne veut pas voir la reine nue ; il est prêt à croire ce qu'on lui dit. Mais le roi Candale insiste sur la différence entre penser quelque chose parce qu'on l'a vu, ou parce qu'on en a l'expérience, et penser quelque chose parce qu'on a reçu une information d'un autre alors qu'on n'a pas vu soi-même la chose dont on parle. Soit dit en passant, le verbe grec *voir*, lorsqu'il se décline au passé (*avoir vu*), signifie *savoir* : pour la langue grecque, et donc pour les Grecs, avoir vu, c'est savoir. Ce qui implique que ne pas avoir vu, ou avoir entendu, c'est ne pas savoir, mais avoir une opinion. Cette distinction est évidente, en un sens, mais elle est, je crois, au cœur du projet d'Hérodote. Aussi j'y reviendrai.

Mais il me semble que l'histoire racontée par Hérodote montre aussi qu'il y a un problème avec le savoir, ou l'avoir vu. Le monde politique et social fonctionne bien avec l'avoir entendu, et même il y a de nombreux interdits qui font que pour que les choses politiques, ou sociales, fonctionnent, certaines choses sont cachées, par exemple, la beauté nue de son épouse.

Je signale qu'à cette occasion, Hérodote prend la peine de signaler qu'il y a une différence entre les Barbares et les Grecs : les Grecs ont moins de difficulté avec la nudité que les Barbares. Cela ne veut pas dire, il me semble, que les épouses grecques se promenaient nues, ou que les maris grecs montraient souvent leur femme nue à leurs amis ; cela signifie que voir clair, avoir vu et ensuite seulement penser quelque chose, cela est plus intéressant, plus possible, pour les Grecs que pour les Barbares. Je signale en passant que les sculpteurs grecs

semblent être fascinés par la nudité, et donc de faire voir les choses par-delà les vêtements, et même par-delà la peau.

Or une des façons de cacher les choses, c'est de les habiller en public, de les garder pour la vie privée. En somme, on a dans toutes les sociétés des interdits qui empêchent de montrer certaines choses, de dire certaines choses, de faire certaines choses en public. Ces interdits ne sont pas les mêmes dans toutes les sociétés et à tous les niveaux de la société ; mais en gros, il y a toujours des interdits qui permettent de distinguer les groupes entre eux, et les classes dans les groupes. Les Américains font en public des choses que les Québécois ne feraient pas, et vice versa, et les gens de Basse-Ville font des choses que les gens de Haute-Ville cachent, et vice versa. Or, je le rappelle, Caudale est prêt à aller par-delà l'interdit, soit de montrer nue celle qui ne doit pas être nue ou qui ne peut être vue nue que par Candale. Et cela est clair du fait que Gygès ne veut pas aller au-delà de l'interdit qui fait qu'il ne voit pas le corps nu de l'épouse de son maître. Il sent que cela est dangereux, que cela va lui causer des problèmes. Et dans les faits c'est ce qui arrive. Mais si cela lui cause des problèmes, cela en cause encore plus à Candale : il est puni par son épouse qui se justifie en se drapant dans son indignation morale.

Je me permets de dire que le récit tel qu'il est proposé par Hérodote pourrait porter sur son activité d'historien, ou d'enquêteur. En un sens, il veut montrer les choses nues, les choses du passé sans le vêtement que la coutume, que les traditions grecques par exemple, a placé sur elles. Il présente deux réactions négatives :

celle de Gygès qui sent qu'il y a là un problème et celle de son épouse qui se venge contre lui qui montre et non pas contre celui qui voit malgré lui.

Par ailleurs, il y a, selon le récit d'Hérodote, chez Candale, le besoin de montrer sa femme telle qu'elle est. Pourquoi a-t-il ce besoin ? Il y a au moins deux raisons que je peux comprendre. La première est la plus noble, mais elle n'est pas présentée par Hérodote : c'est que Candale veut partager le savoir qu'il a du fait d'avoir vu avec d'autres gens qui n'ont pas l'avantage d'avoir vu et donc de savoir. Je laisse tout de suite de côté cette explication parce qu'elle est à peine compréhensible.

En revanche, il y a une autre explication plus facile à comprendre et à laquelle Hérodote fait allusion. En tant qu'homme qui possède un grand bien, soit une belle épouse, il veut qu'on sache, que quelqu'un sache par expérience,, que sa femme est belle et qu'il est riche, ou avantaagé. Pour le dire de façon comique : il veut que Gygès voit, mais voit en vérité, que lui, le roi et l'époux d'une belle femme, est chanceux, et il est prêt à aller au-delà de l'interdit qu'il connaît bien au sujet de sa femme telle qu'elle est, pour qu'on le voit lui aussi tel qu'il est. Mais ce désir de Candale doit être comparé à la colère de son épouse : elle veut être protégée par l'interdit ; quand on brise l'interdit, elle veut la mort de celui qui n'en tient pas compte, que ce soit Gygès ou Candale, mais Candale d'abord, celui qui la met en danger, celui qui menace le pouvoir de ses vêtements.

Pourquoi cela est-il important ? Il me semble que par son histoire de Gygès, Hérodote avertit son lecteur qu'il est conscient des coutumes (qui sont des interdits qui

cachent, qui *costument* les comportements) et des opinions (qui interdisent souvent qu'on pense et disent certaines choses) ; il est conscient de leur pouvoir, mais aussi il est conscient que ses enquêtes à lui sont une façon de soulever le voile de certaines choses, de les mettre à nu, de parler tout haut de certaines choses qu'on n'est pas censé voir, et qu'on n'est pas censé dire. S'il fallait que j'explique la présence de cette étrange histoire du début de son enquête, voilà comment je le ferais.

Troisième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine passée, j'ai présenté le tout début du livre d'Hérodote avec trois séries de remarques : sur le tout premier paragraphe, sur le paragraphe cinquième, sur les paragraphes intermédiaires. Il s'agissait d'essayer de saisir l'intention d'Hérodote à partir de ses propres mots. Je synthétise mes remarques : Hérodote prétend proposer non seulement un récit qui répète ce qui est arrivé lors des guerres médiques, mais encore d'en expliquer la cause, et même de tenir compte de certaines vérités très générales, par exemple l'extrême mobilité, ou l'instabilité, du monde dans lequel les humains vivent.

Puis, j'ai présenté l'anecdote de Candale, de sa femme et de Gygès. Quoique cette histoire puisse être une légende et donc bien peu historique, elle me paraît intéressante parce que par elle Hérodote signale, entre autres choses, que les êtres humains vivent toujours avec des interdits, soit des coutumes ou des opinions qui limitent ce que les humains peuvent voir, faire ou dire. Cette remarque, universelle et durable, soit vraie partout et toujours, me paraît importante pour l'historien qu'est Hérodote parce qu'en tentant de conserver les faits du passé et en tentant d'expliquer les causes des événements qu'il conserve, il doit sans doute braver certains interdits et se mériter les dangers que Gygès à affronter.

Je tiens à souligner ce que j'ai déjà dit la semaine dernière : les pages lues et discutées et les pages à lire et

à discuter cette semaine entrent mal dans les présuppositions contemporaines de ce qu'est un livre d'histoire. Malgré cela, je crois qu'une lecture attentive de ces pages vaut la peine. En tout cas, elles valent la peine d'être lues par celui qui veut comprendre l'intention et, comment dire, la performance d'Hérodote, qui ressemble alors à un poète, ou l'action d'Hérodote, qui ressemble alors à un homme politique.

J'ajoute que la semaine prochaine, sera abordé le livre II, qui, comme on le verra, porte sur l'Égypte du temps d'Hérodote, des Grecs anciens et des Perses leurs adversaires. On sera sans doute surpris par le nouveau ton et la nouvelle approche de ce livre, si différents de ceux du livre premier ; je prévois que quelques-uns au moins se demanderont en quoi ce texte peut être de l'histoire ; je demande encore et toujours, comme pour le récit de Candale, de rester ouvert et d'essayer de comprendre le texte plutôt que d'en faire la critique à partir des catégories contemporaines.

Sur Crésus et la sagesse.

1. Une des choses qui arrivent souvent dans le livre d'Hérodote, et qui arrivent plusieurs fois dans le premier livre des *Enquêtes*, c'est une rencontre entre un homme de pouvoir et un sage, entre un être humain qui doit prendre des décisions aussi efficaces que possible et donc qui est préoccupé en priorité par la vie de l'action, et un être humain qui n'a pas de pouvoir politique, mais qui semble en savoir plus que la moyenne des gens. C'est le cas, entre autres, de la rencontre entre Crésus et Solon racontée par Hérodote dans les § 1. 29-33.

Je signale d'abord que ce bout du livre d'Hérodote est un des plus célèbres : tout le monde le connaît, et tout plein des auteurs importants de l'Occident y font référence. De plus, je reconnais, je le répète, que selon les historiens contemporains cette rencontre n'a pas eu lieu, et donc que ce récit ne vaut rien pour un historien contemporain, parce que Solon était sans doute mort au moment où Crésus a été roi. En tout cas, les historiens contemporains signalent tous cet impair d'Hérodote, alors que les Anciens le savaient déjà et au moins aussi bien que les experts d'aujourd'hui, mais n'en faisaient pas tout un plat.

Pour ma part, je suis persuadé qu'Hérodote le savait aussi, mais qu'il tenait à raconter cette histoire, parce que la rencontre entre les sages et les hommes d'action l'intéresse beaucoup. Pourquoi ? Il y a, me semble-t-il, au moins une raison, qui est importante pour quelqu'un qui veut aborder comme il le faut le texte d'Hérodote et donc qu'il est bon de présenter aussi tôt que possible : c'est parce que pour Hérodote, un historien, ou du moins quelqu'un qui entreprend des enquêtes comme il en fait, est en principe un sage et ce qu'il raconte intéresse les hommes d'action. Or ce qu'il montre presque toujours quand il raconte une de ces rencontres, c'est que les sages parlent, et que les hommes d'action ne les écoutent pas ; il montre même souvent des hommes d'action qui consultent des sages, reçoivent une réponse et ensuite oublient ce qu'on leur dit, voire s'en moquent.

Ce n'est pas toujours le cas, mais dans la plupart des récits d'Hérodote, c'est ce qui arrive. En tout cas, je le répète, il est important d'examiner cette histoire, non pas parce qu'elle serait historique, mais parce qu'elle

renseigne sur Hérodote l'historien et ce qu'il pensait de ce qu'il faisait et surtout de l'effet possible, voire probable, de ce qu'il faisait. Je dirais que tout indique qu'Hérodote ne s'attendait pas à être écouté et surtout entendu, ou du moins qu'il ne s'attendait pas à connaître un meilleur sort que Solon quand il aurait parlé à Crésus.

Je crois même que cet aspect de la condition humaine, soit la *capacité* des êtres humaines et surtout des meneurs d'hommes à oublier ce qu'ils savent pour l'avoir appris est une dimension éclairante et sur le plan pratique et sur le plan intellectuel et sur l'intersection des deux plans. En tout cas, la lecture du livre IV de la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide et surtout de la conquête de Pylos par les Athéniens est une occasion de revoir, de façon fascinante et même lancinante, cet enseignement. Pour mieux le comprendre, on lira l'article de Daniel Babut, « L'épisode de Pylos-Sphactérie chez Thucydide : l'agencement du récit et les intentions de l'historien (*Revue de Philologie* 60, 1986). »

2. Il faut noter d'abord que Solon est consulté par Crésus parce qu'il est sage. C'est ce que Crésus dit à Solon, en ajoutant que ce dernier a vu beaucoup de cités et beaucoup de grands hommes pour le plaisir d'apprendre. Pour sa part, Hérodote signale que c'est là une des raisons de Solon, mais qu'il en avait une autre, une raison tout à fait politique : il avait quitté Athènes et visité le monde pour que sa nouvelle constitution athénienne et ses nouvelles lois aient le temps pour ainsi dire de s'installer dans les habitudes des Athéniens. Ce qui montre que Solon était non seulement sage parce qu'il connaissait des choses, mais aussi sage parce qu'il

imaginait des moyens de manipuler les gens. Je veux dire par là que la sagesse de Solon, selon Solon tel qu'Hérodote le décrit, est une sagesse non seulement au sujet des faits, disons, naturels, mais encore au sujet des réactions humaines et d'une manière de les gérer ; pour le dire encore une fois dans l'espoir qu'on entende ce que je dis, la sagesse de Solon est double, soit historique, ou sociologique, ou théorique, et politique, ou psychologique, ou pratique.

3. En tout cas, Crésus, dont le nom est devenu l'équivalent de riche, montre ses richesses à Solon et lui demande qui est l'homme le plus heureux qu'il a vu. Il faut s'arrêter sur cette demande. La première chose à remarquer est que Crésus fait quelque chose d'assez semblable à Candale : il veut être vu par un autre, et reconnu comme homme heureux ; comme Candale, il est prêt à montrer ce qu'il aime le plus et qu'il cache d'ordinaire (ses trésors), comme le fait tout le monde, pour qu'on lui dise qu'il est riche et donc heureux, mais qu'on le fasse en connaissance de cause, soit parce qu'on a vu et vérifié ce qu'on dit.

La seconde chose à noter est que sa question n'est pas une question dans le sens fort : il a déjà la réponse (soit, Crésus est l'homme le plus heureux parce qu'il est le plus riche), mais il veut qu'on le dise, ou plutôt il veut que Solon, qui a vu bien des hommes, riches et pauvres, et qui a vu ses trésors, le dise ; il veut le témoignage d'un sage. En cela, il ressemble peut-être encore à Candale.

La troisième chose que je tiens à signaler est le fait qu'on a de nouveau une opposition et en même temps une coordination du thème d'entendre et de voir, ou d'être

dans le vrai parce qu'on a bel et bien vu, et non parce qu'on a entendu, et rien de plus. Ce qui ramène le lecteur, encore une fois, à l'histoire de Candale. Cela suggère donc que les deux grandes histoires initiales ont des liens secrets, et qu'Hérodote tient bel et bien à les raconter, quel que soit leur statut historique dans le sens contemporain du terme. J'ajoute tout de suite que dans ce second cas, il semble que Crésus qui ne connaît pas Solon, mais qui sait que Solon visite le monde aimerait que Solon dise ce qu'il a vu. Cela est comique en un sens : il faut montrer à Solon ce qui est pour qu'il le sache ; mais on veut qu'ensuite, il dise ce qu'il a vu, mais non qu'il montre ce qu'il a vu pour que les autres sachent. Crésus ne cherche pas à ce que tous sachent, et il compte sur le fait que les autres croiront savoir du fait d'entendre et non pas de voir, d'entendre un sage, ou quelqu'un qui a la réputation d'être un sage, et de croire qu'ils savent parce qu'ils ont entendu un sage.

4. Or il me semble qu'à la question de Crésus, les deux premières réponses de Solon servent à deux choses en même temps : à dire ce que le sage pense du bonheur et à provoquer une vraie question chez Crésus. En tout cas, ce que Solon dit à travers ses exemples et surtout à travers le premier, c'est que l'argent et le pouvoir tyrannique ne sont pas des parties du bonheur. Le bonheur selon Solon est ce qu'on appellerait une bonne vie, et surtout une vie accessible à monsieur tout le monde : vivre dans une cité respectable, avoir assez d'argent pour bien vivre dans cette cité, avoir des enfants et des amis, et faire quelques gestes qui sont vus et admirés, et mourir dans l'assurance qu'on a été vu dans son bonheur ordinaire et facile à voir. C'est ce que dit Solon avec le premier exemple. (Il ne semble pas que la

réputation qu'on pourrait acquérir du fait du témoignage d'un sage auprès de masse de gens ignorants fasse partie du bonheur.)

Le second exemple est plus problématique, voire tout à fait paradoxal, et sert surtout à provoquer la question de Crésus : si ces deux jeunes hommes qui meurent dans un temple sont heureux, Crésus ne comprend plus rien ; parce qu'il ne comprend plus rien, il pose de nouveau, une troisième fois donc sa question, mais cette fois sans savoir d'avance la réponse au sujet du bonheur, ou du moins en cherchant à connaître ce que Solon pense du bonheur. Quand Crésus pose enfin sa question, une vraie question, Solon change la réponse en refusant la question : il dit que la vie est si imprévisible qu'il ne peut pas répondre à la question que pose Crésus. Mais il maintient que l'argent et donc le pouvoir, que Crésus lui a montré en montrant ses trésors, ne sont pas les clés du bonheur. Il y a donc ici un aveu d'ignorance de la part d'un sage, mais en même temps une affirmation, négative si l'on veut, qui répond en partie à la question. Je crois que ce détail est important, au moins pour autant qu'il permet de deviner le type de réponse qu'Hérodote donnera dans son livre : il dira souvent je ne sais pas, mais tapi au cœur de son « je ne sais pas » se trouvera un début de réponse. Enfin, si on ne me croit pas d'emblée, et cela me plaît tout à fait, je propose par cette série de remarques une hypothèse que chacun pourrait, et devrait, examiner pour soi, en lisant le texte, et en retournant vers son expérience la plus intime. Je la propose comme suit : que dit Hérodote en même temps ou par-delà ce qu'il dit de tel ou tel peuple, de tel ou tel acteur, de tel ou tel événement historique ? Est-il possible qu'il enseigne ce qui en est de la justice, du

bonheur, des dieux, de la raison et du meilleur régime sans trop le dire ?

5. Je tiens à souligner d'abord que Solon dit que les dieux sont jaloux des hommes et que, selon les dieux, la vie humaine est mauvaise et qu'on fait mieux de mourir jeune. En revanche, il me semble que ce n'est pas la pensée de Solon : je crois que sa première réponse est sa vraie réponse, et que si les dieux pensent bel et bien ce qu'il dit qu'ils pensent, il n'est pas d'accord avec eux.

Si on réfléchit à ce que je viens de dire et qu'on tombe d'accord avec moi, cela veut dire que Solon ne croit pas beaucoup aux dieux, ou du moins ne croit pas qu'ils sont très sages. Ceci est sûr, Solon ne dit pas : « J'ai consulté les dieux et ils m'ont dit que le bonheur, c'est telle chose, et donc je suis d'accord avec eux. »

J'ajoute enfin que la position de Solon à la toute fin, qui porte sur la vie des individus, est assez proche de ce qu'Hérodote a dit au § 1.5 : les choses humaines, politiques ou individuelles, sont sujettes à des renversements importants ; il est peu sage d'imaginer que la vie, des cités et des individus, est stable, voire prévisible et encore moins contrôlable, comme on le voudrait. Pour reprendre tout cela, et me répéter, avec un aphorisme socratique, la première vérité au sujet des choses humaines est la plupart du temps : « Je sais que je ne sais pas. »

Sur Crésus et les oracles.

1. Je répète donc que Solon a dit à Crésus : « Tu ne sais pas ce que la vie te réserve, et même si tu es riche et

puissant aujourd'hui et donc heureux, crois-tu, tu pourras être malheureux demain. » Or la suite du récit d'Hérodote montre que Solon avait raison, et à la fin du même récit, Crésus le reconnaît. Son malheur commence, si l'on veut, avec la mort de son fils aîné, et même avant, avec le sort de ses deux fils. En somme, il avait de quoi savoir avant même de consulter Solon que le bonheur ne pouvait pas venir de la seule richesse ni du seul pouvoir politique. Car Crésus a un fils qui est un demeuré, ce qui doit l'affliger (je m'imagine qu'il n'a pas montré son fils muet à Solon et certes selon Hérodote ça ne fait pas partie des choses qu'il a montrées au sage), et le second meurt jeune, alors qu'averti par un oracle, Crésus fait tout ce qu'il peut pour le protéger. Je trouve surtout touchant le dialogue entre les deux dans les § 1.37-39. Je souligne les mots *père* et *fils* qui se répètent.

En tout cas, le pouvoir politique et les richesses de Crésus sont sans moyen contre ce malheur qui lui vient de sa vie privée. Je note aussi que le second malheur est annoncé par les dieux, ou du moins par des oracles, mais que les prédictions sont pour ainsi dire incompréhensibles ou peu utiles. Je crois que ce point est essentiel : dès le début, dans une histoire qui est légendaire plutôt qu'historique, Hérodote dit l'essentiel de ce qu'il croit au sujet des oracles et de leur rôle dans la vie humaine. Encore une fois, je propose là non pas une idée que j'ai prouvée, mais une hypothèse qu'on pourrait vérifier. Je suis persuadé que quiconque prend la peine de lire avec attention et respect le texte de Hérodote arrivera à la même conclusion. Il resterait à réfléchir pour se faire une idée au sujet de ce que le sage Hérodote enseignerait alors. Que savent les hommes au

sujet de ce qui leur arrivera sous peu et qui les affectera de la façon la plus dramatique quant à la seule chose qu'ils veulent vraiment, ni l'argent, ni le pouvoir, ni la renommée, mais le bonheur. (Ils ne cherchent les trois premiers que parce qu'ils cherchent le dernier.)

2. Mais le malheur de Crésus est complété, ou il atteint son paroxysme, quand le roi lydien décide d'attaquer l'empire des Perses que Cyrus est en train d'établir : son malheur est accompli quand Crésus le roi perd autant que Crésus le père : son malheur est à son comble lorsque le privé et le politique se conjuguent. En tout cas, peut-être parce qu'il n'a pas confiance en l'avis des sages, peut-être parce qu'un oracle l'avait averti au sujet de son fils, mais qu'il ne l'avait pas compris à temps, Crésus décide de consulter un oracle, mais en s'assurant de la validité de ce qui lui est dit et en recevant, croit-il, un oracle solide et clair.

3. Cette consultation théologico-politique est fort intéressante. Certes, Crésus aurait pu faire mieux pour vérifier le pouvoir de l'oracle, entre autres en vérifiant que le porte-parole divin était capable de prédire l'avenir politique plutôt que de deviner ce qu'il faisait chez lui en cachette : l'avenir est plus caché que le présent le plus secret. Mais en gros, je trouve intéressant le processus de la consultation qu'invente Crésus, et certes plus attentif et sérieux que ce que faisaient la plupart des humains. (Encore une fois, il me semble que Hérodote peut reconnaître que son récit n'a rien de bien historique dans le sens contemporain du mot, et qu'il fait pourtant partie, légitime partie, d'un logos qui enquête sur les choses humaines.)

Je retiens de ce processus quelques informations. Crésus, et tous les hommes de son époque, savait que les oracles disent souvent des faussetés, pour ne pas dire qu'ils se trompent ou trompent la plupart du temps. De plus, Crésus, comme les gens de son époque, et beaucoup de gens pieux encore aujourd'hui, voit sa relation avec les dieux comme un contrat, ou un échange commercial. Ce qui fait de lui un être humain tout à fait ordinaire, si on tient compte de ce qu'on connaît et que l'histoire enseigne.

Ensuite, Hérodote dit que suite à cette consultation oraculaire, Crésus fait une autre enquête, une enquête pratique, politique, humaine, pour décider à quel peuple grec il devait s'allier. Lire le § 1.56. Or il doit choisir entre les Spartiates et les Athéniens. Je signale que ces deux cités reviennent à tout moment dans la suite du récit, et qu'en gros, Hérodote montre que ce sont les Athéniens qui sont les meilleurs soldats, et non les Spartiates, et donc que lui Hérodote évalue les deux cités autrement que ne le fait Crésus. Cela est vrai du moins à partir du moment où les Athéniens deviennent une démocratie. En tout cas, par cette consultation politique de Crésus, les thèmes des Grecs dans leurs relations avec les Barbares, des deux cités grecques fondamentales et de leur pouvoir relatif, et de la validité du régime démocratique (et des autres au moins par comparaison) ces thèmes sont proposés.

Enfin, le plus important est sans doute que Crésus se trompe, ou plutôt qu'il est trompé par l'oracle : le dieu, si c'est le dieu, parle de façon si ambiguë que n'importe qui, autre qu'un dieu, serait appelé un menteur ou un fraudeur en faisant ainsi. Aussi tous sympathisent avec

Crésus quand il attaque Apollon après sa défaite et l'accuse à peu près d'être un salaud : son impiété paraît justifiée. Lire la fin du § 1.90.

En revanche, dans la réponse d'Apollon faite à la critique de Crésus, il y a une information fort intéressante. Selon l'oracle, il y a un destin (*moira* en grec) qui est plus puissant que les dieux. S'il y a quelque chose de plus puissant que les dieux, et les dieux répondent de façon ambiguë, et si certains oracles (des humains) ne représentent pas les dieux comme il faut, à quoi peuvent bien servir les oracles ? Et dans ce contexte, il est intéressant de noter que Crésus retient de tout ceci que Solon, le sage grec, avait raison au sujet de la vie et du bonheur, et qu'il ne l'avait pas écouté. Lire le milieu du § 1.86. Il semblerait que Crésus retient de tout cela, qu'il aurait mieux fait de tenir d'un discours humain, celui de Solon, que d'un discours qu'on dit divin. Pour un lecteur du discours humain de l'être humain Hérodote qui écrit ce récit et donc cette conclusion, cette conclusion, si dramatique, est très instructive.

Tout ceci me semble important en soi, mais aussi pour mieux lire Hérodote. Je tente donc de le répéter, mais sous forme de questions. Quelle est la source des affirmations de l'auteur des *Enquêtes* ? Que peut-on apprendre de lui ? Ce qu'on apprend de lui porte-t-il sur les seuls événements, ou sur autre chose encore, mettons leur sens, voire leur sens philosophique (pour autant que la philosophie est l'amour de la sagesse) ? Et peut-être surtout quand on a lu ce que dit Hérodote, quand on a deviné ce qu'il dit, comment savoir s'il dit vrai ? Car Crésus a compris après coup que Solon était un sage, alors qu'il aurait fallu le savoir avant, ou du

moins il aurait fallu apprendre de lui avant. Comment peut-on apprendre d'un autre humain, mettons d'un sage, comme Solon ou Hérodote ? Et enfin, en se tournant vers les sages humains, n'est-on pas en train de se détourner des oracles, et donc des dieux ? Cela n'est-il pas interdit ou impie ?

L'histoire de Cyrus.

Au fond l'histoire de Crésus sert d'introduction à Cyrus. Et l'histoire de Cyrus sert d'introduction à la présentation, pendant plus de quatre livres, de l'Empire perse : l'Empire perse est une sorte d'inondation mondiale qui commence avec Cyrus et prend fin avec Xérxès. Mais encore une fois, l'histoire qu'Hérodote raconte au sujet de l'acquisition du pouvoir par Cyrus ne me semble pas être bien historique. J'ajoute qu'Hérodote ne prétend pas que c'est bien vrai. Il me semble qu'il faudrait signaler ici un aveu que Hérodote fait plus tard et qui éclaire beaucoup ce dont je parlerai aujourd'hui.

Lire § 7.152. En racontant une interaction entre Xérxès et les Argiens, il présente différentes versions des faits, deux, en avouant qu'il y en a même une troisième qui est tout à fait désobligeante pour les Argiens. Puis, il ajoute qu'il ne sait pas ce qui est vrai. Et il finit en disant qu'il n'est pas obligé de dire seulement ce qui est vrai, mais d'abord et avant tout ce qu'on dit qui est arrivé. Et il ajoute, on est rendu au livre sept, je le rappelle : « Et ce que je raconte, que cela tienne pour tout le récit. » Je me permets donc de remonter de cet aveu vers ce qui est dit au tout début du livre, entre autres, dans la première

histoire portant sur Cyrus avant qu'il ne devienne le premier roi des Perses, et le fondateur de l'Empire perse.

Dans le récit qu'il rapporte, Hérodote montre qu'Astyage a tenu compte d'un oracle venu à lui par un et même deux rêves ; de peur que Cyrus devienne le roi à sa place, comme le suggéraient ses rêves, il a voulu le faire mettre à mort. Or, quand il retrouve son petit-fils, il est encore inquiet au sujet des oracles. Et les mages, les prêtres du monde perso-médique lui font un aveu terrible. Lire § 1.120. Il y a là plusieurs détails intéressants.

Le premier est que l'oracle est présenté comme pouvant être interprété de deux façons tout à fait différentes : Cyrus jouera à être le roi ; Cyrus sera le roi. Ce qui veut dire que l'oracle est en somme inutile pour guider la vie d'un homme et de cet homme précis qui s'appelle Astyage, qui doit décider quoi faire de Cyrus. Le deuxième est que les mages, des prêtres donc, des interprètes officiels d'oracles, avouent que les oracles ne sont pas bien sûrs même quand ils sont clairs. Le dernier point est qu'au moment même où les prêtres annoncent que l'oracle ne se réalisera pas comme Astyage le craignait, l'oracle est sur le point de se réaliser. Ce dernier point n'est pas dit par les mages, mais Hérodote le dit, sans le dire en toutes lettres.

Je note aussi qu'encore une fois, dans une histoire, Hérodote signale que les choses politiques sont affectées de façon importante par des données de la vie privée. (Ce qui est vrai de Candale, et de Crésus, sera vrai d'Astyage.) Pour le dire autrement et en ouvrant le panier de crabes qu'est la question sexuelle, les femmes ont un rôle énorme à jouer dans cette histoire : leur désir d'avoir

un enfant, leur influence sur leurs hommes, leur rôle politique secondaire (la fille d'Astyage qu'il marie à un Perse, par exemple) sont des éléments essentiels dans le récit de la montée de Cyrus. (Je signale tout de suite et pour de bon que dans ce grand historien qu'est Thucydide les femmes n'apparaissent presque jamais. Ce qui est important à noter quand on examine la grandeur relative des deux écrivains. Et je signale que le grand poète et connaisseur du cœur humain qu'est Corneille, les femmes sont très puissantes, même dans les sociétés où elles n'ont pas de pouvoir officiel.)

La dernière chose à signaler est qu'Astyage a fait une erreur majeure évidente : il punit Harpage, mais il lui laisse son pouvoir. Certes, la punition qu'il invente est bien méchante, injuste et immorale au fond, mais ce qui est encore plus grave sur le plan de l'efficacité politique est le fait qu'il laisse un homme habile et blessé à ses côtés. Il n'est pas sûr que son lieutenant trahira Astyage, mais ce n'est pas surprenant, voire c'est prévisible. Pour le dire d'une autre façon, on n'a pas besoin d'un oracle pour prévoir ce qui arrivera à Astyage, une fois qu'il a puni Harpage, qu'il laisse non seulement puissant, mais tout près de lui.

L'histoire de Nitocris.

La fin du livre premier porte sur les conquêtes de Cyrus. Je signale que les livres deux, trois et quatre raconteront les conquêtes de Cambyse, puis celle de Darius. Je suggère qu'une des idées d'Hérodote est que les Perses, ou peut-être les êtres humains au pouvoir, ont tendance à vouloir augmenter leur pouvoir en multipliant les conquêtes. C'est en tout cas, ce qui cause le conflit entre

Crésus (et les Lydiens) et Cyrus (et les Perses). C'est ce qui va causer la chute des Perses. Et, devine-t-on, ce danger menace aussi les Grecs, ou telle cité parmi les cités grecques.

En faisant la description des conquêtes de Cyrus, Hérodote est conduit à raconter tout plein de choses. Je m'arrête à une série de détails, soit sur le monde babylonien (aujourd'hui Irak), et surtout la reine Nitocris. Mais avant de le faire, je signale deux passages. Lire § 1.182 et 183. Ces deux passages font apparaître Hérodote, et chaque fois d'une façon différente, il montre quelque chose de ce qu'est une enquête. Dans le premier cas, il répète ce qu'on dit, mais il s'inscrit en faux. Et plus grave encore, il s'inscrit en faux par rapport à une affirmation portant sur les dieux assyriens, ou babyloniens. Ce qu'il dit en fin de compte revient à ceci : je ne crois pas que les dieux, s'ils existent, agissent comme tel sur les humains. Dans le second cas, il distingue entre ce qu'il a entendu, ce que les Chaldéens, ou les Assyriens, disent, et ce qu'il a vérifié avec ses yeux, c'est-à-dire ce dont il a l'expérience directe. Il me semble qu'il faut ajouter ces deux remarques à celle, tirée du livre sept, que j'ai déjà citée.

Il faut lire ensuite une partie du texte tel que traduit par Andrée Barguet. Lire § 1.185-186. Pour saisir l'importance de ce passage, je voudrais signaler ce que les traducteurs de la *Guerre de Gaule* de César rencontrent à tout moment. Ce récit, écrit par Jules César pour ses concitoyens (c'est le premier grand texte de propagande politique, et prouve que les *communicateurs* politiques contemporains, les agents de communication des présidents, premiers ministres et

autres hommes de pouvoir, n'ont rien inventé)... Ce récit donc décrit comment il a dirigé la conquête de la Gaule par ses légions et contient des descriptions célèbres, comme celle de la construction d'un pont sur le Rhin pour attaquer les Germains (voir *De Bello Gallico* 4.17.). On résume tout avec la phrase *Caesar pontem fecit* qui n'apparaît pas dans le texte ; le latin signifie à la lettre : « César fit un pont. » Certes, César n'a pas fait un pont, puisque ce sont les soldats et les ingénieurs dans les légions romaines qui l'ont fait et même conçu, mais tout le texte de César insiste sur lui, *Cæsar imperator*, sur son action et donne l'impression qu'il fait tout.

Or dans le texte que je viens de proposer, la traductrice insiste pour dire que ce n'est pas Nitocris qui fait, mais qu'elle fait faire. En revanche, quand on remonte au texte grec, on note que Hérodote dit qu'elle fit ceci, et cela et une troisième chose, et plus encore. En réfléchissant sur ce choix de traduction de madame Barguet, que je reconnais valide (il n'est pas question de chercher des poux et d'ergoter comme un universitaire ou de pinailler sur les mots), cela permet de comprendre quelque chose du pouvoir politique : c'est la capacité de faire des choses par l'action des autres. Pour le dire autrement, le pouvoir politique, c'est parler, parler avec autorité et tant qu'autorité, et produire du fait de parler. Il me semble qu'on pourrait même comparer le pouvoir politique au récit du début de l'Ancien Testament : Dieu dit, et ça se fait. Pour donner un exemple contemporain, le pouvoir politique, c'est Kennedy qui décide que les Américains iront sur la Lune et qui le dit : il ne fait rien au fond, mais il fait tout parce qu'il a le pouvoir politique.

Mais le plus important est peut-être ailleurs. Je note que toutes les actions politiques de Nitocris, telles que rapportées par Hérodote, sont des actions défensives et des actions qui visent à assurer le bien-être de ses compatriotes. Cette façon de faire de Nitocris apparaît en un sens encore mieux quand on la compare à celle de Darius qui est racontée à la fin. Lire §1.187. Il me semble qu'Hérodote comprend et le pouvoir politique à la manière de Darius et celui à la manière de Nitocris. Je n'ose pas dire qu'il préfère l'une à l'autre, mais je serais tenté de dire que s'il préfère la seconde, il sait et dit que la première est plus importante, plus historique, plus visible.

Quatrième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine passée, j'ai terminé la première moitié du premier livre des *Enquêtes*, en examinant d'abord la rencontre entre Crésus et Solon. J'ai fait beaucoup de remarques à cette occasion, et j'en rappelle une. Solon ruse avec Crésus et réussit à lui dire ce qu'il pense, mais en évitant la question rhétorique, ou piégée, du roi. En particulier, il me semble qu'il dit autre chose que ce que les dieux diraient : selon Solon, la vie humaine peut être bonne ou heureuse, et la mort ne vaut pas mieux que la vie, mais il faut chercher, et croire, autre chose que ce que cherche, et croit, un Crésus.

Puis, j'ai présenté les scènes classiques qui entourent la consultation des oracles par Crésus. J'ai multiplié les remarques encore une fois, mais je synthétiserai comme suit : selon Hérodote, Crésus découvre, et l'ensemble des anecdotes qui le concernent *prouvent*, que les oracles ne peuvent pas servir de guide adéquat pour faire des choix politiques et humains.

Puis, je suis passé à la deuxième moitié du livre premier. En ce qui a trait à ce qui est raconté autour de l'accession au pouvoir de Cyrus, je trouve qu'Hérodote souligne à quel point les données non politiques (le désir des femmes, les punitions et les vengeances des individus privés) jouent un rôle dans le récit, et au fond dans la vie politique.

Quand je suis passé au récit des conquêtes de Cyrus et des Perses, j'ai focalisé l'attention sur Babylone et Nitocris. Cette dernière, me semble-t-il, offre une image fort différente de la fin à laquelle la politique peut servir : telle que présentée par Hérodote, Nitocris focalise son attention et applique son énergie politique sur le bien-être du peuple sur lequel on règne et sur sa protection, plutôt que sur l'agrandissement qui exige l'attaque et la destruction.

Avant de continuer en terminant le livre premier et en abordant le livre deux, je demande : y a-t-il des questions ? J'en profite pour rappeler que je me permettrai de mettre de côté des questions qui me semblent éloigner le groupe de ce qui me semble l'essentiel : apprendre le plus possible au sujet du monde que présente Hérodote.

La fin de Cyrus.

Il y a bien de choses à dire au sujet de la fin du livre premier, qui décrit la fin du premier roi perse. Je me limite à trois remarques.

1. Cyrus meurt alors qu'il essaie d'augmenter, encore une fois, son pouvoir, en étendant les territoires perses par la conquête, cette fois la conquête des Massagètes, dans le Sud de ce qu'on appelle aujourd'hui la Russie, ou le Kazakhstan. Hérodote explique les raisons du projet de Cyrus. Lire § 1.204. Or, au contraire de ce qu'il croyait selon Hérodote, Cyrus *découvrira* qu'il est mortel et que ses troupes ne sont pas invincibles. En tout cas, c'est ce que voit le lecteur des *Enquêtes*, même si Hérodote n'insiste pas.

Le fait qu'il n'insiste pas sur ce qu'il met bien en évidence, ce fait me semble significatif et important pour la suite des considérations : il me semble clair que l'enseignement d'Hérodote peut ne pas être explicite, ou qu'il exige qu'on réfléchisse à ce qu'il dit, sans qu'il dise tout en toutes lettres ce que la réflexion pourrait donner. Donc, ce ne sont pas seulement les récits d'Hérodote qui sont sujets à caution, mais encore ces avis, qui peuvent être sibyllins.

Mais ce qui est sans doute le plus important dans ce contexte est le fait que Crésus lui dit ce qui me semble être une des leçons d'Hérodote. Il donne un conseil stratégique à Cyrus, soit de quitter le territoire perse déjà conquis pour foncer sur les Massagètes chez eux, ce qui, comme on le sait, ne marche pas. Mais en même temps, il donne sa raison de fond. Lire § 1.207.

La première raison est que l'empereur perse n'est pas immortel ni ses soldats invincibles, ce qui est le contraire exact de ce que Cyrus croit, et ce qui est l'idée d'Hérodote, me semble-t-il. Pourtant, le roi perse suit le conseil stratégique de son conseiller sans écouter ce qu'il dit en plus. Or Crésus accompagne cette première raison, disons humaine, d'une observation qui me semble être la même qu'Hérodote au tout début de son livre, une raison qui pourrait être qualifiée de cosmique, et qu'Hérodote avait qualifiée de savoir personnel (« je sais », avait-il dit). Il est au moins possible, mais je crois probable que cette dernière scène de la vie de Cyrus est une des *preuves* qu'Hérodote offre de ce qu'il sait.

2. La remarque faite au sujet de Darius est un autre détail qui m'intéresse dans ce récit. Lire § 1.209. Encore une fois, comme pour Astyage, un oracle annonce l'avenir, mais le roi ne peut rien faire. Ceci ne prouve pas tant que les oracles disent vrai que leur inutilité ou leur ambiguïté.

En revanche, il faut tenir compte de ceci, me semble-t-il : le successeur de Cyrus sera Cambyse, dont on parlera la semaine prochaine ; mais, si on tient compte de cet oracle, le vrai successeur de Cyrus semble être Darius. Or Darius est présenté comme un homme ambitieux qui veut remplacer Cyrus. C'est une première image qui est offerte de lui. J'annonce qu'elle sera confirmée dans le livre trois qui est à lire et discuter dans deux semaines.

3. Enfin, Hérodote me semble offrir ici un exemple de son travail d'enquêteur. Il raconte l'histoire de la mort de Cyrus, maltraité par Tomyris, et donc en essayant d'accroître ses domaines. Lire § 1.214. En revanche, il dit qu'il y a plusieurs versions de sa mort qui circulent, qui sont dites, mais qu'il est d'avis que celle-ci qu'il offre est la plus croyable. Je signale, par exemple, la version de Xénophon dans la *Cyropédie*, où il meurt dans son lit en faisant la morale à ses enfants réunis pour lui dire adieu.

Le moins qu'on puisse dire, c'est que la version de la mort de Cyrus que propose Hérodote est plus dure, plus basse, plus réaliste, certes que celle de Xénophon, et qui ne peut pas ne pas avoir été écrite sans tenir compte de celle d'Hérodote.

Je retiens surtout qu'il suggère comme il l'a fait plusieurs fois que les hommes d'action veulent devenir

grands, c'est-à-dire faire grandir ce qu'ils ont reçu ; pour le dire une autre fois encore, toujours dans l'espoir d'être entendu, les hommes d'action veulent être vus, veulent être admirés, comme Candale le voulait, comme Crésus le voulait et comme le Cyrus semble le vouloir. (Ce sera aussi le fait de ce fou qu'est Cambyse, comme ce sage qu'est Darius et cet inconscient qu'est Xérxês. Il me semble par ailleurs que la poursuite de l'agrandissement politique ou personnel n'est pas ce qu'Hérodote croit être le meilleur ; il me semble qu'il est plus près de Solon, et même qu'il croit que la vie de Solon est la meilleure, et qu'elle est meilleure encore que celle que Solon lui-même défend. Mais il faudra que chacun se fasse une idée là-dessus. Je veux dire par là non seulement une idée au sujet de l'opinion d'Hérodote, mais encore, mais surtout, une idée au sujet de la validité de l'opinion d'Hérodote.

La place et la structure du livre II.

1. Le livre deux est consacré à l'Égypte : on y parle des Perses et des Grecs, mais c'est en passant, soit pour autant qu'ils ont affaire avec l'Égypte. Or l'Égypte en principe n'a rien à faire avec le sujet principal du livre d'Hérodote, qui est la série d'affrontements entre les Perses et les Grecs qu'on appelle les guerres médiques. L'impression qu'on a au moins les premières fois qu'on lit le livre, c'est qu'Hérodote propose dans le livre deux une immense digression. En tout cas, on peut noter que le premier paragraphe du livre deux et le premier paragraphe du livre trois sont pour ainsi dire des répétitions l'un de l'autre. Lire § 2.1 et 3.1. Le roi Amasis dont Hérodote parle au début du livre trois a été présenté à la fin du livre premier ; de cette façon, le récit entamé

au début d'un livre se continue, enfin, dirait-on, au début du troisième.

À la limite, Hérodote, qui raconte depuis le milieu du livre premier et qui racontera dans les livres trois et quatre, la montée de l'Empire perse et son pour ainsi dire inévitable affrontement avec les Grecs, Hérodote donc aurait pu sauter le livre deux. Y a-t-il une raison pour l'avoir écrit, et surtout l'avoir inclus dans ses *Enquêtes*? Pour répondre à cette question, il faut examiner son contenu en général et particulier et garder l'esprit ouvert. C'est ce que je ferai.

2. Le contenu du livre deux porte donc sur l'Égypte. Or il est structuré, et Hérodote, ce qui n'est pas toujours le cas, prend la peine de signaler cette structure à la fin du livre. Lire § 2.99 et 147. Mais on peut déceler aussi dans la première moitié du livre, celle qu'on avait à lire pour aujourd'hui, une structure minimale. Voici ce que je crois avoir découvert. Après avoir parlé du statut historique ou temporel des Égyptiens selon les Égyptiens, Hérodote traite de la terre et de la rivière principale de l'Égypte (5-34): c'est une description physique ou géographique du pays. Puis, il aborde les coutumes égyptiennes (35-98): c'est une description psychologique ou sociologique ou anthropologique du pays, c'est-à-dire de ses habitants. Il me semble aussi que les coutumes égyptiennes sont présentées en deux temps: les coutumes sacrées, puis les coutumes profanes.

Cette observation sur ce qu'écrit Hérodote pourrait, ou devrait, être complétée par la remarque suivante. Il me semble que les deux sections principales sont liées: la

description physique et la description psychologique, les descriptions géographique et sociologique se tiennent, du moins dans l'esprit d'Hérodote. Lire § 1.35. L'important n'est donc pas de noter qu'Hérodote est fasciné par l'Égypte, ou qu'il est une sorte de documentariste qui présente ses coups de cœur de touriste. C'est sans aucun doute vrai jusqu'à un certain point. J'ajoute tout de suite qu'il est possible, voire probable, que ce que dit ici Hérodote au sujet de la particularité des coutumes égyptiennes soit inexact ou du moins que ce soit une généralisation grossière : il n'est pas vrai que les mœurs égyptiennes sont l'envers systématique des mœurs des autres pays. D'ailleurs, s'il parle ainsi ici, il dit ailleurs que beaucoup d'autres pays ou peuples ont des mœurs semblables aux Égyptiens sur tel ou tel point, par exemple en ce qui a trait à la circoncision.

L'important, me semble-t-il, se situe dans le fait même d'associer la géographie et les mœurs. On pourrait dire qu'il y a là une sorte de matérialisme par lequel Hérodote explique les mœurs (quelque chose de spirituel, à la limite) par le physique qu'est la terre, l'air et l'eau. Je crois que ce serait assez juste, c'est-à-dire que c'est l'avis d'Hérodote, quoiqu'il ne le dise jamais en toutes lettres.

Par ailleurs, il me semble qu'il y a une dimension théologique à ce qui est présenté ici par Hérodote. La plupart des peuples de tous les temps ont associé telle ou telle coutume, tel ou tel rituel, telle ou telle dimension physique de leur territoire aux dieux, ou plutôt à leurs dieux : les dieux, les dieux de cette nation, puis de cette autre nation, puis d'une autre encore, sont la cause, ou la caution, de toutes ces choses, et de toutes les choses

qui ont lieu partout. Il est remarquable que Hérodote ne le fait pas quand il parle des Égyptiens. Pour le dire en liant les deux dernières remarques, l'absence d'une explication de la géographie et de la sociologie de l'Égypte par une causalité divine, cette absence est significative.

On pourrait dire que cela va de soi, parce qu'Hérodote est un Grec et non un Égyptien. Sans doute, est-ce plus facile pour lui de rester objectif, ou de douter d'une explication théologique, pour des phénomènes qui n'appartiennent pas à son monde. Mais il me semble que la position d'Hérodote au sujet des Égyptiens est présentée pour parler aussi des autres peuples, et en particulier des Grecs. En tout cas, il faut être aux aguets et se demander si Hérodote est plus respectueux des dieux grecs qu'il l'est des dieux égyptiens ; il est n'est pas un disciple pieux des seconds, mais l'est-il des premiers ?

3. Il resterait une dernière remarque à faire sur l'ensemble du livre deux. Pourquoi commence-t-il avec l'histoire de la recherche de Psammétique sur le peuple le plus ancien ? Il y a plusieurs raisons possibles sans doute, mais je tiens à en signaler une qu'on ne peut pas avoir saisie à moins d'avoir lu plus que ce qui était proposé pour cette semaine. Lire §2.154. Si j'ai bien compris, il commence avec Psammétique parce qu'il est d'avis, et il est sans doute plus connaisseur que quiconque là-dessus, que c'est à partir de l'époque de Psammétique qu'on peut parler d'une période historique de l'Égypte, ou du moins une période où les Grecs ont une connaissance pour ainsi dire indépendante des Égyptiens.

4. Je termine ses remarques par une suggestion. Il me semble que de même que les histoires plus ou moins historiques qui constituent le premier livre font partie du projet complet d'Hérodote, les remarques égyptiennes géographiques et sociologiques peuvent et doivent éclairer ce qui suivra et faire comprendre ce que sont les *Enquêtes* d'Hérodote et son projet intellectuel. Je le dirais comme suit : il est possible que certaines choses qu'il dit dans ce livre puissent être étendues aux mondes perse et grec, mais qu'Hérodote soit plus discret quand il parle des Perses et des Grecs.

Le cas de Psammétique.

Je reviens sur le cas de Psammétique qui introduit le livre deux. Il me semble que le cas est intéressant non seulement parce qu'il constitue une histoire magnifique, mais encore parce qu'il présente un exemple d'enquête, mais d'enquête loufoque. Je tente d'en signaler l'hypothèse, la méthode et la conclusion.

1. Psammétique veut savoir si les Égyptiens sont le peuple le plus ancien. Il raisonne comme suit : la langue naturelle de l'être humain devrait avoir survécu dans la langue du peuple le plus ancien, parce qu'elle aurait subi le moins d'ajouts humains.

Soit dit en passant, la question de la langue la plus ancienne et donc la plus pure est un thème fort intéressant. Avant que Dante et Machiavel ne traitent de l'origine de leur langue et que Rousseau ne se penche sur la question générale de sa façon inimitable, la langue originelle de l'humanité (ce qui n'est pas sa langue naturelle) était un thème pour Juda Halévi dans son

Kuzari. Étant donné le thème et le sens de son livre, il présente quelqu'un qui argumente pour dire que la langue hébraïque est la langue originelle des humains et qu'elle était un don de Dieu et un objet de vénération pour tout homme qui veut être pieux. Le livre du juif (c'est le sens de son prénom) Halévi est écrit en arabe.

Pour revenir au raisonnement épistémologique de Psammétique, selon Hérodote le premier grand épistémologue grec, il faut donc ne pas donner à des êtres humains une langue, noter la langue qu'ils parlent, laquelle serait la langue naturelle, et la comparer aux autres langues pour mesurer pour ainsi dire leur naturalité. C'est ce qu'il fait en faisant élever deux enfants par des serviteurs (on pourrait les appeler les techniciens du savant Psammétique) qui ne leur parlent pas, alors que lesdits enfants sont nourris par des chèvres, et non des femmes. Or comme premier son significatif, les enfants prononcent le mot *bêkos*, ce que Psammétique vérifie par lui-même. On lui apprend que les Phrygiens (qui vivent dans ce qu'on appelle aujourd'hui le centre de la Turquie) ont un mot semblable qui signifie *pain*. Psammétique, et les Égyptiens à sa suite, conclut que les enfants disent un mot phrygien et demandent du pain, et donc que les Phrygiens sont le peuple le plus ancien, mais que les Égyptiens sont seconds.

2. Il serait facile de critiquer à la fois l'hypothèse, la méthode et la conclusion du chef égyptien. Pour ce qui est de l'hypothèse, il est tout à fait possible que parler soit naturel à l'être humain, mais que toutes les langues soient artificielles ou des inventions humaines. Et la découverte du naturel n'exige pas de découvrir le plus

ancien, mais d'analyser le conventionnel pour en saisir le naturel qui y est tapi. Pour ce qui est de la méthode, il est patent que le bruit que les enfants produisent a plus à faire avec les chèvres (qui sont des êtres non humains et donc naturels) qu'avec la nature de l'être humain. Sans parler du fait que la nourriture des enfants est du lait, et non du pain, et donc que le mot signifie *lait* plutôt que *pain*. Et donc qu'il faudrait chercher une langue où le son *bēkos* signifie lait. Enfin, la conclusion qui est tirée ne permet pas d'ajouter tout de suite après un corollaire selon lequel les Égyptiens sont le peuple le plus ancien après les Phrygiens. Car il y a au moins ce problème qu'il y a beaucoup d'autres peuples dont on ne connaît pas la langue, par exemple les Chinois, ou quelque peuple africain.

3. Mais, et cela me semble intéressant aussi, Psammétique réapparaît tout de suite dans le récit d'Hérodote, alors que, selon la suite historique qui est proposée dans le livre, cette anecdote devrait paraître bien plus tard. Lire § 2.30. Dans ce récit, il y a plusieurs points qui me semblent importants. Le premier est qu'il est question ici d'une révolte. D'ailleurs, le verbe *apostanai* apparaît dans ce contexte. Or ce mot sera présent dans le livre cinq quand il s'agira d'expliquer comment les Perses ont décidé d'attaquer les Grecs qui se révoltent, ou se séparent.

Ensuite, dans le dialogue entre Psammétique et les révoltés, ou les séparatistes, le roi parle de femmes, d'enfants et de dieux pour tenter de ramener les soldats chez eux et sous son pouvoir. Mais on lui dit que les femmes et les enfants déjà nés ne comptent pas et font un geste obscène. Cela est drôle sans doute, mais il me

semble que ce qui est le plus significatif, c'est que les dieux disparaissent : les choses divines, la religion, est importante sans doute, mais moins importante que les choses privées, ou moins importante que ne le croient les hommes au pouvoir ou les hommes quand ils parlent de leur vie politique. C'est là un thème constant d'Hérodote, déjà souligné et présenté ici sous une nouvelle figure. Encore une fois, mon affirmation, que j'assume tout à fait, doit être reçue comme une hypothèse à vérifier : un professeur qui se respecte ne peut pas faire plus, et ne doit espérer rien de plus que cette initiative critique, mais active de la part de ceux qui écoutent.

Or il y a dans ce dialogue un jeu de mots qui échappe au lecteur qui suit cette traduction et que je voudrais faire entendre. Le mot grec qui est employé pour parler du sexe des hommes est *aidoion*. Ce mot est l'équivalent de *pudendum* en latin, qu'on traduit par *partie honteuse*, mais qu'il faudrait traduire plutôt par *partie à respecter*. Or en grec, en particulier, *aidoion* veut dire chose à respecter et s'applique aux parties sexuelles, mais aussi aux dieux. Donc, les révoltés égyptiens, les séparatistes, répondent à Psammétique qui parle de femmes, d'enfants et de dieux, qu'on abandonne, en parlant des femmes et des femmes à *faire* et, du coup, en associant et en remplaçant les dieux par les parties sexuelles. Ce qui est drôle sans doute, mais impie aussi.

Le Nil

La section sur le Nil, et surtout sur les causes des crues du Nil est une des parties les plus célèbres des *Enquêtes* d'Hérodote, et certes la plus connue du livre deux. La

première chose à noter est qu'Hérodote décrit une longue enquête qu'il a faite sur la question ; elle est longue sur le plan du temps qu'il y a passé, selon ce qu'il dit, et longue en ce qui concerne les pages qu'il y consacre. En tout cas, ce passage appartient tout à fait à son livre, si on tient compte du titre. Lire § 2.19. Est important aussi le fait que l'enquête sur le Nil suit le récit de l'enquête de Psammétique : je crois qu'Hérodote suggère que son enquête est mieux menée que celle de Psammétique.

Selon les autorités scientifiques d'aujourd'hui, il est clair que l'explication d'Hérodote ne tient pas la route. Je ne m'arrêterai pas là-dessus, si ce n'est pour dire que je ne peux pas juger de la vérité d'une ou l'autre explication.

Mais quelles sont les caractéristiques de son enquête ? J'en signale quelques éléments. La première est sans doute qu'Hérodote affronte d'autres explications. Il ne se présente pas comme une autorité qui doit être crue du simple fait qu'il parle : d'autres explications existent, et il ne le cache pas, au contraire. Quand il s'agit de mettre de côté les autres positions, il a des données et des arguments qui les soutiennent et auxquels il fait allusion.

Son enquête a aussi une caractéristique pour ainsi dire négative ; car il *n'explique pas* les crues du Nil par les dieux, mais par des phénomènes qu'on dirait naturels : la chaleur, le Soleil, les vents. Et sur ce point, il a une remarque qui me semble très forte. Lire § 2.23. Il faut voir qu'il y a ici trois éléments qui sont touchés : Océan est un dieu grec ; il apparaît dans le récit d'Homère ; donc l'explication qu'Hérodote rejette est bien grecque. Il

s'affiche donc à la fois comme infidèle aux Grecs, infidèle à la poésie et infidèle à un dieu précis. Est-il possible que pour être un historien, pour être un enquêteur il faille être un infidèle, voire trois fois infidèle ? Par infidèle, je ne signifie pas tout à fait un athée, mais disons plutôt un agnostique. Comme le veut le mot, un agnostique est quelqu'un qui dit : « Je ne sais pas » en particulier en ce qui a trait aux explications traditionnelles, ou religieuses.

Enfin, l'analyse des crues du Nil est en même temps une analyse des sources du Nil et une présentation des effets du Nil : les inondations annuelles du Nil affectent en profondeur la vie des Égyptiens. Bien mieux le Nil est pour ainsi dire la cause naturelle du pays qui s'appelle l'Égypte. J'oserais dire qu'Hérodote non seulement n'explique pas le Nil par les dieux, mais il fait du Nil, ou mieux il reconnaît dans le Nil une sorte de dieu, un dieu physique, un dieu naturel. J'oserai dire ceci : il fait comme les séparatistes égyptiens qui remplacent les dieux par leurs parties sexuelles et qui expliquent tout le reste, toutes les choses importantes de la vie, par celles-ci.

Un dernier mot sur l'absence des pyramides dans le récit hérodotien. Pour bien lire, il faut aussi voir ce qui n'est pas écrit. Quand on parle de l'Égypte, on parle toujours des pyramides. Or dans ce qu'on a lu pour cette semaine, il n'y a aucune remarque ou presque sur les pyramides. Je signale qu'Hérodote en parle dans la seconde partie du livre deux. Mais je ne peux pas m'attarder sur ces remarques.

Les Grecs et leurs dieux ou la supériorité des Égyptiens sur les Grecs.

Un des aspects les plus intéressants de ce livre des *Enquêtes* est la supériorité, ou la priorité, qu'Hérodote reconnaît aux Égyptiens sur les Grecs. Cela arrive de plusieurs façons. J'en signale quelques exemples.

Il y a par exemple sa remarque selon laquelle les Égyptiens savent pour ainsi dire mieux compter que les Grecs. Lire §2.4. Car les Égyptiens savent mieux compter le temps, ou l'année, que ne le font les Grecs. Il suggère même que la géométrie a été inventée par les Égyptiens. Je sais qu'on peut prétendre que la géométrie comme savoir tout à fait mathématique est grecque, et il est probable que cela soit vrai. Mais Hérodote, un Grec et quelqu'un qui a connu en direct les deux civilisations anciennes, dit tout autre chose.

Il est aussi signalé par lui, et cela me semble bien plus important, que les dieux grecs sont en toute probabilité des reprises de cultes égyptiens. Le passage le plus important est sans doute celui qui porte sur Hercule, ou Héraklès. Lire §2.43 et 44. Je note en passant qu'Hérodote indique tout ce qu'il a fait pour vérifier les faits qu'il avait entendus et qu'il emploie ici le mot *enquête*, qui sert de titre à son livre, et donc à l'ensemble de son projet.

C'est dans ce contexte qu'Hérodote fait une critique forte des Grecs en signalant qu'ils parlent de ce qu'ils ne savent pas : ils attribuent aux Égyptiens des comportements qui sont impossibles, sur le plan sociologique, disons. Le résultat de tout ceci est qu'on peut suggérer qu'Hérodote se présente comme ni un

Grec ni un Égyptien, mais comme quelque chose d'autre, un humain par-delà sa nation.

Quand je lis ce passage, je me souviens toujours du passage merveilleux qu'on trouve dans les *Lettres persanes* de Montesquieu. À un moment donné, un Français rencontre les héros du roman et dit : « Vous êtes des Perses, ou plutôt comme on le disait alors, des Persans ? Mais comment peut-on être persan ? » Le point de vue de cet homme est une caricature de la position naturelle : on a de la difficulté à penser qu'un autre peuple peut exister, ou du moins être aussi humain que les membres de son peuple à soi ; et penser qu'ils puissent être supérieurs est pour ainsi dire impossible.

Pourtant c'est cette impossibilité dont Hérodote fait la prestation : il pense et dit que les Égyptiens sont bel et bien des êtres humains dans le sens complet du terme, et même qu'ils sont supérieurs comme peuple sur des points précis et importants à son propre peuple. Je ne prétends pas que j'ai prouvé qu'Hérodote est un homme supérieur, ou *transhumain*, ou qu'il connaît tout à fait les Égyptiens et les Grecs et les Perses, et qu'il ne fait jamais d'erreur. Je prétends qu'il présente une possibilité humaine dont son livre est l'exposition ; c'est en lisant son livre et en pensant pendant qu'on lit que la preuve de cette autre position humaine devient expérimentale.

Il resterait un dernier mot à dire sur les remarques théologiques d'Hérodote. Il me semble qu'il ne croit pas comme un Grec ordinaire, du simple fait qu'il propose la possibilité que les dieux et les mythes qui les concernent sont sinon des inventions humaines, du moins le

page 77

résultat de transmissions humaines. Mais au même moment, il montre beaucoup de retenue : s'il est un athée ou un agnostique, mettons, il n'est pas agressif ; au contraire, il montre du respect, voire de la crainte, envers ces traditions.

Cinquième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine passée, j'ai terminé le livre premier et examiné la première moitié du livre deux, ce qui était le texte à lire. Je rappelle ce qui a été vu pour mieux aborder le livre trois qui est l'objet des réflexions cette semaine. Je rappelle que j'ai l'intention, je suis bien malhabile, de limiter les interventions : en gros, je ne permets qu'une question, ce qui incitera, je l'espère, à bien choisir le moment où on interviendra. Je suis contraint à faire ainsi, et je sais qu'il y a beaucoup d'autres choses qu'on pourrait signaler et qu'on devrait signaler dans le texte que je commente. Mais je tiens à passer à travers tout le livre d'Hérodote, quitte à le faire trop vite, parce que je suis persuadé que c'est en saisissant au moins en gros l'ensemble de son livre qu'on peut entendre et considérer les idées, disons les vérités, historiques et humaines, qu'Hérodote tient à exprimer et à faire connaître.

La semaine passée, donc j'ai d'abord focalisé sur la dernière section du livre premier, que j'ai intitulée la fin de Cyrus. Entre autres points à noter, Hérodote souligne qu'il y a une différence entre ce que Cyrus croyait au sujet de lui-même et ce que la réalité lui a enseigné : il se croyait plus qu'un homme, et il se croyait incapable de perdre une guerre. Or, raconte Hérodote, il est mort lors de son attaque contre les Massagètes où son armée fut défaite. Hérodote affirme aussi que Crésus, qui, à mon sens, est une des figures de sages qui se trouvent

dans chaque livre des *Enquêtes*, lui dit avant cette guerre qu'il est mortel comme tous les humains et que son armée peut être vaincue. Mais, cela est on ne peut plus clair et dramatique, Cyrus n'écoute pas Crésus, alors qu'Hérodote suggère que la réalité et Crésus et Hérodote *disent* la même chose malgré les illusions du roi perse. Il y a un risque sérieux qu'on ait ici une autre vérité à laquelle Hérodote tient.

J'ai ensuite signalé que le livre deux permet de saisir au moins en gros que, malgré les premières apparences et les affirmations de certains experts, les *Enquêtes* est une œuvre qui a une structure consciente et contrôlée par son auteur. J'en tirais la conclusion pratique, ou du moins herméneutique, qu'il faut lire le texte en se demandant quelle est sa structure et surtout, en conséquence, en se demandant ce que chaque partie a à faire dans l'économie du livre. C'est-à-dire qu'il faut le lire, me semble-t-il, en supposant que l'auteur a une intention explicite, voire plusieurs intentions conjuguées qui entrent comme des moyens en vue d'une fin dans cette éventuelle intention générale. Il est possible que son intention soit rien de plus de raconter tout ce qu'il a appris par les années et à travers ses voyages, pour montrer là où sa curiosité l'a mené, sur le plan physique, mais aussi sur le plan intellectuel.

Mais je crois qu'il y a plus que cela, et qu'on ne peut arriver à comprendre ce *surplus* qu'en se demandant souvent « pourquoi raconte-t-il cette anecdote ? » et « pourquoi la place-t-il ici ? ». Pour illustrer ce que j'entends par là, je suggère ce qui suit. À partir du livre deux, il me semble qu'il faut se demander pourquoi il parle pendant un livre entier de l'Égypte et des Égyptiens

dans une œuvre qui porte sur le conflit entre les Perses et les Grecs. Et il faut se le demander en supposant qu'il y a une réponse, ou même des réponses.

J'ai ensuite attiré l'attention sur le pharaon Psammétique, dont parle Hérodote, qui apparaît au début du livre second et qui y réapparaît à quelques reprises et, me semble-t-il, à des moments stratégiques. J'ai souligné que selon Hérodote, Psammétique a fait une enquête assez loufoque pour découvrir quel est le peuple le plus ancien, et que cela me semblait important parce qu'Hérodote aussi entreprend une enquête. N'est-il pas possible qu'il propose une enquête mal faite pour obliger à réfléchir sur la bonne façon d'enquêter, ou du moins sur la méthode qui sous-tend son livre intitulé *les Enquêtes* ?

Puis j'ai présenté l'enquête hérodotienne sur le Nil. Il y a un fait massif qui me frappe et qui a frappé bien d'autres lecteurs : l'explication du Nil et de son action ne se résout pas dans le pouvoir des dieux. Au contraire, le Nil, un fleuve bien physique, semble être doté d'un pouvoir pour ainsi dire divin : il produit la terre qu'est l'Égypte, et il semble être responsable des mœurs égyptiennes ou de la bizarrerie des coutumes des peuples de l'Égypte.

J'ai ensuite parlé des passages du livre deux qui concernent les Grecs. Comme l'a suggéré quelqu'un, il est probable qu'Hérodote vise ses lecteurs grecs, ne serait-ce que parce qu'il écrit en grec. « Viser les Grecs » signifierait d'abord ceci : viser leurs préjugés, leurs préjugés portant sur leur supériorité. Pour le dire d'une autre façon, de même que Psammétique est forcé de conclure que les Égyptiens ne constituent pas le peuple

le plus ancien, les Grecs qui lisent les *Enquêtes* sont conduits à reconnaître que les Grecs ne sont pas les premiers dans le temps, et surtout qu'ils ne sont pas les premiers dans l'excellence intellectuelle ou culturelle, puisque beaucoup de ce qui leur appartient et dont ils sont le plus fiers pourrait leur venir des Égyptiens, par exemple leurs dieux et la géométrie. J'ajouterais que malgré cela, bien des lecteurs contemporains, j'en connais quelques-uns, ne sentent pas ou presque pas cette critique des Grecs ; on lit les *Enquêtes* comme si c'était une sorte d'éloge tous azimuts de la civilisation grecque. En tout cas, en supposant qu'on ait raison, cette intention d'Hérodote n'est pas la seule ; elle peut être doublée d'une intention toute contraire.

Les catégories d'Hérodote I : entendre et voir.

Pour traiter des catégories d'Hérodote, je ferai des remarques en deux temps et en renvoyant à deux textes qu'on trouve dans le livre trois. Mais je tiens à dire que ces textes ne sont que des soutiens pour ainsi dire occasionnels de mes remarques, des remarques que j'ai déjà entamées, mais que je voudrais amplifier, voire terminer : ce que je veux signaler est partout dans le texte d'Hérodote, quoiqu'Hérodote ne fasse jamais de présentation systématique de ce que je veux proposer.

Je commence par les quelques paragraphes du début du livre trois : je sais qu'on n'avait pas à les lire, mais, comme je l'ai dit, ce que je souligne se trouve un peu partout dans son livre et dans les parties lues ensemble et aussi dans celles encore à lire. Lire § 3.1-3. (Pour compléter cette citation par d'autres, on n'a qu'à se souvenir des cinq premiers paragraphes du livre.)

J'ajoute tout de suite un autre passage très célèbre. Lire § 3.12. (Pour ce qui est de cette dernière citation, on peut remonter par exemple à § 2.156, entre autres.)

En focalisant l'attention sur la seconde citation, je reprends ce que j'ai signalé dès la première semaine. Pour ce faire, je signale deux verbes : *légéin* (et donc *akouéin*) et *oran*, soit *dire* (et donc *entendre*) et *voir*.

En revanche, je précise que l'opposition n'est pas à vrai dire entre l'information reçue par les oreilles et celles reçues par les yeux. À travers cette opposition, *dire*, ou *entendre*, d'une part, et *voir*, de l'autre, il faut comprendre l'opposition entre penser sans avoir vérifié et penser après avoir vérifié ou à partir de ce qui est vérifié. Ainsi il est possible qu'on pense certaines choses sans avoir vérifié, et parce qu'on les a lues, et donc reçues par les yeux. Et tout autant on peut avoir vérifié en utilisant ses oreilles, par exemple, on peut vérifier que le tonnerre *arrive* toujours après l'éclair en écoutant et en comparant ce qu'on entend avec ce qu'on voit.

À cela, j'ajoute encore une fois que l'opposition ne se limite pas à valoriser l'expérience au-dessus de l'opinion. Car l'expérience en elle-même ne suffit pas : il faut la traiter, la traiter en la mettant en relation avec d'autres expériences et même avec des récits plus ou moins autorisés ; il faut distiller l'expérience et l'organiser. Pour le dire en utilisant le verbe *voir*, il faut voir d'abord, mais surtout il faut avoir vu : il y a un processus qui doit compléter l'expérience reçue par un processus de réflexion qui examine diverses façons de lier les faits en déterminant quelle façon est la plus solide, la plus large, la plus cohérente.

En revanche, il y a aussi une remarque à faire sur les degrés d'opinion, sur les différents degrés du *légein* (ou de l'*akouéin*). Et là, il y a du tout nouveau. Pour faire comprendre ce nouveau, je crois qu'on peut noter une façon de parler d'Hérodote. Parfois il parle de ce qu'on dit sans plus. Il dit alors en grec *légétai*, ou *légousin*, ou même comme ici *logos légétai*, soit « il est dit » ou « ils disent », ou même « le discours est dit », ou « le récit est récité ». On pourrait appeler cela le niveau de l'on-dit, ou de la tradition.

Mais comme on le voit (il y a une plaisanterie tapie dans le verbe employé ici), parfois, Hérodote précise qui parle et aussi précise que les uns disent ceci et les autres disent autre chose. Cette façon de parler indique que dans la réception du récit, de ce qu'on dit, il y a déjà quelque chose de réflexif qui est en jeu, ou qui peut entrer en jeu. On entend ce qu'on a dit, mais on *voit* ceux qui disent.

Il est impossible de vérifier, ou du moins difficile de le faire, quand ce qu'on pense est dit, mais n'est dit par personne, pour ainsi dire. En revanche, quand on connaît la source de ce qui est dit, il y a déjà une certaine vérification qui est possible, et même qui est déjà faite, puisqu'on peut identifier qui parle et qu'on peut évaluer sa crédibilité. Ou encore quand on entend dire ceci par les uns (disons, les Perses) et autre chose par les autres (disons, les Grecs), la possibilité, voire la nécessité, de vérifier apparaît à la conscience. Et d'abord, on peut demander à ceux qui parlent pourquoi ils disent ce qu'ils disent, sur quels faits ils s'appuient, ou même tout simplement qui leur a dit ce qu'ils répètent.

Quand on met ensemble tout cela, on peut conclure qu'il y a chez Hérodote et donc dans ses *Enquêtes* trois catégories, mettons, psychologiques qui fondent ses affirmations : ce qui est dit, ce que telle personne dit et ce qui a été vu. Mais, et c'est l'essentiel, ces trois fondements des pensées humaines ne sont pas égaux et ne sont pas présentés comme égaux : il y a une hiérarchie selon Hérodote, et cette hiérarchie est en un sens la grande vérité qui est illustrée par son livre. Pour le dire d'une autre façon, quand on peut identifier qui parle, on en sait plus que quand on a un récit sans auteur. Et quand on a vu ce dont on parle, on peut refuser de croire ce qu'on a dit, ou au contraire recevoir avec confiance ce qu'on dit par ce qu'on a vu.

À tout cela, on peut ajouter une question, qui est presque une objection. La réponse à cette question ajoutera à la compréhension du projet d'Hérodote. Pourquoi Hérodote prend-il autant de temps et accorde-t-il autant d'attention à ce qu'on dit, ou à ce que les Perses disent ? Ou encore : pourquoi ne consacre-t-il pas tout son temps à ce qu'il a vu ? La réponse est que ce qu'on dit est un fait, lui aussi, et même un fait important. De même que les coutumes sont un fait, de même que quand on veut comprendre l'histoire, disons les grands événements de l'action humaine mondiale, il faut connaître les mœurs de ceux qui ont agi, de même ce que les acteurs disent et pensent est un fait, et jusqu'à un certain point même quand ce qui est dit est faux ou mal fondé, cela peut être un fait explicatif. Donc ne pas savoir ce qu'on dit ou pense, ce que tel groupe dit ou pense, ne pas savoir que ce que dit ce groupe-ci contredit

ou complète ce que dit tel autre groupe, cela rend presque incompréhensible qu'on a fait.

Je tiens à signaler que la traductrice ne respecte pas toujours les mots mêmes d'Hérodote. En conséquence, elle fait disparaître certains de ses *légétai* et de ses *oida*, et elle ajoute parfois des « on dit » et des « j'ai vu » ou des « je sais ». Mais elle est assez fidèle au texte même d'Hérodote pour qu'on se rende compte que ces mots tout simples sont porteurs d'un sens important pour ceux qui veulent comprendre le sens de l'enquête d'Hérodote et d'abord ce que c'est qu'enquêter selon Hérodote.

Les catégories d'Hérodote II : moi et nous.

On peut présenter à peu près la même idée d'une autre façon, soit en examinant la différence entre les pronoms *nous* et *moi*.

Je signale d'abord, encore une fois, que les *Enquêtes* est pour ainsi dire rythmé par les *je* répétés de l'auteur. Le texte de l'historien Hérodote est particulier parce qu'il contient des remarques et des actions qui sont assumées en toutes lettres par l'auteur en tant qu'individu et donc en tant que *je*. Par opposition, dans les textes historiques de Thucydide et Xénophon, on n'entend presque jamais les auteurs parler en leur propre nom. Certes, ils parlent en leur propre nom puisque leur nom accompagne le titre du livre et qu'ils parlent à la première personne au moins au début. Mais cela ne dure pas.

C'est si vrai que quand Thucydide doit parler de lui-même à un moment donné parce qu'il a été stratège

athénien et qu'il doit mentionner ce qu'il a fait en tant qu'acteur historique et non en tant qu'auteur d'un livre d'histoire, il parle d'un certain Thucydide, général athénien, et ne dit jamais « je » ; si on n'avait pas l'assurance des commentateurs, on pourrait ne pas se douter que l'auteur Thucydide et l'acteur Thucydide sont la même personne. Xénophon va encore plus loin : quand il doit parler de lui-même dans les *Helléniques*, qu'il a écrit pour faire suite à la *Guerre du Péloponnèse* de Thucydide, il se donne un autre nom.

Hérodote est donc particulier parce qu'il ose dire « moi, je » dans son texte, et même il le dit souvent. Par opposition, et pour répéter, Xénophon ne dit jamais son propre nom où que ce soit dans son texte historique *Les Helléniques* et que Thucydide dit « moi » rarement dans sa *Guerre du Péloponnèse*, et seulement pour dire ce qu'il pense en tant qu'historien et jamais ce qu'il a fait en tant qu'historien ou acteur politique.

On pourrait donc dire les choses comme ceci : quand on quitte le *légétai* (il est dit) pour passer aux *hoi Pérsoi légousin* (les Perses disent) ou *hoi hiéroi élégon* (les prêtres égyptiens disaient), le moi commence à apparaître, parce que les Perses et les prêtres parlent à quelqu'un qui reçoit ce qu'ils disent en connaissance de cause. Et quand Hérodote dit : « je ne sais pas » si ce récit est vrai, ou « je ne crois pas que ce récit soit vrai » ou « j'ai vu » ceci qui confirme ce qu'on m'a dit, c'est lui en tant que personne qui pense, ou qui enquête, qui apparaît. Je le dis maintenant de façon dramatique : être un individu qui mérite de dire *moi* implique qu'on pense ou qu'on a pensé ; et tout au contraire, avoir des idées, ça ne prouve pas qu'on est un individu dans le sens fort du

terme, car on peut avoir des idées parce qu'on est porteur des on-dit de son groupe : un *je* qui a les idées de tout le monde venu d'il ne sait où n'est pas un *je* en vérité.

Mais il y a autre chose qu'Hérodote fait que les autres historiens (Thucydide et Xénophon) ne font pas : il parle parfois à la première personne, mais à la première personne du pluriel ; il dit donc parfois « nous ». Lire § 3.122. (Lire aussi § 2.17 et 148 et plus tard § 4. 16-18, 20, 42 et 45-46.)

Mais encore une fois, je le signale, il faut faire attention : quant à cet autre détail lexicographique, la traductrice n'est pas tout à fait fidèle au texte grec (elle ajoute des *nous* et en fait disparaître, et elle fait de même pour les *moi*) ; elle est infidèle, sans doute parce qu'elle veut faire du style, comme on dit, et qu'elle est persuadée, contre moi, que les apparitions du *nous* et du *moi* ne sont pas significatives. Peut-être a-t-elle raison. Mais je tiens quand même à proposer une hypothèse, à savoir que les apparitions des mots *moi* et *nous* (et ses variantes) sont importantes parce que significatives, et que cela exige qu'on y pense.

Mais quel sens pourrait-on deviner ? Voici quelques suggestions. Il me semble qu'il y a trois *nous* au moins, ou trois sens au mot *nous* : il y a le *moi* qui affiche son autorité et devient un *nous* qui s'attend à être cru, ce qu'on pourrait appeler un *nous* royal ; il y a le *nous* qui inclut le lecteur, celui qui signifie : « moi et toi, lecteur », ou encore « nous qui sommes des gens qui pensent librement » ; enfin, il y a un *nous* social, qui signifie « moi et les Grecs », ou « moi en tant que grec ».

Je tiens à ajouter une autre remarque à cette occasion : on parle beaucoup de dialogue, et on en fait souvent l'apologie. Je trouve ça bien comme tout le monde : je suis un *pro-dialogue*, comme d'autres sont des *pro-vie* et d'autres encore des *pro-choix*. Mais je crois avoir remarqué qu'il y a différentes sortes de dialogues, et que bien des gens sont d'accord entre eux pour dialoguer sans être d'accord au sujet de ce que cela signifie. Pour bien des gens, me semble-t-il, dialoguer veut dire parler tour à tour et peu à peu trouver un juste milieu pratique, qui laisse tous les interlocuteurs également satisfaits, ou insatisfaits ensemble. Appelons cela le dialogue/compromis. Ensuite, pour bien des gens, dialoguer veut dire parler, jaser, passer le temps en échangeant des impressions avec l'idée que rien n'est vrai ni faux, que tout le monde a raison et qu'il ne s'agit pas même de trouver une solution, mais seulement d'échanger. Appelons cela le dialogue/échange. Je suis d'accord que la vie doit inclure ces deux types de dialogues.

Mais il y en a une troisième sorte de dialogue dont Hérodote me semble être un apôtre magnifique, ou plutôt un praticien exemplaire : il propose de dialoguer au sujet des choses dans le but de savoir ce qui est vrai, ce qui est vrai en général (par exemple, les choses grandes (sociétés ou individus) descendent et les choses petites montent et ce qui est vrai au sujet du passé (par exemple, les Grecs ont vaincu les Perses parce qu'ils avaient telle ou telle qualité ou tel ou tel défaut). Le résultat de ce type de dialogue peut être la plupart du temps assez décevant (il n'aboutit souvent qu'à ceci : « Au fond, je ne sais pas, parce qu'au fond, ce que tu me dis

ne me convainc pas et parce que mon expérience et ma réflexion ne me suffisent pas. »). Mais ce dialogue est quand même intéressant, et même peut-être c'est la chose la plus intéressante qu'un être humain peut faire.

En tout cas, et pour revenir à ma remarque sur les étranges *nous* d'Hérodote, quand ce dialogue a eu lieu, il y a un nouveau *nous* qui naît : ce n'est pas le *nous* de la négociation pratique, ou le *nous* politique, ou le *nous* du temps qu'on passe ensemble, ou le *nous* sociable ; c'est le *nous* de deux (ou trois ou quatre) personnes qui pensent ensemble, et qui pensent parfois l'un une chose et l'autre une autre, mais qui apprennent l'un de l'autre.

Mise en abyme.

Pour reprendre toutes ces remarques, mais en les disant d'une nouvelle façon qui ramène le débat au cœur du texte d'Hérodote, ce qui distingue un Grec d'un Barbare, c'est peut-être que la réception véritable des *Enquêtes* d'Hérodote est plus possible en Grèce qu'en Barbarie, et qu'un Grec qui ne lit pas les *Enquêtes* est comme un Barbare, ou encore qu'un Grec qui lit le livre d'Hérodote peut devenir un peu plus grec et un peu moins barbare.

De plus, en lisant le livre d'Hérodote, il est possible que chaque lecteur constitue un *nous* avec l'auteur en devenant un *je* qui pense en pleine liberté.

Il reste une dernière remarque à faire à partir de ces réflexions textuelles, qui peuvent paraître, et qui sont peut-être raffinées au point d'être imaginaires et invalides.

Quand on lit le livre d'Hérodote, il faut se rendre compte, et je crois qu'Hérodote veut qu'on s'en rende compte, que ce qu'on reçoit de lui ne donne pas l'expérience réfléchie : en lisant Hérodote, on n'atteint pas le troisième niveau du fait d'être des disciples du maître ; pour le dire autrement, parce qu'Hérodote a vu et a réfléchi, cela ne signifie pas que celui qui lit son texte a vu et a réfléchi ; pour le dire d'une autre façon encore, si Hérodote a le droit de dire *je* et d'inviter à devenir un *je* avec lui et de constituer un *nous* d'individus qui réfléchissent ensemble, cela ne se fait pas du simple fait de le lire, et il est possible que le lecteur produise un faux *nous*, parce qu'il est un *fan* (c'est-à-dire un fanatique, ou un groupie) d'Hérodote plutôt qu'un esprit réfléchi comme Hérodote.

Quelques textes hérodotiens non hérodotiens.

Il me semble qu'il faudrait compléter tout ceci par des indications sur la grande influence d'Hérodote, en particulier sur ces questions méthodologiques. Pour ce faire, je propose un exemple tiré de la littérature française, et du plus grand penseur français, à mon avis. Je parle de Michel de Montaigne.

1. Pour le faire, ou du moins pour commencer à le faire, je propose deux bouts d'un essai de Montaigne, soit son « Des cannibales » (1.31). Ce chapitre propose une réflexion de Montaigne sur ce que les Français de son temps savaient au sujet des peuples autochtones de l'Amérique. La première chose à noter, c'est que la situation intellectuelle qui est en jeu est semblable à celle des Grecs face aux Perses.

Voici le premier texte.

Quand le Roi Pyrrhus passa en Italie, après qu'il eût reconnu l'ordonnance de l'armée que les Romains lui envoyaient au devant : « Je ne sais, dit-il, quels barbares sont ceux-ci (car les Grecs appelaient ainsi toutes les nations étrangères), mais la disposition de cette armée que je vois n'est aucunement barbare. » Autant en dirent les Grecs de celle que Flaminius fit passer en leur pays, et Philippe, voyant d'un tertre, l'ordre et distribution du camp romain en son royaume, sous Publius Sulpicius Galba. Voilà comment il se faut garder de s'attacher aux opinions vulgaires, et les faut juger par la voie de la raison, non par la voix commune.

On notera d'abord qu'il y a quatre apparitions d'un même son : *voi*. Or quand on examine ces apparitions, et quand on compare les orthographes qui produisent ce son, on entend une suggestion magnifique. Il y a une voix et une voie et la distinction entre l'une et l'autre dépend de ce qu'on voit.

Je relis la dernière phrase, et je note la différence entre *voie* et *voix*. Je le note, et je demande qu'on le note avec moi.

Le mot *vulgaires* doit être pris dans le sens de *populaires*.

Je relis la première phrase, en notant ce que voit Pyrrhus et qui lui permet de ne pas parler comme parle la voix grecque. Il y a là un fait qui est perçu par un Grec, un fait qui va contre ce que les Grecs disent et entendent.

Je relis la dernière phrase en soulignant le mot *voilà*. Quand Montaigne parle en son propre nom à partir des faits qu'il cite, il dit qu'il voit et il invite son lecteur à voir avec lui.

2. Voici le second texte, tiré du milieu du même chapitre. Montaigne vient de signaler le fait à lui rapporté que certains de ces autochtones américains sont, comme le veut le titre de son essai, des cannibales, soit des anthropophages, des gens qui mangent la chair humaine : il a entendu dire, ou il a lu, que lors de guerres les Indiens de l'Amérique du Sud font des sacrifices humains et mangent les corps de certains de leurs ennemis prisonniers. Il commente comme suit.

Je ne suis pas marri que nous remarquons bien l'horreur barbaresque qu'il y a en une telle action, mais oui bien de quoi jugeant bien de leurs fautes, nous soyons si aveuglés aux nôtres. Je pense qu'il y a plus de barbarie à manger un homme vivant qu'à le manger mort, à déchirer par tourments et tortures un corps encore plein de sentiment, le fait rôtir par le menu, le faire mordre et meurtrir par les chiens et les pourceaux, comme nous l'avons non seulement lu, mais vu de fraîche mémoire, non entre des ennemis anciens, mais entre des voisins et concitoyens, et, qui pis est, sous prétexte de piété et de religion, que de le rôtir et manger après qu'il est trépassé.

Il faut noter les mots *nous* et *je*, en pensant à ce que j'ai signalé dans le texte d'Hérodote.

Montaigne vivait en France du temps de ce qu'on appelle les guerres de religion, où les Français s'affrontaient sur le plan militaire, mais aussi se torturaient et s'assassinaient les uns les autres parce que les uns étaient catholiques et les autres protestants.

Il me semble clair que ce que Montaigne invite son lecteur, un Français de son temps, à faire, c'est tout à fait semblable à ce qu'Hérodote invite son lecteur, un Grec de son époque, à faire. En parlant de l'un et l'autre, j'invite ceux qui m'entendent, et ceux qui me lisent, à en faire autant.

Je tiens à ce qu'on saisisse que si, en lisant le texte de Montaigne, on ne fait que répéter les lieux communs de l'époque contemporaine, du genre « La religion, c'est de la folie » ou « Aujourd'hui, on ne pense plus comme les Grecs de l'Antiquité (mettons sur les barbares) et les Français de la Renaissance (mettons sur la religion) et les hommes d'autrefois (mettons sur les femmes et les hommes), et cela fait que nous leurs sommes supérieurs », si on fait cela, on ne fait pas ce que Hérodote et Montaigne (et j'ai l'audace de me joindre à eux) suggèrent de faire.

Mais je retourne au livre trois et des remarques d'Hérodote sur deux rois perses, soit Cambyse et Darius.

La question de Cambyse devenu fou.

Le début du livre trois (§ 3.1-38) porte au fond sur Cambyse. Même si on n'avait pas à lire cette partie, je tiens à parler de ce roi, ne serait-ce que parce qu'il introduit à sa façon au roi Darius.

Cambyse est présenté par Hérodote comme un homme devenu fou. Sans doute, d'autres personnages des *Enquêtes* peuvent mériter cet adjectif. Mais il est clair que la folie de Cambyse est importante pour Hérodote : il en parle au moins dix fois et rapporte l'observation dans la bouche de plusieurs témoins.

Sur cette folie et ce qu'Hérodote en pense, il me semble qu'il y a au moins deux remarques à faire. D'abord, il est question de sa cause. Lire § 3.33. Deux causes sont proposées : une action du dieu égyptien Apis, pour venger l'insulte impie de Cambyse à son égard, ou une tare naturelle, voire physique, qui a produit sa folie, comme l'urticaire produit des réactions dermiques.

Il me semble important de noter qu'Hérodote ne décide pas et donc n'élimine pas l'une ou l'autre des causes. Étant donné son incrédulité régulière en matière de dieux, on peut conclure qu'il n'est pas d'avis que la première explication soit valide (c'est ce qui me semble le plus probable), mais il ne le dit pas en toutes lettres, ce qui me semble être significatif : s'il est agnostique, voire impie, il ne l'est pas de façon agressive.

Ce qui est certain, c'est que cette observation d'Hérodote donne un peu raison à ce que dira sous peu Otanès quand il critique le choix du régime monarchique : un roi sage est une bonne chose, mais un roi fou est le comble des malheurs ; étant donné son pouvoir, un roi est une menace pour tout homme, une menace contre laquelle, au fond il n'y a que les dieux pour protéger les hommes.

Mais la folie de Cambyse est liée à une autre observation essentielle d'Hérodote. Lire § 3.38. L'anecdote que rapporte Hérodote enseigne une grande vérité : les hommes aiment par nature (c'est-à-dire par la force de l'habitude qui s'ancre en eux en raison de leur nature) les coutumes sous lesquelles ils sont nés, et Cambyse fut un mauvais roi, un roi fou, du fait de se moquer des coutumes de ceux sur qui il régnait.

Or, c'est un deuxième point, le récit d'Hérodote présente un Darius qui, en tant que successeur de Cambyse, est un personnage bien intéressant. Donc, Cambyse est fou parce qu'il ne respecte pas les coutumes d'un peuple qu'il a conquis. Mais Darius est respectueux des coutumes funéraires de deux peuples (les Grecs qui se trouvent à un bout de son empire (l'Occident) et les Indiens qui se trouvent à l'autre bout du même empire (l'Orient)). Pourtant, en même temps, il voit, me semble-t-il, et même enseigne par son expérience sociologique ou psychologique qu'elles sont incompatibles.

Mais, c'est un troisième point, qu'en est-il alors d'Hérodote qui raconte cette histoire ? N'est-il pas comme Cambyse et Darius en ce sens qu'il voit par-delà les coutumes de tel ou tel groupe et qu'il est sceptique ? Cela me semble clair. Mais est-il comme Cambyse ou Darius ? Il me semble clair qu'il est comme Darius. En tout cas, voici une introduction au personnage de Darius. Mais pour commencer à le connaître, il faut d'abord voir comment il arrive au pouvoir. C'est ce qu'Hérodote fait au livre trois.

Le conflit pratique entre Otanès et Darius.

Comme dans le cas de Cyrus, il faut que Darius prenne le pouvoir et l'arrache à celui qui le possède. C'est le cas des sept conjurés aristocratiques perses. Dans cette action conjuguée, il est intéressant de noter la différence entre Otanès, qui avance avec prudence et en incluant les autres, alors que Darius est impétueux, et qu'il est prêt à n'importe quoi pour réussir : il annonce qu'il dénoncera ses complices s'ils ne tombent pas d'accord avec lui ; il attaque les usurpateurs mèdes avec violence et en sachant qu'elle est nécessaire ; il triche en manipulant les signes qui lui donnent le pouvoir.

Je suggère qu'Hérodote présente dans la personne de Darius une sorte de héros machiavélien avant le temps. On résume souvent la pensée de Machiavel comme suit : la fin justifie les moyens ; pour le dire de façon plus concrète, mentir, tuer et manipuler sont acceptables quand le but est important, et un des buts importants, en particulier pour un certain type d'homme politique, est l'acquisition du pouvoir. Il est clair que Machiavel propose cette doctrine, entre autres dans son *Prince*. Et il est clair qu'il le fait en proclamant qu'il est le premier à le faire.

Or quiconque lit le livre d'Hérodote voit bien qu'il n'en est rien. Pour sauver à la fois Hérodote et Machiavel, je ferais la distinction suivante : Hérodote montre les actions de divers hommes et en particulier de princes *machiavéliens*, mais Machiavel approuve leurs actions et affirme que ce qu'ils font est la seule façon d'agir : le Grand Secrétaire florentin répète Hérodote, mais il fait siens les personnages hérodotiens comme Darius en les approuvant, en en faisant des modèles dont il approuve

en toutes lettres. Ainsi, comme Aristote, Hérodote sait tout ce que Machiavel sait, soit comment acquérir et garder le pouvoir, mais comme Aristote, Hérodote n'appuie pas le savoir qu'il a et qu'il propose sur l'autorité de la nature et encore moins sur son autorité. Reste à savoir si comme Aristote, Hérodote offre d'autres buts, plus élevés, plus admirables, plus respectables, aux hommes de pouvoir.

Pour saisir quelque chose de la différence entre Hérodote et Machiavel, et en même temps pour avoir un exemple du machiavélisme du Darius d'Hérodote, je propose un des discours qu'on lui met dans la bouche. Lire § 3.72. Pour saisir le sens de cette remarque, il faut se rappeler que selon Hérodote, la règle morale fondamentale des Perses est qu'il ne faut jamais mentir. Il faut donc comprendre que Darius, qui voit par-delà les coutumes funéraires opposées des Grecs et des Indiens, se situe avec ses complices par-delà la loi morale de son propre peuple. Il me semble qu'Hérodote voit la même chose que son Darius, et fait voir cette chose, mais qu'il n'est pas pour autant un Darius. Mais on a tout à fait le droit, et la possibilité, de conclure autrement.

Ce qu'il faut faire pour la discussion de la semaine prochaine.

Il s'agit de sauter le livre quatre, qui montre les conquêtes de Darius, et surtout le monde des Scythes. Le monde des Scythes est proposé, il me semble, comme l'opposé de celui des Égyptiens : l'opposé géographique est une sorte de miroir de son opposé. Quoi qu'il en soit, je ne peux pas exposer une lecture de ce livre fascinant.

Ce serait peut-être une tâche pour un autre cours, mettons Hérodote II.

Pour la semaine prochaine donc, il faut aborder le livre cinq, et enfin recevoir une suite de conflits entre les Perses et les Grecs, une suite historique, ajouterai-je tout de suite, et non des conflits légendaires, comme dans le premier livre. On pourrait dire que c'est avec le livre cinq que les *Enquêtes* commencent pour de bon, ou pour de vrai. En tout cas, je demande qu'on lise les § 5.28-126. Le personnage principal sera un Grec, Aristagoras. Je crains qu'on soit obligé de conclure que ce Grec est un salaud accompli et que c'est Hérodote qui tient à ce qu'on arrive à cette conclusion.

Sixième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine dernière, j'ai proposé deux séries de remarques sur ce que j'appelais les catégories d'Hérodote. Ces remarques sont valides pour tout le texte d'Hérodote, mais j'ai signalé des passages du livre trois pour les illustrer. Aussi, si mes remarques étaient valides, on devrait avoir pu les *utiliser* lors de la lecture de cette semaine, soit au livre cinq.

Quoi qu'il en soit, en faisant ces remarques, j'ai tenté d'expliquer comment pour Hérodote, il y a pour ainsi dire trois attitudes humaines face à l'information, ou trois niveaux de savoir : ce que j'ai appelé le *on-dit* (ou le on-entend), le *quelqu'un m'a dit* (ou le ce-que-j'ai-entendu-de-quelqu'un) et le *j'ai vu*. Je ne reviens pas là-dessus.

Par ailleurs, dans la seconde série de remarques, j'ai montré qu'Hérodote insiste, comme aucun autre historien grec, et, j'ajouterais, comme bien peu d'historiens occidentaux, sur sa *présence* non pas comme acteur historique, mais comme enquêteur : c'est ce que j'ai appelé son utilisation du *je*. Et j'ai signalé qu'il souligne sa relation aux autres, ceux qui le lisent, mais aussi ceux auxquels dont il est né, à travers son utilisation du pronom *nous*. J'ai indiqué qu'il faut que celui qui le lit se pose la question du sens à donner à ce *nous*.

Puis, en présentant deux passages de l'essai « Des cannibales », j'ai montré comment des auteurs et des penseurs aussi puissants que Montaigne sont des disciples ou des imitateurs d'Hérodote.

Ensuite, j'ai traité de Cambyse, en montrant, entre autres, comment la folie de Cambyse, qui est pour Hérodote sa caractéristique principale, était prouvée par son mépris des coutumes des autres peuples, des peuples qu'il avait conquis et parmi lesquels il vivait. En cela, Cambyse est différent, mais pas trop, de Darius.

Je suis passé ensuite à une comparaison des personnages d'Otanès et de Darius. J'ai suggéré que Darius est une sorte de héros machiavélien avant la lettre : il veut le pouvoir et il prend les moyens, quels qu'ils soient, pour y arriver ; tel que présenté par Hérodote, il est violent, impulsif, presque aveuglé par son désir ; or il réussit. En cela, il s'oppose à Otanès, qui est pourtant du moins au début le meneur du complot.

Aujourd'hui, il faudra terminer le livre trois, en parlant de la comparaison des régimes, qui appartient à un autre des passages classiques d'Hérodote. Puis, après un examen rapide d'un passage du livre quatre, qui n'était pas à lire, mais qui me paraît très important, j'aborderai le livre cinq et le récit de la révolte des cités grecques de l'Empire perse.

La discussion sur les trois régimes : une question cruciale.

Le passage le plus important du livre trois, ou du moins le passage le plus connu et le plus commenté, est sans

doute celui qui présente la discussion autour du régime politique à installer en Perse : c'est un incontournable de toute présentation des *Enquêtes* ; il présente une mini-enquête hérodotienne, par personnages interposés, des régimes politiques et donc de la question politique, celle de la juste autorité et de la fin de l'organisation politique. En tout cas, plus loin dans son livre, Hérodote revient sur cette scène, comme pour souligner son importance. Lire § 6.43. Il y a au moins deux conclusions possibles que suggère Hérodote à travers cette anecdote qui n'est sans doute pas historique, ou du moins qu'Hérodote ne peut avoir vue et même qu'il ne devrait pas avoir entendue (d'ailleurs, il ne prétend ni l'un ni l'autre).

La première conclusion, qui est suggérée par Hérodote lui-même, est que ce qui distingue les Grecs des Barbares, ce n'est pas l'amour de la démocratie chez les uns et l'amour de la tyrannie chez les autres (au moins, un Perse est capable de défendre la démocratie, soit Otanès, le personnage le plus sympathique de ce récit). De plus, le récit, toujours selon ce qu'Hérodote suggère, implique que ce qui distingue les Grecs des Barbares, ce n'est pas la capacité de discuter. Il faut donc conclure que deux caractéristiques du monde occidental selon bien des historiens-sociologues-anthropologues ne sont pas propres au monde occidental, selon Hérodote, le premier historien-sociologue-anthropologue occidental, et celui sur lequel la plupart des premiers s'appuient pour prouver leur thèse.

Pour mieux comprendre ce qui est présenté par lui, surtout quant à la seconde conclusion, il faut non seulement tenir compte du récit lui-même, ce que je ferai

tantôt, mais encore tenir compte de l'effet qu'il a eu sur la pensée grecque.

C'est un lieu commun de la pensée grecque qu'on peut et qu'on doit comparer les différents régimes politiques. Selon les penseurs politiques grecs classiques, et ce depuis Platon au moins (cela inclut Xénophon, Aristote, Plutarque, mais aussi tous les penseurs romains et gréco-romains, par exemple Cicéron), il y a six régimes qu'on divise d'abord selon le nombre de ceux qui mènent ou dirigent le groupe : un seul, une partie, la majorité : quand un seul est le chef, c'est une monarchie (*monarkhia*) ; quand la majorité mène, le peuple a le pouvoir, et cela donne une démocratie (*démokratia*) ; quand quelques-uns ont le pouvoir, ceux qui ont le pouvoir se croient et se disent les meilleurs, et ils appellent leur régime l'aristocratie (*aristokratia*). Ces trois régimes peuvent être distingués ensuite selon leur souci, ou non, pour le bien commun, ce qui donne 6 régimes en tout : *monarkhia*, *turannia* ; *aristokratia*, *oligarkhia* ; *démokratia*, *anarkhia*. Cette seconde division se fait par la distinction entre les régimes bons (ceux qui poursuivent le bien commun) et les régimes mauvais (ceux qui poursuivent le bien d'une partie de la totalité sociale, la partie qui a le pouvoir). Cela implique donc que même si on poursuit le bien que tous ou presque désirent, on ne poursuit pas du fait même le vrai bien, car la démocratie peut être mauvaise et une aristocratie peut poursuivre le bien commun aussi bien qu'une démocratie.

Cette division, classique, reprise sans cesse par les différents penseurs grecs et romains et gréco-romains, est sujette à toutes sortes de questions ou objections :

est-il possible qu'un seul règne ou même quelques-uns règnent sans que la majorité (le peuple) soit au moins complice ? comment est-il possible que quand tous règnent, le bien commun soit perdu de vue ? à l'inverse, est-il possible que quelqu'un, qu'il soit un monarque ou un aristocrate, puisse s'oublier et poursuivre jour après jour plutôt que son bien ou le bien de son petit groupe le bien de tous, c'est-à-dire le bien commun ? Ces trois questions se retrouvent dans une seule question : quelle est la différence entre le bien commun et le bien général ? De toutes ces réflexions et analyses des penseurs grecs, la première présentation est celle d'Hérodote. Il est pour ainsi dire clair que les penseurs qui viennent après Hérodote ont trouvé ce thème chez lui.

La discussion sur les trois régimes : la version hérodotienne ; remarques préliminaires.

En tout cas, il est maintenant possible d'aborder le texte d'Hérodote, où pour la première fois ce thème est développé. Or, je le répète, selon Hérodote, il n'est pas développé par des Grecs, mais par des Perses.

Car il prétend que c'est une discussion que les Perses ont eue, et donc qu'elle est pour ainsi dire commencée par d'autres que par les Grecs. Il faut ajouter qu'il n'y a rien dans la littérature mondiale, et en particulier dans les documents perses, qui permet de croire que ce genre de discussion a bel et bien existé chez les Perses. Il n'en reste pas moins qu'Hérodote tient à mettre ce débat dans les bouches et les têtes de chefs perses. Il me semble important de noter que la discussion ne se fait pas en public : le peuple perse n'est pas inclus dans la discussion.

De ce passage, il y a au moins trois remarques à faire. La première que j'ai déjà proposée bien des fois est au fond une question : quelle est la spécificité grecque selon Hérodote ? Pour reprendre et compléter en ajoutant des indications, depuis le début des *Enquêtes*, selon Hérodote, les dieux grecs ne sont pas d'origine grecque. La géométrie n'a pas été inventée par les Grecs. (J'ajoute que dans le livre cinq, il insiste que la découverte de l'alphabet et surtout l'alphabet grec, n'est pas une invention grecque.) Enfin, la discussion sur le meilleur régime, malgré ce que croient et disent les Grecs, peut être faite par des Barbares. Cette série de remarques d'Hérodote peut viser au moins deux conclusions : les Grecs ne sont pas aussi admirables, aussi différents, aussi distinctifs qu'ils le croient ; les êtres humains sont semblables malgré leurs différences culturelles pourtant importantes (et intéressantes).

En revanche, et c'est le deuxième point, cette discussion se fait à partir de la division en trois qui sera reprise par tous les successeurs d'Hérodote, mais en faisant abstraction de la discussion de la distinction entre les bons régimes et les mauvais régimes, qui appartient à toutes les présentations subséquentes. On peut conclure que cette distinction est inaccessible aux Barbares. On peut aussi conclure qu'Hérodote est insensible à cette distinction. Mais on peut aussi demander comment il est possible de distinguer entre les bons régimes et les mauvais régimes ? Y a-t-il un critère qui dépasse les régimes (car les trois régimes semblent couvrir toutes les possibilités) et qui peut servir pour les juger ? Si oui, quel est ce critère ?

Je peux offrir trois critères ? La volonté de Dieu, la tradition et l'efficacité. Mais à partir du moment où la philosophie ou l'histoire existe, apparaît un quatrième critère : la nature humaine. Et même un cinquième : le bien commun. Pour le dire d'une autre façon, quelle est la position d'Hérodote au sujet de ces critères ? A-t-il une position ? Je crois que oui, mais je reconnais que sa position n'est pas présentée en toutes lettres.

Enfin, et surtout peut-être, chez Hérodote, cette discussion suppose que l'établissement d'un régime se fait lors d'un complot mené par quelques personnes : le pouvoir effectif n'est pas celui du peuple qui se détermine lui-même ; le processus idéal, celui d'une volonté générale qui se trouve au fondement de toute cité (c'est la thèse développée par Rousseau dans son *Contrat social*), thèse fondamentale de toute la pensée politique contemporaine, le processus idéal n'est même pas mise en scène dans une fiction (alors que les *Enquêtes* d'Hérodote sont pleines de récits fictifs et que ce récit peut très bien être une fiction). Cette dernière remarque est renforcée par le fait que selon Hérodote, que son récit soit historique ou fictif, le processus de choix du chef tel que déterminé par les 7 conjurés est faussé par l'un d'entre eux, soit celui qui gagne dans les faits, Darius.

La discussion sur les trois régimes : la version hérodotienne ; remarques substantielles.

Une dernière, et donc une quatrième, remarque, serait la suivante : quand on lit les trois argumentations, on est frappé par le fait que la promotion d'une position est toujours accompagnée de la critique des autres positions. On est pour la démocratie, quand on voit, et

fait voir, les problèmes inhérents à la monarchie (c'est la position d'Otanès), et ainsi de suite.

Or si on examine chaque position tour à tour, on voit ceci : Otanès est en faveur de l'*isonomia*, qu'on traduit par *égalité*. Il faut bien voir que ce qu'il propose comme argument est un peu vicié. L'*isonomia* est l'égalité devant la loi, ce qui est pour ainsi dire l'essence même de la loi. Mais on peut avoir l'*isonomia* même sous un régime aristocratique ou un régime monarchique. Par ailleurs, Otanès semble croire que l'*isonomia* est possible en vérité si, et seulement si, on laisse le pouvoir entre les mains du peuple. Au fond, l'argument d'Otanès n'est pas contre l'aristocratie ; il fait lui-même partie d'une aristocratie, qui a produit la mise à mort du faux Smérdis. Son argument est contre la monarchie : il prétend que quiconque est un chef seul devient fou ; c'est comme si la position de chef absolu est contraire à la nature humaine ou aux capacités de la raison ou aux limites du cœur. Je reviendrai sur l'*isonomia* plus tard.

Par ailleurs, l'argument en faveur de l'aristocratie, présenté par le second Perse (Mégabuzès) est d'abord une critique de la démocratie : la démocratie suppose que les gens qui sont les plus nombreux et donc les plus puissants sont sans intelligence, et que les gens qui comprennent vraiment la politique, et qui ont du temps pour s'en occuper, sont peu nombreux. En conséquence, le meilleur régime est celui qui met le pouvoir entre les mains des gens rares et compétents et donc entre les mains d'une aristocratie.

Le troisième argument, celui de Darius, est double. D'abord, la monarchie est meilleure parce qu'elle est

plus efficace : le pouvoir politique implique des décisions rapides et souvent cachées, ce qui n'est possible en vérité que dans une monarchie. De plus, il signale que les êtres humains veulent avoir le pouvoir, ce qui veut dire que l'aristocratie ou la démocratie rend possible une lutte pour le pouvoir, et conduit tôt ou tard à la monarchie. Donc pour avoir la stabilité et pour arriver tout de suite où on arrivera à long terme, il faut choisir la monarchie.

Il est remarquable qu'une fois que Darius gagne l'argument, Otanès demande d'être exclu du régime qu'on établira. Or on le lui concède. À partir de ce détail, il faut comprendre au moins deux choses. Otanès demande donc de ne pas être comme les autres citoyens perses : il s'exclut de l'*isonomia* éventuelle ; il se soumet aux lois, mais en prétendant être différent de tous les autres quant à cette même loi ; on pourrait donc l'accuser d'être un aristocrate, soit d'être sur le plan théorique ce qu'il est sur le plan pratique. Ensuite, selon la suite du récit d'Hérodote, il continuera d'agir dans les choses politiques ; il dirigera des armées au nom de Darius. Donc, il n'échappe pas à la politique, mais il échappe à l'arbitraire. Ce détail n'a pas échappé à Rousseau comme le prouve la première note de son *Second Discours* : l'apologiste moderne numéro un de la démocratie a entendu la voix et a approuvé de la suggestion de l'apologiste ancien numéro un de la démocratie.

Remarques finales : Cyrus et Darius.

Le récit de la montée de Darius fait contraste avec celui de la montée de Cyrus : Darius est plus énergique que

Cyrus, et le récit de sa montée est plus réaliste, ou moins légendaire, ou moins poétique, que celui de Cyrus. D'ailleurs, il me semble crucial de noter que pour arriver au pouvoir, Darius doit mettre à mort un homme qui participe au pouvoir religieux et manipuler les signes divins qui servent à l'établir comme successeur *légitime* de Cyrus. Il n'est pas le jouet ou l'instrument d'un autre : il est ambitieux et il prend les moyens.

De plus, on voit que, selon ce que raconte Hérodote, il reprend les conquêtes de Cyrus, par exemple la conquête de Babylone. À cela, il faut ajouter que dans le livre quatre, qui ne sera pas lu, ou du moins que je ne discuterai pas, ils s'attaquent aux Scythes dans le Nord, comme Cyrus s'était attaqué aux Massagètes. On serait tenté de voir le nouveau récit comme une reprise, consciente et voulue, plus basse, plus réaliste, moins légendaire du récit précédent : Hérodote remplace les Massagètes par les Scythes en remplaçant Cyrus par Darius, et au lieu de présenter un Cyrus qui meurt, il présente un Darius qui survit.

Mais l'un et l'autre sont des conquérants, et les deux sont semblables à Cambyse, le fou qui lui aussi est un conquérant. J'ajoute tout de suite que Xerxès dira à un moment donné qu'il faut qu'il entreprenne des conquêtes et donc une guerre contre les Grecs, parce que c'est ainsi qu'on vécut ses prédécesseurs.

Dans la même ligne de pensée, soit le réalisme de Darius ou du récit de la vie de Darius, Hérodote fait une présentation de l'Empire perse qui est plus administrative. Lire § 3.89. Ce qu'Hérodote présente par la suite, la description géographique de l'empire, avec les

sommes annuelles et les types de biens à fournir au trésor du roi, est conforme à cette image. C'est la première fois qu'on a droit à une liste exhaustive et organisée semblable ; ce n'est pas la dernière.

J'ajoute que la première conquête qu'on attribue à Darius est celle de Samos, une île grecque. Lire § 3.122. Quand on y ajoute l'anecdote du médecin grec Démocédès et du frère de Polukratès du nom de Solyson, la suggestion est faite, me semble-t-il, que les contacts entre l'empire perse et le monde grec se multiplient et que la personnalité de Darius, ou la nature de l'empire perse, seront les causes d'un conflit majeur qui est pour ainsi dire inévitable.

Un passage crucial du livre quatre.

On n'avait pas à lire le livre quatre. J'ai expliqué pourquoi, malgré moi, je sautais ce livre si intéressant. Il n'en reste pas moins qu'il contient un passage crucial que je ne peux pas ne pas présenter. Il s'agit d'une remarque sur les Scythes et leur indépendance politique et surtout peut-être le fait que les Perses de Darius n'ont pas pu les conquérir.

Lire § 4.46. Hérodote propose une certaine louange du mode de vie des Scythes : d'un côté, ils ne sont pas évolués, ils sont des primitifs ; pourtant, étant des nomades et donc des primitifs, il est impossible de les maîtriser. Aussi Hérodote dit qu'ils ont trouvé la solution du problème humain le plus grand, c'est-à-dire que même s'ils sont des primitifs, et même parce qu'ils sont des primitifs, ils ont trouvé la solution la plus sage de toutes celles que nous connaissons (*to mégiston tôn*

anthrôpidêiôn prêgmatôn sophôtata pantôn éxéurêtai tôn hêméis idmén) : ils ne peuvent être capturés, et tant qu'ils le veulent, ils peuvent conserver leur indépendance, ou leur liberté.

Cette remarque ne peut pas être accidentelle : elle se trouve au cœur du récit portant sur les guerres par lesquelles les Grecs ont assuré leur indépendance politique face à l'Empire perse, soit le même empire qui s'attaque aux Scythes. En tout cas, dans le livre qui porte le nom *Enquêtes*, qui est un récit qui porte la lutte entre les Perses et les Grecs et l'analyse des causes de ce conflit, qui porte sur les Grecs luttant pour leur indépendance contre un empire perse qui envahit leur territoire, cette remarque sur les Scythes qui résistent aux Perses, et même au roi Darius, qui attaquera sous peu les Grecs, offre une lumière à la fois sur le problème en jeu, et sur la solution grecque. Or, je le répète, selon Hérodote, les Scythes qui ne sont pas civilisés ont trouvé une solution, plus sage que celle des Grecs. Cette solution scythe a un prix sans doute, un prix que la plupart des humains ne sont pas prêts à payer, un prix que les Grecs ne sont pas capables de payer parce qu'ils ne sont pas des nomades. (On remarquera quand même le nombre de fois qu'Hérodote présente des cités grecques qui, à cause de leurs bateaux, peuvent échapper aux armées terrestres perses : il est possible que la mobilité marine grecque soit l'équivalent de la mobilité équine scythe.) De plus, on le voit tout de suite, cette solution est bien différente de la résistance armée glorieuse qui sera bientôt décrite. Et donc la question surgit : que pense Hérodote de ladite résistance ? ou comment peut-on lire Hérodote comme l'apologiste pur et simple des victoires de Marathon, de Salamine et de

Platées ? ou, et surtout, que doit-on tirer comme conclusion, indépendante de l'avis d'Hérodote, du récit du même ?

Je ne sais pas si cela est important ou juste, mais il me semble que le cas des Scythes, qui résistent aux Perses parce qu'ils emportent pour ainsi dire tout avec eux (leurs femmes, leurs enfants, leurs biens), est pour ainsi dire le miroir des soldats de Psammétique qui refusaient de se soumettre au pharaon parce qu'ils pouvaient ravoir des femmes et des enfants et donc étaient prêts à perdre femmes et enfants, en passant dans un autre territoire et en abandonnant leurs dieux.

Les caractéristiques du livre cinq.

Ce livre dans son ensemble est passionnant (air connu) ; en tout cas, on y trouve beaucoup de personnages, beaucoup d'anecdotes, beaucoup d'événements ; il n'y a aucune liste de mœurs, et peu de remarques géographiques. Pour le dire d'une autre façon, l'historien Hérodote redevient un historien tel qu'on l'entend aujourd'hui.

Je m'explique. Quand on passe du livre premier aux trois livres qui suivent, on est tout de suite frappé par la différence de ton entre ces sections : pour le dire d'une façon simple, voire simpliste, on passe de l'histoire à la sociologie. Mais en entrant dans le livre cinq, on est frappé par le phénomène inverse : on passe de la sociologie à l'histoire, ou on retourne à l'histoire, c'est-à-dire au récit des grands mouvements des peuples (les Grecs ioniens tentent de se libérer des Perses), dirigés par de grands hommes (Histiée et Aristagoras), et des

motifs et tactiques de ces derniers. On serait tenté de dire que les livres intermédiaires, soit deux, trois et quatre, sont des digressions, sans doute importantes, et qu'on revient à l'intention initiale d'Hérodote, soit de décrire la lutte entre les Perses et les Grecs.

Aussi, pour autant que c'est le cas, il faut rappeler ce qu'Hérodote annonce au début du premier livre. Il veut faire quatre choses qui se recoupent plus ou moins : rappeler les grandes et étonnantes actions des Grecs et des Perses lorsqu'ils luttèrent les uns contre les autres, donner la cause du phénomène dans son ensemble, mais aussi montrer comment les petites cités deviennent grandes et les grandes petites, et enfin indiquer celui qui a initié le conflit en faisant du mal aux Grecs. Le livre cinq devrait être examiné en tenant compte de ces buts.

Les caractéristiques du livre cinq : les mots importants.

Pour ce faire, je note d'abord un fait qui tient au vocabulaire. On (Hérodote et ses personnages) parle à tout moment de révolte, de rébellion et de soulèvement. C'est pour ainsi dire le thème du livre cinq : les Grecs ioniens essaient de se révolter, et ils sont matés par les Perses qui les écrasent et tuent leurs chefs. Or il y a un mot grec qui revient sans cesse dans ce livre, et qui est beaucoup moins présent que dans d'autres livres. Lire § 5.33. Presque toujours, le mot grec qu'on rend par *révolte* ou *rébellion* ou *soulèvement* est le verbe (*apostanai* ou *aphistasthai*), ou le nom *apostasis*. Tout un chacun connaît le mot français *apostasie* l'apostasie, qui vient d'*apostasis* en grec, est donc en un sens une révolte. Or en tenant compte de l'étymologie du nom et

du verbe, on en arrive à ceci : *stanai* signifie « se tenir » et *apo* « à part » ou « contre » ; donc l'apostasie est une séparation, ou une opposition, soit de façon redondante une position opposée. La révolte politique, ou la rébellion, ou le soulèvement, est donc la tentative de se tenir à part, de se séparer, d'aller contre ; l'*apostasis*, c'est le séparatisme ou le mouvement qui mène à ce qu'on soit dans une position contraire.

Or il y a une apparition étonnante et comique de ce même verbe à un endroit crucial, mais étonnant, du livre cinq. Lire § 5.51. En somme, la fille du roi Cléomène demande à son père de se séparer, de se révolter, de se soulever, de se rebeller contre l'influence d'Aristagoras. Or Aristagoras est là pour demander aux Spartiates de participer à la rébellion ionienne en attaquant l'Empire perse. Et les Spartiates n'y participeront pas parce que Cléomène tient compte de la demande de sa fille, qui est de se séparer de celui qui veut que les Grecs se séparent.

Mais il y a d'autres mots qui apparaissent souvent dans ce livre et qui doivent être associés à *apostasis*, ce sont des mots qui mettent le lecteur au cœur de l'action de l'ensemble des *Enquêtes*. Il y a d'abord *éleuthéria*. Lire § 5.64. Mais ce mot apparaît aussi avec ses contraires, tyran (*turannos*), maître (*déspotés*) et soumis (*doulos*). Lire § 5.49.

Or il devient clair, à mesure qu'on lit le texte des *Enquêtes*, et surtout le livre cinq, qu'Hérodote présente une apologie forte de la liberté et une critique de la tyrannie. Lire § 5.66 et 92. Mais qu'est-ce qui est l'essentiel de la liberté politique ? Je crois que cela tient à trois mots que Hérodote utilise pour parler des régimes

politiques dont il approuve. Le premier est déjà apparu dans le discours d'Otanès : *isonomia* ; les deux autres sont *isagoria* et *isokratéia*. Dans le livre cinq, ils apparaissent en § 5.37, 78, et 92.

Les trois mots commencent par la même particule : *iso*. On la retrouve dans les mots français scientifiques, comme *isocèle*, *isométrie*, ou *isochrone*. Il signifie *égal*. Donc pour les Grecs et pour Hérodote, la liberté est liée à l'égalité. Mais, comme il y a trois mots différents qui sont utilisés par Hérodote et ses personnages, il y a trois figures de l'égalité qui paraissent être les conditions ou les attributs de la liberté. Il faut l'égalité devant la loi, et l'égalité de parole, et l'égalité de pouvoir.

Les hommes modernes, et tous ceux qui sont ici sont en principe des Modernes, imaginent tout de suite qu'il s'agit de caractéristiques qui appartiennent à tous les êtres humains, et de quelque chose qui relève de la nature, ou des droits naturels. Or il n'est pas du tout question de cela pour les Grecs ni pour Hérodote. C'est pourquoi ils pouvaient défendre à la fois la liberté politique et l'esclavage. L'égalité est d'abord politique ; elle n'est pas pensée sans l'existence dans une cité (*polis*). L'*isonomia*, c'est l'égalité des citoyens devant la loi (*nomos*) : il y a des règles qui dominent sur tous, et le fait qu'on est égal devant cette domination est la liberté ou la condition de la liberté. L'*isagoria*, c'est l'égalité de la parole en public (*agoréin*) : en principe, on peut discuter de tout entre citoyens, et le fait qu'on est obligé d'entendre les idées et les plaintes produit la liberté, voire cette possibilité est la liberté. Enfin, l'*isokratéia*, c'est l'égalité du pouvoir (*kratéia*) : le pouvoir peut appartenir à certains plutôt qu'à d'autres (et même c'est

inévitables), mais ceux qui sont citoyens y participent tous avec les devoirs qui s'ensuivent. Du fait même, n'y participent pas les esclaves, les visiteurs, les étrangers (*xénoi*), les enfants, les femmes.

Une des façons de saisir l'étrangeté de ce que les Grecs comprenaient par *liberté* et *égalité*, c'est qu'ils acceptaient que la démocratie ne fût pas la seule figure politique qui rendait possible la liberté. Une monarchie, comme celle des Spartiates, et une aristocratie, comme celle de plusieurs cités grecques, étaient compatibles avec l'*isonomia*, l'*isagoria* et l'*isokratéia* et donc avec la liberté.

On peut être en désaccord avec ces façons de voir (et un Moderne comme tous ceux qui sont ici l'est pour ainsi dire par naissance), mais c'est ce qui ressort du texte d'Hérodote.

Les caractéristiques du livre cinq : le désordre du récit.

Une autre des caractéristiques du livre cinq est sans aucun doute son désordre : Hérodote parle de l'île de Chypre, dont il n'a pas encore parlé et dont il ne parlera plus ; on parle d'Athènes et de Sparte ; on parle des manigances d'Aristagoras en Ionie, et il va de l'une à l'autre presque sans explication. Ce désordre est évident, il rend souvent difficile la lecture du livre cinq et il a été noté par tous les commentateurs. Mais a-t-il un sens ? Je crois que oui. Pour en arriver à cette conclusion, il faut d'abord être ouvert à la possibilité qu'Hérodote soit intelligent et qu'un livre qui a duré comme livre pendant plus de deux millénaires soit bien écrit. Il est étonnant

de voir combien de gardiens universitaires de la civilisation sont incapables de cette ouverture, pris qu'ils sont par la certitude de leur supériorité. L'aristocratie, inconsciente, des démocrates modernes est admirable.

Je crois que le désordre du livre cinq se trouve dans le fait qu'Hérodote traite du monde grec. Le désordre est donc la caractéristique du livre cinq d'abord et avant tout parce qu'il est question des Grecs. Ce monde est désorganisé, par la multiplicité des centres de pouvoirs, mais aussi par les rivalités entre les cités, sans parler des rivalités à l'intérieur des cités. Un signe en est que la présentation des deux cités principales du monde grec, Athènes et Sparte, est d'abord l'explication de leurs conflits internes. Un exemple suffira : à Sparte, il y a deux rois spartiates, et les rois eux-mêmes sont surveillés par des éphores qui représentent les lois et les traditions du pays, et cette structure politique fondamentale cause toutes sortes de difficultés et de renversements dans les affaires politiques des Spartiates. Or le cas d'Athènes est tout aussi compliqué. Il faut ajouter que ce qui se révèle dans le livre cinq demeure vrai dans les livres subséquents.

Il me semble qu'il faut saisir que telles qu'elles sont présentées par Hérodote, la liberté et l'égalité dont on a parlé plutôt sont liées au désordre, comme un effet est lié à ses causes. Dans un monde où on valorise ou favorise la liberté de parler, et l'égalité devant la loi, et donc la suprématie de la loi sur les décisions des chefs, et la distribution des devoirs, mais aussi du pouvoir, il y aura comme conséquence beaucoup de désordre,

beaucoup de conflits, beaucoup de renversements de situations.

Quand on voit le désordre du monde grec, on entend mieux la critique que Darius faisait de la démocratie. Encore une fois, monde grec et démocratie ne vont pas toujours ensemble, mais, disons, un esprit démocratique appartient à l'ADN politique des Grecs et un esprit monarchique à l'ADN politique des Perses, avec une multiplicité de conséquences. Je signale entre autres détails que, quand Aristagoras approche un lieutenant perse, Artaphrénès, on perçoit tout de suite la différence entre les deux sociétés. Lire § 5.31. Un homme, Aristagoras, rencontre un homme, Artaphénès ; ils s'entendent ; le second contacte son maître, qui seul prend une décision et les choses se mettent en mouvement. Ce qui est dit ici, et ce qui arrive après en toute conformité avec ce qui est dit ici, est pour ainsi dire impossible chez les Grecs.

J'ajoute une dernière remarque. Le désordre du monde grec apparaît dans l'opposition entre les Spartiates et les Athéniens, et dans ce cas entre leurs réactions différentes à la proposition d'Aristagoras. Cléomène et les Spartiates ne veulent rien savoir de la révolte, mais les Athéniens s'embarquent dans l'aventure avec énergie, mais sans trop réfléchir. C'est ici qu'Hérodote fait une remarque cruciale. Lire § 5.97.

αὐται δὲ αἱ νέες ἀρχὴ κακῶν ἐγένοντο Ἕλλησί τε καὶ βαρβάροισι.

Je traduis : ces bateaux devinrent la cause (le principe) des maux pour les Grecs et les Barbares.

Il faut conclure, me semble-t-il, que selon l'auteur des *Enquêtes*, les Grecs et surtout les Athéniens, sont en un sens les causes, ou les initiateurs, des problèmes qui viendront par la suite. Pour le dire autrement, le conflit entre les Grecs et les Perses n'est pas le résultat de la seule ambition perse. Je rappelle que selon Hérodote lui-même déterminer la cause du conflit entre les deux civilisations est le sujet principal ou fondamental de son livre.

Septième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

Le cours que j'ai donné la semaine passée était excellent, du moins celui que j'ai imaginé, que j'ai préparé et que j'ai écrit. En revanche, comme il arrive trop souvent, lorsqu'il a été question de livrer la marchandise comme on dit, les choses se sont dégradées, et la marchandise a été spoliée. J'avais beaucoup à raconter, mais le temps pressait, et j'en enlevais de temps en temps sur le vif, puis parce que j'avais enlevé telle remarque, je ne pouvais pas en faire une autre, et je me suis fatigué à la longue, et j'ai perdu le contrôle de ce que je faisais. À la fin, je devais avoir l'air de la proverbiale *poule pas de tête*. En tout cas, cette semaine alors que je fais une révision de ce qui a été dit, je voudrais corriger un ou deux silences scandaleux.

J'ai d'abord terminé le livre trois, et j'ai présenté le célébrissime débat sur les trois régimes. Même si j'ai coupé une des remarques que je voulais faire, il me semble que ce fut judicieux. En tout cas, l'essentiel a été dit, et je répète au moins ceci : Hérodote présente non seulement un débat, mais encore les signes que ce débat est commandé par les intérêts de ceux qui parlent. Par exemple, Mégabuzês, mais c'est vrai aussi d'Otanês et de Darius, défend l'aristocratie en partie (je ne dis pas *seulement*) parce qu'il est membre de ladite aristocratie et qu'il argumente donc en faveur de sa propre prise de pouvoir.

J'ai enchaîné avec des remarques sur la comparaison entre Cyrus et Darius. J'ai omis de signaler que Darius est le premier roi perse qui commande la conquête d'une île grecque : il y a déjà là une préparation aux livres 5 et 6, où Darius pour ainsi dire règne ; or Darius fait ainsi quelque chose que les rois perses qui l'ont précédé n'avaient pas fait (ni Crésus, soit dit en passant), et ce faisant, il rend ainsi un peu plus inévitable l'affrontement entre l'ensemble du monde grec et l'ensemble du monde perse. Cela porte sur le thème qu'Hérodote a déterminé comme le nerf de son livre : la cause du conflit entre l'Asie et l'Europe. Mais le point le plus important est sans doute que le personnage de Darius, tel que présenté par Hérodote, est un homme plus terre à terre, mettons, plus historique et moins héroïque, que Cyrus.

Avant d'aborder le livre cinq, qui était l'objet principal de la dernière rencontre, j'ai signalé un passage au sujet du peuple scythe qui me semble important pour l'interprétation de la lutte entre les Grecs et les Perses, et donc pour comprendre les *Enquêtes* dans leur ensemble. Comme je l'ai dit, il est utile de noter que, selon Hérodote, les Scythes ont inventé, ou conservé, le mode d'existence en groupe qui leur permettait de résister le plus efficacement contre le pouvoir perse, soit leur vie nomadique. Il ne prétend pas qu'ils étaient sages, ou conscients de ce qu'ils faisaient, mais il prétend que comme par hasard ils ont trouvé la vérité politique cruciale. Il reste, et j'ajoute cette remarque, qu'il faut qu'il y ait un Hérodote qui connaît bien les Perses et les Scythes pour dire en toutes lettres ce que ni les Perses ni les Scythes ne semblent avoir compris, quoiqu'ils l'aient vécu. Je le dirais comme suit : le livre

d'Hérodote enseigne de toutes sortes de façons que l'expérience n'est pas la sagesse.

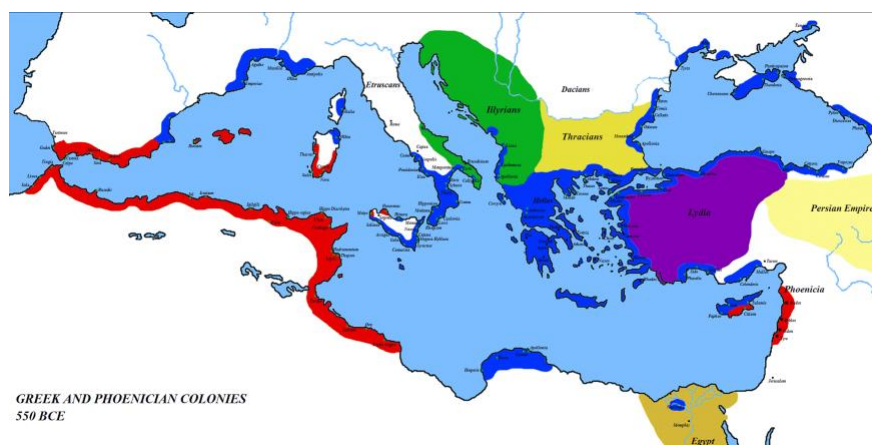
Je suis passé ensuite à la présentation du livre cinq. J'en ai souligné quelques caractéristiques, dont le vocabulaire. Le mot le plus important du livre est sans aucun doute *apostasis* en grec, qui apparaît à tout moment et qui est rendu par les mots *révolte*, *rébellion* et *soulèvement*. Un des messages essentiels d'Hérodote est que l'*apostasis* des Ioniens a été un des facteurs déclencheurs de la guerre entre le *centre* des Grecs et le *centre* des Perses ; c'est à cause de cette rébellion que le conflit final, ou celui qui est le sujet de son livre, est devenu inévitable ou nécessaire.

J'ai signalé ensuite que dans le livre cinq, le récit d'Hérodote est d'une complexité effarante, ce qu'on pourrait appeler un désordre. Mais j'ai insisté sur l'idée que cette complexité, ou ce désordre, est sans doute moins le fait de l'auteur que la conséquence du monde qu'il décrit, soit l'ensemble des cités grecques, qui constitue la civilisation grecque. Accuser Hérodote de désordre, c'est accuser un historien qui veut raconter une élection canadienne dans ses plus de deux cents comtés d'être désordonné parce qu'il examine et dit autant de lieux qu'il peut.

De tous les passages que j'ai décidé de ne pas présenter ou commenter, il y en a un que je regrette plus que tous. Il est important parce qu'il touche à la différence entre les Grecs et les Perses, mais encore à la différence des Spartiates et des Athéniens, et enfin aux trois mots sur lesquels j'ai attiré votre attention, soit *isokratia*, *isagoria* et *isonomia*. Ces mots, ou ce qu'ils disent, sont présentés

comme les éléments essentiels de ce que les Grecs cherchent pour eux sur le plan politique.

En plus de tout cela, c'est un passage où Hérodote, me semble-t-il, pose un jugement d'historien, dans le sens contemporain du mot. Lire § 5.78. Toutes les expressions employées ici par Hérodote sont importantes. Certes, le mot *toujours* n'est pas dans le grec, mais le contexte indique qu'en le proposant, la traductrice ne fausse pas la pensée d'Hérodote : Hérodote utilise le cas d'Athènes pour affirmer une vérité qu'il croit universelle et dont il peut donner la cause institutionnelle (*l'isagoria*), mais encore la cause psychologique qui la fonde. Malgré tout, j'insiste sur un d'entre eux : *apallasséin*, soit éloigner de soi, qui est rendu par *libérés*. Il me semble que ce mot dit la même chose que *apostanai*, mais avec un je ne sais quoi de plus fort. Il y a une énergie plus grande dans le second verbe : quand on *apallasséin-e*, on ne sépare pas, on repousse. Je ne peux pas le prouver pour ainsi dire scientifiquement, mais je crois, et j'affirme que c'est là un élément essentiel de l'analyse hérodotienne de toute la question de la résistance des Grecs : se séparer, ce n'est pas repousser, et les Grecs et surtout les Athéniens ont repoussé les Perses.



La carte : remarques géographiques et autres.

Voici une carte du monde tel qu'il était quand Hérodote est né et qu'il décrit dans ses *Enquêtes*. Les territoires ne sont pas ceux du monde contemporain, où non seulement les noms ont changé, mais encore où les réalités politiques sont différentes.

Sur cette carte, on représente la distribution des populations vers 550 un peu avant l'époque dont les *Enquêtes* font leur objet ; mais l'essentiel n'a pas changé un siècle plus tard, quand Hérodote écrit. Je souligne quatre civilisations et leur base géographique : les Perses, les Grecs, les Phéniciens (Liban et l'Afrique du Nord), les Romains.

Je signale en particulier que le monde grec se trouve dispersé dans l'Espagne (Malaga), France (Marseille, Nice, île de Corse), l'Italie (Sardaigne, la Sicile et les orteils de la botte italienne), le nord de Lybie, l'Égypte, la

Grèce d'aujourd'hui, la Bulgarie, la Roumanie, l'Ukraine (Russie), la Turquie occidentale et méridionale.

J'en tire profit aussi pour signaler 1. Que la disparition de la Lydie prépare le conflit entre les Grecs et les Perses, qui avant cela n'avait pas, ou peu, de contacts ; 2. Que le contact le plus important pour les Grecs était sans doute avec les Phéniciens, devenus les Carthaginois, parce qu'ils étaient deux peuples assez semblables (des peuples maritimes, des cités-essaims, des citoyens commerçants) ; 3. Que les Romains n'existent pour ainsi dire pas à cette époque parce qu'ils se libèrent des Étrusques et qu'ils se défendent contre les Latins.

En ce qui a trait aux contacts entre les Phéniciens et les Grecs, la chose la plus importante qui a été échangée entre eux, c'est, sans l'ombre d'un doute, l'alphabet. Car la découverte de l'alphabet par les Grecs est le résultat de leur rencontre (économique et non militaire) avec les Phéniciens. Avant les Phéniciens, il y a eu, et il y a encore, des systèmes de signes qui sont une écriture et qui rendent les mots qu'on dit et les conservent.

Mais avec les Phéniciens, et on ne sait pas pourquoi cela est arrivé, l'alphabet est passé d'un système de signes pictographiques à un système de signes consonantiques : les sons de la voix étaient représentés par des signes, lesquels ne signifiaient plus des mots. Cela est d'autant plus important que, sans écriture qui soit décodable, on ne sait presque rien sur les peuples qu'on veut connaître. Ainsi les Étrusques ont une langue, et des textes, qu'on ne peut pas, pas encore décoder, et en conséquence on ne sait presque rien de ce peuple très important. Car à cette époque, ce peuple qui

était aussi grand que les peuples phénicien et grec, avec lesquels il avait des contacts réguliers, par lesquels il a été influencé et qu'il a influencés. Car, par exemple, le peuple étrusque a influencé le monde romain en profondeur.

Cette carte permet de saisir une des caractéristiques essentielles du monde grec : la mer, ou plutôt l'appropriation de la mer. C'est la mer, ou encore la navigation sur la mer, qui rend possible la dispersion des cités grecques depuis diverses métropoles (il faut noter l'étymologie grecque de ce mot, soit « cités mères ») presque toujours situées dans l'*Hellas*. Par opposition, la civilisation perse est celle d'un peuple terrestre. On se souviendra d'une remarque qu'Hérodote met dans la bouche de Cléomène quand il s'informe sur la capitale de l'Empire perse, il se laisse tromper par Aristagoras. Mais quand ce dernier lui dit qu'on se trouve à plusieurs jours de marches de la mer, le roi spartiate refuse le projet. Or la remarque est comique parce que les Spartiates n'avaient presque pas de marine et qu'ils étaient fiers d'être des soldats de terre, mais même eux ne veulent rien savoir d'une expédition qui s'enfonce dans les terres.

Je prends l'occasion de faire connaître, ou rappeler, une scène célèbre de l'*Anabase* de Xénophon. Ce dernier y raconte les aventures d'une armée de 10 000 soldats grecs qui se sont rendus jusqu'au cœur de la Perse, aux portes de Babylone, puis qui se sont fait chasser par les Perses. Ils ont été sur leur garde pendant tout le temps de leur longue retraite, jusqu'au jour où ils se sont trouvés sur les rives du Pont-Euxin, comme ils l'appelaient alors, ou la mer Noire, comme on l'appelle

aujourd'hui. Xénophon qui était là décrit la scène quand les soldats ont vu la mer : ils pleuraient à genoux en criant : « Thalassa ! Thalassa ! Thalassa ! » Car pour eux, ils étaient enfin dans un monde qu'ils connaissaient, ils étaient de retour en Grèce, même s'ils n'y avaient pas de cité grecque, et que les armées perses étaient encore toutes proches. D'ailleurs, Xénophon avoue dans son récit qu'à cette occasion il a songé à fonder une nouvelle *polis*, une *polis* grecque.

Je fais une dernière remarque avant de revenir au texte d'Hérodote. Quand on examine cette carte, on voit que l'Empire perse de l'époque de Cyrus, ou juste avant l'accession au trône par Cyrus, est peu de chose. Il faut comprendre que son centre se trouve à l'est de ce qu'on appelle la Turquie, par-delà l'Irak d'aujourd'hui et un peu à l'est de l'Afghanistan et du Pakistan. Or en examinant les choses sur le plan géographique, on voit tout de suite que la distance par la terre depuis le centre du monde perse jusqu'au centre du monde grec est immense. Je tiens à signaler tout de suite qu'une des causes de la défaite des Perses est géographique. Ou plutôt que cette cause est un mélange de géographie et de coutume. On en reparlera lorsqu'on en viendra à Xérxès. Mais dès maintenant, pour ainsi dire on voit avec les yeux un des problèmes de base qu'auront les Perses. Il faut ajouter ceci : ce problème est l'image miroir du refus de Cléomène d'aller de Sparte à Suse ; à la distance et à l'absence de la mer répondent la distance et la présence de la mer.

Le problème d'Aristagoras.

Le personnage le plus important du livre cinq est sans contredit un Grec, Aristagoras, le tyran, ou le lieutenant du tyran, de la *polis* de Milet, qui se trouve au bord de la Méditerranée dans ce qu'on appelle la Turquie occidentale, ou l'Anatolie. Or Hérodote le présente comme un être faux et intéressé par son seul pouvoir. On l'entend entre autres à la fin de ce livre. Lire § 5.124. Il faut croire qu'Hérodote n'était pas aveuglé par son appartenance à la civilisation grecque : il peut montrer que des acteurs grecs sont des salauds, et que des acteurs perses sont des hommes honorables. Mettons que la comparaison entre Otanès le Perse et Aristagoras le Grec favorise le premier devant toute personne qui n'est pas aveuglée par ce qu'on pourrait appeler un préjugé ethnocentriste. Donc, Hérodote sait, et dit, que les Grecs sont capables d'être des tyrans et de se soumettre à des tyrans et même des tyrans grecs, et que les Perses sont capables d'accepter que la démocratie soit une forme de gouvernement valide, qu'ils doivent respecter, ne serait-ce que pour mieux dominer.

Donc, Aristagoras est un être malhonnête, tout grec qu'il soit. Mais sa malhonnêteté est présentée d'une façon admirable quand il visite Sparte. J'ai déjà présenté le moment où il essaie d'acheter le roi Cléomène. Mais je voudrais qu'on voie que dans son discours public, il est menteur. Lire § 5.50. Or je tiens à ajouter que dans son discours précédent, il dit des choses que la plupart des lecteurs trouvent admirables : il fait l'apologie de la liberté au nom des dieux. Lire § 5.49. J'en tire la conclusion que le discours en faveur de la liberté politique, qui est au fond celui d'Hérodote, me semble-t-il, est accompagné d'un discours en faveur de la liberté

politique, qui est prononcé par un menteur et un salaud, lequel est un Grec. Il est nécessaire d'avouer, me semble-t-il, que le discours d'Hérodote est au moins ambigu et qu'il exige une attention toute particulière pour être compris dans sa complexité.

Or, comme je l'ai dit, ce portrait d'Aristagoras est continué jusqu'à la toute fin du livre. Mais il faut bien voir que ce personnage malhonnête et manipulateur est lui-même manipulé et trompé par un autre, un autre Grec, Histiée, qui paraît au début du livre cinq, mais dont l'histoire continue dans le livre suivant. Lire § 6.1. Il me semble intéressant de noter que les mots *révolte* et *soulèvement* (c'est bel et bien le verbe *apostanai* et le nom *apostasis*) paraissent à nouveau de façon systématique dans la première partie du livre six.

Or la première partie de ce nouveau livre est consacrée à la fin de la carrière d'Histiée, le tyran en titre de Milet, et le maître d'Aristagoras, qui finit mal, il va presque sans dire : il meurt aux mains des Perses, mais pas avant d'avoir trahi, encore et encore, et d'avoir montré de la lâcheté, comme son lieutenant. Or Hérodote tient à signaler que sa fin misérable est en même temps un exemple d'une certaine grandeur de la part de Darius. Lire § 5.30. Pour ceux qui croient qu'une des intentions d'Hérodote est d'attaquer l'opinion trop favorable que les Grecs ont d'eux-mêmes, et surtout face aux Barbares, il me semble que le duo Aristagoras et Histiée soutient bien leur avis. Pour ceux qui affirment que les *Enquêtes* constituent le texte de base qui permet de saisir la supériorité du monde grec sur le monde barbare, et la comparaison est un thème explicite du livre d'après les

mots mêmes de son auteur, il me semble que le même duo met à mal leur opinion.

Le cas de Cléomène et sa punition.

Le sujet principal du livre six est sans aucun doute l'affrontement entre les Perses et les Grecs à Marathon. Mais cela est présenté dans la seconde partie du livre. La première partie est consacrée aux affaires spartiates et surtout au cas du roi Cléomène. Plutôt qu'un être vil comme Aristagoras ou Histiée, Cléomène est un fou. En tout cas, le moment le plus fort de cette partie du récit est certes la description du suicide du roi spartiate. Je prends la peine de rappeler cette scène. Lire § 6.75.

Or cette scène, dramatique et presque caricaturale, est suivie d'une analyse typique d'Hérodote : il présente divers comptes rendus explicatifs de cette fin terrible. Lire § 6.75. Hérodote offre donc trois explications différentes, et incompatibles, sans prendre position. Ce qui est une tactique bien connue des lecteurs assidus que tous ici devraient être, grands experts en matière hérodotienne. J'ajoute cependant que les trois explications impliquent que la folie mortelle de Cléomène est une punition divine pour une impiété commise contre les dieux ou leurs territoires sacrés. De plus, chacune des trois explications montre que celui qui parle interprète les choses de son point de vue. Ainsi dans le dernier cas, les Argiens croient que c'est parce que Cléomène les a trahis et a posé un geste impie contre un de leurs lieux sacrés qu'il est mort comme il est mort.

Or, et ceci est plus rare de la part d'Hérodote, après avoir décrit le fait qu'on reprochait à Cléomène, Hérodote

ajoute une quatrième explication. Lire § 6.84. Ce qui est remarquable, c'est que cette nouvelle explication est au fond un compte rendu naturel, ou naturaliste, et surtout qu'elle exclut l'action directe des dieux. Or Hérodote ajoute enfin son propre commentaire : « Par ailleurs, il me semble que Cléomène a repayé par cette rétribution pour [ce qu'il a fait à] Démaratès. » On serait tenté de conclure qu'au fond Hérodote est d'accord avec ce que disent la plupart des Grecs, soit que les dieux se mêlent de la vie des humains. Mais en examinant bien, il ne dit pas qu'il a été puni parce qu'il a manipulé l'oracle ; il ne dit pas non plus que c'est là l'action d'un dieu ; il est d'avis que cette fin équilibre le mal qu'il a fait à Démaratès. Au fond, l'auteur des *Enquêtes*, et ceci à la fin de l'enquête sur le cas Cléomène, juge que cette fin est une punition équivalente au mal qu'il a fait à son rival, et rien de plus.

Remarques sur les dieux.

Or je crois qu'il faut mettre tout ceci en lien avec les signes divins dont on parle dans ce livre. Il y a au fond quatre passages qui suivent les aventures de Cléomène. Le premier porte sur un tremblement de terre sur l'île de Délos. Hérodote présente ce que les Déliens en disent. Puis il avoue que ce pourrait être un signe des dieux. Mais la seule chose qu'il dit pour de vrai, c'est que les guerres médiques et leur suite (la guerre du Péloponnèse durant laquelle il écrit) ont causé bien des malheurs aux Grecs, mais que ces malheurs ne venaient pas seulement des Perses, mais encore des Grecs eux-mêmes.

Ensuite, il présente le récit d'un messager athénien au sujet de Pan. Hérodote insiste sur le fait qu'il rapporte les paroles de l'homme sans plus. Il ajoute que les Athéniens ont ajouté un culte à Pan après les guerres médiques.

Ensuite, il y a le signe que reçoit Hippias, l'ancien tyran d'Athènes qui guide les troupes perses pour retrouver son pouvoir. Lire § 6.108. Il me semble clair qu'Hérodote n'approuve d'aucune façon la première et ensuite la seconde interprétation qu'il donne à son rêve, qui est, au mieux, énigmatique.

Le dernier passage qui porte sur Marathon est le témoignage d'un des soldats athéniens qui a affronté les Perses. Lire § 6.117. On dirait qu'il y a un dieu qui apparaît dans la bataille ; mais l'événement n'a aucune signification, et surtout Hérodote ne fait que rapporter ce qu'on dit qu'il disait sans plus.

On ne peut pas tirer de ces informations et de ces commentaires qu'Hérodote était un homme bien pieux. Il est même possible, je dirais probable, que son récit incite encore et toujours à prendre une distance envers les explications religieuses des événements et surtout à ne pas prendre de décision de vie ou de politique à partir des signes divins ou des oracles.

Les Athéniens à Marathon.

Le héros de la seconde partie du livre six est sans aucun doute Miltiade. Mais avant de parler de lui. Il faut parler des Athéniens à Marathon. Il me semble qu'il y a là au

moins quelques leçons importantes, qui seront répétées par la suite dans les livres subséquents.

La première concerne la description de la bataille : Hérodote décrit en peu de mots la bataille elle-même, et la stratégie qui a eu lieu. Au fond, les forces perses les plus fortes ont enfoncé le centre de l'armée des Athéniens, mais les ailes athéniennes et platéennes ont vite réglé le cas de leurs vis-à-vis et se sont retournées contre les Perses au centre. En tout cas, il est frappant de voir qu'après tant de pages et de paragraphes, Hérodote présente la bataille cruciale de la première guerre médique, qui est constituée au fond de deux batailles, en trois paragraphes assez courts.

Or le point le plus important semble avoir été la dimension psychologique de la bataille. Lire § 6.112. La première chose à noter, c'est que les Athéniens ont couru 8 stades (soit un peu plus d'un kilomètre) contre leurs ennemis : ils ne défendaient pas leur terrain en reculant, ou en restant sur place, ou en se cachant derrière des murs (ce sont les tactiques des autres Grecs). De plus, Hérodote indique que les Perses faisaient peur parce qu'on ne les avait jamais affrontés, parce qu'ils étaient différents et au fond parce que leur nom, leur renom, les précédait. Mais rien de cela ne tient contre les Athéniens. Au risque de commettre un anachronisme ou un rapprochement indu, les soldats athéniens sont portés à enquêter sur la réalité des Perses plutôt qu'à répéter, et vivre d'après, ce qu'on dit : leur tactique militaire est l'équivalent de l'intrépidité de l'attitude d'un enquêteur ; ils se précipitent vers les *choses* pour les tâter.

De plus, cette dimension athénienne, cette agressivité, contraste avec l'attitude des Spartiates. Ceux-ci promettent de venir, mais ils retardent leur expédition à cause d'une coutume. Durant toute la suite des *Enquêtes* d'Hérodote, la différence entre la lourdeur, la lenteur, le traditionalisme, l'indécision et l'égoïsme des Spartiates et l'attitude des Athéniens, qui est tout le contraire, se fera évidente à partir du récit même d'Hérodote. Il faut donc dire, et répéter, que si le livre d'Hérodote porte sur la différence entre les Grecs et les Perses, il porte aussi presque autant sur la différence entre les Athéniens et les Spartiates. Il me semble qu'on pourrait dire que sur certains points les Athéniens ressemblent aux Perses (ce sont les plus perses des Grecs) et sur d'autres les Spartiates ressemblent aux Perses (ce sont les plus perses des Grecs). Cette remarque est valide non seulement pour ce qui viendra, mais encore pour ce qui a déjà été dit ; de plus, c'est un des thèmes importants du livre de Thucydide (la *Guerre du Péloponnèse*) et du livre de Xénophon (les *Helléniques*). On serait tenté de dire que non seulement Hérodote est le premier historien grec, mais qu'il est celui qui introduit pour ses successeurs les thèmes essentiels de leur réflexion.

Huitième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine dernière, j'ai commencé en corrigeant quelques oublis de la semaine précédente : je fais grâce de cette partie de la rencontre.

Ensuite, j'ai présenté une série de remarques sur les grandes civilisations anciennes à l'époque qui est traitée par Hérodote. Je ne reprends rien de ces remarques non plus, mais j'espère que la nouvelle carte en couleur reçue aujourd'hui sera plus facile à lire.

Par après, en faisant le pont entre les livres cinq et six, j'ai parlé d'Aristagoras et d'Histiée, les deux tyrans grecs qui furent à l'origine de la révolte ionienne. J'ai signalé à quel point Hérodote insiste sur le fait qu'ils étaient égoïstes, malhonnêtes et lâches : il faut reconnaître que l'historien grec ne se gêne pas pour critiquer les Grecs et aussi faire l'éloge des Perses, au moins à travers leurs chefs politiques.

Je me suis attardé sur le cas de Cléomène, le roi spartiate fou – voilà donc un troisième chef grec qui est moins qu'admirable – et surtout sur la multiplicité des explications qu'offre Hérodote pour rendre compte de son sort. J'ai insisté sur le fait qu'Hérodote met de côté les explications pieuses des autres Grecs, et l'explication naturaliste des Spartiates, pour parler en son propre nom d'une sorte de justice cosmique dont le fondement semble bien mystérieux.

Par la suite et pour continuer sur ce thème, j'ai indiqué beaucoup autres passages du livre six dans lesquelles Hérodote évite de donner crédit à des explications où les dieux envoient des signes ou interviennent dans le déroulement de l'action.

J'ai parlé ensuite de la bataille de Marathon, et la brève description qu'en fait Hérodote. J'ai signalé que son commentaire à lui regorge de remarques qui sont non pas militaires, ou stratégiques, mais psychologiques.

Voilà ce qui en est de la semaine passée. J'annonce tout de suite que les vingt dernières minutes de notre rencontre d'aujourd'hui seront consacrées au texte de Xénophon offert il y a quelques semaines.

Mais il est temps de mettre un terme à notre analyse du livre six, en parlant de Miltiade, héros de Marathon.

Miltiade.

Il y aurait bien des choses à dire au sujet de Miltiade et du récit hérodotien à son sujet. Je me limite à quelques indications.

La première est que la victoire de Marathon, telle que racontée par Hérodote, est l'œuvre de Miltiade ; il en est l'âme, ou le cœur, ou l'intelligence. Cela se voit à plusieurs signes. Je propose la conversation qu'il aurait eue avec le polémarque. Lire § 6.109. L'essentiel de son argumentation se trouve à la fin ; or elle est constituée de trois remarques : si on n'engage pas la bataille, la dissension grecque typique fera qu'on reculera et qu'on

perdra contre les Perses à long terme ; si Athènes tombe, elle tombera entre les mains des Pisistratides, soit d'Hippias, le fils de Pisistrate, et elle perdra sa liberté ; si on gagne, non seulement Athènes demeure-t-elle libre, mais elle pourra dépasser les Spartiates. Les premier et dernier arguments sont confirmés par une multiplicité de remarques faites par Hérodote, et que ses contemporains voyaient bien parce qu'ils en vivaient les conséquences.

Mais il faut bien noter qu'encore ici Hérodote est d'un réalisme terrible. Car il est clair qu'étant donné tout ce qu'Hérodote raconte à son sujet avant cette scène, Miltiade craint surtout le retour au pouvoir d'Hippias : ce sera la fin pour lui sur le plan politique, voire sur le plan physique. En somme, il peut mourir ici à Marathon avec la chance de gagner ou il mourra sans aucun doute dans les jours à suivre.

Par ailleurs, à la fin du livre, il montre que Miltiade n'était pas un homme bien honnête et qu'il finit mal, à peu près aussi mal que Cléomène. Il me semble que les récits des fins minables des deux chefs des deux cités principales de la Grèce ne sont pas des accidents, sans compter ceux d'Histiée et d'Aristagoras : Hérodote continue son travail de sappe en ce qui a trait aux belles images que les Grecs ont d'eux-mêmes et de leurs chefs. J'annonce qu'Hérodote continuera dans cette veine jusqu'à la fin du livre, et les chefs grecs – sauf exception, mais il y a au moins une exception importante – seront tous comme Miltiade.

Ce qu'il reste à faire.

À certains qui peuvent l'avoir oublié, je rappelle que le livre *Enquêtes* d'Hérodote porte sur le long conflit politique et militaire qui a eu lieu entre les Grecs et les Perses entre 490 et 480 avant Jésus-Christ. Une évaluation plus exacte, et conforme aux suggestions d'Hérodote, donnerait les dates 499 à 449. La lecture et le commentaire du livre six sont terminés. Je me permets de proposer la vue d'ensemble suivante qui s'appuie cette fois sur une expérience directe du livre d'Hérodote.

Le premier livre a proposé le récit de la disparition de la Lydie comme régime indépendant et la montée de Cyrus, nouveau chef des Perses, qui conquiert un empire important. Les livres deux à quatre ont offert un regard sur les sociétés que les rois perses Cambyse et Darius ont conquises, ou reconquises, pour constituer un empire perse de plus en plus grand. Le livre cinq a décrit la révolte (l'*apostasis*) ionienne et le réveil de l'ambition perse vers l'Occident et donc en Europe et surtout dans l'Hellas. Le livre six a offert la description de la première tentative perse de dominer l'ensemble du monde grec et non seulement sa périphérie. Or ce livre montre que la première guerre médique ne fut en dernière analyse qu'une ou deux batailles, mal engagées, qui impliquaient peu de troupes. Au fond, après la bataille de Marathon, la vraie guerre entre les Perses et les Grecs était encore à venir. Ce sera le sujet des livres 7 à 9, soit les batailles des Thermopyles, de Salamine et de Platées. En un sens, ce n'est que maintenant qu'Hérodote atteint le sujet de son livre.

La décision d'envahir la Grèce et la conversation avec le Perse Artabanès.

Je saute la conversation entre Xérxès et Artabanès. Mais je l'annonce parce que j'y reviendrai si j'ai le temps. Sinon, on la trouvera dans le texte de ma page Internet, quand ces rencontres seront terminées.

Le personnage le plus important de la première partie du livre sept est sans doute Xérxès. Or on l'appelle parfois *basiléus* et parfois *déspotès*, comme il arrive pour les autres rois perses. Or, je le rappelle, ce n'est pas la même chose. Le mot *basiléus* (qu'on retrouve dans notre mot *basilique*) dit une position politique, comme roi (la traductrice rend le mot grec par trois mots, soit *roi*, *sire*, et *seigneur*), alors que le mot *déspotès* (qu'on retrouve dans notre mot *despote*) dit la domination souvent brutale qui vient avec le pouvoir, ou une certaine forme de pouvoir. La traductrice le rend par un seul mot soit *maître*.

Il y a au moins deux propos qui montrent le problème du pouvoir du roi perse, ou du despotisme. Le premier est la discussion entre Mardonios qui dit *maître*, mais qui manipule Xérxès (lire § VI.9) et Artabanès qui dit *roi*, mais qui lui dit la vérité (lire § VI.10, et plusieurs autres paragraphes).

Artabanès est un autre exemple de la figure qu'on voit souvent chez Hérodote, soit celle du sage qui n'est pas écouté par l'homme d'action. Or sur ce point précis, il y a un moment merveilleux où il change d'apostrophe quand il s'adresse à son interlocuteur : au lieu d'appeler Xérxès *basiléus* comme il l'a fait depuis le début et qu'il fera jusqu'à la fin, sans jamais l'appeler *déspotès*, il

l'appelle *pai*. Lire § VII.16. *Pais*, *paidos* (au génitif), c'est le mot grec qu'on trouve dans le mot français *pédagogue*. *Pai* signifie *fil*s, ou *petit*; c'est le mot qu'un supérieur naturel adresse à un inférieur naturel; c'est le mot qu'emploie un maître intellectuel à un débutant, le mot qu'un propriétaire emploie pour parler à son esclave. Le mot a quand même une certaine ambiguïté parce qu'Artabanès, c'est clair, est plus âgé que le jeune roi: il est pour ainsi dire son père, il est dans les faits le frère de son père, et s'adresse à lui comme s'il était son fils. Ai-je besoin d'ajouter qu'un maître intellectuel n'est pas un maître politique ou social?

La partie la plus intrigante de la conversation entre Artabanès et Xérxès est sans doute quand le premier change de position et donne raison au roi. Après avoir critiqué non seulement la position politique de Xérxès, mais encore sa volonté de fonder ce qu'il a décidé sur des signes divins, Artabanès se dédit et prétend être terrorisé par son propre rêve: je crois qu'il est ironique.

J'en tire la conclusion pratique suivante: on peut dire la vérité, ou du moins ce qu'on croit vrai, à un despote, mais cela est dangereux, et à la longue on fait mieux de dire ce qu'il veut entendre, même quand on est un Perse aussi bien placé qu'Artabanès. De plus, en interprétant son rêve à partir de sa propre théorie, Artabanès a vu la nuit dans son rêve ce qu'il pensait déjà le jour quand il raisonnait à froid: Xérxès veut attaquer la Grèce, et on fait mieux de faire comme il veut. Car quand Artabanès lui dit la vérité, il se fait attaquer par Xérxès, qui hésite sans doute, mais qui revient à la charge; comme il voit que le roi tient à attaquer les Grecs, il change d'idée, et

il se met à recevoir des signes divins, comme son roi et maître.

La psychologie de Xérxès.

Si Cambyse est présenté comme un fou qui ne respecte pas les coutumes des peuples qu'il conquiert, si Cléomène est présenté comme un fou qui se déchire les chairs et se suicide, Xérxès est présenté par Hérodote comme un homme orgueilleux. On pourrait le dire comme suit : il s'imagine, comme Cyrus s'était imaginé, qu'il n'était plus un homme, et qu'il ne pouvait pas perdre. Son orgueil se présente de bien des façons sous la plume d'Hérodote. Sans doute, celle qui est la plus connue, et que tous les commentateurs soulignent, c'est sa punition de la mer. Lire § 7.35. La scène est comique à force de détails. Le grec d'Hérodote est plus sobre que la traduction ne le laisse entendre. Le texte grec dit *légéin barbara té kai atasthala*, soit « dire des choses barbares et sans mesure ». *Atasthala* est un mot que les Grecs connaissaient bien parce que les gens que condamne Homère sont souvent dit *atasthala*, par exemple, les prétendants qui veulent épouser Pénélope alors qu'Ulysse n'est pas mort.

Il y a un autre cas terrible, et bien moins comique, qui est présenté par Hérodote. Il s'agit du Lydien Pythios qui offre de l'argent à Xérxès (et le roi le récompense), et ensuite qui lui demande de garder son fils aîné auprès de lui (et le roi le punit d'une façon terrible). Or comme pour faire sentir le problème de la nature du régime perse, Pythios parle deux fois à Xérxès : la première fois, il lui dit *basiléus*, la seconde fois, il lui dit *déspotès*.

Comparer § VII.28 et 38. Il faut lire aussi la réponse de Xérxès, qui l'appelle *doulos*, soit « esclave ».

L'armée perse et la faiblesse de sa force.

Hérodote commencer avec un éloge des forces perses. Lire § 7.20-21. Puis il montre son pouvoir par la construction du canal et du pont. Lire § 7.24. Puis il détaille les parties de l'armée perse. Lire § 7.60.

Devant cette dernière partie du récit d'Hérodote, bien des commentateurs contemporains insistent pour dire que les chiffres sont trop grands. Je signale que personne de l'antiquité ne contredit Hérodote et qu'il est la source première, pour ne pas dire la seule source de tout ce beau monde, experts anciens ou modernes. Le plus important est le point suivant : il me semble que les commentateurs d'aujourd'hui, qui cherchent à trouver faute dans le récit ancien, ratent l'essentiel de ce que dit Hérodote et qui me paraît tout à fait solide. Les choses, quels qu'aient été les chiffres exacts, ne sont pas tout à fait ce qu'elles apparaissent au début. Car comme toute chose qui existe, l'armée perse, immense, comporte du bien et du mal, des avantages et des désavantages, de l'efficacité et des problèmes. Il y a au moins trois signes que les forces perses sont fortes, et en même temps faibles : j'appellerais cela les problèmes de l'unité, de la logistique et de la marine.

Car la chose la plus évidente qu'on sait au sujet de l'armée perse est qu'elle était grosse, voire énorme et donc puissante. Malgré les critiques des contemporains, tous sont d'accord que l'armée perse était énorme selon

les standards de l'époque et qu'elle aurait dû assurer la victoire de Xérxès.

Mais la description que fait Hérodote indique tout de suite qu'elle était non seulement grosse, mais encore diversifiée, et qu'elle ne pouvait être grosse que parce qu'elle était diversifiée. Avec sa grosseur et sa force, viennent sa désunion et une source de faiblesse. Une coalition est toujours plus forte et, en même temps, plus faible qu'une organisation unie pour ainsi dire de l'intérieur : elle est plus forte parce qu'elle comporte plus de masse, mais elle est plus faible parce que dans la coalition, il y a des membres qui sont rebelles ou moins impliqués (il suffit de noter qu'il n'y a aucun chef allié qui dirige une partie de l'armée). On peut le voir, entre autres, quand on note, et Hérodote le fait en long et en large, comment chacune des parties de l'armée perse est armée de façon spécifique, et même par exemple que les Arabes avec leurs chameaux nuisent aux autres parties de la cavalerie. Pour le dire d'une autre façon, cette armée immense est dirigée par des Perses qui sont partout ; mais en raison, par exemple, du problème de la langue, les Perses qui mènent les Indiens ou les Éthiopiens ou les Égyptiens ne peuvent pas être bien efficaces. On devine aussi que dans cette guerre, il n'y a que le contingent perse qui est tout à fait engagé en fonction de la victoire. Donc, le fait même que cette armée est grosse et donc diversifiée est un premier problème.

Il y a cependant un autre problème qu'il faut souligner, celui de la logistique. Hérodote l'indique plusieurs fois, par exemple, chaque fois qu'il souligne qu'une rivière n'a pas pu fournir l'eau nécessaire à l'armée de Xérxès. Lire

le § 7.21 (mais y ajouter 43, 58, 108, 109 et 127). La puissance de l'armée perse est fondée sur le nombre. Mais le nombre est difficile à gérer en ce sens qu'il cause des problèmes de logistique, soit d'organisation, de transport et de ravitaillement.

Il y a une autre faiblesse, connexe à celle-là, une autre dimension de la faiblesse logistique qu'Hérodote signale, soit la résistance du territoire. L'armée de Xerxès est une armée d'invasion qui attaque très loin de chez elle. Or Cyrus, Cambyse et Darius ont chacun subi des échecs et connu la mort quand ils ont attaqué même un peu loin de leur territoire *naturel*. Et dans le livre précédent, une assez grosse armée perse a été vaincue dans la même région où cette nouvelle armée attaque. En tout cas, Hérodote prend la peine de décrire le long trajet que fait cette immense armée ; la description est longue et méticuleuse avec divers problèmes parce que le trajet lui-même est un problème.

Ces faiblesses sont assez faciles à saisir à partir du texte d'Hérodote. Mais il y a un autre point, une autre faiblesse qui paraît dans son texte, la faiblesse des forces maritimes. Il faut d'abord signaler qu'un des événements les plus importants de cette invasion est le signe clair de cette faiblesse, soit le creusement du canal du mont Athos pour éviter de faire le tour de la péninsule. Lire § 7.22 (mais il y a encore une fois plusieurs autres endroits, où il en parle). On le voit aussi dans le fait qu'il fait traverser son armée sur un pont de bateaux : l'armée perse est au fond une armée de terre, qui avance avec lenteur. Lire § 7.36. Un troisième signe de cette faiblesse est le fait que la marine perse est affaiblie, ou minée, plusieurs fois par les éléments, comme l'avait prédit

Artabanès, soit dit en passant. Cela est déjà arrivé sous Darius, et cela se répète deux fois plutôt qu'une sous Xérxès. Enfin, il est clair que les Perses, qui sont ceux qui sont au cœur de cette armée, n'ont pas de marine : les éléments les plus efficaces de cette partie des forces perses sont soit phéniciens ou grecs : il n'y a pas de marine tout à fait perse dans cette armée perse.

Il est intéressant de se souvenir qu'une des choses que Crésus avait appris dans le livre premier, en écoutant un sage, c'était que les Grecs étaient habiles sur la mer, bien plus habiles que les barbares, ou du moins les Lydiens. Il faut aussi se rappeler que Crésus avait préféré négocier avec les Grecs insulaires plutôt que d'essayer de les conquérir. Ce que Crésus avait appris, Xérxès ne l'apprend pas.

Tout cela indique que l'armée perse était bien moins forte qu'elle ne le paraît d'abord, qu'elle ne paraît forte à un regard rapide qui ne tient compte que de la quantité et même des premiers aspects de la quantité. En somme, certes l'armée perse était grande et forte, et pouvait gagner, mais elle pouvait perdre aussi. Et c'est ce qui est arrivé.

L'avis de Démaratès : la force des Grecs.

Pour compléter ces remarques sur les Perses, il faut aussi parler des Grecs. Et pour ce faire, il faut en toute nécessité parler d'au moins une des conversations entre le roi spartiate exilé Démaratès et le roi perse Xérxès. Lire § 7.101.

Il y a plusieurs choses à dire sur ce thème. La toute première est que Xérxès va vers Démaratès pour comprendre ce qui se passe : il voit des comportements qu'il ne peut pas comprendre, et l'autre lui répond comme un quelqu'un qui sait ; il est un Grec, un Spartiate et même un roi spartiate ; il possède quelque chose par expérience, quelque chose que Xérxès voudrait comprendre. On est donc dans cette situation qui se répète depuis le début des *Enquêtes* d'Hérodote, soit une conversation entre un sage et un homme d'action, et qui se trouve aussi au tout début du livre sept quand Xérxès consulte son oncle Artabanès.

Je tiens à signaler une autre chose, qui ressemble encore une fois à la conversation entre les deux Perses, soit la façon de parler de Démaratès. Or Démaratès n'est pas un membre de la famille royale : il est en principe plus menacé qu'Artabanès. Le roi spartiate veut dire la vérité, et il indique de plusieurs façons que c'est ce qu'il fait. D'abord il le dit en toutes lettres, et il ajoute qu'à Xérxès qu'il aime bien entendre non pas la vérité, mais ce qui le conforte dans ses opinions. Ensuite, il l'appelle *basiléus* et jamais *déspotès*.

Mais que dit-il au fond ? Quelle est, selon lui, la vérité au sujet des Grecs et des Spartiates ? Comment explique-t-il ce que c'est qu'un Grec ou du moins un Spartiate ? Il parle de ce qu'on nomme parfois des intangibles. On serait tenté de comprendre par ce mot, des inconnaisables. Pourtant, les passionnés du sport, entre autres, connaissent ce mot, qu'on emploie souvent et à toutes les sauces, et surtout ils connaissent ce qui est nommé par lui. Ainsi une équipe ne devrait pas gagner sur papier comme on dit, parce que plusieurs

joueurs sont blessés, parce qu'ils ne jouent pas à domicile, parce qu'ils sont fatigués en raison de plusieurs matchs à la suite et qu'ils jouent devant une autre équipe reposée et qui a tous ses effectifs et qui est devant ses partisans ; une équipe semblable ne devrait pas gagner ; mais durant le match, on voit soudain qu'ils vont gagner, et c'est tout ; il y a quelque chose d'invisible qui apparaît à ce moment. Dans les films comiques, on parle du *mental*. Même si c'est comique, il y a sans aucun doute un élément de vrai. Je suggère que le mot grec qui convient est *psukhê*, soit âme. On peut appeler l'âme, la volonté, ou le courage.

Car cet intangible n'est pas incompréhensible. Il est intangible, mais compréhensible, parce qu'il porte sur quelque chose de difficile à voir, parce que non physique, ou parce que rare, ou parce que pas encore rencontré ou peu souvent rencontré. Mais cet intangible *est* bel et bien, et il est saisissable par une faculté qui dépasse le tangible, ou par une perspicacité spéciale ou par une mémoire plus forte que la moyenne. Cela existe donc, et la raison peut le comprendre, même si ce n'est pas visible dans le sens ordinaire du terme. Et c'est ce que Démaratês tente de faire comprendre à Xérxês. Lire § 7.104.

Je prétends, à mon tour, qu'une des vérités qu'Hérodote veut faire entendre à son lecteur, c'est une version de ce que Démaratês veut faire entendre à Xérxês. Mais ce que veut faire voir Hérodote, ce n'est pas seulement l'âme des Spartiates, mais encore l'âme des Athéniens, et des Corinthiens, et en fin de compte l'âme des Grecs. Je le dirai comme suit. Si on ne se pose pas la question de l'âme des Grecs, on ne peut pas comprendre les guerres

médiques, ni le livre d'Hérodote, ni la victoire finale de ceux qui devaient perdre. Mais pour comprendre l'âme des Grecs, ou tout en tentant de comprendre l'âme des Grecs, il faut comprendre l'âme des Perses.

Thermopyles et l'âme grecque.

Pour comprendre cet intangible d'une façon dramatique et touchante, il faut, du moins dans le livre sept, regarder de près la bataille des Thermopyles. Elle est décrite dans les § 7.202-233. Cette bataille est présentée pendant beaucoup plus longtemps que la bataille de Marathon. Je ne pouvais pas donner tout le livre sept à lire ; en conséquence, je n'ai pas choisi ce passage. Mais je tiens à présenter quelques phrases au moins.

Or il me semble que tout n'est pas dit quand on décrit ce qui est arrivé. Pour comprendre ce qui est arrivé, il faut se souvenir de ce que Démaratès a dit à Xérxès, ce qu'il appelait la vérité et qui portait sur l'âme. D'ailleurs, Xérxès le dit lui-même. Lire § 7.234.

J'ajoute qu'il y a encore une fois, comme au livre six lors de la description de la bataille de Marathon, des remarques stratégiques qu'Hérodote propose. L'essentiel se voit à la page 560 de notre traduction grâce à la carte qu'on y propose, mais qu'Hérodote décrit dans son texte. Voici les faits fondamentaux. Il y a un chemin qui mène à Athènes entre la mer et les montagnes ; si on ne passe pas par les Thermopyles, il faut faire un long détour avec une armée énorme. Par ailleurs et du fait même, le terrain est resserré, ce qui implique que les Perses ne peuvent pas entourer l'armée grecque. En revanche, il y

a moyen de contourner l'armée spartiate en passant par la montagne.

Mais encore une fois, l'essentiel de ce que décrit Hérodote se passe dans les âmes : son analyse stratégique est complétée par des remarques psychologiques. Lire § 7.210. Je signale le texte grec qui oppose les mots *anthrôpoi* et *andrés* : lors de cette rencontre, il y avait bien (*polloî*) des êtres humains (*anthrôpoi*), mais peu (*oligoî*) d'hommes (*andrés*). Il faut sans aucun doute entendre le mot *hommes* (qui traduit le mot grec *andrés*) dans le sens de « vrais hommes », ou de « mâles », ou « durs à cuir ».

Or il y a encore une fois un beau passage, typique d'Hérodote, qui juxtapose un signe divin et l'expérience humaine. Lire § 7.219. Certes Hérodote est discret, et ne choisit pas laquelle des explications justifie le conseil que prennent les Grecs. Mais il est probable que les deux dernières indications avaient plus de poids à ses yeux, et à leurs yeux, que la première. Mais, et je tiens à le signaler, il ne rejette pas du revers de la main la première : il y a chez lui, encore une fois, un minimum de respect pour les croyances religieuses de son époque. Sans parler du fait que le fait qu'il y avait eu un oracle interprété d'une certaine façon a pu jouer. Et s'il a joué, il a joué sur l'âme des Grecs.

Enfin, je prends la peine de lire quelques phrases qui décrit la dernière bataille. Lire § 7.223, 224 et 225. Je n'offre qu'un seul commentaire : chaque paragraphe indique que la mort avance de plus en plus vers les Spartiates, et les armes grecques deviennent de moins en moins efficaces. Je ne sais pas si on sent la même

chose que moi, mais je ne peux lire ces passages sans être ému aux larmes.

Je tiens à signaler une dernière chose : dans le récit de la bataille de Marathon, Hérodote raconte que les Athéniens ont attaqué les Perses et l'ont fait au pas de course pendant plus d'un kilomètre ; dans ce récit, il raconte que les Spartiates ne bougent pas, mais reçoivent l'attaque perse. On aperçoit, je crois, quelque chose de la différence entre l'esprit spartiate et l'esprit athénien. Mais dans les deux cas, il y a quelque chose à l'intérieur des Grecs, qu'il soit des Athéniens, des Spartiates ou des Platéens, qui leur permet d'affronter des forces qui sur le plan physique paraissent immenses et donc imbattables.

Présenter le texte de Xénophon.

Souvenirs I.6.11-14

[11] Par ailleurs, une autre fois, Antiphôn, discutant encore avec Socrate, dit : « Socrate, moi, je suis bien d'avis que tu es juste, mais pas du tout sage. Il me semble d'ailleurs que toi aussi, tu le sais ; et voilà pourquoi tu ne fais pas d'argent avec tes leçons. Pourtant ni ton manteau, ni ta maison, ni rien de ce que tu possèdes, parce que tu es d'avis que ça vaut de l'argent, tu ne le donnerais à qui que ce soit en cadeau, ni même pour un prix en-dessous de sa valeur. [12] Là, il est clair que, si tu croyais que tes leçons aussi valaient quelque chose, tu ferais de l'argent, et pour rien de moins que ce qu'elles valent. Tu serais donc juste, puisque tu ne trompes pas les gens par cupidité, mais

pas sage, puisque tu ne sais rien qui ait de la valeur ¹. » [13] Face à cela, Socrate dit : « Antiphôn, nous sommes d'avis chez nous qu'on peut faire de la beauté et de la sagesse un emploi soit admirable, soit honteux. Car quiconque vend sa beauté à qui veut la lui acheter, on l'appelle un prostitué ; mais celui qui, connaissant un amoureux de l'honnêteté ², s'en fait un ami, on est d'avis qu'il est sain d'esprit. Il en est de même de la sagesse : celui qui la vend à qui veut la lui acheter, on l'appelle sophiste, ce qui est comme l'appeler prostitué ; mais celui qui, reconnaissant qu'un autre a un bon naturel, lui enseigne ce qu'il aurait de bon en s'en faisant un ami, nous sommes d'avis qu'il fait ce qui appartient à un citoyen honnête. [14] Donc moi de même, Antiphôn : alors que quelqu'un d'autre prend plaisir à avoir un bon cheval ou un bon chien ou un bon oiseau, moi, je prends beaucoup plaisir à avoir de bons amis. Aussi tout ce que j'ai de bon, je le leur enseigne, et je les rapproche de d'autres auprès desquels je pense qu'ils auront de l'aide pour arriver à l'excellence. Aussi les trésors que les anciens sages nous ont laissés dans les livres qu'ils ont écrits, je les parcours en les développant en commun avec des amis, et si nous voyons quelque chose de bon, nous le recueillons, et nous sommes d'avis que c'est un grand profit si nous devenons utiles les uns aux autres ³. » Pour moi là, quand j'entendais cela, il me semblait qu'il était bienheureux et qu'il conduisait ses auditeurs à l'honnêteté.

1. Ou plus exactement : « tu as un savoir qui ne vaut rien ».

2. Ou plus exactement : « de l'admirable et du bon ».

3. Ou plus exactement : « nous devenons amis les uns des autres ».

Il y a plusieurs remarques à faire sur ce texte. Je me limite aux plus importantes. La première est qu'il doit servir d'une sorte de mise en abyme : je lis ce texte pour parler de ces rencontres, où on lit des textes, et dans ce cours, le texte d'Hérodote qui porte le nom *Enquêtes*.

La seconde est que le contexte est celui de l'opposition entre deux façons de comprendre l'éducation. Xénophon propose ses souvenirs de Socrate, comme le veut le titre de son livre. Or dans ce livre, il fait l'apologie de Socrate et sa façon de penser l'éducation. Antiphon était ce qu'on appelait alors un sophiste. Le mot français a un sens péjoratif bien marqué : si on dit de quelqu'un qu'il est un sophiste, il sent tout de suite que ce n'est pas un compliment, même s'il ne connaît rien de l'histoire grecque. Du temps de Socrate, c'était un type humain qui n'était pas honni, mais qui était souvent mal vu, du moins par certaines personnes, disons les gens ordinaires.

Quand je veux comprendre le mot *sophiste*, tel qu'il était entendu par les Grecs anciens, je pense à un mot bien d'ici comme *intellectuel*. Dit par l'un, le mot est un compliment et même certaines personnes diront avec fierté qu'ils sont des intellectuels ; mais dit par un autre, le mot suggère quelqu'un qui se prend pour un autre, et qui dit des choses plus ou moins intéressantes et souvent trop compliquées.

En tout cas, Xénophon présente une conversation entre Antiphôn, un sophiste, et Socrate, un philosophe, et certes le héros de Xénophon. Antiphôn attaque Socrate. D'ailleurs, comme par hasard, son nom signifie, quand on le décompose, « celui qui parle contre ». En tout cas,

selon Antiphôn, Socrate est peut-être un homme honnête, mais il n'est pas sage. La preuve de l'une et l'autre de ces affirmations est que Socrate ne demande pas d'être payé pour son enseignement. L'explication du sophiste, qui, lui, veut se faire payer pour ses leçons et veut arracher au philosophe certains de ses disciples, est la suivante : Socrate n'enseigne rien d'utile, et donc il n'est pas sage ; mais il ne demande pas d'argent, et donc il est honnête ou juste.

La critique d'Antiphôn est méchante : selon lui, le modèle de la *philosophia* (philosophie), Socrate donc, n'a pas de *sophia* (sagesse). En revanche, la réponse de Socrate est terrible. Il distingue entre un amoureux (ou une amoureuse) et un (ou une) prostitué. L'un et l'autre donnent son corps à quelqu'un, mais l'un le fait par amour, et l'autre pour de l'argent. Et dit Socrate, selon les Grecs, le premier fait quelque chose d'acceptable, ou de respectable, voire d'admirable, et l'autre est malhonnête, grossier et bas. On comprend tout de suite, et Socrate le dit en toutes lettres, qu'il est l'amoureux et qu'Antiphôn est le prostitué, non pas du corps, mais de l'âme et de ce que l'âme contient.

Or Socrate explique ce qu'il fait pour partager les biens de son âme avec d'autres personnes, ses amis. Il lit, et il en tire ce qu'il peut pour l'offrir aux autres, et il tire des commentaires des autres ce qu'il peut pour augmenter son propre bien. Or Xénophon ajoute de son propre cru, ce qu'il fait peu souvent, une remarque : Socrate était heureux, et il faisait du bien aux autres. Je signale que le mot grec qu'il emploie pour décrire Socrate est *makarios* et non *éudaimonios* ; en principe, les humains sont *éudamoniôi* (heureux), et seuls les dieux sont

makarioi (bienheureux). Selon Xénophon, Socrate est donc un homme/dieu, ou un homme qui est devenu un dieu.

On devine sans doute que je propose ce texte pour suggérer que dans cette série de rencontres, on fait ensemble la même chose. Ou du moins, on devrait le faire. Il y a sans aucun doute des correctifs qu'il faudrait ajouter au risque de faire dire à Xénophon ce qu'il ne dit pas. En voici quelques-uns. Au contraire de Socrate, je me fais payer, et donc je ressemble à Antiphon plutôt qu'à Socrate. De plus, le fait que Xénophon conclut comme il le fait ne prouve pas que quiconque lit un livre, et donc les *Enquêtes* d'Hérodote, est comme Socrate et ses amis ; il faut examiner son expérience à soi pour conclure si ce qu'on a fait ensemble a fait du bien. Et surtout peut-être, Hérodote n'est pas un philosophe, mais un historien. Pourtant, si je comprends bien Hérodote et son idée de l'histoire, ou pour parler comme lui, son idée de l'enquête, il n'y a pas grande différence entre l'histoire et la philosophie.

Neuvième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine passée, j'ai commencé les remarques de la journée, en parlant de Miltiade, le héros grec de la bataille de Marathon. J'ai signalé que dans son cas, comme dans le cas de plusieurs autres chefs grecs, Hérodote ne se prive pas pour montrer qu'il n'était pas un homme parfait.

J'ai ensuite tenté de montrer comment en un sens l'analyse d'Hérodote ne faisait que commencer, alors qu'on était rendu au livre sept : c'est seulement avec les batailles des Thermopyles, d'Artémision, de Salamine, de Platées et enfin de Mycale que l'affrontement entre les Grecs et les Perses se faisait et que le thème fondamental des *Enquêtes* était atteint.

J'ai sauté la section prévue sur la décision de Xérxès et sa conversation avec son oncle Artabanès. Comme je l'ai dit, on la trouvera dans les notes que j'offrirai dans quelques semaines sur ma page Web. Je signale quand même qu'on y trouve un autre exemple d'un thème crucial d'Hérodote, soit la rencontre entre un sage qui conseille la retenue et un homme d'action n'écoute pas.

Le thème suivant était celui de la psychologie de Xérxès, soit son orgueil, ou sa démesure, ou son *hubris*, comme disaient les Grecs. L'*hubris*, avec l'*hamartia* (aveuglement), est un couple constant de la littérature grecque et de la réflexion des Anciens sur la vie. C'est un

thème qu'on trouve chez Homère, chez les dramaturges athéniens, chez les historiens et chez les philosophes. On pourrait dire que les chrétiens ont remplacé ce duo par celui de la grâce et du péché. D'ailleurs, dans les textes chrétiens, comme ceux du Nouveau Testament, le mot *hamartia*, qui voulait dire *aveuglement* chez les Grecs préchrétiens, prend le sens de péché. Le péché pour les chrétiens vient du fait qu'on refuse la grâce de Dieu, soit qu'on refuse l'humilité qui vient d'avoir à faire avec un Dieu tout-puissant, mais ce n'est pas d'abord et avant tout une ignorance. Quoi qu'il en soit du christianisme et de la *hamartia*, Xérxès est le modèle de la *hubris* chez Hérodote. Mais il ne fait que continuer dans la lignée de Cyrus et de Darius.

J'ai ensuite tenté de montrer que la force militaire de l'immense armée de Xérxès venait avec des faiblesses précises qui permettaient de deviner (c'est ce qu'Artabanès avait fait) que les Perses pouvaient perdre contre les Grecs. Ces faiblesses sont dues, entre autres, à la logistique militaire, au manque de cohésion des forces perses et à la marine perse, qui est pour ainsi dire inexistante, ou inefficace.

En revanche, les considérations sur les faiblesses des Perses introduisent à une réflexion sur les forces des Grecs. Pour Hérodote, et pour Démaratès, le roi spartiate que Xérxès consulte sans croire un mot de ce qu'il lui dit, l'intériorité, ou le cœur, ou l'âme, ou la volonté, ou l'esprit, est une donnée réelle qui compte dans l'évaluation des faits. Le mot que les Grecs utilisent le plus volontiers est *psukhê*. Quoi qu'il en soit, selon Démaratès, les Spartiates, et au fond les Grecs, ont en eux un tyran, la loi, la respectabilité, l'admiration

mutuelle, qui leur donnent une force supplémentaire, ou qui est une force réelle : ils peuvent mourir en raison des commandes de ce tyran intérieur.

J'ai ensuite présenté quelques pages de la description de la bataille ou plutôt des batailles des Thermopyles et surtout de l'ultime bataille, alors que les Spartiates ne reculent pas devant des forces pourtant irrésistibles : selon le récit d'Hérodote, ils utilisent d'abord leurs lances, puis leurs glaives, puis leurs couteaux, puis leurs mains, puis leurs dents pour résister tout en sachant qu'ils ne peuvent pas résister sans mourir.

C'est ici que j'avais voulu ajouter une comparaison entre la bataille de Marathon et la bataille finale des Thermopyles : le temps pressait, et je l'ai sauté. Mais je tiens à la faire. Pourquoi ? Parce que les deux batailles présentent une comparaison entre l'esprit athénien et l'esprit spartiate, ou présentent une information assez claire qui permet de réfléchir sur les deux façons d'être grec. D'abord, les deux récits se ressemblent en ce sens qu'Hérodote présente des facteurs géographiques ou militaires ou stratégiques. Mais les deux récits se ressemblent aussi parce qu'Hérodote insiste sur les facteurs psychologiques.

En revanche, il me semble qu'il permet à son lecteur de saisir deux différences entre les Athéniens et les Spartiates. La première, la plus évidente, est que les Athéniens attaquent (ils courent sur plus d'un kilomètre), alors que les Spartiates refusent de bouger, ou peu s'en faut, et sont les champions de la résistance plutôt que de l'attaque. Dans les deux cas, les Grecs étonnent les Perses, qui les croient fous. Or cette

différence, cette folie, si on est un Perse, présentera de nouveau : on verra à tout moment que les Spartiates ne veulent pas attaquer, mais se défendre ou défendre la Grèce, alors que les Athéniens, plus fougueux, veulent attaquer, ou faire croître la Grèce. Cela ne signifie pas que les Athéniens ont toujours raison, soit dit en passant, ni en soi, ni selon Hérodote.

La seconde différence tient au fait que dans un cas, celui de Marathon, les Athéniens affrontent les Perses et se défont d'une opinion au sujet de ceux qu'ils pour ainsi dire touchent : les ennemis des Perses ont peur de leur nom, ou de leur renommée, et même de leur façon de s'habiller ; les Athéniens en font fi et tâte de la réalité pour découvrir qu'ils peuvent défaire les Perses. Je le dirais ainsi : l'âme athénienne est l'âme intellectuelle, celle qui est capable de voir par-delà les apparences.

Or dans l'autre cas, celui des Thermopyles, l'âme grecque est présente encore une fois, mais c'est celle qui contient la loi, comme le voulait Démaratès, ou qui impose une idée, une loi, à la réalité en exigeant que le corps obéisse à la loi parce qu'elle est loi. En conséquence, les Spartiates sont moins portés à la démesure parce qu'ils sont soumis aux traditions et aux lois, mais en même temps, cela fait qu'ils sont moins entreprenants, moins portés à douter de la loi quand elle est contraire aux faits. Je crois que cette différence entre les deux figures de l'esprit grec va continuer d'être présentée par Hérodote. Je crois même que si on relisait le texte des *Enquêtes*, c'est la grâce que je souhaite à chacun, on verrait qu'Hérodote le suggère depuis le début.

Pour en finir avec la semaine passée, je rappelle que j'ai terminé la rencontre en présentant un texte de Xénophon qui explique comment Socrate lisait avec ses amis. J'ai prétendu que ceci pouvait éclairer un peu sur ce que je veux faire d'Hérodote avec qui le veut bien. Je ne prétends pas alors avoir prouvé grand-chose, mais je crois que ce texte, l'analyse de ce texte, peut aider à comprendre ce qu'offre l'expérience de lire, ici et ailleurs. Il est possible d'arriver à la conclusion que ce que faisait Socrate, on le fait aussi : on apprend d'un sage qui a laissé des vérités importantes dans un texte ; on a appris l'un de l'autre parce qu'on s'est penché avec d'autres sur un texte pour mieux voir la réalité.

Il est temps d'aborder le livre huit.

L'esprit critique d'Hérodote.

Je commence les remarques avec un autre exemple de ce que j'appelle l'esprit critique d'Hérodote. Lire § 8.8. Ce texte montre comment Hérodote écrit un peu partout dans les pages de ses *Enquêtes* : il propose des récits, et il les évalue, en ne se gênant pas pour dire, de temps en temps, que cela lui paraît insensé et en proposant un récit alternatif.

Je souligne de nouveau ce qu'on a déjà remarqué sans doute : au cours de ces enquêtes, Hérodote ne corrige pas chaque récit insensé qu'il propose. On pourrait prétendre que c'est là une faiblesse de son texte. Et je reconnais que le fait qu'il laisse bien des récits problématiques sans commentaire est quelque chose de surprenant. Mais dans l'espoir de défendre l'auteur des *Enquêtes*, mon cher Hérodote, et aussi dans l'espoir de

révéler un sens possible de cette *faiblesse*, ou de cette *incohérence*, je propose une comparaison.

Imaginons un professeur de mathématique qui veut expliquer, et surtout faire comprendre, une idée et une technique de calcul qui s'ensuit. Il présente donc sa théorie, et ensuite il résout quelques problèmes typiques devant ses étudiants, des problèmes qui dépendent de l'idée et de la technique qu'il vient d'exposer. Il pourrait, en théorie du moins, résoudre tous les problèmes qu'il connaît. Mais, tôt ou tard, il doit laisser ses étudiants s'exercer par eux-mêmes : il leur offre, voire il leur impose, des problèmes sans présenter la résolution. Sur un plan, cela est insatisfaisant puisque ses élèves peuvent se tromper en s'exerçant ; mais sur un autre plan, cela est nécessaire pour qu'ils deviennent eux aussi des mathématiciens.

Si on me suit, on devine que je défendrai les récits fous qu'Hérodote propose et laisse sans commentaire, en disant que cela fait partie d'une pédagogie d'historien. Hérodote ne veut pas seulement aider ses lecteurs en leur disant ce qui est arrivé dans l'affrontement entre les Grecs et les Perses ; il ne veut pas seulement aider ses lecteurs en corrigeant certaines faussetés qu'il pourrait avoir apprises au sujet de cet affrontement ; il veut aussi, et peut-être surtout, qu'ils deviennent plus critiques par eux-mêmes au sujet du monde du passé, et donc sans dépendre de lui et de son récit.

Pour finir, j'indique un autre passage, qu'on n'avait pas à lire, où Hérodote présente une histoire et ensuite prend ses distances face à elle. Lire § 8.118 (début), puis 119 (début), et enfin 119 (fin). J'ajoute pour finir qu'il me

semble significatif que Hérodote présente deux corrections explicites dans ce livre huit, et qu'il les place au début et à la fin, comme par hasard.

La question des oracles.

Dans les sept livres précédents, Hérodote traite des oracles et de l'action des dieux en racontant souvent les oracles que les hommes et surtout les chefs ont consultés et les récits que les hommes proposent sur l'action des dieux. Il en traite, comprend-on, parce que de fait les êtres humains consultent les dieux et parce que de fait ils croient que les dieux avertissent les humains et qu'ils agissent parfois sur les événements.

Quant au premier point, Hérodote montre à tout moment que les oracles sont ambigus au mieux, souvent faux et qu'en principe même, il n'y a aucune raison de croire que les dieux envoient des signes et surtout que les hommes savent les interpréter comme il faut. D'ailleurs, il montre que les hommes consultent les oracles, mais n'en tiennent pas compte souvent, les oublient tôt et les manipulent en achetant les prêtres et les interprètes officiels : selon Hérodote, tout le monde, et même ceux qui consultent les oracles, sait que ce n'est pas une bonne façon de se diriger. Sur le second point, il est encore plus sceptique : il prétend que les dieux grecs sont en gros des inventions de poètes qui les ont trouvés dans d'autres civilisations et que le Nil, par exemple, est bien plus réel et compréhensible que les dieux des Égyptiens.

En revanche, il n'y a aucun endroit où Hérodote est tout à fait impie, tout à fait athée. En gros, sa position au

sujet des dieux est agnostique sur le fond, et objective quant à leur pertinence sociologique, voire historique. Il me semble que cela est clair ; en tout cas, je vais examiner le livre huitième à partir de cette position.

Son scepticisme est encore assez clair par exemple dans les § 8.135-136. Lire § 8.135 (qui souligne qu'il s'agit d'un récit et non d'un fait qu'Hérodote reconnaît) et 136. On voit qu'il y a un oracle qui encourage Mardonios à approcher les Athéniens pour réussir ainsi la conquête de la Grèce. Or, Hérodote ajoute que les faits objectifs, et vérifiables, donnaient raison à cet oracle, et donc que l'oracle fait au mieux double emploi dans la décision et l'action de Mardonios. Mais surtout la suite du récit montre que les Athéniens refusent d'écouter les offres de Mardonios. Il semble donc que l'oracle a été inutile au mieux, et peut-être faux s'il a suggéré que les Athéniens étaient prêts à s'allier à lui.

Ensuite, comme dans les autres livres, il y a tout plein d'endroits dans le livre huit qui font référence aux dieux et aux oracles. Je signale les paragraphes § 8.35-39, 41, 55, 64, 65, 84, 129. Il me semble que dans aucun de ces cas, Hérodote ne donne son avis de façon à défendre la vérité de ce qu'il rapporte. Je prends le premier récit, celui de la retraite des Perses devant Delphes. Il me paraît clair qu'Hérodote ne prend jamais position, si ce n'est pour rapporter ce qu'on dit et pour signaler à la fin qu'il a bel et bien vu les rochers qui sont tombés du mont Parnasse. Lire § 8.38-39.

Mais, et ceci est nouveau, il y a des passages où Hérodote pour la première fois de son livre affirme que les oracles sont vrais et que les dieux ont agi. Le passage

le plus fort est le § 8.77. Lire. Je signale qu'on trouve ici un oracle qui vise d'assez près pour être reconnaissables des événements précis qui sont décrits, ce qui est déjà rare. On trouve même le nom des dieux qui agissent (Arès et Nikê) et au nom de quoi (la justice contre la démesure) et avec quel résultat (la liberté de la Grèce). De plus, Hérodote dit qu'il croit que cet oracle dit vrai. Enfin, il insiste sur le fait que si les autres, soit ses lecteurs, ne croient pas, il trouve cela inacceptable. Il est donc pour ainsi dire un homme pieux qui tient à ce que tous soient pieux comme lui.

Pour quiconque a tenu compte des avis d'Hérodote avant ce moment, le renversement est total, ou du moins surprenant. Il faut au moins se poser la question suivante : quelle est la cause de ce changement de ton ? Je peux trouver au moins quelques hypothèses. Il s'agit peut-être d'une inconscience bête du penseur Hérodote, lequel a oublié dans le livre huit ce qu'il a écrit dans les livres précédents. J'avoue que je peine à y croire. En revanche, il est possible qu'il s'agisse d'une ruse de l'écrivain Hérodote : il ne se permet pas d'être tout à fait et en toutes lettres agnostique quand il s'agit des événements qui touchent à ce qui est le plus sacré pour les Grecs, soit leur victoire contre les Perses.

Pour comprendre ce que je veux dire, on peut imaginer qu'il y a une différence importante entre, d'une part, se moquer de Donald Trump, ou de Hillary Clinton, devant un Américain, ou même du président Bush, ou du président Obama, et, d'autre part, marcher avec dédain sur un drapeau américain. Dans les premiers cas, l'Américain moyen acceptera, mais ce même Américain moyen sera violent dans le dernier cas. À partir de cet

exemple imaginaire, mais qui me semble solide, on pourrait conclure qu'Hérodote connaît son public et qu'il sait qu'il y a des choses qu'il ne peut pas dire, et des circonstances, ou des récits, où il ne peut pas même suggérer ce qu'il dit et suggère ailleurs.

En supposant qu'on accepte la deuxième interprétation, il y a une autre possibilité qui se profile. Je propose donc une dernière hypothèse qui inclut l'auteur des *Enquêtes* dans l'observation précédente. Hérodote est comme tous les autres êtres humains : il peut être objectif quand il parle de choses qui ne le touchent pas, mais il devient pieux quand il parle des choses qui le touchent le plus, soit la victoire des Grecs sur les Perses lors de la bataille de Salamis.

Quelle est la bonne réponse ? Je ne tiens pas à le dire pour la raison toute simple que je suis loin d'être sûr de la bonne réponse. Mais il faut d'abord et avant tout reconnaître qu'il y a chez Hérodote une sorte de transformation épistémologique qui a lieu dans le livre huit, et qui continue dans le livre neuf, comme on le verra.

Le personnage de Thémistocle

Le livre huit pourrait être appelé le livre de Thémistocle, tout comme le livre quatre est le livre de Darius. Or le Thémistocle d'Hérodote me fait penser à Ulysse d'Homère. J'avise donc les lecteurs de Homère : il est même possible qu'une des intentions d'Hérodote soit de remplacer le héros homérique, et donc fictif, par un modèle historique de son cru.

Il faut d'abord noter que les deux grandes batailles qui sont présentées dans le livre huit sont le fait de Thémistocle : de même que tel que présenté par Hérodote, Miltiade est l'âme, ou le cœur, ou l'intelligence, derrière la victoire de Marathon, tel que présenté par Hérodote, Thémistocle est le maître d'œuvre des deux grandes batailles navales qui ont décidé du sort des Grecs. Mais il apparaît que l'avis d'Hérodote est partagé par les Grecs en général. Lire § 8.123-124. Je signale qu'il reçoit le prix d'intelligence (*sophia kai déxiotês*), et non de l'excellence en général, ou de la justice ou du courage.

Il y a une raison à cette précision : Thémistocle n'est pas présenté, par exemple, comme un homme courageux (c'est le roi spartiate, ou un autre, qui semble mériter cet honneur). On voit la particularité de son excellence à mille et un détails. J'en prends un. Lire § 8.22. Thémistocle est intelligent, mais de façon un peu troublante : il est rusé. Il suppose que les êtres humains sont méchants, et il essaie de les manipuler. Mais, et cela est l'enjeu principal, son intelligence ne garantit pas son honnêteté. Il est clair, dès la bataille d'Artémision et par la suite tout autant, que Thémistocle est un homme qui pense beaucoup à son propre bien, tout en assurant le bien des Grecs. Lire § 8.5. Thémistocle est bien peu idéaliste. Il n'est pas idéaliste, dis-je, d'abord parce qu'il se laisse acheter par ses alliés, et parce qu'il achète d'autres alliés pour satisfaire aux premiers. Certains seront tentés de dire qu'il faut choisir : ou bien Thémistocle est intelligent ou bien il est malhonnête ; il me semble qu'Hérodote croit et essaie de montrer qu'il est les deux en même temps, et qu'il est admirable, tout comme Ulysse est admirable malgré le fait qu'il est un

fiéffé menteur ; mieux : Ulysse est admirable parce qu'il est un fiéffé menteur. Il y a soit dit en passant une scène admirable au livre treize de l'*Odyssée* : Athéna et Ulysse se rencontrent, se parlent en se cachant l'un de l'autre, et donc les deux se mentent pendant un certain, jusqu'à ce que la déesse éclate de rire et dise : « Arrête, mon chéri ; tu es brillant, je t'admire, mais là il faut faire vite ; cessons de mentir du moins l'un à l'autre. »

Or la malhonnêteté de Thémistocle va très loin. Ainsi aussitôt que les Grecs repoussent les Perses, Thémistocle se met à pressurer les Grecs pour avoir de l'argent et du pouvoir en plus. Lire § 8.111. Il faut bien voir que le cynisme de Thémistocle inclut une sorte d'impiété assumée : les dieux auxquels il fait allusion n'ont rien à avoir avec la piété *naturelle* des Grecs ; quand Thémistocle parle de Persuasion et Nécessité, il s'agit de la négociation et de la force, sous des noms grandiloquents, soit des moyens tout à fait humains et rien qu'humains. Mais la méchanceté de Thémistocle va plus loin encore.

Car il faut voir qu'il est réaliste, bien au-delà de la bataille de Salamis, et de ses ambitions pour Athènes et lui-même. Dans un passage qui n'était pas à lire pour aujourd'hui, mais que je tiens à présenter, Hérodote dit que le héros génial de Salamis a menti aux Grecs et a aidé Xérxès parce qu'il devinait qu'il serait tôt ou tard attaqué par ses concitoyens et qu'il aurait besoin d'un asile sûr, soit en Perse auprès du roi qu'il a vaincu. Lire §8.109-110.

Or il faut comprendre qu'Hérodote sait qu'il y a un autre standard humain : il le fait voir en comparant

Thémistocle au personnage d'Aristide, et ce au moment crucial de la décision de se battre à Salamis. Aristide a reçu le surnom le juste, et Hérodote dit, le premier peut-être, qu'il est l'homme le plus vertueux et le plus juste chez les Athéniens. Lire §8.79. On ne trouvera aucune remarque semblable sur qui que ce soit dans les *Enquêtes*. Ainsi l'historien tient à signaler qu'il sait la différence entre un Aristide et un Thémistocle, entre l'honnêteté et la fourberie, et qu'il admire, sur le plan moral, la première, tout en admirant la seconde sur le plan de l'efficacité, et même de l'efficacité politique. D'ailleurs, au cas où on ne tienne pas compte de sa remarque, Hérodote la répète et même l'augmente et y ajoute le mot crucial qui dit le but de son livre, soit de se souvenir des grands actes humains. Lire §8.95. Il faut bien examiner le cas qui est présenté par Hérodote pour comprendre ce qu'il veut dire par cela.

Sans doute, le plus intéressant de ce face-à-face raconté par Hérodote est de voir que Thémistocle utilise le témoignage d'Aristide d'une certaine façon. Lire §8.80. Même si Thémistocle utilise Aristide, cela ne signifie pas qu'Hérodote méprise le second : c'est peut-être dans la nature des gens honnêtes ou justes d'être utilisés par les rusés. On pourrait même suggérer qu'Aristide utilise tout autant Thémistocle : c'est parce qu'il y a des Thémistocle que les Aristide peuvent avoir le luxe de leur vertu morale.

En tout cas, et pour revenir au récit d'Hérodote, pourquoi Thémistocle tient-il à ce que ce soit Aristide qui apporte l'information qu'il a ? Il sait qu'on n'a pas confiance en lui ; il sait que les autres auront confiance en Aristide ; il sait qu'on croira de plus quelqu'un qui

peut dire « j'ai vu » que quelqu'un qui dira « j'ai entendu » ; de plus, il ne peut pas avouer qu'il sait ce que feront les Perses parce que c'est lui qui leur a suggéré d'attaquer. Par ailleurs, Hérodote est explicite : ce n'est ni les paroles de Thémistocle ni le témoignage d'Aristide qui décide les alliés grecs : c'est celui des certains autres témoins, les Ténieniens. De plus, si les Grecs décident de lutter contre les Perses, c'est parce qu'ils y sont acculés. Et ils y sont acculés parce que Thémistocle organise les choses ainsi. Le récit d'Hérodote se par-delà toute simplification, c'est le moins qu'on puisse dire. Ce qui ne prouve pas qu'on n'a pas tenté de simplifier ce qu'il dit ni qu'on n'a pas réussi à le faire.

Le personnage d'Artémise.

Il y a au moins un autre personnage intéressant dans ce livre huit. C'est Artémise, une femme, une Grecque qui lutte du côté des Perses. Elle est une sorte de Thémistocle féminin, ne serait-ce que par la tactique qu'elle emploie pour sauver sa vie, mais aussi en même temps, peut-être, pour se venger d'un adversaire. Il y a un détail qui m'intéresse en particulier: elle vient d'Halicarnasse, soit de la cité d'Hérodote. On pourrait en tirer la conclusion que l'auteur des *Enquêtes* a un préjugé favorable envers elle parce qu'ils sont du même coin de pays.

Je crois qu'on pourrait dire aussi, et de façon plus pertinente, qu'elle est un autre exemple du sage hérodotien en conversation avec un homme d'action, Xérxès, et qu'elle lui donne des conseils parce qu'elle voit des choses que les autres ne voient pas et qu'elle sait comment il faut parler aux hommes d'action, ou du

moins aux chefs absolus comme Xérxès. Le fait qu'elle soit une femme, dans un monde d'hommes, soit à la guerre, est aussi bien intéressant. Je me répète, je le sais, mais je me répète parce que cela est important : il n'y a aucune femme semblable à Artémise chez les autres historiens grecs (mettons Thucydide et Hérodote, pour donner les plus grands). J'ajoute en passant ce détail qu'on n'a peut-être pas noté : son nom fait référence à Artémis, la déesse de la chasse, la déesse garçonne.

En tout cas, à un moment donné, elle donne un conseil à Xérxès qui est le même au fond que celui de Démaratès, et il me semble que Xérxès l'écoute, elle, plus attentivement qu'il écoute le roi spartiate, traître à sa patrie. Lire § 8.68. On peut expliquer de bien des façons l'écoute attentive de Xérxès, mais il y a quand même le fait que ce fait, un homme d'action qui écoute un sage, est bien rare.

Quel est au fond son conseil ? 1. Le but de l'invasion perse est atteint : on peut arrêter sans avoir perdu la face. 2. La marine perse est moins forte que la marine grecque : il ne faut pas entreprendre une bataille sur mer. (Noter qu'Artémise elle-même, en bonne Grecque qu'elle est, est habile sur la mer, et qu'elle parle d'une comparaison entre les hommes et les femmes. Ce dernier point montre qu'elle est d'une objectivité admirable. Elle est un véritable homme, diraient de méchantes langues.)

Elle ajoute un dernier point : il y a une solution qui est plus conforme au désir le plus profond du roi (de continuer la guerre, mais sans se mettre en danger personnel), soit d'attaquer les Grecs jusque chez les

Spartiates ; il faut jouer avec l'individualisme grec, ou plutôt avec le désir dans chacune des cités de défendre d'abord son territoire, de façon à les diviser pour mieux les vaincre, mais le faire en utilisant la marine comme leurre et l'armée de terre comme véritable instrument. À mon tour, j'ajoute un dernier point : il me semble que tout ce qu'elle conseille est conforme à l'avis le plus sain d'après ce qui ressort du texte d'Hérodote. Il serait difficile de prétendre qu'elle est le porte-parole de Hérodote, ou son seul porte-parole, mais ceci est sûr : sa façon de voir les choses est conforme à l'avis (silencieux la plupart du temps, et discret toujours) de l'auteur des *Enquêtes*.

Dixième semaine

Ce qui fut fait, et ce qu'il faut faire.

La semaine dernière, j'ai commencé mes remarques en soulignant l'esprit critique d'Hérodote. J'ai rappelé que même s'il s'exerce souvent à critiquer les récits qu'il propose, il lui arrive encore plus souvent de ne rien dire, même quand il raconte des histoires tout à fait risibles. J'ai tenté de rendre compte de cette faiblesse, du moins à première vue, de son texte en évoquant une intention pédagogique. Mettons que j'ai compris son texte à partir de mon expérience de professeur.

Puis, je me suis tourné vers des passages où il traite des dieux. J'ai signalé que dans le livre huit en particulier Hérodote trouve moyen de faire sentir son agnosticisme au sujet des dieux, Mais, j'ai souligné une exception remarquable à ce sujet, soit une piété exemplaire dans les propos de l'auteur, et j'ai proposé quelques façons de tenir compte de ce qu'on pourrait appeler l'incohérence du texte des *Enquêtes*.

Je me suis ensuite tourné vers le personnage de Thémistocle. J'ai souligné que même si Hérodote reconnaît l'existence de comportements honnêtes et d'hommes honnêtes, comme Aristide le juste, il est capable de saisir la grandeur particulière d'un Thémistocle. De ce fait, il y a chez Hérodote une présentation qui montre à la fois l'intelligence et la malhonnêteté exceptionnelles de ce héros d'Artémision et de Salamis.

Je voulais parler d'Artémise, mais je n'ai pas pu étant donné le peu de temps qu'il restait. Mais j'assure les féministes chevronnés (des deux sexes) qui se trouvent dans la salle de cours que j'ai mis dans le texte qu'on trouvera sur ma page Internet tout ce que je voulais dire. J'espère qu'ils et elles considéreront que j'ai fait là amende honorable. Sinon, je suis prêt à payer toutes les autres amendes qu'ils et elles voudront bien m'imposer, s'ils en ont le droit.

Il est temps de passer aux dernières remarques sur les dernières pages des *Enquêtes*.

La montée des Athéniens.

Les Grecs ne sont pas un peuple uni sur le plan politique. Ils le sont peut-être sur le plan religieux et culturel (ils ont les mêmes dieux en gros, ils ont quelques grands poètes en commun) ; ils le sont peut-être sur le plan sociologique parce que les villes grecques naissent les unes des autres à partir de métropoles et parce qu'ils ont en gros un même esprit d'indépendance féroce. Mais cette indépendance produit en même temps une rivalité et une opposition qui les affaiblit. Tout cela a déjà été dit sans doute, mais il est important de le noter pour saisir ce qui en est de la montée des Athéniens, qui commencent dans le livre huit.

Un exemple du problème politique de fond se trouve dans un passage presque comique. Lire §8.30. En somme, les Phocidiens sont du côté des Grecs, leurs congénères, et contre les Perses, leurs adversaires ethniques, non pas parce qu'ils aiment leurs congénères

et détestent les Perses, mais parce qu'ils détestent quelques-uns de leurs congénères, à savoir les Thessaliens, qui sont les alliés de leurs ennemis ethniques. L'important n'est pas de savoir qui a raison entre les Thessaliens et les Phocidiens, mais de voir que tout ce qui est décrit ici signale que, malgré l'unité certaine qui a existé chez les Grecs contre les Perses, il y avait des failles importantes dans leur entente, des failles qui existaient avant, pendant et après leur résistance commune.

On l'a déjà vu à plusieurs reprises, et d'abord dans le livre cinq, le problème de fond des Grecs, c'est qu'ils ne sont pas unis sur le plan politique. Il faut comprendre qu'on dit là non seulement que les Grecs ne constituent pas une seule entité politique dominante (un empire spartiate ou athénien, ou ionien ou dorien, ou macédonien), mais encore que les éléments de ces entités politiques ne voient pas les choses de la même façon et même sont en opposition plus ou moins ouverte avec d'autres éléments. Et cette non-unité, cette désunion, cette opposition au fond, cela est vrai et opère jusqu'aux affrontements les plus célèbres des guerres médiques, soit dans le livre huit, la bataille de Salamis. Ainsi, comme le raconte Hérodote, la décision de se mesurer aux Perses à Salamis et même l'attaque initiale sont marquées tout le long de ce livre par une mésentente entre les Grecs eux-mêmes. Ce conflit se fait en gros entre les Athéniens et les Corinthiens, alors que les Spartiates occupent le terrain intermédiaire. Un des signes de ce manque d'unité est le fait qu'on change deux et trois fois de tactique. D'abord, on décide de ne pas se battre à Salamis. Lire § 8.49. Puis de s'y battre. Lire § 8.63. Puis de ne pas s'y battre. Lire § 8.74-75. Puis les

Grecs se battent parce qu'ils ne peuvent pas faire autrement. Lire § 8.83.

Il y a une idée simpliste, j'en ai déjà parlé, que la victoire des Grecs sur les Perses a été fonction d'une différence politique fondamentale : les Grecs étaient tous des démocrates énergiques et intelligents, et les Perses des sujets soumis sans énergie et bêtes. On trouve une représentation de cette idée simpliste à la fin du livre huit quand les Athéniens expliquent aux Spartiates ce qui s'est passé et ce qui se passera dans la confrontation entre les Grecs et les Perses. Lire § 8.143. Même si cette idée simpliste se trouve en toutes lettres dans le livre d'Hérodote, mais dans la bouche de certains Athéniens qu'il ne nomme jamais, elle ne peut pas survivre à une lecture sérieuse des *Enquêtes* d'Hérodote. Il faut donc croire que ce qu'Hérodote n'est pas toujours d'accord avec ce que ses personnages disent, même quand ceux-ci sont des Grecs, même quand ils professent des idéaux qui flattent les Grecs.

Mais, et c'est sans doute une des vérités qu'Hérodote veut exposer dans son enquête, la victoire des Grecs contre les Perses ouvrait tout de suite une nouvelle période où les deux tendances fondamentales du monde grec (et peut-être de toute civilisation) allaient s'exprimer comme jamais auparavant. D'un côté, les Spartiates, les conservateurs, les gens lents, les gens peu entreprenants allaient se replier sur eux-mêmes. De l'autre, les Athéniens, les innovateurs, les gens rapides, les gens entreprenants allaient libérer toutes les autres cités grecques et, en même temps, créer un empire nouveau.

La bataille de Platées : remarques générales.

Il y aurait beaucoup de remarques à faire à partir du livre neuf, mais la plupart ne seraient que des redites : en un sens tout ce qu'Hérodote a voulu dire est déjà dit. Mais parmi les redites possibles, j'en tire une ou deux du récit de la bataille de Platées.

La première est que cette bataille est en un sens la plus importante de toutes pour trois raisons au moins : Mardonios meurt ; la victoire a lieu sur la terre ferme ; elle confirme la supériorité, non, plus encore, la montée des Athéniens et le désordre fondamental du monde grec. J'explique rapidement chacun des points.

Quant au premier point, on peut ajouter ceci. Si on prend la peine de relire les *Enquêtes* d'Hérodote, on voit que Mardonios est pour ainsi dire le Perse le plus important de toute l'histoire du conflit entre les Grecs et les Perses : il est le général perse le plus visible sous Darius, puis sous Xérxès ; il est celui qu'Hérodote présente comme l'instigateur de la série de batailles qui ont lieu sous Xérxès ; l'affrontement qu'il provoque et où il meurt est la victoire la plus décisive des forces grecques. Si Aristagoras est le *méchant* chez les Grecs, ce rôle revient à Mardonios chez les Perses.

Quand on examine les différents affrontements entre les Grecs et les Perses, les batailles de Marathon, des Thermopyles et de Salamine ont meilleure presse, si on le veut, que Platées. Mais la bataille de Marathon est un affrontement mineur, la bataille des Thermopyles est une défaite et la bataille de Salamine est une victoire où les Grecs étaient en principe supérieurs et devaient

même gagner, étant donné le *terrain* de l'affrontement militaire. C'est à Platées que les Grecs en masse affrontent les Perses bien organisés sur la terre et sur un terrain qui n'avantage pas les Grecs. Et les Grecs gagnent quand même.

La victoire appartient aux Grecs, mais il est clair d'après le récit d'Hérodote que ce ne sont pas les Spartiates qui mènent l'affaire. Mieux encore, il est clair que les Grecs eux-mêmes reconnaissent que les Spartiates ont été dépassés par les Athéniens.

La bataille de Platées : des remarque spécifiques.

Il n'en reste pas moins qu'il y a des passages particuliers qui me paraissent plus intéressants que d'autres. Je me permets de les souligner. J'avais que je fais mes choix de façon presque hasardeuse ; il n'en reste pas moins que je les trouve à la fois significatifs et typiques d'Hérodote.

L'importance de la bataille est soulignée par Hérodote en donnant non seulement les forces en jeu, mais leur position relative. Signaler § 9.28-32.

Le récit des exploits de Sophanès est du plus pur Hérodote. Lire § 9.74. Son ironie est magnifique.

Je trouve qu'il en va de même de son refus de se prononcer sur un point qui serait important pour tout poète. Lire § 9.84. Quand je lis ce passage, je ne peux pas m'empêcher de penser aux pages magnifiques qu'on trouve à la fin de l'*Iliade* et qui décrivent le sort du corps d'Hector.

Remarques de synthèse : les vôtres.

Plusieurs ont fait des remarques. J'ai tenté de réagir intelligemment à ces suggestions intelligentes, mais je ne me souviens pas de l'ordre ni de leur teneur.

Remarques de synthèse : les miennes.

Dans le plan de cours que j'ai offert au début du semestre, j'ai écrit ce qui suit : « Puis, en raison des considérations répétées du premier historien, nous serons obligés d'examiner les questions les plus scandaleuses : par exemple, comment les hommes peuvent vivre avec les femmes, et vice versa, comment les humains peuvent vivre avec les dieux et vice versa, et comment il se fait que les humains ne peuvent pas vivre en paix les uns avec les autres. En somme, nous serons obligés de penser autrement que par les lieux communs du dressage contemporain. »

J'ai parlé de ces choses jusqu'à plus soif. Mais au risque de me répéter une fois de trop, je reprends une dernière fois ce qui m'en semble de ces thèmes hérodotiens.

Pour Hérodote, comprendre le passé, et même les événements les plus importants du passé, veut dire comprendre la relation entre les hommes et les femmes (dans les coutumes de divers peuples) et comprendre comment telle femme a agi sur tel homme, ou vice versa. En somme, l'exclusion des femmes (il n'y a pas d'autre mot) du discours de l'historien, celle que pratiquent des penseurs aussi grands et influents que Thucydide, Xénophon et Arrien, pour ne prendre que les Grecs, l'exclusion des femmes n'est pas le fait d'Hérodote. Et

elle n'est pas le fait d'Hérodote parce qu'il est d'avis que les femmes influencent les hommes en profondeur. On pourrait à la rigueur proposer une idée comme celle-ci : la vie privée des meneurs politiques joue un rôle, un rôle souvent énorme, dans leurs décisions publiques ; or ce sont les femmes qui sont les meneuses dans la vie privée.

Cette vérité ne fait pas d'Hérodote un féministe avant la lettre. Mais il est très conscient, et veut que son lecteur soit conscient, de l'action des femmes dans l'histoire, même si sur le plan social leur influence est bien limitée dans les sociétés qu'il connaissait et dont il peut détailler les structures. Aussi, prétendre que dans les sociétés anciennes, les femmes n'avaient pas du tout de rôle à jouer dans la vie publique (un de nos dogmes les plus chers) doit affronter le texte d'Hérodote et pour ainsi dire faire disparaître ses observations. Je laisse ce travail exemplaire pour passer à un deux thèmes.

Les dieux font partie de la vie des hommes. Voilà une des idées les plus importantes que propose Hérodote. Mais, et c'est là son originalité la plus saisissante peut-être, ce ne sont pas tant les dieux (qui n'agissent pas selon ce que l'auteur des *Enquêtes* a pu voir et dire) que les idées des humains sur les dieux. Les dieux agissent aussi parce que les sociétés leur accordent une place importante. Pour ne donner qu'un exemple qu'il offre deux ou trois fois plutôt qu'une, si les Spartiates ne peuvent pas faire la guerre tel ou tel jour pour des raisons qui tiennent au culte religieux, les dieux agissent qu'on le veuille ou non.

Voilà pourquoi Hérodote parle tant des oracles. Or à la longue, par les exemples qu'il donne, par le contraste

qu'il propose entre les oracles et les faits, par les remarques qu'il fait au sujet de tel ou tel rituel oraculaire, l'analyse hérodotienne mine la croyance ordinaire qu'avaient les Grecs, les Perses, et au fond les humains, en la sagesse venue en direct des dieux. Mais si les dieux ne peuvent pas dire grand-chose de solide pour guider les humains, le discours humain sur l'action humaine individuelle et commune prend d'autant plus d'importance. Or le discours humain qui porte sur l'action humaine a un nom : c'est l'histoire. Je reprends donc comme suit : Hérodote est obligé de parler des oracles non seulement pour montrer les humains de son temps (et de tous les temps ajouterait-il sans doute), mais encore pour faire de la place pour la rationalité humaine libre dont ses *Enquêtes* sont un exemple saisissant.

Or une de nos supposées victoires contemporaines est la libération de la pensée humaine du carcan pieux : après des siècles, voire des millénaires, de soumission aux dieux et aux prêtres, les Modernes, et je répète tous ici sont des Modernes, savent, ou ont décidé, qu'il est possible et qu'il est bien de penser par soi-même à partir de ses expériences. Or par un paradoxe tout hérodotien, il est patent, me semble-t-il, que ce dogme qui est si cher ne tient pas la route, et que la lecture d'Hérodote en libère : Hérodote peut libérer de l'illusion que les dieux n'agissent pas dans les vies d'êtres humains du troisième millénaire après la mort du Christ. Car, il me semble qu'Hérodote ne souffre pas de ce que j'appellerais notre athéisme agressif : Hérodote semble croire que les humains consulteront toujours les dieux parce qu'ils cherchent à avoir des certitudes là où il n'y en a pas. Avouer qu'on ne sait pas est si difficile que les religions

(ou leur équivalent) seront toujours présentes dans le discours public et joueront toujours un rôle. Qui ne comprend pas ce qui pourrait être l'équivalent de la religion n'a qu'à examiner la foi religieuse qui enveloppe la science contemporaine : il suffit que quelqu'un dise que la science a prouvé que ceci et cela, pour que les vies de l'ensemble des humains, des sociétés entières et des organisations internationales soient conduites à prendre des décisions dramatiques. Il est à peu près sûr qu'Hérodote aurait fort à dire sur nos sociétés *libérées* des chaînes de la superstition.

Le slogan de toute une génération (la nôtre, boomers que nous sommes pour toujours) a été « Faites l'amour et non la guerre ». (On écouterait avec profit la chanson *Imagine* de John Lennon. On la trouvera, entre autres, ici :

<https://www.youtube.com/watch?v=XLgYAHhkPFs>

Ou avec les paroles :

<https://www.youtube.com/watch?v=RwUGSYDKUxU>

Imagine all the people living life in peace, dit John Lennon. Imaginez tous les gens du monde qui vivent leur vie en paix.)

Hérodote est d'avis que ce sentiment, tout fort qu'il soit, est une illusion, qui est comique à force d'être impossible, et pourtant tenace et toujours prête à renaître. La vérité qu'il a observée, c'est que l'*hubris* (la démesure) politique, que la *pléonexia* (le désir d'en avoir

plus) et que *bia* (la violence) sont des données de base de la vie humaine.

On peut sans doute rêver, c'est même peut-être nécessaire, comme on peut rêver que l'hiver québécois ne dure pas six mois et que le froid n'en est pas une donnée essentielle. Mais si on veut gérer le monde, il faut reconnaître ce qu'Hérodote montre en racontant pendant des centaines de pages l'affrontement entre l'Est et l'Ouest, entre les Grecs et les Barbares, entre les Athéniens et les Perses. Ces observations visent à faire comprendre que cet affrontement n'est pas économique, n'est pas religieux, n'est pas sociologique, n'est pas géographique, n'est pas ce qu'on voudra : il est humain, il a été humain et il sera humain.

Et puis, pour ceux qui ont été émoustillés par les Beatles, voici deux autres vidéos. Je laisse le plaisir de faire des liens avec Hérodote. (J'avais 17 ans quand j'ai vu ces deux vidéos à la télé. Je ne le savais pas, mais la station Musique Plus était déjà née.)

https://www.youtube.com/watch?v=A_MjCqQoLLA

<https://www.youtube.com/watch?v=BGLGzRXY5Bw>

Quelques textes supplémentaires en guise de remarques de synthèse ultime : Montaigne, les Grâces et les musées virtuels.

1. J'ai déjà dit que Montaigne est un grand lecteur d'Hérodote et qu'en un sens, ses *Essais* sont des reprises des *Enquêtes* de son prédécesseur grec. J'ai déjà présenté deux textes de Montaigne qui me semblent tout à fait hérodotiens. Je me permets d'en présenter un troisième.

Le texte se trouve dans un des derniers essais, intitulé « Des boiteux ». Je signale que cet essai est suivi des deux derniers : « De la physionomie », qui est un éloge de Socrate, et « De l'expérience », qui est une apologie du retour prudent et modéré à l'expérience pour guider une vie.

Voici une version modernisée du texte du début de « Des boiteux ». Mais avant même de le lire, je rappelle qu'Œdipe était un boiteux, et que le boiteux est sans doute pour Sophocle une image de l'être humain, qui a des facultés naturelles qu'il emploie mal parce qu'elles sont imparfaites et d'abord parce qu'il est imparfait, c'est-à-dire vaniteux. (Selon une des étymologies du nom Œdipe (*oidi pous*), il est celui qui sait (*oidi*) peu (*pous*).)

« Je rêvassais présentement, comme je fais souvent, sur ceci : combien l'humaine raison est un instrument libre et vague. Je vois ordinairement que les hommes, aux faits qu'on leur propose, s'amuse plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité : ils laissent là les choses et s'amuse à traiter les causes. Plaisants causeurs. La connaissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en n'avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon notre nature, sans en pénétrer l'origine et l'essence. Ni le vin n'en est plus

plaisant à celui qui en sait les facultés premières. Au contraire : et le corps et l'âme interrompent et altèrent le droit qu'ils ont de l'usage du monde, y mêlant la prétention de science. Le déterminer et le savoir, comme le donner, appartient à la régence et à la maîtrise ; à l'infériorité, sujétion et apprentissage appartient le jouir, l'accepter. Revenons à notre costume. On passe par dessus les effets, mais on examine avec soin les conséquences. On commence ordinairement ainsi : "Comment est-ce que cela se fait ?" Mais "Cela se fait-il ?" faudrait-il dire. Notre discours est capable de bâtir cent autres mondes et d'en trouver les principes et la contexture. Il ne lui faut ni matière, ni base ; laissez-le courir : il bâtit aussi bien sur le vide que sur le plein. »

Pour bien interpréter ce texte, il faut savoir certaines choses que savait Montaigne. Il connaissait bien le français sans aucun doute, mais encore l'italien et le latin. Or le mot français *chose* se dit en italien *cosa*. De plus, l'un et l'autre de ces mots viennent du mot latin *causa* : une *chose* ou un *cosa* est d'abord une *causa*. Enfin, du temps de Montaigne, le verbe *causer* avait comme aujourd'hui deux sens, dont le second venait encore une fois du latin, cette fois du verbe latin *causare* ; les sens du mot français, qui s'enracinaient dans le sens latin, étaient « produire un effet ». Mais le mot signifier aussi parler, et parler de quelque chose.

Armé de cette information, on peut relire quelques phrases cruciales du début : « ... ils laissent là les choses et s'amuse à traiter les causes. Plaisants causeurs. »

Je suggère donc que Montaigne en disant « plaisants causeurs » veut « causeurs ridicules » et « causeurs qui se

font plaisir ». Et en disant « causeurs », il veut dire à la fois « qui produisent des effets » et « qui parlent ».

Voici donc son message, tapi dans des jeux de mots, expliqué par l'ensemble de l'essai, et par les considérations qui enveloppe immédiatement cette quelques mots cités.

Les êtres humains ne savent pas grand-chose. Ils reçoivent de l'information à partir des choses : elles causent en eux des sensations. Mais ils prétendent saisir tout de suite et sans erreur ces informations, et ils passent tout de suite, fièrement et ridiculement, aux causes des choses qui causent leurs sensations. Et une fois qu'ils saisissent, prétendent-ils, les causes de ces choses, ils en causent, c'est-à-dire ils en parlent comme de grands penseurs, de grands sages, des oracles humains.

Mais au fond, comme ils ne connaissent pas très bien les causes des choses, et ils inventent la plupart du temps les causes dont ils parlent avec tant d'aisance et même avec faconde ; donc en causant des causes, ils les causent. Le cas classique de cette causerie portant sur des causes des choses qu'ils causent est le discours humain sur les dieux. Les humains sont donc de plaisants causeurs, des grands parleurs qui se font plaisir, mais qui sont ridicules.

Montaigne suggère aux hommes (et j'ai le regret d'avoir à ajouter qu'il inclut les femmes) qu'ils (et elles) focalisent plutôt sur ce qu'ils (et elles) ont quelque chance de connaître vraiment : non pas les causes des choses, mais les choses pour autant qu'elles causent des

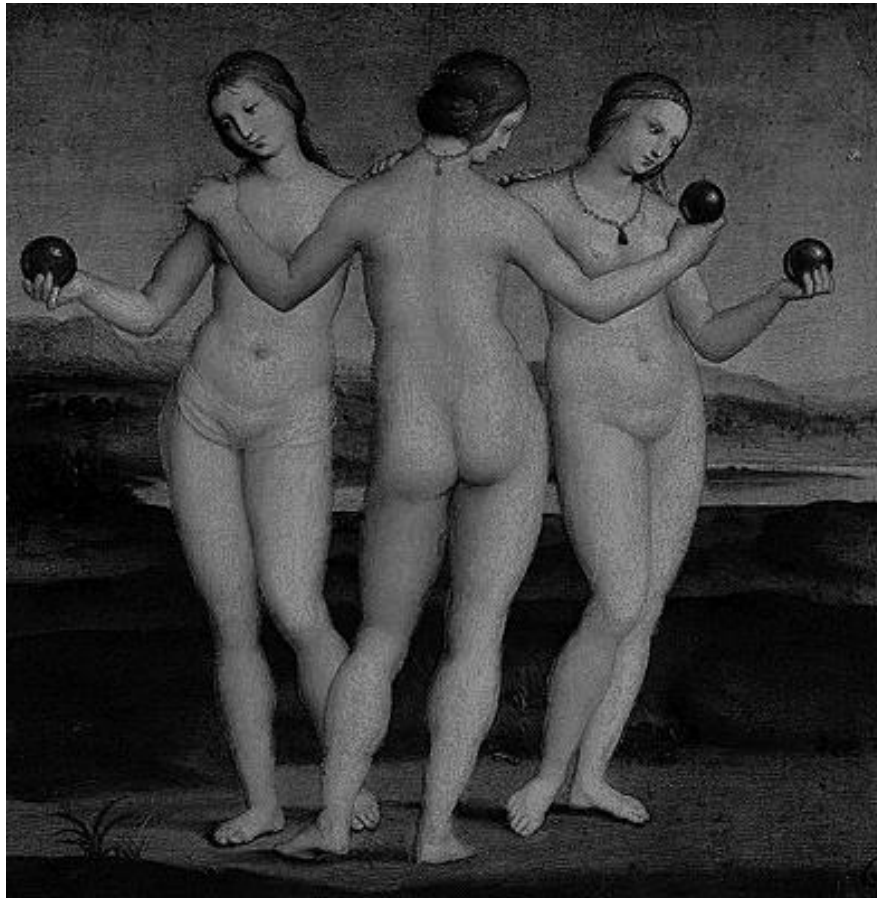
informations en eux et elles. Ils (et elles) devraient porter l'essentiel de leur attention sur les phénomènes qu'ils (et elles) reçoivent des choses en les contrôlant du mieux qu'ils (et elles) le peuvent, car il y a déjà là pour eux (et elles) tout plein d'occasions de se tromper.

Pour rattacher Montaigne encore une fois à Hérodote, il me semble que le sage historien grec et le sage essayiste français disent en gros la même chose au sujet des dieux. Et qu'ils encouragent les êtres humains à se connaître d'abord, soit à coller autant qu'ils le peuvent à leur expérience directe des choses pour fonder le mieux possible leurs idées.

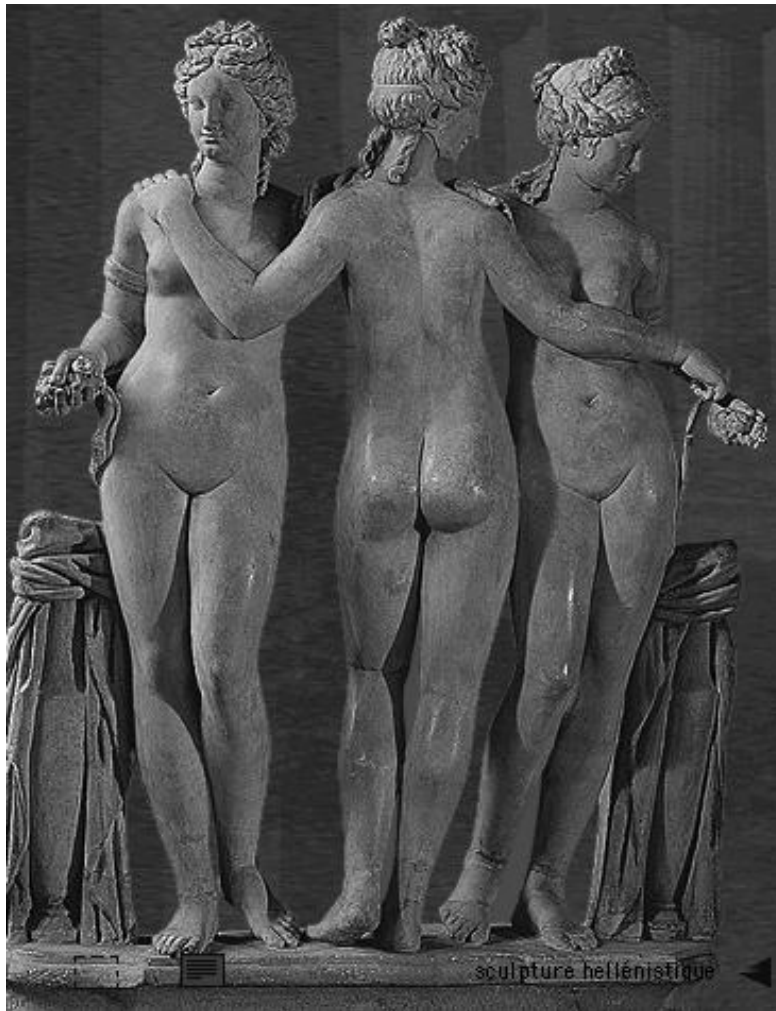
2. J'ai distribué une page qui propose quatre images. On a donc des images de ce que les Grecs appellent les Trois Grâces, ou *Kharitês*. (Le nom grec *kharitê* est derrière notre mot *charité*.) Les Grecs avaient diverses versions de ce genre de déesses plus ou moins jumelles l'une de l'autre : les Parques (*Moirai*), qui étaient trois elles aussi, et les Muses (*Muses*), qui étaient neuf. Ces trois déesses-ci, les *Kharitês*, sont présentées d'abord par Hésiode dans sa *Théogonie* vers 907. Puis plusieurs autres auteurs grecs en parlent, puis les Latins en font autant, en reprenant ce qu'ils ont trouvé chez les Grecs. Or ces trois déesses sont présentes aussi sous une forme christianisée dans le *Purgatoire* de Dante, dans le chant 29 : en somme, Dante reprend en 1350 une image qu'il a reçue des Grecs, à travers les Romains. On a là ce qu'on appelle un emprunt culturel : les Romains empruntent aux Grecs et les gens de la Renaissance empruntent aux Romains, qui sont au fond des Gréco-Romains.

page 185

On voit encore mieux ce genre culturel d'emprunt à travers les quatre images que je propose aujourd'hui. La première appartient à Raphaël et fut faite en 1505 (on en trouve l'original au Musée Condé à Chantilly).



La seconde est l'image d'une sculpture gréco-romaine du II^e siècle après Jésus-Christ (on en trouve l'original au Musée du Louvre à Paris). Or cette sculpture est une reprise d'une sculpture hellénistique du IV^e siècle avant Jésus-Christ, mais qui a disparu. (Certains disent, comme le géographe Pausanias, qu'elle fut faite par le grand Polyclète, ce qui en ferait une sculpture classique.)



La troisième est une peinture murale qu'on trouve à Pompéi et qui date du premier siècle après Jésus-Christ (on en trouve l'original au Musée national de Naples).



La dernière est une version faite par Picasso en 1935. Je ne sais pas où se trouve l'original.



On devine donc, par la pure et simple juxtaposition de ces images, comment on passe d'un poème épique grec qui décrit les trois Grâces, à une sculpture grecque, classique ou hellénistique, à une peinture murale romaine, à une autre sculpture gréco-romaine qu'on trouve aujourd'hui en France à Paris, à un deuxième poème épique chrétien et italien du début de la Renaissance, à une peinture sur toile italienne de la haute Renaissance qu'on trouve en France encore une fois, à une peinture contemporaine fait par un Espagnol qui vivait en France. Ce passage de l'un à l'autre, d'un médium à l'autre, d'une société à l'autre, d'une époque à l'autre, est l'essence même de la civilisation. Je le dirai comme ceci : la civilisation sous toutes ses formes, les plus nobles comme les plus basses, repose sur une transmission et donc sur une réception plus ou moins respectueuse ce qui est transmis.

Le plus important est peut-être le fait que toutes ses images représentent des déesses qui sont l'incarnation de la civilisation, ou sa représentation mythologique. En principe, les trois déesses s'appellent Aglaïa (Gloire), Euphrosunè (Joie) et Thaléia (Fête). Mais elles avaient aussi d'autres noms ; l'important n'est pas de connaître leurs noms précis, mais de saisir qu'elles représentent toujours quelque chose de beau et de joyeux qui est lié à l'art, ou aux choses de l'esprit. Dans la plupart des cas, on présente les trois Grâces non seulement ensemble, non seulement semblables les unes aux autres, mais encore se passant quelque chose, un fruit, de l'une à l'autre. Au fond, si on prend la peine d'y penser, les Trois Grâces qui sont reprises d'un siècle à l'autre représentent le passage d'un être humain à un autre quelque chose de précieux. (De méchantes langues,

contemporaines, appellent ce processus si important, de l'appropriation culturelle, et le nomme ainsi pour le condamner.)

Or si on veut se représenter ce qui se fait dans cette salle de cours, enfin ce que j'espère qui s'y fait, je crois qu'on ne trouvera pas mieux que ce que j'offre ici aujourd'hui sur cette feuille.

De plus, il me semble qu'il faudrait qu'on mette ensemble, cette feuille remplie d'images qui traversent les siècles et la feuille d'il y a deux semaines qui rappelait ce que Socrate faisait avec ses disciples lorsqu'ils lisaient ensemble les livres des anciens sages.

3. Il y a bien des phénomènes qui sont changés par l'apparition d'Internet. Parmi eux, il y a celui de l'éducation, ou de l'apprentissage, culturel. Tous savent par exemple qu'on peut aller au Met et à l'Opéra de Paris à volonté ou peu s'en faut grâce à Internet ou les services en direct des cinémas.

Mais l'instrument devient de plus en plus efficace et de plus en plus influent.

Pour le prouver, je propose quelques adresses qu'on pourra consulter quand on en aura le temps et que je présente rapidement.

Le Prado.

<https://www.museodelprado.es/coleccion/obras-de-arte>

La chapelle Sistine.

http://www.vatican.va/various/cappelle/sistina_vr/index.html

Herculaneum.

<http://www.herculaneum.org/hcp-home/eng/virtualtour.html>

Lascaux.

<http://www.lascaux.culture.fr/?lng=en#/fr/00.xml>

Voilà donc, me semble-t-il, un complément fort intéressant des exercices accomplis ensemble durant ces rencontres. Chacun pourrait donc compléter ces remarques sur un vieux livre grec en examinant des documents historiques puissants (Lascaux et Herculaneum) et des rassemblements d'œuvres d'art puissants, un qui ramasse des œuvres originales et l'autre qui les laissent dans leur milieu originel.