

TROIS TEXTES INÉDITS DE D.M. PIPPIDI

LES GRECS ET L'ESPRIT HISTORIQUE*

Une récente polémique entre deux professeurs de l'Université de Sibiu vient de renouveler chez nous l'intérêt pour un problème débattu – dans un ordre d'idées différent – un peu partout en Europe au cours des années immédiatement consécutives à la dernière guerre. Occasionnée par le livre destiné à un immense retentissement d'Oswald Spengler – *Der Untergang des Abendlandes* – la discussion à laquelle je fais allusion portait sur la question de savoir s'il existe une logique de l'histoire, et culminait dans la critique de la tentative du penseur allemand d'offrir à ses contemporains une philosophie de notre temps, « une dernière philosophie de l'Occident vieilli ». Parmi d'autres graves préoccupations, celle qui consiste à vouloir établir si une civilisation comme la civilisation hellénique aura été douée d'esprit historique peut au premier abord sembler déplacée. Elle trouvait néanmoins sa justification non seulement dans l'ambition de Spengler de jeter les bases d'une « morphologie » historique, mais aussi dans le soin que prenait le philosophe de mettre en lumière le caractère à la fois relatif et nécessaire de son système, dont l'intégration dans l'histoire des idées était par lui poursuivie à l'aide d'une documentation empruntée au passé de l'humanité tout entière.

En dépit de leur indiscutable éloignement – argumentait le prophète de la Décadence de l'Occident – l'intellectualisme classique, le criticisme kantien et le moralisme de Schopenhauer présentent cette particularité commune de postuler une nature humaine suffisamment identique à elle-même pour pouvoir être étudiée en dehors de l'histoire. Mais une telle nature, simple fiction de notre esprit, n'existe pas. L'homme ne vit pas en dehors du temps, mais dans le temps. Et par « temps » il convient d'entendre non pas le temps métaphysique, la durée pure, mais le temps historique, dont l'expression quantitative est la chronologie. Entre l'un et l'autre, à peine s'il est nécessaire de souligner la différence, vu que la durée pure n'est qu'un cadre, tandis que la durée historique est une chaîne d'événements vécus. Inséparable de son contenu, celle-ci présente à notre méditation une série irréversible de faits hétérogènes, doués d'une individualité marquée et dont la ressemblance ne va jamais jusqu'à l'identité. Si, pour un mathématicien, les quatre siècles qui séparent la chute de Constantinople de la guerre de Crimée représentent une durée identique aux quatre siècles antérieurs à la conquête par les Turcs de la capitale byzantine, pour l'historien, entre ces deux périodes il existe une différence qualitative : chacune revêt à ses yeux des traits qui lui sont propres, une originalité et un rythme qui s'opposent à ce qu'on les confonde. Pour l'un, l'année 1453 est un simple chiffre, une mesure ; pour l'autre, un point d'appui, un symbole de la réalité vécue, dont elle ne saurait être séparée et sans laquelle elle perdrait son sens.

Des considérations comme celles qui précèdent servaient au philosophe allemand à rendre sensible – ainsi que je l'ai dit – le caractère à la fois relatif et nécessaire de son système : nécessaire, puisque se rattachant à une étape de la culture européenne qu'il reflète et dont il ne saurait être isolé ; relatif, dans la mesure où – pour cette raison même – sa valabilité est circonscrite à l'époque qui l'a vu naître et par laquelle il est conditionné. Cependant, dans l'œuvre dont je suis en train de parler, la même conception du temps se rattache à un autre aspect de la pensée spenglienne, la tentative d'esquisser une morphologie de l'histoire universelle, en partant de ce que le philosophe appelle le « phénomène primordial » de chaque devenir. « Il existe – avait dit Goethe – des phénomènes primordiaux dont nous devons respecter la divine simplicité ». Et ailleurs : « quand la découverte du phénomène primordial provoque notre étonnement, nous avons atteint la limite que la connaissance humaine ne peut dépasser ». Spengler pensait avoir découvert le phénomène primordial de l'histoire universelle, et ce phénomène –

* Conférence donnée à l'Institut d'Histoire Universelle « N. Iorga » le 1^{er} avril 1944.

j'ai à peine besoin de le dire – c'est la *culture*, l'organisme collectif par rapport auquel le simple « homme historique » n'est qu'une cellule. « De même que la classification de Linné a précédé en botanique la découverte de Goethe – fait observer à ce propos un exégète français du penseur munichois, M. Fauconnet¹, – de même l'immense travail d'érudition, réalisé par les historiens modernes, était nécessaire pour nous permettre de répartir dans des tableaux symétriques les faits passés, pour nous permettre de substituer à des analyses fantaisistes des lois valables de concordance, pour faire surgir devant nos yeux éblouis les cultures comme des organismes vivants, pour nous révéler le destin qui règle leur naissance, leur apogée, leur déclin, pour nous rendre enfin capables de prévoir l'avenir prochain de notre actuelle civilisation ».

On comprend maintenant par quelle voie Spengler a été amené à étudier une culture aussi caractérisée que la culture gréco-romaine, et l'on comprend aussi qu'au cours de ses méditations il se soit trouvé dans l'obligation d'étudier son attitude à l'égard du passé. Définie d'un mot, cette attitude apparaissait au philosophe allemand comme négative. La civilisation antique est pour lui « dépourvue de mémoire », en voulant dire par là que les Grecs – et aussi les Romains – n'ont pas eu ce que j'appelais plus haut le sens du développement historique et de la chronologie. « On a dit que le mythe était l'histoire des âges antiques », écrit le même commentateur de la pensée spengliérienne que je viens de citer² ; « pour l'auteur du *Déclin de l'Occident* le mythe est la négation de l'histoire. Il plane, en dehors du temps historique, sur le présent et l'avenir, comme une étoile fixe au milieu du ciel ».

À en croire le philosophe allemand, passé et avenir se seraient confondus, dans l'âme de l'homme classique, en un sentiment d'éternel présent, et c'est bien l'impression que nous laissent soit la radieuse beauté des chefs d'œuvre de l'art grec, soit – sur le plan ontologique – la conception éléate de l'absolu temporel de l'Être, dont Parménide pensait qu'il « n'était pas et ne sera pas non plus, puisqu'il est en ce moment tout à la fois »³, ce qui revenait à dire, en usant une formule scolastique que Spengler n'a pas connue, mais qui exprime à merveille l'idée par lui attribuée aux Grecs : « l'éternité n'est pas un déroulement sans fin du temps, mais un arrêt dans le présent ; entre aujourd'hui et hier pas de différence » (*aeternitas non est temporis sine fine successio, sed nunc stans ; inter nunc et tunc nullam esse differentiam*)⁴.

J'ai cru devoir rappeler en quelques mots le jugement de Spengler sur le manque d'esprit historique de l'antiquité, parce que – encore que le nom du penseur allemand n'ait pas été prononcé – la polémique entre M.M. Bezdechi et Blaga autour de l'historiographie grecque (à laquelle j'ai fait allusion et sur laquelle je me propose maintenant de revenir) a été occasionnée par quelques-uns des problèmes qui avaient retenu l'attention de l'auteur du *Déclin de l'Occident* : le sens de la notion « vérité » dans une culture comme la culture hellénique, ou encore la réaction de l'âme grecque devant l'infini écoulement du temps.

Le point de départ de la discussion doit être cherché dans l'attitude de M. Bezdechi dans un livre datant de 1927, dans lequel, en parlant de l'indifférence des Grecs à l'égard de la vérité, il faisait des affirmations comme celles qui suivent : « L'amour de la vérité n'est pas un trait caractéristique de l'âme grecque. L'Hellène est prêt à sacrifier sans hésiter la vérité à la beauté. Les Hellènes, qui étaient doués d'une fantaisie infiniment riche, ne pouvaient se résoudre à devenir les esclaves de la vérité. La vérité est souvent triste, et ils éprouvaient un impérieux besoin de la corriger. La langue du peuple ne distinguait pas l'erreur du mensonge, et ce dernier était considéré avec beaucoup de complaisance, sinon avec amour. Pour ces raisons, nous ne devons pas nous attendre à ce qu'en rapportant les événements du passé – la vérité historique – les Grecs fissent preuve d'une conscience particulièrement scrupuleuse. La vérité, ils la respectent et l'utilisent toutes les fois qu'ils y trouvent leur profit ; autrement ils s'en passent ou la transforment de telle manière qu'elle devient à peu près inconnaissable »⁵. À cet essai de caractérisation, M. Blaga oppose, dans un récent article de *Saeculum*⁶, en premier lieu l'observation de méthode que,

¹ *Un philosophe allemand contemporain : Oswald Spengler*, Paris, 1925, p. 37.

² *Ibidem*, p. 46.

³ Fr. 8, 5 Diels (= *Die Frgm. der Vorsokratiker*, V^e éd., I, p. 235).

⁴ Fauconnet, *op. cit.*, p. 46.

⁵ *Gânduri și chipuri din Grecia veche*, Cluj, 1927, p. 6-7.

⁶ « Despre istoriografie », *Saeculum* 1, 1943, 6, p. 3-17.

lorsqu'il s'agit de définir la mentalité d'un peuple ou l'esprit d'une culture, il faut éviter de partir de notions conditionnées par les perspectives de notre époque. « Pour comprendre les tendances propres à l'historiographie grecque – écrit-il – nous devons nous demander quel était le sens de la notion ἀλήθεια « vérité » pour les Grecs, dans quelles régions étaient-ils enclins à la chercher, et ne pas nous laisser entraîner à des spéculations, égarés par notre conception empiriste de la vérité. Ce qui a été dénoncé comme une tendance vers le « mensonge », comme une particularité grecque, nous apparaîtra sous un jour différent, quand nous aurons établi ce que la « vérité » signifiait pour des Grecs. Or – et nous invoquerons à ce propos un témoignage qu'on ne saurait méconnaître, celui de leur philosophie – les Grecs n'entendaient pas chercher leur « vérité » dans le monde des sens, de l'individuation, ... mais dans le monde des « types », autant dire dans une région idéale, la région des formes retouchées, des significations générales »⁷. Et ailleurs : « lorsqu'il est mis devant des faits historiques, des événements, le Grec, conformément à sa conception de la vérité, cherchera à rehausser ces faits ou ces événements au point de leur conférer une signification typiquement idéale. Les lacunes et les inévitables déficiences des événements historiques seront comblées et retouchées afin que les événements revêtissent une signification *typique*. Dans ce but, on aura recours à l'anecdote et à légende. Supposons que l'historien ait à raconter la rencontre des délégués de deux peuples en guerre. Leur discussion ne sera pas reproduite fidèlement, ... mais remplacée par des discours qui auraient pu être prononcés en l'occurrence, et cela afin de conférer à la rencontre une plus grande élévation, dans un monde de significations générales »⁸.

Le problème formulé en ces termes, l'opinion de M. Blaga sur l'historiographie hellénique se laisse facilement deviner. « Ce n'est pas le fait d'avoir eu de la fantaisie – estime-t-il – qui a poussé les Grecs à créer ce que l'on a appelé une historiographie « mensongère », mais leur propre conception de la vérité, laquelle – conformément au *style* de l'esprit grec – ne doit pas être cherchée dans le monde des individuations concrètes, mais dans un monde idéal, le monde des types et des signification générales. Les historiens grecs « mentent » parce qu'ils tendent vers des vérités typiquement idéales »⁹.

Nous voici donc en présence de deux thèses nettement délimitées, ayant pour trait commun de nier l'existence d'une historiographie grecque dans le sens attribué de nos jours à cette activité de l'esprit, ce qui ne les empêche pas d'invoquer pour leur justification des arguments non seulement différents, mais contradictoires. Le disside semble encore accentué depuis que, dans le plus récent fascicule de la revue *Transilvania*, M. Bezdechi accuse son adversaire d'avoir confondu « la conception de l'histoire, telle qu'elle a pu être professée par les grands philosophes grecs, et la conception de l'histoire – branche de la rhétorique – telle qu'elle a été pratiquée par les adeptes grecs de la muse Clio... »¹⁰.

Du philologue suspecté de « certaine inévitable déformation professionnelle » (pour parler avec M. Blaga¹¹) et du philosophe accusé de chercher « même pour les choses les plus simples des explications profondes, qui dépassent de beaucoup la portée du phénomène interprété » (comme voudrait nous en persuader M. Bezdechi)¹², qui donc aurait raison ? Et quelle pourrait être la vérité, dans un débat dont on a vu qu'il ne datait pas d'hier et qu'il met en cause quelque chose de plus que l'amour-propre de deux spécialistes, même éminents ?

Une réponse ne me paraît guère possible autrement qu'avec la dose de subjectivité impliquée par toute interprétation historique, et qui, dans le cas présent, risque d'être plus grande que d'habitude, en raison de l'incertitude si, de la longue série d'œuvres susceptibles de retenir notre attention, il nous faut considérer les plus nombreuses ou les plus méritoires ? Simple question de méthode, dont l'importance est pourtant loin d'être négligeable, comme le prouve l'exemple de M. Bezdechi, qui, dans le livre déjà cité, arrive – selon qu'il suit une voie ou l'autre – tantôt à la conviction que « les Grecs ont créé la vraie science historique dans le sens moderne de ce terme »¹³, tantôt à la constatation que « ce peuple n'a pas

⁷ *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ « D-l L. Blaga și istoriografia greacă », *Transilvania*, nov.-déc. 1943, p. 955.

¹¹ *Op. cit.*, p. 12.

¹² *Transilvania*, nov.-déc. 1943, p. 952.

¹³ *Gânduri și chipuri din Grecia veche*, p. 9.

eu d'historiographie »¹⁴. Avant d'avoir élucidé cette difficulté, il me paraît peu prudent de poursuivre ma recherche, de même qu'il me paraît peu prudent d'émettre des jugements sur l'historiographie grecque, en général, avant d'avoir précisé le critérium suivant lequel on le fait, autrement dit la conception de l'histoire à laquelle on se propose de la comparer. Brièvement formulées, telles sont, je pense, les conditions préalables d'un examen objectif du sujet, et c'est en cherchant à ne pas l'oublier qu'à mon tour je prends la liberté de l'aborder.

Pour ce qui est de la première difficulté (celle de savoir si, au cours de notre recherche, nous aurons à tenir compte des plus importantes ou des plus nombreuses parmi les œuvres des historiens grecs), la solution que je crois devoir adopter – la prise en considération des œuvres représentatives – apparaît comme meilleure non seulement à cause de l'impossibilité où nous serions de procéder autrement dans un délai limité, mais pour des raisons d'un ordre plus probant, à savoir la considération témoignée à certains écrits dans le monde ancien (autant dire la signification que, dès leur parution, ils ont revêtu aux yeux des contemporains), ou leur état de conservation, la plupart du temps déterminé par le nombre de copies en circulation à la fin de l'antiquité, en d'autres termes toujours par la faveur plus ou moins grande des lecteurs. Si, par conséquent, ce n'est pas à un simple hasard que nous devons de lire les œuvres de Thucydide et de Polybe, et non pas celles d'Éphore et de Théopompe, et si l'admiration témoignée à ces écrivains par leurs contemporains peut être considérée comme une preuve de l'empressement avec lequel ces derniers saluaient en eux des représentants accomplis du génie national, – sans crainte de nous tromper, nous pourrions limiter notre recherche à quelques personnalités, choisies avec la seule préoccupation d'illustrer la perpétuation à travers les siècles des mêmes qualités spirituelles.

Ceci m'amène à préciser qu'au cours de l'exposé qui suit, en parlant de la conception de l'histoire chez tel ou tel auteur, je m'efforcerai de mettre en lumière les aspects de leurs doctrines dans lesquels une analyse appropriée nous aura permis de reconnaître des traits permanents de l'âme grecque. Ce faisant, j'espère faire comprendre, premièrement, que – de la même manière que la poésie ou les arts plastiques – l'histoire digne de ce nom est un moyen d'expression de l'âme collective ; ensuite que, parler de l'orientation des historiens grecs vers les significations générales, ce n'est pas postuler l'influence sur eux d'un certain courant philosophique : dans un cas comme dans l'autre, on est en présence d'une seule *forma mentis*, différemment orientée mais poursuivant une « vérité » supérieure à la vérité empirique.

Il ne saurait donc être question d'opposer à M. Blaga l'objection qu'Hérodote et Thucydide ne pouvaient connaître Platon, comme le fait M. Bezdechi, convaincu d'avoir ruiné la thèse de son adversaire¹⁵ ; de même, il ne saurait être question de voir dans la commune aspiration des historiens et du philosophe vers la vérité des formes typiques une garantie de véracité, autre illusion de l'helléniste de Sibiu, lequel, se proposant de préciser les rapports de l'histoire et de la philosophie chez les Grecs, écrit : « aussi longtemps qu'elle a suivi la bonne tradition de ses rapports avec la philosophie, ... l'historiographie n'a fait que progresser, en inscrivant dans son programme ... la poursuite et le respect de la vérité ... Par contre, lorsque l'historien abandonne ce chemin, lorsqu'il met fin aux rapports de l'histoire et de la philosophie, il ne peut plus faire œuvre d'historien, aussi doué fût-il ... »¹⁶.

De telles affirmations ne sont pas rares dans le livre de M. Bezdechi. On y reconnaît, en même temps que la conviction de l'influence exercée par les philosophes sur les historiens, celle de l'identité entre vérité historique et vérité philosophique. Pareille position ne se laisse toutefois pas défendre, sans qu'on s'expose à l'accusation de confusion, et voici pourquoi, une fois de plus, nous nous trouvons dans l'obligation de faire connaître le critérium suivant lequel il s'agit de juger l'historiographie grecque dans ses œuvres représentatives, ou plutôt le terme de comparaison qui nous permettra de répondre à la question : les Grecs ont-ils eu ou non une historiographie dans le sens moderne de ce terme ?

Cette fois ma tâche est autrement difficile, pour une raison facile à comprendre. Tout le monde s'occupe d'histoire, mais bien rares sont ceux qui cherchent à se rendre compte en quoi notre manière de concevoir cette activité s'éloigne de celle des siècles précédents. Serait-ce, somme on l'a dit, par le souci de l'exactitude, la recherche et l'emploi des documents ? Mais aucune de ces caractéristiques ne commence avec nous, et l'antiquité offre de nombreux exemples d'utilisation consciencieuse des sources

¹⁴ *Ibidem*, p. 54.

¹⁵ Transilvania, nov.-déc. 1943, p. 954.

¹⁶ *Gânduri și chipuri din Grecia veche*, p. 11. Cf. p. 30.

de toute sorte. Serait-ce par une plus grande rigueur critique, par une interprétation plus pénétrante des faits et des événements ? Mais, parmi les historiens des siècles récents, personne n'égale en profondeur Thucydide, et l'on a pu dire, sans crainte d'exagérer, que l'époque de la guerre du Péloponnèse est la période la mieux connue de l'histoire universelle. – Faudrait-il mettre en avant notre objectivité, l'aspiration vers une impartialité dont nos prédécesseurs se seraient montrés incapables ? Écoutons plutôt Polybe, dans le chapitre 14 de son I^{er} livre : « C'est un devoir pour un homme de bien d'aimer sa patrie et ses amis, de haïr leurs ennemis, de chérir ceux qui les aiment ; mais ces dispositions sont incompatibles avec l'esprit historique : l'historien a souvent à faire le plus vif éloge de ses ennemis, quand leur conduite le mérite, et non moins souvent à critiquer sans ménagement ses amis les plus chers, quand leurs fautes le comportent. Un animal privé de la vue n'est plus bon à rien ; de même, si une histoire n'est pas véridique, elle se réduit à une narration sans valeur »¹⁷.

À qui demander de nous éclairer ? Vers qui tourner nos regards ? Au terme d'une vie au cours de laquelle, mieux que personne, il a su faire revivre le passé de tant de peuples, Nicolas Iorga répond : « Nous n'avons pas à faire en ce monde ... à des choses qui existent par elles-mêmes et subsistent par elles-mêmes. Chacune vient d'un passé, qui est encore en elle, et contient les germes prêts à éclore d'un avenir ... ». Et ailleurs : « du gouffre des siècles, d'aussi loin qu'on le peut imaginer, par des voies entrevues ou ignorées à jamais se sont rassemblés les éléments destinés à s'unir nécessairement pour créer une nouvelle forme de vie, qui est à tel moment, à tel endroit, et qui exactement dans les mêmes conditions ne sera plus jamais et nulle part ... ».

L'écrit auquel j'emprunte ces textes a pour titre *De l'esprit historique*¹⁸, et dans cette leçon, avec ce don de la formule qui n'était qu'à lui, le fondateur de l'Institut d'Histoire Universelle précisait notre attitude à l'égard du phénomène historique mieux que tous les traités de théorie ou de méthodologie de l'histoire publiés dans les derniers cinquante ans.

Que signifient-elles en effet la définition de Rickert, suivant laquelle l'histoire serait « la science des choses particulières et individuelles »¹⁹, ou les lignes de Xénopol, découvrant l'essence de l'histoire « en ce que le fait considéré ne se produit qu'une seule fois dans le courant des âges et ne se reproduit plus jamais »²⁰, sinon ce que voulait dire Iorga, alors qu'avec une toute autre maîtrise de la parole et l'enthousiasme divinatoire qui faisait de lui une apparition unique parmi les historiens du monde, il parlait « d'une forme de vie qui est à tel moment, à tel endroit, et qui exactement dans les mêmes conditions ne sera plus jamais et nulle part » ?

Que signifie-t-elle encore son affirmation que « nous n'avons pas à faire en ce monde à des choses qui existent par elles-mêmes et subsistent par elles-mêmes », sinon « la relation causale » dont le rôle est si important dans le livre de Xénopol et à propos de laquelle les théoriciens ne sont pas jusqu'ici tombés d'accord si – parmi les conditions nécessaires d'un fait – il faut l'identifier à l'antécédent lié à lui par la relation la plus particulière ou la plus générale ?

Concevoir l'histoire comme un déroulement d'événements unis par une relation causale, c'est se la représenter comme un processus de changement, à son tour inconcevable autrement que dans le temps. Car « temps », lorsqu'il s'agit d'histoire, ce n'est pas seulement – ainsi qu'il m'est arrivé de le dire – un simple cadre dénué de contenu, une durée pure, mais la suite même des événements qui forment la vie de l'homme dans l'univers, qu'il marque de son empreinte et dont il ne saurait être séparé. À côté de l'unicité et de l'irréversibilité – traits rappelés plus haut et qui déterminaient Xénopol à voir dans l'histoire un mode *successif* de concevoir le monde, en opposition avec le mode *répétitif* des sciences de la nature –, le déroulement dans le temps (avec les paroles de Spengler : « la nécessité organique du destin »)²¹ vient compléter l'idée que l'homme de nos jours se fait du phénomène historique et conformément à laquelle (je cite une fois de plus le penseur allemand) « il vit sous l'impression constante

¹⁷ Traduction Pierre Waltz.

¹⁸ « Generalități cu privire la studiile istorice », III^e éd., Bucarest, 1944, p. 160-161.

¹⁹ « Les quatre modes de l'«universel» en histoire », *Revue de synthèse historique* 2, 1901, p. 137.

²⁰ « Les sciences naturelles et l'histoire », *Revue de synthèse historique* 4, 1902, p. 287.

²¹ *Le Déclin de l'Occident*, tr. fr. Tazerout, 1931, I, p. 26.

que sa vie est un élément au sein d'un courant vital supérieur s'étendant sur des siècles ou des millénaires... »²².

Cette impression était-elle également l'impression de l'homme antique et le phénomène historique lui apparaissait-il défini par les mêmes caractères d'unicité et d'irréversibilité ? L'âme du Grec lui faisait-elle concevoir le passé sous la forme d'une « marche générale de l'humanité » – pour citer encore Iorga²³ – « comme une extériorisation de la pensée, du sentiment et du vouloir humains, qui part des époques les plus reculées, depuis que l'on peut parler de l'homme autrement que sous le rapport anthropologique, et embrasse toute la vie intérieure et toutes les manifestations vitales de tous les peuples » ?

Le doute est permis, pour des raisons que l'on devine peut-être, mais que le moment est venu d'indiquer clairement : la conception grecque de l'histoire était différente de la nôtre, parce que dans l'âme antique passé et avenir ne jouaient pas le rôle de perspectives ordonnatrices qu'ils jouent dans l'âme moderne, parce que l'univers de l'homme ancien n'était pas un univers qui *devient*, mais qui *est* ; la conception grecque de l'histoire était différente de la nôtre, parce que les deux caractères qui définissent à nos yeux le phénomène historique – j'entends : l'unicité et l'irréversibilité – étaient inconcevables pour l'intelligence de l'Hellène, orientée vers les significations dépassant l'individuel et obsédée par l'idée de l'éternel retour.

Comme cette expression apparaît ici pour la première fois dans mon exposé, et comme au premier abord elle semble contredire l'affirmation selon laquelle l'univers de l'homme antique aurait été un univers figé (si j'ose ainsi m'exprimer), je prends la liberté de m'attarder un peu sur ce point, avant de continuer.

Il est dans Nietzsche une page frémissante, qui est dans toutes les mémoires et que personne ne saurait lire sans émotion. « Le monde des forces – écrit le Solitaire – ne souffre aucune diminution, ... le monde des forces ne connaît point d'arrêt, ... le monde des forces n'arrive jamais à l'équilibre ... Quel que soit l'état auquel ce monde puisse atteindre, il doit l'avoir déjà atteint ... Ainsi cet instant : il a déjà existé. ... il va encore revenir. Homme ! ta vie tout entière sera renversée sans répit, comme une clepsydre, et sans répit elle s'écoulera ... jusqu'à ce que le mouvement circulaire du monde ait ramené au même point l'ensemble des conditions de ton existence. Tu retrouveras alors chaque peine et chaque erreur, et chaque brin d'herbe et chaque rayon de soleil, et tout l'enchaînement des choses. Cet anneau, dont tu n'es qu'un carat, continuera à briller. Et dans tout anneau d'humaine existence il y aura toujours une heure où, d'abord un seul, puis plusieurs, puis tous auront la révélation de cette pensée immense, l'éternel retour des choses : et chaque fois ce sera alors pour l'humanité l'heure du midi »²⁴.

En l'écrivant, l'auteur du *Zarathoustra* était convaincu d'avoir fait une découverte. Mais ce que son enthousiasme l'empêchait de reconnaître, s'impose à nous comme une évidence : l'idée de l'éternel retour, par laquelle le professeur émérite de philologie classique de l'Université de Bâle pensait avoir donné à la philosophie contemporaine une de ses conquêtes les plus riches en conséquences, avait été la pensée dominante d'une culture à l'intelligence de laquelle – par son *Origine de la Tragédie* – il avait puissamment contribué. Pour les Grecs anciens, tout le long de l'histoire, l'idée de l'éternel retour a représenté ce que représente pour nous l'idée de progrès illimité. À commencer par les naturalistes ioniens et à finir par les néoplatoniciens, – à la seule exception des atomistes – la spéculation grecque autour de la nature du monde concorde dans l'affirmation que le déroulement des phénomènes n'a ni commencement ni fin, mais passe périodiquement par les mêmes états, séparés par des intervalles réguliers²⁵.

À l'origine des choses, les Ioniens plaçaient une matière primordiale, d'où tout vient et où tout retournera. Anaximandre l'appelle ἄπειρον – l'infini – comme une masse sans limites dans l'espace et le temps, à l'intérieur de laquelle se mêlent – en s'équilibrant – les contraires. Cette masse infinie se meut par sa propre vertu et, dans son lent glissement, elle libère les contraires, dont l'opposition crée les

²² *Ibidem*, I, p. 28.

²³ *Generalităţi cu privire la studiile istorice*, III^e éd., p. 278.

²⁴ *Aus dem Nachlaß : Werke*, Bd. VI, Leipzig, p. 14, 15.

²⁵ J'emprunte l'aperçu qui suit à A. Tilgher, *La visione greca della vita*, II^e éd., Roma, 1926, p. 9-20, dont le beau livre m'a souvent guidé dans cette partie de mon exposé.

mondes. Ainsi, sans commencement ni fin, de la matière infinie naissent des mondes infinis, qui, après un certain laps de temps, retournent à elle pour de nouveau renaître.

Tout comme Anaximandre, Anaximène défend la doctrine d'une infinité de mondes, tour à tour lâchés et réabsorbés par la matière primordiale, qui n'est plus pour lui « l'infini » mais l'air. À son tour, Héraclite substitue à l'air le feu, ce feu dont un fragment conservé par Hippolyte nous apprend qu'« à sa venue il jugera tout et condamnera tout »²⁶. On rencontre des doctrines analogues chez les Orphiques, dont l'intuition du monde est inséparable de l'idée de l'éternel retour, chez les Pythagoriciens et chez Empédocle, dont les « quatre racines de toute chose » (l'eau, la terre, l'air et le feu), tantôt unies et tantôt séparées par l'Amour et la haine, créent les mondes et les détruisent suivant un rythme que – pour la première fois – le sage d'Agrigente compare à l'immobile éternité.

Après les Pythagoriciens, la doctrine se retrouve chez Platon, avec cette différence que, tandis que chez un Empédocle l'identité des mondes successifs n'était qu'une identité d'espèce, chez le fondateur de l'Académie elle devient une identité absolue : périodiquement les mêmes âmes s'incorporent dans les mêmes êtres et le cycle recommence, de tout point identique, à l'infini.

Je passe sur Aristote, dont le système nécessiterait un exposé plus détaillé mais dont je me contenterai de préciser qu'il ne s'éloigne pas de l'idée dominante des spéculations antérieures, pour m'occuper des Stoïciens, chez lesquels – sous la double influence de la tradition grecque et des religions astrales de l'Orient – la doctrine de l'éternel retour atteint à une précision et à une rigueur encore inconnues. D'après les chefs de cette école, le mouvement des astres mesure l'écoulement du temps et, grâce à la sympathie qui relie entre eux les éléments de l'univers, détermine inexorablement le sort de ces éléments. Lorsque toutes les positions possibles des corps célestes se seront vérifiées – moment inévitable, puisque leur nombre est limité – et lorsque tous les événements déterminés par elles se seront produits, une conflagration universelle détruira le monde. Seule survivra la Divinité suprême, le feu tout puissant, jusqu'à ce qu'ayant lui-même subi une série de transformations – vapeur, eau et, pour finir, terre – il crée un monde nouveau pour le détruire à la consommation des temps.

Après les Stoïciens, les derniers philosophes païens chez lesquels on trouve la doctrine de la périodicité de la vie cosmique, ce sont les Néoplatoniciens. Comme pour Platon et comme pour les Stoïciens, l'identité des mondes successifs est pour eux absolue : chaque âme est destinée à s'incarner dans les mêmes conditions un nombre infini de fois, et un nombre infini de fois, au moment fixé par le Sort, pour remplacer un monde périssable, un autre monde périssable vient s'insérer dans le cercle fermé de l'éternité.

Ainsi qu'il a été observé plus d'une fois, pour que la doctrine de l'éternel retour ait rencontré pendant mille ans la faveur dont je viens de parler ; pour que par-dessus les différences d'école les penseurs grecs se la soient transmise avec l'empressement qu'on met à assurer la perpétuation à travers les siècles des biens les plus précieux d'une culture, il faut que les liens qui l'unissent à cette culture soient bien forts. Un lien aisément perceptible rattache en effet le mythe en question aux réactions fondamentales de l'âme grecque devant la vie et le monde, notamment au dualisme qui exprime sa solution du problème ontologique et qu'on pourrait résumer comme il suit : il existe, d'une part, un Être absolu, une totalité de l'être ; d'autre part, un principe de multiplicité et de variété (le « non-être » de Platon, la « matière » d'Aristote et de Plotin), qui aspire à la plénitude de l'Être, mais que sa nature condamne à ne jamais atteindre l'absolu. Dans ses vaines tentatives de saisir ce qu'il ne saurait saisir, ce principe réédite périodiquement les mêmes états, décrit des cycles grâce auxquels – comme le pensait Empédocle – il s'efforce de réaliser quelque chose de l'immobile éternité. « Si l'être éternel et absolu n'existait pas – écrit, à ce propos, Adriano Tilgher²⁷ –, la nature ne tournerait pas en rond autour d'elle-même. L'éternel retour est une preuve que l'éternité existe, qu'elle n'est pas un vain mot. Et, puisque de toute éternité s'affrontent l'Être absolu et le principe du non-être, ... de toute éternité la roue de la création et de la mort continue à tourner, de toute éternité le monde passe et passera par les mêmes états ».

Mais les conséquences de l'attitude dont je m'occupe ne s'arrêtent pas ici. Postuler d'une part l'absolu de l'être, de l'autre un principe du non-être, c'est postuler du même coup tous les degrés

²⁶ Fr. 66 Diels (= *Die Frgm. der Vorsokratiker*, V^e éd., I, p. 165).

²⁷ *Op. cit.*, p. 24.

intermédiaires entre l'être et le non-être. Il en résulte une hiérarchisation de tout l'existant basée sur la participation à l'être, une classification ascendante ou descendante du réel, selon que le monde nous apparaît comme une succession d'êtres d'une perfection croissante ou décroissante. Dans un cas comme dans l'autre, nous sommes à l'antipode de la conception moderne suivant laquelle les espèces naissent l'une de l'autre – l'espèce supérieure de l'espèce inférieure – et le devenir équivaut au passage d'un état moins parfait à un état plus parfait. Pour l'homme antique le processus est inverse – du parfait à l'imparfait – aussi la génération ne lui apparaît-elle que comme une décadence. Le rapport établi par l'esprit grec entre l'individu et l'espèce pourrait être comparé à un être cherchant à atteindre la perfection, à la matière aspirant à revêtir une forme. « C'est pourquoi – a-t-on observé avec raison²⁸ – plutôt qu'à une descente dans les couches inférieures de la création, l'acte par lequel l'homme classique s'efforce de comprendre le monde doit être comparé à une élévation vers son principe spirituel ». Un abîme sépare le monde intelligible du monde des sens, dont la multiplicité échappe à la connaissance et sur lequel on ne saurait avoir que des opinions. La vraie science vise à l'universel ; son monde est le monde des idées.

Au terme d'une longue digression nous nous retrouvons – j'ose espérer enrichis – sur la position qui était celle de M. Blaga alors qu'il écrivait, dans l'essai plusieurs fois cité : « Le monde des sens, la vérité des sens en viennent à être considérés par les Grecs comme quelque chose de *dégradé* par rapport à la vérité plus haute des essences, des idées »²⁹. Et plus loin : « Le fait que dans les philosophies représentatives de l'esprit grec la vérité ait revêtu une telle signification ne saurait être considéré comme un accident »³⁰. Si ce n'est pas un « accident », que serait-ce, sinon un trait caractéristique de l'âme hellénique ? Et, s'il en est ainsi, ne devons-nous pas nous attendre à le retrouver dans d'autres créations de cette âme collective que la philosophie ? Poser la question, c'est y répondre, et, de fait, entre les manifestations de l'esprit grec à son apogée qui trahissent les mêmes tendances, on n'a que la difficulté du choix.

Le respect de la Loi, autant dire du général-valable, de l'universel, c'est ce qui frappe, par exemple, dans la conception grecque de l'éducation. Le but que celle-ci s'assigne n'est pas la préparation de l'individu en vue d'un résultat pratique, mais l'élévation de ses qualités les plus nobles – physiques et morales – jusqu'à un niveau à partir duquel elles puissent revêtir une valeur exemplaire. Les qualités auxquelles elle s'adresse ne sont pas non plus les dons exceptionnels de quelques rares privilégiés, mais des traits communs à une humanité moyenne. Aussi « éduquer » signifie pour les Grecs chercher les lois auxquelles est soumise la nature de l'homme, ensuite valorifier les virtualités qu'elle pourrait contenir conformément aux normes découvertes. Le principe qui préside à cette recherche n'est pas, comme on l'a souvent répété, l'individualisme, mais l'*humanisme* ; autrement dit, le but qu'elle poursuit n'est pas la mise en relief du particulier, mais le développement des dons communs à une humanité largement comprise : par-dessus l'homme-foule, mais aussi par-dessus l'homme autonome, l'homme-idée (dans l'acception platonicienne du terme), l'homme image exemplaire de l'espèce.

Un effort analogue caractérise la création grecque dans le domaine des arts, et tout particulièrement de l'art dont – dans l'état actuel de nos connaissances – nous pouvons suivre le développement avec plus de précision, la sculpture. S'il est vrai, comme on l'a dit, que la musique est l'art représentatif de l'homme moderne, pour lequel la vie est une succession d'états et la perfection inséparable du mouvement, aucun art plus que la sculpture n'est fait pour exprimer fidèlement l'âme de l'homme antique, pour lequel la perfection est antérieure au mouvement, réalisée une fois pour toutes dans un geste unique et indivisible. On comprend dès lors qu'une statue nue ait représenté pour l'artiste grec la beauté parfaite, et l'on comprend aussi que – se trouvant par rapport au commun de l'humanité dans la situation de la matière aspirant à se réaliser dans la forme – cette statue sera conçue en dehors du temps, enfermée en soi, soustraite au mouvement et, en quelque sorte, à la vie.

C'est là la raison pour laquelle, à l'époque de suprême floraison de la plastique grecque, l'artiste évite de donner aux figures une expression individuelle. Quelle que soit leur nature ou le sujet représenté, les créations du V^e siècle nous apparaissent inaccessibles à un sentiment passager, au-dessus de la joie et de la tristesse, par-delà l'espace et le temps. Au lieu de portraits, des transfigurations ; au lieu de scènes

²⁸ T. Vianu, *Idealul clasic al omului*, Bucarest, 1934, p. 11.

²⁹ *Op. cit.*, p. 14.

³⁰ *Ibidem*, p. 15.

historiques, des épisodes légendaires ; au lieu de couleur locale, un fond imprécis. Hommes et femmes, jeunes et vieux – sur les stèles qui perpétuent leur souvenir, dans l'attitude convenant à l'occupation et à l'état de chacun – leurs figures respirent la plénitude de l'instant le plus haut de la trajectoire de la vie, de cet instant dont, dans une page admirable, Charles Maurras a dit : « Le ciseau et la main des tailleurs de ce marbre, l'intention de leur esprit, si l'on veut la suivre, donne à entendre ou laisse voir que ces splendeurs vivantes, épanouies au juste point, sont présumées avoir effleuré, atteint et goûté par une pointe vive de leur existence mortelle, la seconde d'une heure ou d'un jour, passé sans doute, mais parfait, par lequel, approchant le Dieu, l'Homme ravit le feu céleste ou peut-être en reçoit, dans un éclair, le sceau de l'incorrupible essentiel.

Ce point du temps où meurt le temps se reconnaît sans doute à ce que chaque être y retrouve le plus beau de soi. Le flot se rend, la voile gonfle : ainsi l'homme s'accroît pour accomplir son type, aspirer son destin et contempler sans honte la ligne d'horizon qui, seule, le définira. Ensemble ou tour à tour, le rêve et la mémoire lui rapportent son état plénier de félicité et d'effort, de labeur et de grâce, de dignes ambitions et de volontés couronnées. C'est là qu'est fait le juste compte de tous les autres points, moyens ou même bas, de la courbe terrestre, l'apogée seul offrant une fleur éligible au Jardinier divin qui la rend au cycle immortel, auquel l'a inclinée le grand vent du désir qui la meut, comme toute chose »³¹.

Cet art, si noble, c'est un art abstrait, fait pour l'esprit plutôt que pour le cœur. Son domaine, c'est le domaine des idées pures, des formes inaltérées. La vérité qu'il poursuit, c'est la vérité éternelle.

Des considérations comme celles qui précèdent ne sont pas, ainsi qu'on pourrait le supposer, des spéculations plus ou moins ingénieuses, mais modernes, en marge du phénomène antique. L'interprétation que je viens de donner des créations plastiques du V^e siècle athénien – et qui est valable également pour ses créations littéraires, la tragédie tout particulièrement – ne fait que se conformer à la manière dont les penseurs grecs les plus justement célèbres ont jugé les créations de leur race³².

Que serait-ce, en effet, sinon une mise en relief de son caractère abstrait, de ses tendances idéales, que la définition de l'*Éthique à Nicomaque* suivant laquelle l'art (dans l'acception la plus étendue de ce mot, mais, avant tout, l'art grec) serait « une activité créatrice conforme à une conception vraie ? » (ἐξίς μετὰ λόγου ἀληθοῦς ποιητική). Éclairée par le contexte, la « conception vraie » dont parle Aristote équivaut à la forme vers laquelle toute chose aspire : que la nature s'efforce de réaliser, mais que rarement elle réussit à atteindre. Une telle forme (εἶδος) se cache dans chaque phénomène insolé. Le devoir de l'artiste est de la découvrir, de lui trouver une expression fidèle et, par sa création, de conférer à l'individuel une valeur universelle, à l'éphémère un peu du prestige des choses impérissables.

Dans le cas de la littérature, le but à elle assigné par les théoriciens de l'antiquité est celui de représenter « des caractères, des passions et des actions » humaines³³. Non pas cependant à la manière d'une reproduction dont le mérite résiderait dans la fidélité, mais d'une transfiguration en beauté, qui emprunterait ses premiers éléments au caractère général-valable des épisodes représentés. « Ce n'est pas de raconter les choses réellement arrivées qui est l'œuvre propre du poète – remarque, à ce propos, Aristote, dans le chapitre IX de la *Poétique*³⁴ – mais bien de raconter ce qui pourrait arriver ». Le domaine que le philosophe assigne ici à la poésie, ce sont les virtualités psychiques d'une humanité non pas réelle, mais exemplaire. En bien, comme en mal, les héros et les héroïnes de la tragédie doivent s'élever jusqu'à un niveau représentatif pour l'humanité tout entière ; en bien, comme en mal, semblables à chacun de nous, ils doivent néanmoins nous dépasser par l'harmonie des traits et la « stature » morale. « Comme la tragédie est l'imitation d'hommes meilleurs que nous – observe ailleurs le Stagirite³⁵ – il faut imiter les bons portraitistes ; ceux-ci, en effet, pour rendre la forme particulière de l'original, peignent, tout en composant des portraits ressemblants, en plus beau. Ainsi aussi le poète, quand il imite des hommes violents ou lâches ou qui ont n'importe quel autre défaut de ce genre dans leur caractère, doit tels quels en faire des hommes remarquables ».

³¹ *Les vergers sur la mer*, Paris, 1937, p. 24.

³² Dans les pages qui suivent, je reprends quelques-unes des idées exprimées dans le chapitre VI de mon livre *La formation des idées littéraires dans l'Antiquité* (en roumain), Bucarest, [2^e éd., 1994], p. 86 et suiv.

³³ VI, 1140 a 10.

³⁴ Arist., *Poét.* I, 1447 a 27-28. Cf. Plat., *Lois* II, 655 d.

³⁵ 1451 a 36 ss. (Trad. Hardy).

Ainsi le monde de la poésie se situe sur un autre plan de vérité que le plan de l'expérience. Ses créations participent à une réalité plus haute que la réalité phénoménale. Au lieu d'être comme tout le monde, le héros tragique est tel que tout le monde devrait être : plus près de l'idée qu'il représente, de cet εἶδος de l'espèce que l'artiste a découvert et qu'il s'efforce de rendre sensible. « Si l'on critique (dans une œuvre littéraire) un manque de vérité – lit-on, dans le chapitre XXV de la *Poétique*³⁶ – peut-être peut-on répondre que le poète a dépeint les choses comme elles devraient être ». Et plus loin : « Peut-être est-ce impossible qu'il y ait des hommes tels que Zeuxis les peignait ; mais c'est tant mieux, car il faut que le modèle soit dépassé »³⁷.

L'on saisit dès lors le sens de la fameuse comparaison entre l'histoire et la poésie, ainsi que la supériorité reconnue par Aristote au poète sur le compilateur de chroniques : « L'historien et le poète ne diffèrent pas par le fait qu'ils font leurs récits l'un en vers l'autre en prose... ils se distinguent au contraire en ce que l'un raconte les événements qui sont arrivés, l'autre des événements qui pourraient arriver »³⁸. Bien mieux, dans l'œuvre de l'historien « il faut faire voir non une seule action mais un seul temps, c'est-à-dire tous les événements qui, au cours de ce temps, sont arrivés à un seul homme ou à plusieurs, événements qui n'ont entre eux qu'un rapport de fortune »³⁹. En d'autres termes, tandis que la poésie aspire à représenter – dans l'unité organique assurée par leur conformation à la loi du nécessaire ou du vraisemblable – des enchaînements de faits rigoureusement déterminés par des raisons logiques et causales, l'histoire apparaît au philosophe comme le domaine par excellence du contingent, de l'incohérent et de l'irrationnel.

On comprendra que je ne puisse examiner à cette place autrement que de passage les raisons qui paraissent avoir poussé Aristote à adopter ce point de vue. Le problème aurait besoin d'une discussion spéciale⁴⁰, qui risquerait de nous entraîner loin. Tout ce qu'on en peut dire, c'est qu'à un moment ultérieur de sa carrière, alors qu'il écrira la *Rhétorique*, le Stagirite professera à ce sujet des opinions sur lesquelles les textes cités de la *Poétique* ne nous renseignent qu'incomplètement. Soit que ses vues sur la question aient changé, soit – comme il est plus probable – que le terrain sur lequel se déroulait la discussion dans le fameux chapitre IX ne lui ait pas permis de dévoiler sa pensée, – dans le I^{er} livre de la *Rhétorique*⁴¹, le philosophe laisse entendre que la multiplicité et la disparité des événements historiques ne lui apparaissaient plus comme un empêchement pour qui – grâce à eux – se serait proposé d'atteindre une vérité supérieure à la vérité empirique ou une signification valable indépendamment du fait dont elle aura été tirée. L'incohérence et l'irrationalité dont, dans les pages de la *Poétique*, lui paraissaient infectées les vicissitudes des sociétés humaines, se réduisent, dans la *Rhétorique*, à une multiplicité derrière laquelle la raison ordonnatrice parvient à discerner les lois des développements futurs. À une seule condition (qui est la clef de son changement d'attitude) : qu'à l'historien il se substituât pour cette opération le penseur politique, que les matériaux rassemblés par l'un fussent interprétés et valorifiés par l'autre.

On s'explique de la sorte ce qu'au premier abord l'on risquerait de prendre pour une méconnaissance de la part d'Aristote de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, méconnaissance impliquée – pourrait-on croire – par le jugement sur l'histoire formulé dans la *Poétique*. Inexplicable autrement, le passage sous silence d'un chef d'œuvre doué de toutes les qualités qu'un esprit orienté vers l'universel pouvait désirer rencontrer dans une présentation du passé trouve sa justification dans la simple supposition que le Stagirite a vu en lui non *pas la chronique d'une guerre*, aussi importante fût-elle, *mais un essai de philosophie politique*, fondé sur la conviction (qui était également la sienne) que les mêmes causes engendrent toujours les mêmes effets.

Ce faisant, Aristote pouvait être sûr d'interpréter correctement la pensée de Thucydide, dans l'œuvre de qui les mots « histoire » et « historien » ne se rencontrent jamais pour caractériser son activité⁴² et d'où ne manquent pas les allusions polémiques à ceux qui l'avaient précédé dans un ordre de

³⁶ XV, 1454 b 8 ss.

³⁷ XXV, 1461 b 12 ss. Je m'éloigne ici de la traduction Hardy.

³⁸ IX, 1451 b 1 ss.

³⁹ XXIII, 1459 a 22 ss.

⁴⁰ On la trouvera dans un article de prochaine apparition dans la Revista Clasică 15, 1944.

⁴¹ Ch. 4, notamment 1359 b 30 – 1360 a 37.

⁴² Cf. A. Frenkian, « ἱστορῶν, ἱστορέω, ἱστορία », Revue des études indo-européennes 1, 1938, p. 470.

recherches dans lequel le fils d'Olore ne se reconnaissait pas des précurseurs. Ses propres déclarations programmatiques, dans la mesure où elles se laissent reconstituer (et dont j'aurai à m'occuper plus loin), nous conduisent à la même conclusion. L'homme qui reprochait aux logographes d'aimer les belles phrases plus que la vérité ; l'homme qui se vantait d'avoir laissé à la postérité un κτήμα ἐς αἰεὶ plutôt qu'un ἀγώνισμα εἰς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν – cet homme revendiquait pour lui autre chose que le mérite d'avoir consigné fidèlement les épisodes sanglants d'une guerre fratricide. En le comptant parmi les penseurs politiques, le Stagirite lui rendait un hommage envié ; de même qu'en jugeant sévèrement une histoire contente de transmettre à la postérité « ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé »⁴³, il ne faisait que réserver son estime à la seule digne de ce nom : celle qui, par delà les faits nus, aspire à ressusciter une personnalité ou une époque ; celle à laquelle, jusqu'à ce jour, la connaissance du passé n'a cessé d'insuffler l'espoir – ou l'illusion ? – de pouvoir déchiffrer l'avenir.

Cette histoire, essayons maintenant de la voir de près, dans quelques-unes des réalisations les plus importantes qu'elle ait inspirées sur le sol de la Grèce. Comme point de départ nous choisirons un auteur qu'avec plus de raison qu'Hérodote l'on devrait appeler « le père de l'histoire », l'homme qui, vers la fin du VI^e siècle, dans un port de la riche Ionie, confessait, dans les premières lignes d'un de ses écrits : « Ainsi parle Hécatee de Milet : j'écris ces choses telles qu'elles me paraissent s'être passées en vérité ; car les légendes des Grecs sont nombreuses et, pour autant que j'en puisse juger, ridicules... »⁴⁴.

L'œuvre à laquelle cette profession de foi est empruntée – intitulée *Les Généalogies* – semble avoir été un essai de chronologie des tribus grecques. Tout comme une autre œuvre du même auteur, une *Description de la terre* (autant dire des deux continents alors connus : l'Europe et l'Asie, à laquelle était rattachée l'Afrique), elle est depuis longtemps perdue. Les fragments conservés nous permettent toutefois d'affirmer qu'un esprit nouveau s'y faisait jour, non seulement dans le scepticisme de l'auteur à l'égard des légendes du passé, mais aussi dans ce que l'on pourrait appeler un critérium de valorification spirituelle des faits du passé.

À l'origine de cette attitude paraît s'être trouvée la conviction – acquise par Hécatee au cours de ses voyages – que les Grecs avaient été les élèves des Égyptiens en bien des matières, et notamment dans le domaine de la religion. Avec dépit, mais aussi avec intelligence et bonne foi, le Milésien a dû se dire que les Égyptiens connaissaient de longue date les croyances qu'avant de sortir de son pays il considérerait comme grecques. La même chose il a dû se l'avouer à propos des Libyens et surtout à propos des Phéniciens, de qui il n'est pas sans savoir que les Grecs ont emprunté l'alphabet. Comparée à ces civilisations prestigieuses, la modeste civilisation grecque a dû lui apparaître dans un stade encore barbare ; et comme une expression de « barbarie » spirituelle, les légendes « aussi nombreuses que ridicules » qu'il rejette avec la fierté de qui a la conscience de travailler à poser les bases d'une culture nouvelle.

Ainsi, dès ses débuts, la vraie historiographie témoigne d'être issue d'un besoin spirituel profond. Dans le cas de notre auteur, de celui de substituer à un système de connaissances vaines un autre, non plus théologique, comme le précédent, mais anthropologique. De ce point de vue, la révolte d'Hécatee revêt une signification décisive pour l'historiographie grecque : après lui, celle-ci ne sera plus un simple recueil de traditions sur des dieux et des héros, mais ou bien critique de ces traditions ou – dans son aspect positif – étude de l'homme et des choses concernant l'homme⁴⁵.

Pareille transformation n'allait s'opérer toutefois ni d'un seul coup, ni en un jour. Plus près de nous dans le temps, mais très éloigné comme mentalité – contemporain en esprit d'Hésiode plutôt que d'Anaxagore –, Hérodote prolonge en plein siècle des lumières une religiosité et une crédulité à tel point surprenantes, qu'il n'a pas manqué des critiques pour le soupçonner d'artifice. Moins sensible dans les détails du récit – où de timides essais de critique rationaliste⁴⁶ alternent avec des interprétations puériles et des contes de nourrice – cette mentalité archaïque se fait jour particulièrement dans ce qu'on pourrait

⁴³ *Poét.* IX, 1451 b 11.

⁴⁴ Frg. 1 Jacoby.

⁴⁵ Je dois cette interprétation de l'œuvre d'Hécatee à la pénétrante étude d'A. Momigliano, « Il razionalismo di Ecatèo di Mileto », *Atene e Roma* NS 12, 1931, p. 133-142.

⁴⁶ On en trouvera un exemple dans mon article « Sur un procédé critique d'Hérodote », *Revista Clasică* 11-12, 1939-1940, p. 29-37.

appeler la conception de l'histoire du narrateur. Car Hérodote a une philosophie personnelle de l'histoire, qui lui permet de juger à sa manière la guerre mémorable entre les Grecs et les Perses.

Dans le monde matériel aussi bien que dans le monde moral – estime-t-il – tout ce qui dépasse le niveau commun est destiné à succomber sous les coups de la Loi divine, dont la mission est de rétablir l'équilibre rompu par la démesure des hommes. Les dieux étant envieux, ne consentent pas aux mortels des faveurs excessives. C'est l'idée exprimée par Amasis dans la lettre adressée à Polycrate : « à moi ta grande fortune ne me paraît pas de bon augure, car je sais que la divinité est jalouse »⁴⁷. Toute élévation contient en elle-même le germe de la chute inévitable. Ainsi que l'avait enseigné de longue date la morale ionienne, l'abondance et le pouvoir produisent la satiété, qui engendre l'orgueil, qui attire sur l'homme imprudent le dénouement fatal, l'ἄτη. Ainsi conçue, l'histoire cesse d'être un déploiement de forces humaines, pour devenir le terrain d'application d'une loi divine. Le principe qui gouverne le monde est un principe transcendant, l'envie des dieux (φθόνος θεῶν), et c'est à ce principe que l'on doit la chute des empires et leur succession ininterrompue. « Les choses humaines sont sur une roue – dit Crésus à Cyrus dans l'épisode bien connu – qui tourne et ne laisse pas toujours les mêmes être heureux »⁴⁸.

La victoire des Grecs sur les barbares apparaît à l'historien comme une manifestation de cette loi éternelle. Aussi, sur ce point, sa conception s'accorde-t-elle à celle de l'autre chantre de la gloire nationale, le combattant de Salamine, le grave Eschyle. Lorsque, dans les *Perses*, le chœur des anciens évoque l'ombre de Darius pour lui demander conseil dans le malheur qui a frappé l'Empire, triste, le roi proclame : « des monceaux de morts, en un muet langage, jusqu'à la troisième génération, diront aux regards des hommes que nul mortel ne doit nourrir des pensées au-dessus de sa condition mortelle. La démesure en mûrissant produit l'épi de l'erreur et la moisson qu'on en lève n'est faite que de larmes... »⁴⁹.

Ainsi, il y a chez Hérodote un élément irrationnel, expression de sa mentalité archaïque, qui contrarie la tendance rationaliste vigoureusement affirmée par Hécatee. Les exigences de la raison ne parviennent pas à s'imposer à cause des préjugés métaphysiques qui entravent le processus logique en marche. Mais sa victoire est assurée, et elle sera absolue chez Thucydide.

En effet, si pour l'historien d'Halicarnasse l'existence individuelle et celle de l'humanité tout entière est un drame dont le dénouement est entre les mains de la divinité ; si ce dénouement n'est pas toujours en fonction de nos actions ou de notre moralité, mais le caprice ou la jalousie des dieux entrent pour beaucoup dans le sort fait aux pauvres mortels, pour l'auteur de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* (pour m'en tenir à la caractérisation d'Alfred Croiset) « la vie humaine est un ensemble de faits qui s'enchaînent suivant des lois nécessaires, toujours les mêmes, sans aucune intervention extérieure et accidentelle de la divinité ; où la moralité humaine joue un rôle sans doute, mais bien moins parce qu'un acte immoral appelle un châtement théologique, un jugement de la providence, que parce qu'il est en soi, presque toujours, un acte inintelligent, un acte qui méconnaît la liaison scientifique et nécessaire des choses »⁵⁰. Il ne faut donc pas nous attendre à rencontrer dans son œuvre le cortège des miracles et des présages enregistrés avec un respect religieux par Hérodote, et encore moins le recours à la « main de Dieu » pour expliquer des situations autrement incompréhensibles. La part d'irrationnel dont il ne songe pas à nier la présence dans le déroulement des événements (de même que cet autre grand « réaliste » du monde ancien, Jules César, n'hésitera pas à parler de la *Fortune*), cette part d'irrationnel qu'il appelle « le hasard » (τύχη) n'est pas, aux yeux de Thucydide, une divinité, une force venue du dehors pour fausser le mécanisme du monde, mais – comme on l'a dit justement – « l'ensemble des causes naturelles inconnues dont la faiblesse de l'esprit humain n'a pu tenir compte »⁵¹.

Au lieu des interventions surnaturelles, au lieu de « la jalousie des dieux » élevée au rang de régulateur du devenir historique, Thucydide pose des causes – des causes susceptibles d'être étudiées en elles-mêmes, soit qu'il s'agisse de l'individu isolé, soit de cet être collectif qui a nom « État », dont il est le premier à reconnaître la nature particulière et dont les mobiles sont par lui analysés avec une lucidité

⁴⁷ III 40.

⁴⁸ I 207 (Trad. Legrand). Cf. B. Lavagnini, *Saggio sulla storiografia greca*, Bari, 1933, p. 31-33.

⁴⁹ V 818-822 (Trad. Myzon).

⁵⁰ *Histoire de la littérature grecque* IV, Paris, 1895, p. 107.

⁵¹ *Ibidem*, p. 109.

insurpassable. Ce que nous propose de la sorte l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, c'est, en premier lieu, un exposé dont l'exactitude matérielle est la plus rigoureuse à laquelle un chercheur travaillant dans les conditions de l'auteur pouvait atteindre. « Pour ce qui est des faits – lisons-nous dans une profession de foi dont on ne saurait mettre en doute la sincérité –, je ne m'en suis pas rapporté au dire du premier venu ou à mes impressions personnelles ; je n'ai raconté que ceux dont j'avais moi-même été spectateur ou sur lesquels je m'étais procuré des renseignements précis et d'une entière exactitude... »⁵². L'exactitude matérielle n'est toutefois ni l'unique, ni le plus important mérite revendiqué par Thucydide. Conscient de sa valeur exceptionnelle, il ne manque pas de le relever lui-même, à la suite du passage cité, dans ces lignes où, en parlant des résultats obtenus dans des conditions aussi difficiles, il écrit : « Peut-être ces récits, dénués du prestige des fables, perdront-ils de leur intérêt ; il me suffit qu'ils soient trouvés utiles par quiconque voudra pénétrer le sens des événements passés et préjuger les incidents plus ou moins semblables dont le jeu des passions doit amener le retour... »⁵³.

Au point de vue du problème qui retient notre attention, il ne saurait échapper à personne l'intérêt de la déclaration de Thucydide suivant laquelle l'importance de son œuvre résiderait dans le fait de dévoiler « le sens des événements passés » et de permettre de prévoir l'avenir. Il convient d'ajouter toutefois que la phrase en question n'a pas toujours été, et continue à ne pas être toujours ainsi comprise. Pour m'en tenir à un seul exemple, dans l'unique version roumaine de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*, les paroles τῶν γενομένων τὸ σαφές sont rendues par « savoir de manière certaine ce qui a été »⁵⁴. Mais, si par ces paroles l'on entend que l'intention de l'historien a été d'établir avec plus ou moins de précision l'existence matérielle de certains événements du passé ou le rôle de ces événements dans la préparation du présent, l'interprétation est fautive. Car il suffit de pousser la lecture du texte un peu plus loin pour se rendre compte qu'aux yeux de Thucydide l'avantage que le lecteur était censé retirer de son œuvre n'était pas l'intelligence du présent, mais celle de l'avenir.

Sans doute, en un certain sens, toute exploration historique du passé ouvre des perspectives sur l'avenir. Sans doute toute époque historique – dans la mesure où elle constitue le point de départ d'un nouveau développement – permet d'entrevoir l'avenir. Mais ce qui est caractéristique de la conception professée par Thucydide c'est que la connaissance de l'avenir n'est pas poursuivie parce qu'il serait le but du devenir historique, ni parce qu'il serait déterminé par le présent, mais pour la possibilité qu'il fasse revivre – dans des conditions plus ou moins semblables – des événements du passé : *pour la possibilité que l'histoire se répète*.

Dans le passage à peine reproduit, pour cause de la répétition des événements historiques – ainsi que de tout événement pur et simple – on nous donnait ce que l'historien appelle τὸ ἀνθρώπειον, expression rendue par « le jeu des passions humaines », autant dire « la manière d'être des hommes ». Si la traduction est bonne, l'intention de Thucydide pourrait avoir été – avec l'heureuse formule de Thibaudet, dans un de ses plus beaux livres, et des plus intelligents qu'on ait jamais consacrés à l'historien d'Athènes – « l'identification de la pérennité historique et des retours inévitables avec la pérennité humaine et les plis du cœur humain »⁵⁵.

Ceci veut dire tout d'abord que – pour Thucydide – la compréhension historique doit dépasser la sphère du simple devenir, dans la conception moderne seule susceptible d'être étudiée dans son enchaînement causal. Ceci veut dire également que le but poursuivi par l'historien est une sorte de détemporalisation du devenir historique – d'après notre manière de voir, inséparable de l'idée de temps, de temporalité. Ceci veut finalement dire que le véritable objet de la recherche historique n'est pas la matérialité des faits, ni la succession ininterrompue des événements, mais ce qui se cache sous les apparences, ce qui les détermine et les conditionne, et qui n'est autre que l'éternel humain.

Mais, pour autant qu'il soit éternel, « l'éternel humain » est susceptible d'être étudié et compris. Forts de la connaissance de ce *primum movens* des événements historiques, nous pouvons faire des prévisions. Et voici comment, chez l'historien dont l'œuvre a été et continue à être considérée comme une anticipation de l'historiographie moderne, on en vient à découvrir une conception de l'histoire – science

⁵² I 22, 2. Cf. V 26, 5 (Trad. Bétant).

⁵³ I 22 4 (Trad. Bétant légèrement modifiée).

⁵⁴ Thukydides, *Războiul Peloponeziac*, tradus de M. Jaloță, București, 1941, p. 53.

⁵⁵ *La campagne avec Thucydide*, Paris, 1922, p. 126-127.

de loin, sorte de physiologie des communautés humaines – dont le moins qu'on puisse dire c'est qu'elle se situe à l'opposé de notre propre conception.

Surprenante ou non, cette conclusion n'en est pas moins vraie. Elle s'accorde du reste aux conclusions de quelques-uns des plus pénétrants critiques de Thucydide, un Jaeger et un Regenbogen, sans oublier Thibaudet, dont *La campagne avec Thucydide*, ainsi qu'il m'est arrivé de la dire, compte parmi les interprétations les plus lumineuses de l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse*. Par d'autres voies que celle que nous avons suivie – en prenant pour point de départ la place de l'historien dans l'évolution de l'esprit et de la société attiques –, leur effort de compréhension arrive au même résultat : l'œuvre de Thucydide ne se révèle pas à eux comme une œuvre désintéressée, comme une recherche dont le but serait un acte de pure connaissance ; intention et réalisation, théorie et pratique, l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse* leur apparaît comme une étape nécessaire sur la voie d'une pensée politique aspirant à l'universel.

Avec des différences qui tiennent aux époques et aux individus, la direction imprimée à l'historiographie par Thucydide – sous son double aspect de psychologie de l'animal social et de mécanique des collectivités – allait être continuée jusqu'à la fin du monde antique dans des conditions sur lesquelles il ne saurait être question d'insister. Deux seuls moments devrais-je encore évoquer aussi brièvement que possible et ce seront (en sacrifiant l'ordre chronologique à un ordre rationnel) le moment Plutarque et le moment Polybe.

Pourquoi estimé-je de m'arrêter sur Plutarque, on le comprendra sans peine dans une étude qui se propose de mettre en lumière le « manque de mémoire » de l'âme grecque, son peu de sensibilité aux transformations amenées par le temps. L'incapacité de « réaliser » la dimension du temps manifestée dans les domaines de création sommairement rappelés dans la première partie de mon exposé – la même incapacité se fait jour dans l'idée que le Grec se faisait de la vie psychique, dans laquelle jamais il n'a vu (comme c'est notre cas à nous) une succession d'états passagers, déterminés par une fatalité intérieure et convergeant vers un but nécessaire. C'est la raison pour laquelle la littérature grecque a connu des héros mais non pas des hommes, a créé la tragédie mais non pas le roman.

Qui n'a pas le sentiment de la fluidité de la vie psychique, qui postule un moi identique à chaque moment de l'existence, celui-là est prêt à confondre l'homme d'hier et l'homme d'aujourd'hui, l'homme d'aujourd'hui et l'homme de toujours. Le risque était en germe dans l'idée de Thucydide d'une nature humaine invariable ; mais les fruits on les admire chez l'auteur des *Vies parallèles*, dont les héros, choisis pour servir d'exemple, proclament la victoire sur le temps de vertus trop belles pour ne pas se renouveler. « Ce fut pour l'utilité des autres que je commençai à écrire les *Vies des hommes illustres* – avoue quelque part Plutarque⁵⁶ – c'est pour mon propre avantage que je les continue aujourd'hui, et que je m'en occupe avec complaisance. Cette histoire est pour moi comme un miroir fidèle, dans lequel je considère ces grands personnages, pour tâcher de régler ma vie et de me former sur leurs vertus... Sans cesse appliqué à l'étude de l'histoire, occupé à composer ces *Vies*, je grave dans mon âme le souvenir et l'image des hommes les plus vertueux et les plus illustres ; si le commerce de ceux avec qui je suis obligé de vivre me fait contracter quelque disposition vicieuse, dépravée et indigne d'un homme d'honneur, je travaille à la rejeter, à la bannir loin de moi ; j'adoucis, j'épure ma pensée, en la portant sur ces modèles si parfaits de sagesse et de vertu... ».

Que les *Vies parallèles* s'inspirent à une conception anachronique de l'histoire, à peine ai-je besoin de la dire. Ce qu'il convient plutôt de rappeler c'est que, chez Plutarque, la recherche de l'unité dans la diversité, la mise en relief du durable et du permanent dans une humanité conçue identique à travers l'espace et le temps, trahit l'influence de ses maîtres stoïciens, dont la prédication a rendu populaire dans le monde ancien l'image du sage citoyen de l'univers, partout chez lui, partout le même. En faisant participer l'homme à la raison universelle, en établissant entre le Créateur et la Créature des liens plus étroits que n'importe quelle autre philosophie païenne, la doctrine du Portique propageait non seulement l'idéal d'un État étendu sur toute la terre, mais – dans la mesure où l'interdépendance des éléments était pour elle plus étroite que pour d'autres systèmes – l'idée d'une communauté de sort embrassant à la fois l'univers et l'homme, la partie et l'ensemble. « Rien, fût-ce la moindre des choses – lit-on dans un

⁵⁶ *Vie de Paul-Émile* 1 (trad. Ricard).

fragment de Chrysippe, conservé par Plutarque⁵⁷ – ne saurait se passer autrement que d'après la nature commune et sa loi rationnelle ». Par rapport à cette loi, la vie historique ne jouit pas de plus d'autonomie que la vie individuelle. « Du haut en bas, de siècle en siècle », dira Marc-Aurèle⁵⁸, à travers un enchaînement ininterrompu de causes et d'effets, ce qui fut sera, selon une ordonnance à laquelle rien n'échappe. « À considérer le passé, puis les changements qui se font dans le présent, on peut assister d'avance à l'avenir », écrit ailleurs l'empereur philosophe⁵⁹. « Car le spectacle sera toujours absolument pareil et l'on ne saurait s'écarter du rythme des événements ».

Dans ses traits principaux et dans mainte expression particulière, c'est là l'essentiel des vues de Polybe sur le devenir historique. On se rappelle en effet que, se proposant de découvrir par quels moyens la capitale du Latium était devenue presque sous ses yeux la principale puissance du monde méditerranéen, et convaincu d'avoir trouvé cette explication dans l'excellence de son organisation politique, l'historien de Mégalopolis avait été amené à consacrer au problème de la constitution une étude dont les conclusions peuvent se résumer comme il suit.

À l'intérieur de chaque société, la succession des formes de gouvernement se poursuit suivant un ordre prévisible, toujours le même. À commencer par la monarchie et en passant par la tyrannie, l'aristocratie, l'oligarchie la démocratie – pour finir avec la démocratie dégénérée qui s'appelle ochlocratie – les États sont destinés à connaître l'instabilité des régimes politiques, condamnés à se remplacer l'un l'autre, par suite d'un processus de dégénérescence dont les germes sont dans leur nature. C'est ici qu'il convient de chercher la cause des événements du passé et la raison des changements à venir. « Si l'on possède bien ces notions, – croit pouvoir affirmer Polybe⁶⁰ –, on peut se tromper sur le temps, quand on veut prédire l'avenir d'un État ; mais quand il s'agit de déterminer à quel point de développement ou de décadence il est parvenu, ou quels changements il doit subir, il est rare qu'on commette une erreur, pourvu qu'on juge sans passion et sans préjugé. C'est surtout en étudiant suivant cette méthode la constitution de Rome que nous arriverons à en connaître les origines, les progrès, l'apogée, et aussi les transformations éventuelles ; car plus que tout autre, ... elle s'est toujours formée et développée selon les lois de la nature, et c'est selon ces mêmes lois que s'opéreront ses révolutions futures ».

Quelque chose de la fatalité des cycles cosmiques se retrouve dans l'incessante succession des formes de gouvernement. De même que le périodique renouvellement des uns clôt l'horizon de l'existence, l'alternance des autres assigne à la vie historique des limites insurpassables. Après l'homme évadé du temps, comme les héros de Plutarque, l'image que Polybe propose à notre médiation est celle de l'homme prisonnier du temps. Entre l'un et l'autre nous n'avons pas à choisir, mais peut-être, n'était-il pas inutile de souligner une différence qui concrétise l'orientation bipolaire de l'historiographie grecque.

Transposée en termes moraux, c'est la distance entre liberté et contrainte, que la pensée antique n'a pas su effacer, si ce n'est – tout à tout – par l'exaltation jusqu'à l'auto-divinisation de l'individu et la rupture de tout lien capable de le rattacher à la collectivité, ou par le sacrifice joyeusement consenti de tout trait personnel en faveur de la fraternité humaine, par l'abandon de toute velléité d'auto-détermination à la plus grande gloire de l'intelligence qui gouverne l'humanité et le monde.

D. M. Pippidi

⁵⁷ *De Stoic. repugn.* 34, p. 1049 f (= *Stoic. Vet. Frgm.* II 937).

⁵⁸ IX 28 (Trad. Trannoy).

⁵⁹ VII 49.

⁶⁰ VI 9.