



CATHERINE DARBO-PESCHANSKI

A la recherche des conceptions et représentations des sentiments et des émotions chez Hérodote et Thucydide

Sentiments et émotions : comment poser la question aux « historiens » grecs ?

Les « sentiments » et les « émotions » à propos desquels nous interrogerons ici l'historiographie ancienne ne peuvent sans arbitraire être rapportées depuis notre langue à tels ou tels concepts grecs. S'appuyer d'emblée sur des équivalences de traduction convenues par l'usage passe en effet sous silence les critères sur lesquels fonder les correspondances. De qui parlons-nous ? Des Grecs ou de nous ? De plus, pourquoi telle liste plutôt qu'une autre ? Pourquoi s'arrêter ici plutôt que là dans l'énumération ?

Face à de telles difficultés, une part de la solution consisterait peut-être à trouver dans les *conceptions explicites* de la vie (*bios*) et, au-delà, de la nature (*phusis*) – vie et nature humaines pour ce qui nous occupe –, à peu près contemporaines des moments de l'historiographie grecque que nous choisissons d'étudier, non pas telles ou telles interprétations toutes prêtes de ce qu'il faudrait entendre par émotions et sentiments, mais des ensembles de notions proprement grecques. Bref, un matériau linguistique à partir duquel mesurer, dans un second temps, les apports et les écarts des textes historiographiques considérés. Mais la liste ainsi obtenue s'avèrerait fastidieuse à exposer telle quelle en extension et n'offrirait pas non plus, compte tenu de l'état de nos sources, des garanties d'exhaustivité. La question reste alors de savoir comment utiliser ces listes. Nous proposons ici deux voies.

La première consistera à déterminer le cadre de pensée dans lequel elles s'inscrivent et qu'en même temps elles contribuent à définir, ce cadre n'étant pas une interprétation explicite plutôt qu'une autre, mais bien « l'énoncé », au sens foucauldien du terme, dans lequel les interprétations diverses prennent place et qui se dégage tangentiellement à elles, sans se confondre exactement avec l'une d'entre elles.



L'autre sera de s'appuyer, moins sur la récurrence des termes dans le cadre en question, que sur l'apparition de nouvelles notions au moment de l'historiographie qui nous intéresse. On peut parier en effet que de telles apparitions modifient l'agencement des notions répertoriées et, par ce bouger même, rendent sensibles les contours de leur constellation.

Nous nous intéresserons ici à deux œuvres qui figurent en tête du canon des « historiens » grecs,¹ celles d'Hérodote et de Thucydide.

Hérodote, les « Histoires de la nature » et les médecins hippocratiques

Soit d'abord Hérodote. Avec la réserve capitale qu'impose de garder le caractère fragmentaire de beaucoup d'écrits sur « la nature » avoisinant les *Histoires*, mais en tenant compte aussi du fait que cette œuvre est contemporaine de quelques textes hippocratiques fondamentaux comme, par exemple, le traité de l'*Ancienne médecine*, ceux des *Airs, des eaux, des lieux, Du régime*, et de la *Maladie sacrée*, ainsi que des œuvres de « physiologues »² comme Empédocle ou Héraclite et, plus tard de Démocrite, trois remarques s'imposent alors.

On notera tout d'abord que dans le cadre des conceptions ayant trait à la nature humaine jusqu'à Démocrite inclus, la pensée (*mētis, noēma, merimnai, gnômē, phronēsis, phronein, gignōskein*) et, au-delà, l'âme tout entière (*psuchē*) sont aussi matérielles que le corps. C'est ainsi que le médecin du traité *Du régime*, peut dire :

Toutes les choses, et particulièrement l'âme de l'homme, et le corps comme l'âme, ont une structure. Dans l'homme se glissent des parcelles de parcelles, des touts de touts, mélange de feu et d'eau, les unes pour prendre, les autres pour donner. Celles qui prennent font diminuer, celles qui donnent font augmenter...(I 6, 1).³

Ou encore

Laissant de côté les animaux, mon exposé traitera de l'homme. Dans l'être humain se glisse une âme (*psuchē*) comportant un mélange de feu et d'eau, partie du corps humain. Ces cellules femelles et mâles, nombreuses et variées, se nourrissent et s'accroissent par un régime humain. Ce qui entre dans l'homme doit avoir toutes les parcelles... (I 7, 1).⁴

¹ Sur les précautions dont il convient d'user quand on parle d'« historiens grecs », je me permets de renvoyer à C. Darbo-Peschanski, *L'historia. Commencements grecs*, Paris 2007.

² Pour utiliser la terminologie d'Aristote.

³ *Du Régime*, texte établi et traduit par R. Joly, CUF, Les Belles Lettres, Paris 1967.

⁴ Trad. Idem, *Ibid.*



Pour Héraclite (DK 22 B 36),⁵ l'âme vient de l'eau et finit en eau mais, avant la liquéfaction finale, interviennent des liquéfactions partielles qui correspondent au plaisir (*terpsis* DK 22 B 77 a)⁶ et à l'ivresse (DK B 117).⁷ En revanche, l'âme sèche se trouve être la plus sage et la meilleure (DK 22 B 118).⁸

Dans sa variante empédocléenne, la matérialité de l'âme et de ce qui en émane veut que le sang soit la pensée (DK 31 B 105) mais, ailleurs (DK 31 B 110), il semble que ce soient tous les éléments dont l'homme et le monde sont composés qui pensent. Le désir (*eporegein*)⁹ intervient alors comme une force perturbatrice et antagoniste qui détourne la contemplation (*epopteuein*) enfouie dans les « entrailles pensantes » (*prapides*) et affaiblit les pensées (*merimnai*). Il fait fuir les vérités qui, prises de regret (*pothos*), s'en vont vers un lieu plus adapté car :

Toute chose (*panta*) a la conscience (*phronésin echein*) et a part à la pensée (*kai noématos aisa*).

Enfin, pour prendre un dernier exemple, chez Démocrite (DK 68 B 11), les sensations (*aisthéseis*) qui permettent de saisir les agrégats sensibles par la voie de l'air, puisque l'air mène les particules des corps extérieurs vers les éléments matériels internes du corps, sont une forme de pensée (*gnômè*). Mais cette pensée n'est pas d'une composition atomique radicalement autre que celle de la pensée qui passe par l'intelligence (*dianoia*). Elle est seulement moins subtile. C'est pourquoi elle est qualifiée de bâtarde (*skotiè*) tandis que l'autre est qualifiée de légitime (*gnésiè*).

En second lieu s'affirme unanimement l'homogénéité de la composition matérielle intérieure à l'homme et de celle du monde extérieur, laquelle rend prégnante la question de savoir comment les deux domaines s'équilibrent ou se déséquilibrent sous l'effet de la circulation d'éléments semblables et dissemblables. Ce principe gouverne bien des cosmologies et différentes théories de la perception tout comme il explique l'importance capitale donnée au régime dans le traitement des affections. Celles-ci sont en effet conçues comme des excès ou des défauts qu'il s'agit de combattre par l'apport de substances semblables ou dissemblables susceptibles de rétablir l'équilibre perdu.

Enfin, au moment où sont composées les *Histoires*, qui est aussi celui de la tragédie, s'impose une notion nouvellement apparue (note : on en trouve une occurrence dans les fragments d'Hécatee dans la seconde moitié du VI^e siècle av. JC.) autour duquel s'organise un champ lexical déjà ancien (on rencontre dès Homère des occurrences du verbe *paschein*) : celle de *pathos* qui désigne un mode de rencontre entre l'intérieur de l'homme et ce qui lui vient de l'extérieur du fait des

⁵ « Pour les âmes, mort de devenir eau, pour l'eau, mort de devenir terre ; mais de la terre naît l'eau et de l'eau l'âme », *Héraclite. Fragments*, Texte établi, traduit, commenté par M. Conche, Coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 1986.

⁶ « Pour les âmes, devenir humides : plaisir ou mort (*hugrèisi terpsin*) » (trad. Conche).

⁷ « L'homme quand il est ivre, est conduit par un enfant impubère -, titubant, ne sachant où il va, ayant l'âme humide (*hugrèn tèn psuchèn ecbôn*) » (trad. Conche).

⁸ « Éclat du regard : âme sèche (*xérèi psuchè*) – la plus sage et la meilleure » (trad. Conche).

⁹ D'où viendra le dénominateur *orexis* : appétit, désir.



dieux des autres hommes, ou qui relève du mouvement génératif objectif de la nature. En témoigne un fragment de Démocrite (DK 68 B 191) qui, certes, appartient à la génération postérieure à celle d'Hérodote mais qui, comme on l'a vu, participe du même cadre de pensée. Pour atteindre l'*euthumiê*, « le bon mouvement (*eu*) de l'ardeur (*thumos*) », l'homme doit viser à la mesure du plaisir (*metriotês terpsios*), du désir (*epithumein, epithumia*) et de l'envie (*zêlos*). Car tout cela affecte (*paschein, kakopathein*) l'âme en provoquant en elle des mouvements (*kinêsiai*) par excès et manques (*ta elleiponta kai hyperballonta*).

C'est donc en nous laissant guider par les figures du *pathos* que, chez Hérodote, nous tenterons de décrire la constellation et la nature de ce qu'il n'y a plus de risque à appeler dans notre langue « sentiments » et « émotions », dès lors que ce n'est plus cette langue et les catégories de pensée qu'elle véhicule qui opèrent désormais les choix.

Le pathos dans les Histoires

Ces figures sont au nombre de trois. Il s'agit d'abord de la *sumphorê*, c'est-à-dire d'un coup, d'origine purement extérieure, qu'assènent les dieux¹⁰ ou un arbitraire inexplicable.¹¹ C'est ensuite une offense (*adikia, adikêma, bubrisma*) infligée à un homme quelconque par d'autres hommes dans le cadre de l'échange ininterrompu des offenses et des réparations qui fait le temps de *Histoires*. Ce peut être enfin une maladie (*nosos*) qui induit quantité de modifications internes et de conduite.

Le *pathos* comme *sumphorê* apparaît dans le schéma d'organisation et de compréhension du monde mis en place par Solon dans la geste de Crésus, au début du livre I des *Histoires*, et qui sera ensuite (dans le livre IV) complété par le souverain égyptien Amasis. La thèse centrale est la suivante :

Dans le temps long, on peut voir beaucoup de choses qu'on ne veut pas voir et en subir (*pathein*) beaucoup (I 32).¹²

Quant au schéma, il se présente ainsi (I 39) : au sommet figure la prospérité (*olbios einaî*) dont Crésus, roi des Lydiens prétend que, en son cas, elle est portée au plus haut puisqu'il se déclare « le plus prospère » (*olbiôtatos*). Elle comporte deux

¹⁰ La jalousie (*phthonos* ou *nemesis*) divine ne supporte pas de voir des hommes jouir d'une trop grande facilité de vie (Hdt., *Histoires*, I 32-34).

¹¹ « Il fallait qu'il arrivât malheur à Candaule » (*Ibid.* I 8).

¹² Les traductions d'Hérodote sont celle de P. Legrand, « CUF », Les Belles Lettres, Paris 1932 avec parfois quelques modifications de ma part.



composantes : la richesse (*ploutos*) d'une part ; la chance ou la bonne fortune (*eutuchia*) d'autre part. Dès lors, deux cas de figure se présentent : ou bien le riche est également chanceux ou bien il est dépourvu de chance. Certes, si la chance lui fait défaut, il a les moyens d'assouvir son désir (*epithumiên ekelesthai*) et supporter la catastrophe (*atê*) qui s'abat sur lui (*prospepousa*). Toutefois, face à lui, celui qui est modérément riche (*metriôs echein*) mais chanceux n'a sans doute pas la possibilité de satisfaire son désir ni de résister à la calamité mais il reste à l'abri : il est sans atteinte physique (*apêros*), sans maladie (*anousos*) et plus largement sans affection (*apathês*). De surcroît, il a de beaux enfants (*eupais*) et belle allure (*eueidês*). Mais il n'est pas pour autant totalement comblé (*albios*). Pour le déclarer tel, il faut mesurer si, au cours du temps, il a échappé aux vicissitudes (*sumphorai* ou *pathê*), malheurs inattendus qui peuvent intervenir à tout moment dans le cours d'une vie humaine. D'où la leçon qui veut qu'on ne se déclare pas heureux/prospère/comblé avant que son temps de vie ne soit achevé sans l'intervention inattendue du malheur.

Or à ce schéma, l'histoire du roi d'Égypte Amasis et de son hôte et allié (*philos*), le tyran de Samos Polycrate, vient ajouter un complément qui permet de comprendre davantage ce que les personnages éprouvent exactement sous l'emprise du *pathos/sumphorê* en posant la question de savoir s'il est possible à l'homme d'intervenir dans la pure extériorité de celui-ci.

Nous sommes dans le livre III, chapitre 40. Amasis constate la bonne fortune (*eutuchia*) sans mélange de Polycrate et cette prospérité l'inquiète car il prévoit la jalousie que les dieux risquent d'en concevoir. Il recommande donc au tyran de « se faire mal à l'âme » en quelque sorte (*malista tèn psuchên algein*)¹³ pour tenter de compenser son bonheur objectif par de la peine intime et ainsi d'introduire une nouvelle fois l'équilibre et la mesure qui conviennent à la condition humaine :

Écoute-moi donc, et contre la bonne fortune, fais ce que je vais dire. Réfléchis ; quand tu auras trouvé l'objet qui a pour toi le plus de prix (*eon toi pleistou axion*) et dont la perte affligera le plus ton âme (*ep' hôi apolomenôi malista tèn psuchên algêseis*), défais t'en de telle façon qu'il n'apparaisse plus aux yeux des hommes. Et si, par la suite, les succès (*eutuchia*) continuent à t'échoir sans qu'avec eux alternent les affections (*pathê*) qui te toucheront, remédie à cette situation de la manière que je t'ai conseillée.

De quoi ce mal est-il fait? A proprement parler et de façon très étonnante pour nous, d'une sensation de satiété, de dégoût d'être trop emplie/i qui affecte l'âme-corps et lui fait perdre l'appétence/appétit des choses. Quand Hérodote en effet rapporte que Polycrate cherche dans ses trésors l'objet dont la perte « causerait à son âme le plus de tristesse » (*ep' hôi an malista tèn psuchên asêtheiê*), comme nous pourrions dire ou comme le traduit Philippe Legrand, il use du verbe *asaomai*

¹³ *Psuchê* désigne plutôt ici « l'être vivant respirant ». Le mot « âme » oriente trop en effet nos imaginations du côté d'une spiritualité à l'écart du corps.



(être rassasié, être dégoûté des aliments), dérivé d'*asé* (la satiété, le dégoût, la nausée provoquée par les aliments dont on a abusé).¹⁴

Le tyran choisit alors un cachet d'émeraude serti dans une bague d'or qu'il porte souvent et le jette en haute mer sous les yeux de ses compagnons de navigation (susceptibles de ce fait de témoigner), puis fait demi-tour. C'est alors, dit le texte, qu'il « fait l'épreuve de l'adversité » (*sumphoréi chrasthai*). On connaît la suite. Un poisson avale le bijou et ce sera précisément cet animal dont un pêcheur vient faire cadeau à Polycrate. Le tyran reconnaît là quelque chose de divin (*theion préagma*)¹⁵ et en avise le roi d'Égypte lequel, partageant son diagnostic, rompt immédiatement tout lien avec lui :

afin de ne pas avoir lui-même mal à l'âme (*hina mé autos algéseie tén psuchén*) comme c'est le cas pour un hôte (*bós peri xeinou andros*) si une terrible et grande infortune (*suntuchiés deinés kai megalés*) venait à s'emparer de Polycrate en fondant sur lui (*Polucratea katalabousés*).

Ainsi, dans le cas où le *pathos* se confond avec la *sumphoré* pour désigner le coup, généralement d'origine divine, qui affecte les hommes de l'extérieur, la trame même des mots du texte donne à comprendre le mouvement de ce que nous appellerions les sentiments comme un phénomène indissociablement psychique et somatique de déséquilibre qu'il importe de rectifier. Au mal que lui réservent les dieux Polycrate doit répondre par un mal compensatoire : se donner le dégoût que provoque la satiété là où sa bonne fortune lui permet de manger, qu'il s'agisse du poisson miraculeux ou, plus largement, des territoires qu'il conquiert ou des liens d'hospitalité qu'il tisse, pour mieux lui en donner la nausée ensuite quand elle se retourne en malheur. Le bonheur qu'on éprouve à la prospérité est une appétence aux choses, le malheur que provoque le coup du sort est le manque d'appétit de qui est repus. Il reste alors à trouver le bon régime mais, semble dire le récit, ce n'est guère facile.

On peut alors comprendre la suite de « la théorie du bonheur » que Solon expose à Crésus dans le livre I (32, 39-48) et qui met l'homme pris isolément (*sóma anthropou hen*) sur le même plan qu'une région autosuffisante :

Il n'est pas possible, quand on est homme (*anthrópon eonta*), de réunir (*sullabein*) tous les avantages dont j'ai parlé,¹⁶ pas plus qu'aucun pays (*chóré oudemia*) ne suffit à se fournir de tout (*katarkeei panta heoutéi parechousa*) ; s'il possède telle chose (*all' allo men echei*), il manque de telle autre (*heterou de epideetai*) ; et le pays qui en possède le plus (*hé de an ta pleista echéi*), celui-là est le meilleur (*bauté aristé*). Pareillement aucun être humain isolé (*anthropou sóma hen ouden*) ne peut se suffire (*autarkes esti*). S'il possède un bien, un autre lui fait défaut (*to men gar echei, allou de endees esti*) ; et l'homme qui passe sa vie en

¹⁴ *Histoires*, III 41.

¹⁵ III 42.

¹⁶ Être sans infirmité, sans maladie, à l'abri des maux et avoir une belle fin de vie.



possession de beaucoup de biens et ensuite la termine doucement, celui-là, à mon sens, a le droit d'obtenir, ô roi, le titre d'heureux.

Somme toute, le bonheur est ici défini comme une forme d'autonomie vivrière sans manque ni besoin qui, sur le modèle d'un territoire autarcique, soustrairait l'homme à la dépendance du monde extérieur en l'installant dans un équilibre parfait de l'avoir et de la dépense. Mais encore un fois cet équilibre parfait et son corollaire, l'immunité face aux atteintes extérieures, semblent quasiment hors de portée. Crésus en fait d'ailleurs l'amère expérience, qui, après avoir tout fait pour rester replié sur son bonheur familial, éprouve le *pathos/sumphorè* de perdre son fils de la main d'un étranger, venu lui demander asile et purification, après avoir été lui-même frappé du malheur (*sumphorè*) d'avoir tué « contre son gré » (*aekeôn*) son propre frère et d'avoir dû fuir sa famille et son pays.

Le corollaire de cette conception « économique » de l'équilibre des sentiments, dans laquelle l'homme isolé est isomorphe au territoire où vit le groupe, réside dans le caractère essentiellement social qu'Hérodote confère aux bonheurs et peines éprouvés. De la prêtresse d'Héra, mère de Cléobis et Biton qui ont remplacé sur plus de quarante stades les bœufs de son chariot afin qu'elle arrive à temps au sanctuaire et que la déesse a remercié en les faisant mourir dans leur sommeil, le récit dira seulement qu'elle était « charmée (*pericharês*) de leur exploit et de la rumeur qui en courait (*tôi te ergôi kai têi phêmêi*) » ou que ses fils « l'avaient grandement honorée (*min etimésan megalôs*) mais rien de l'effet qu'a produit leur mort sur elle (I 31, 8-27). On en sait davantage sur ce qu'éprouve Crésus à la mort de son fils Atys. Le texte le dit « figé (*katêsto*) dans une grande affliction (*en megalôi penthei*) d'être privé (*sterêmenos*) de son enfant » (I 46, 1-2), ou encore « bouleversé (*suntetaragmenos*) de sa mort ». Mais le récit prend soin de souligner qu'il s'agit de la mort de la seule progéniture saine susceptible de lui survivre et d'accompagner jusqu'au bout sa propre vie, comme un fils doit le faire de son père et *a fortiori* le fils d'un roi dans une société bien réglée. Atys, en effet, a un frère sourd et muet dont Crésus dit tout de go et sans trouble :

L'autre, infirme et qui n'entend pas, je compte qu'il n'existe pas pour moi » (*ouk einai moi logozomai*) (I 38, 9-10).

Mais, dans bien des cas, les hommes provoquent et, d'une certaine manière, gouvernent le *pathos*, précisément parce qu'ils sont capables de s'affecter les uns les autres et de se rendre impossible un bonheur plein ; cela, sans que la jalousie divine ait à intervenir. Le cours de l'histoire (*Geschichte*) étant en effet, comme on l'a dit, mû notamment par les offenses (*adikêmata, hubrismata, adikiaî*) et les réparations (*dikaî*) qu'ils échangent, la question est alors de savoir ce qui les pousse à animer sans cesse ce mouvement.

Généralement, et quels que soient les prétextes avancés, on attaque le pays d'autrui par « désir » (*epithumia*) de s'en emparer pour accroître sa domination. C'est le cas de Cambyse auquel le roi des Éthiopiens Longue-vie ne manque pas de le



reprocher quand il s'adresse aux ambassadeurs perses prétendument venus lui apporter des présents d'hospitalité :

Non, le roi des Perses ne vous a pas envoyés, porteurs de présents, parce qu'il attache un grand prix (*protimôn*) à devenir mon hôte ; vous, vous ne dites pas la vérité (car vous êtes venus pour espionner dans mes états) ; et lui n'est pas un homme juste. S'il était juste, en effet, il n'aurait pas convoité (*out' an epethumése*) un pays autre que le sien, et il ne réduirait pas en servitude des hommes dont il n'a souffert aucune injure (III 21, 7-13).

Outre le désir d'avoir plus, c'est encore la crainte (*phobos, deisai, arrôdein*) qui pousse à l'attaque et à l'offense ; une crainte parfois mêlée d'accablement (*achthesthai*) comme celle du roi d'Égypte, Amasis, à l'égard de la puissance perse en expansion.¹⁷ En regard, aux mouvements affectifs intérieurs des agresseurs répondent ceux des agressés, faits de haine (*echthra, apechthanesthai*), de ressentiment (*memphesthai, kotos*), de colère (*orgê*), d'abattement (*achthos*), ou d'affliction (*ania, aniazein, penthos, penthein*). Toutefois le texte se contente le plus souvent de mentionner laconiquement ces affections sans donner accès à leur élaboration intérieure.

C'est précisément ce relatif silence qui rend d'autant plus instructif un passage qui étudie l'âme (*psuchê*) à l'épreuve des maux (*kaka*) et de la peine (*penthos*). Le roi égyptien Psamménite (ou Psammétique) et le roi perse Cambyse rivalisent en effet de curiosité, purement intellectuelle ou pas : alors que le premier a isolé des enfants dès leur naissance afin de connaître quelle langue était la langue originelle de l'humanité,¹⁸ Cambyse se livre à l'endroit de l'Égyptien devenu son prisonnier à une expérience psychique sur la réaction au malheur. Pour ce faire, il lui offre trois spectacles successifs censés l'affliger à des degrés divers : celui de sa fille conduite en esclavage, celui de son fils mené à la mort et, enfin, celui d'un compagnon (*betairos*) tombé dans la misère et réduit à la mendicité.¹⁹ Dans les deux

¹⁷ Hdt., *Histoires*, III 1 : « Cambyse avait envoyé en Égypte un héraut pour demander à Amasis sa fille ; il faisait cette demande par suite des calculs (*ek boulês*) d'un Égyptien, lequel avait été l'instigateur de l'affaire parce qu'il en voulait à Amasis (*memphomenos Amasi*) de l'avoir arraché à sa femme et à ses enfants et livré, de préférence à tous les médecins d'Égypte, pour être conduit en Perse (...) Plein de ressentiment à ce propos (*tauta dê epimemphomenos*), l'Égyptien pressait Cambyse, par ses conseils et ses instances, de demander à Amasis sa fille, il voulait qu'Amasis, s'il la donnait, fût mortifié (*aniôto*), ou, s'il ne la donnait pas encourût l'animosité (*apechthoito*) de Cambyse. Amasis que la puissance des Perses inquiétait et qui avait peur (*achthomenos kai arrôdeôn*), ne pouvait prendre sur lui ni de donner sa fille ni de la refuser (...) ».

¹⁸ II 2 : « Les Égyptiens, avant le règne de Psammétique, se tenaient pour les plus anciens de tous les hommes. Mais, depuis que Psammétique, devenu roi, voulut savoir (*êthelêse eidenai*) qui étaient les plus anciens, depuis lors ils tiennent les Phrygiens pour plus anciens qu'eux-mêmes, et eux-mêmes pour plus anciens que les autres. Psammétique avait beau s'informer (*punthanomenos*) il ne pouvait trouver un moyen de découvrir (*ouk edunato...aneurein*) qui étaient les plus anciens des hommes. Voici donc ce qu'il imagina (*epitechnatai toionde*) ». Suit la description du dispositif expérimental.

¹⁹ III 14 : « Le dixième jour après qu'il se fut emparé de la citadelle de Memphis, Cambyse fit asseoir dans le faubourg pour l'outrager (*epi lumêi*) le roi des Égyptiens Psamménite, lequel avait



premiers cas, Psammétite se contente de baisser les yeux à terre (*ekupse tén gén*), sans crier (*anaboun*) ni éclater en sanglot (*anaklauein*), comme le fait remarquer Cambyse, mais, pour son compagnon, il pleure beaucoup (*anaklausas*) et se frappe la tête en l'appelant de son nom (*kalesas onomasti ton etairon epléxato tén kephalén*). Certes jusqu'ici il n'est question que de manifestations extérieures de chagrin mais le texte en dit davantage : s'agissant du matériau émotionnel, il établit encore une fois une homologie entre le domaine social et l'espace intérieur de l'homme isolé. C'est en effet la valeur ou l'honneur (*timè*) bafoué du compagnon qui fait naître l'affliction et autorise les manifestations publiques de celle-ci tandis que les maux concernant le fils et la fille du roi, déclarés *oikeioi*, sont comme réservés à la maisonnée (*oikos*). Ce faisant, et indissociablement, le texte esquisse une représentation de l'âme-corps comme un domaine clos, fermé sur lui-même et propre, sorte de for intérieur où demeure la douleur et dans lequel on ne pénètre pas.

Arrêtons-nous enfin sur la troisième figure du *pathos* autour de laquelle agréger encore des émotions, celle où il rejoint la maladie (*nosos*). Le roi Cambyse est à nouveau au centre du propos. Le récit, de source égyptienne, suit pas à pas le roi dans ses nombreuses exactions ou transgressions, voire sacrilèges. On le voit d'abord décider de ses expéditions contre des peuples étrangers, sous le coup du *thumos*, de l'*epithumiè* et de l'*orgè* : l'ardeur violente, l'avidité ou la colère. Il aurait éprouvé le premier (*megalôs thumôtheis* III 1) en apprenant que le roi d'Égypte Amasis ne lui a pas donné sa fille pour épouse mais celle du roi précédent, Apriès. Sa campagne contre l'Égypte s'en serait suivie. Le désir (*epithumiè*) de s'emparer du pays qui ne l'a en rien agressé le lance, comme on l'a vu, dans son expédition injuste contre les Éthiopiens (III 20). La colère aussi l'aurait incité à marcher contre eux après que ses manœuvres d'espionnage auraient été découvertes (III 25, 3). Viennent ensuite les forfaits contre ses proches (*kaka*, III 31). L'amour (*erôs* : *êrasththè* III 31, 5, *erômenè* III 31, 21) prohibé qu'il éprouve pour sa sœur, lui fait changer la loi qui interdit un tel commerce mais bientôt son ardeur violente (*thumos* III 32, 19) le pousse à tuer celle-ci, enceinte, pour une remarque qui lui a déplu. Il s'en prend aussi à d'autres Perses. Ainsi c'est une nouvelle fois le *thumos* qui lui fait tuer le fils de son conseiller Prexaspe (III 34, 10 *thumôtheis*) qu'il abat d'une flèche pour monter qu'il a toujours la main ferme et n'a pas été égaré (*paraphronein*), comme le disent ses sujets, par son goût immodéré du vin (*philoimè*). Enfin par jalousie (*phthonos* III 30, 5) et par peur (*deisas* III 30, 12) d'être détrôné, il fait assassiner son frère.

Mais, chemin faisant et de façon toujours plus insistante, le texte fait de l'accumulation d'émotions ou de passions des symptômes de folie,²⁰ surtout au moment où, dans de grands éclats de rire,²¹ Cambyse s'en prend à des dieux

régné six mois. Il le fit asseoir là avec d'autres Égyptiens et soumit son âme à l'épreuve/expérience (*diepeirato auton tês psuchês*) ».

²⁰ III 25, 6 *hoia de emmanês te éon kai ou phrenêrês* ; III 29 *oia éon upomargoteros* III 33 : *exemane* ; III 34, 1 : *exemanè* ; III 37 : *exemaineto*.

²¹ III 29, 4 ; III 35, 11-12 ; III 37, 4-5.



étrangers, que ce soit Apis ou Hephæistos de Memphis,²² ou tue un enfant comme on gagne à un jeu. Il s'agit dès lors de se demander à quoi attribuer ce mal (*nosos*). Pour les Égyptiens, il s'agit d'un châtement divin infligé au roi en punition du meurtre du dieu Apis :

Aussitôt après (le meurtre d'Apis) et à cause de ce crime, disent les Égyptiens, Cambyse fut pris de folie (*autika dia touto adikēma emanē*), lui qui auparavant n'avait pas de bon sens (*eōn oude proteron phrenērēs*) (III 30, 1-2).

Le narrateur-enquêteur des *Histoires* lui-même fait état de l'hypothèse selon laquelle il s'agirait d'une maladie congénitale (*ek genetēs*).

Tels sont les actes de folie auxquels Cambyse se porta (*exemanē*) contre ses parents les plus proches, que ce soit vraiment à cause d'Apis (*dia ton Apin*), ou pour un autre motif, bien des malheurs frappant communément les hommes (*hoia polla eōthe anthrōpous kaka katalambanein*). On dit en effet que Cambyse était de naissance atteint d'une maladie grave (*kai gar tina ek genetēs nouson megalēn legetai echein ho katalambanein*). Il ne serait donc nullement invraisemblable que, son corps souffrant d'une maladie grave (*ton sōmatos nouson megalēn noseontos*), il n'eût pas non plus l'esprit sain (*mēde tas phrenas hugiainein*) (III 33).

Entre la version des Égyptiens qui opte pour un mal d'origine divine et l'autre qui impute la conduite de Cambyse à une maladie somatique on retrouve le débat évoqué dans le traité hippocratique *La maladie sacrée*, lequel tranche définitivement en faveur du désordre physiologique et n'admet de parler de sacré que dans la mesure où la *phusis* elle-même l'est. Mais, en faisant état d'un mal qui, quelle que soit son origine, affecte, *via* le reste du corps, ces organes de la pensée (*phronein*) que sont les *phrenes*, les *Histoires* s'écartent aussi du traité hippocratique qui, quant à lui, place le lieu du trouble dans le cœur.

Dès lors quelle place est donnée à l'ardeur, la colère, la crainte, la jalousie, l'appétit ou du désir amoureux qui sont impliqués dans les actes de Cambyse ? Le roi, avant même d'être déclaré fou mais aussi après, est caractérisé comme *ou phrenērēs* : « aux *phrenes* non ajustés » ou « qui n'ajuste pas ses *phrenes* ». Il est dit également *bupomargoteros* : « un peu trop dérégulé ». L'étymologie de l'adjectif *margos* est obscure mais Platon²³ atteste que Margitès (l'homme *margos*) était un personnage d'Homère qui savait beaucoup de choses mais les savait mal, ce qui tendrait à rejoindre l'idée d'un ajustement défectueux, voire inexistant, en l'occurrence aux objets du savoir.²⁴ De là l'hypothèse qu'on peut faire sur la représentation du

²² III 38, 1-3 : « Pour moi, dit le narrateur-enquêteur, il est de tout point évident que Cambyse fut en proie à une violente folie (*emanē megalōs*) ; car, sans cela, il n'aurait pas entrepris de tourner en ridicule (*katagelân*) des choses saintes et consacrées par la coutume ».

²³ *Second Alcibiade* 147 b.

²⁴ Platon, cependant, propose une lecture allégorique de la caractérisation du Margitès en opposant la multiplicité des autres sciences à celle du bien : « Il faut donc que l'État et l'âme qui



fonctionnement émotionnel qui sous-tend ce langage : l'organe pensant que sont les *phrenes* (par ailleurs assimilés parfois au diaphragme, ce muscle de l'entre-deux du corps qui tient bien séparé le haut du bas) semble avoir pour fonction de se tenir correctement ajusté à la matière des émotions de manière à tenir celles-ci dans une cohésion qui, selon qu'elle est plus ou moins réglée, mène de l'homme sain, capable de colère, d'ardeur, de crainte ou de désir, au fou tel que Cambyse qui les éprouve sans retenue, en passant par le sot inadapté que serait le Margitès,²⁵ selon un *continuum* sans rupture.

Tel semble être le tableau des émotions et sentiments, ainsi que de leur fonctionnement, que les diverses figures du *pathos* répertoriées chez Hérodote nous permettent de dresser.

Les parties de l'âme et la nature selon Thucydide

Thucydide, quant à lui, en offre un tout différent. Il se situe à un nouveau moment de la conception de l'*anthrôpos*, où s'ébauche une tendance qui s'affirme chez Platon et se confirme, tout en se complexifiant, chez Aristote. Celle-ci veut que, sans que soit rompue l'unité de l'âme et du corps,²⁶ l'âme se trouve,

veut vivre comme il faut s'attachent à cette science (celle du bien) absolument comme un malade à son médecin ou celui qui veut naviguer en sûreté à un pilote. Car, sans cette science, plus le vent de la fortune est favorable pour l'acquisition des richesses, la force corporelle ou quelque autre avantage du même genre, plus grandes, semble-t-il, sont nécessairement les fautes qui en résultent. Celui qui, comme on dit, est universel dans les sciences et dans les arts, mais qui est dénué de cette science, et se laisse conduire par chacune des autres sciences, ne sera-t-il pas véritablement le jouet des fureurs de la tempête, comme il le mérite, puisque, comme je m'imagine, il navigue toujours sans pilote en haute mer, n'ayant pour faire sa course qu'un court espace de vie ? En sorte qu'ici aussi le mot du poète me semble avoir son application, quand il dit de certain personnage qu'« il connaissait beaucoup de métiers, mais qu'il les connaissait tous mal », ajoutait-il (...) Mais ce poète, mon excellent ami, comme presque tous les autres poètes, parle par énigmes ; car toute poésie est naturellement énigmatique et il n'appartient pas au premier venu de la comprendre (...) Car tu ne penses pas, n'est-ce pas qu'Homère, le plus divin et le plus sage des poètes, ignorât qu'il n'est pas possible de savoir mal ? Car c'est lui qui dit de Margitès qu'il connaissait beaucoup de métiers, mais qu'il les connaissait tous mal. Mais il parle par énigmes, je pense, et il a mis « mal » pour « mauvais » et il « savait » pour « savoir ». Cet arrangement sort de la mesure, mais c'est ce qu'il veut dire, à savoir qu'il connaissait beaucoup de métiers, mais qu'il était mauvais pour lui de les connaître tous. Il est donc clair que, s'il était mauvais pour lui de connaître beaucoup de choses, c'est qu'il était un piètre individu, si du moins il faut croire à nos raisonnements précédents (Trad. E. Chambry, « GF-Flammarion », Paris 1965).

²⁵ Selon d'autres sources le Margitès se perd dans les connaissances les plus élémentaires puisqu'il ne sait pas compter au-delà de cinq et ignore qui, de son père ou de sa mère, l'a engendré. Voir M. C. Howatson (dir.), article « Margitès », *Dictionnaire de l'Antiquité*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris 1998.

²⁶ Aristote, *DA*, 414 a 27-28 : « l'âme est une certaine réalisation (*entelecheia tis*) et une expression (*kai logos*) [du corps : *sômatos*] qui a la faculté d'être tel ».



logiquement et non physiquement, divisée en parts.²⁷ Toutefois Thucydide ne procède pas à une tripartition, comme Platon, ni, comme Aristote, à une bipartition avec, de chaque côté, plusieurs subdivisions, mais plutôt à une bipartition simple et qui, de surcroît est d'emblée placée sur le plan socio-politique.

Thucydide s'intéresse en effet avant tout à la psychologie du partage entre dirigeants et dirigés, comme le montre, entre autres textes capitaux à cet égard, le portrait de Périclès et la réflexion sur la démocratie du temps de sa stratégie (II 65). D'un côté figure le peuple (*dêmos*), parfois séparé en deux groupes : le petit peuple (*dêmos*) et les puissants (*dunatoi*), parfois réuni sous le nom de multitude (*plêthos*) ou de masse (*omilos*), mais, dans tous les cas, sujet à l'emportement coléreux (*orgê*) et versatile. Peu après avoir mis Périclès à l'amende, en effet, « par une mesure inverse (*authis*), ce qu'elle fait volontiers, précise Thucydide, (*hoper philei omilos poiein*), ils (la masse des Athéniens) le choisirent comme stratège »²⁸. Mais l'analyse de la nature populaire se poursuit (II 65, 9). Le *plêthos* est enclin à la démesure (*hubris*), à l'audace (*tharsountes*), à la peur (*phobos*). Ailleurs²⁹ on le voit aussi céder aux emportements de l'espoir (*elpis*), du désir (*epithumia*, *erôs*). En un mot il est dépourvu de raison (*alogos*). De l'autre côté, il y a Périclès, l'essence même du dirigeant, doté d'autorité et d'ascendant (*dunamis*) grâce à son jugement (*gnômê*), capable de résister et de convaincre de résister au plaisir (*hêdonê*) comme à la colère (*orgê*) et doté aussi de la faculté d'anticiper (*progignôskein*, *pronoia*). Certes les autres dirigeants ne sont pas à son image mais ils ne sont pas non plus à celle du peuple. Ce qui fut cause, juge Thucydide, que les successeurs de Périclès firent une mauvaise politique, n'est pas qu'ils partagèrent les emportements du peuple, mais qu'ils les encouragèrent, à l'instar de Cléon ou d'Alcibiade, pour servir leur intérêt particulier (*idion*), par ambition (*philotimia*) et appât du gain. Ainsi, ils se rangèrent malgré tout du côté de la partie désirante et déraisonnable de la société athénienne.

L'effet direct de la nature des mauvais dirigeants sur les événements est de livrer les cités à la fortune (*tuchê*) au lieu d'en maîtriser le sort par la prévoyance (*pronoia*). Dès lors se produisent les malheurs des désastres (*pathêmata*) comme l'opération de Pylos ou l'expédition de Sicile. Dans ces affres, le cours de l'histoire

²⁷ Platon, *Rép.* IV 436 a 6-440 e 6. Aristote, *EN.* I 1102 a 26-1103 a 3 ; VI 1139 a 3- 1139 a 17.

²⁸ Un autre exemple fameux de la versatilité du peuple est donné par le revirement (*metanoia*) des Athéniens qui, après avoir condamné à mort tous les Mytiléniens sous l'effet de la colère (*orgê*), se résolvent à ne punir que les seuls responsables de leur défection (III 35, 3-4). Les traductions sont celles de J. de Romilly, *La guerre du Péloponnèse*, « CUF », Les Belles Lettres, Paris 1953-1955, avec, parfois, quelques modifications de ma part.

²⁹ VI 24, 3-4 : au moment de lancer l'expédition de Sicile, tous les Athéniens « furent pris d'une même fureur (*erôs*) de partir : les hommes d'âge, à la pensée qu'ou bien l'on soumettrait la contrée pour laquelle on s'embarquait, ou que, du moins, de puissantes forces militaires ne couraient aucun risque ; la jeunesse en âge de servir, dans le désir d'aller au loin voir du pays et apprendre (*pothôî opseôs kai theôrias*), la confiance s'y joignant de revenir sain et sauf (*kai euepides ontes sôthêsesthai*) ; la grande masse des soldats, dans l'espoir de rapporter, sur le moment, de l'argent, et d'acquérir de surcroît (à la cité) une puissance qui leur garantirait des soldes indéfinies. Cet engouement du grand nombre (*agan epithimia*) faisait que ceux-là mêmes qui n'approuvaient pas craignaient (*dediôs*) en votant contre, de passer pour mauvais patriotes et se tenaient cois ».



se fait tragédie et ne laisse plus de place qu'aux gémissements face aux retournements inattendus de situation.³⁰

Comme la peste d'Athènes, comme la *stasis* de Corcyre, les *pathémata* donnent alors accès à ce qui, pour Thucydide, constitue le propre de la nature humaine (*anthrópeia phusis*) : le triomphe d'une matière émotionnelle brute que ne maîtrise plus la force rationnelle. C'est ainsi que cette nature se révèle vantarde dès lors que chacun veut régler ses affaires personnelles (*to anthrópeion kompódes es ta oíkeia*) V, 68, 2). Mais s'agissant des autres, elle pousse à les dominer, comme le disent les Athéniens lors du débat de Sparte après l'affaire d'Epidamne (I 75, 3). Elle se moque des lois quand elle tend ardemment vers l'action, affirme Diodote, en essayant de faire revenir les Athéniens sur leur décision d'exterminer tous les Mytiléniens.³¹ Certes, dans ce cas, l'ardeur (*hormé*) suscite un revirement bénéfique mais fondamentalement c'est de toute règle et en toutes circonstances que se moque la nature humaine. Telle est la leçon qui est tirée de la guerre civile de Corcyre :

La vie de la cité fut bouleversée en cette crise et la nature humaine (*hē anthrópeia phusis*), victorieuse des lois (*kerátésasa tous nomous*), elle qui a coutume aussi de les violer pour commettre l'injustice (*eióthúia kai para tous nomous adikein*), prit plaisir à montrer qu'elle ne domine pas sa colère (*akrátés orgés ousa*), l'emporte sur la justice et fait la guerre à toute supériorité (*polemia de tou prouchontos*) :³² autrement, on n'eût pas préféré la vengeance aux règles sacrées, le profit au respect de la justice, si la jalousie (*to phthonein*) n'avait possédé une force nuisible (*blaptousa ischus*) (III 84, 2).

Tout se passe donc comme si, après avoir proposé une hiérarchie sociale et politique de la nature humaine, Thucydide réduisait les contours de celle-ci à sa partie populaire et ne voyait en elle que ce qui échappe au contrôle de la raison et

³⁰ VII 71, 7 : Les Athéniens après la quatrième bataille sur terre et dans la rade de Syracuse : « furent sur le champ frappés de panique (*ekplésis*), un coup qui de ceux qui aient jamais eu lieu, n'était inférieur à aucun. Leur sort se comparait (*paraplésia te epeponthesan*) à celui qu'eux-mêmes, à Pylos, avaient infligé aux Lacédémoniens. Leurs navires détruits, les Lacédémoniens avaient, du même coup, perdu leurs hommes passés dans l'île, et pareillement alors, pour les Athéniens, tout espoir de salut par terre était anéanti (*anelpiston én to kata gén sóthésesthai*) si rien ne survenait pour faire pièce à la raison (*én mē ti para logon gignētai*) ». VII 75, 2, après l'ultime bataille qui sanctionne la défaite athénienne en Sicile : « C'était dans l'ensemble des événements une chose terrible (*Deimon oum én ou kath' hen monon tōn pragmatōn*) qu'ils eussent à partir après avoir perdu tous leurs vaisseaux, et quand, à un grand espoir, ne succédaient que dangers pour eux-mêmes et pour la cité (*anti megalēs elpidos kai antoi kai hē polis kinduneuontes*) »...Suit l'évocation des supplications, lamentations, gémissements et invocations des Dieux qui émaillent les renversements (*katastrophai*) tragiques (VII 75, 4-5). On goûtera aussi l'ironie dont Thucydide fait preuve en mettant dans les bouche des Athéniens, lors du dialogue avec les Méliens, une mise en garde contre l'espoir qui peut mener aux catastrophes (V 103, 1-2) alors qu'eux-mêmes y succomberont peu après en choisissant de mener l'expédition contre la Sicile.

³¹ III 45, 7 : « Bref, il est impossible- et bien naïf qui se l'imagine- que la nature humaine, quand elle tend ardemment vers l'action (*hormomenē prothumōs ti praxai*) en soit détournée par la force des lois (*nomōn ischū*) ou quelque autre menace ».

³² On peut voir ici un écho de ce qui a été dit de la démocratie péricléenne en II 65.



de la prévoyance. Pourtant la voie de la sauvegarde sera moins d'attendre l'avènement de dirigeants d'exception comme le fut Périclès que de se servir des vicissitudes de la guerre du Péloponnèse comme d'un modèle d'interprétation qui permette de comprendre analogiquement des situations humaines proches de celles qu'on y a rencontrées et, par là, de les maîtriser.³³

Sentiments, émotion et cours de l'histoire

Le point de vue du *pathos* choisi pour examiner les émotions et les sentiments chez Hérodote et Thucydide et tenter d'en comprendre certains mécanismes permet désormais de mettre en évidence leur rôle éminemment actif, et non pas passif comme notre imaginaire de la « passion » nous pousserait peut-être à le croire, dans le cours des événements tel que les deux auteurs conçoivent.

Chez le premier, ce sont aussi bien ceux des victimes des dieux, d'autres hommes ou de la maladie qu'est la folie que ceux des offenseurs premiers en proie à leur désir de conquérir qui nourrissent l'échange des agressions et des vengeances selon lequel s'enchainent les événements. Mieux : ils en sont le ressort ultime. Chez Thucydide la raison et la capacité d'anticipation du dirigeant de type péricléen comme du *suggraphes* qui préside à l'élaboration de *La guerre du Péloponnèse* du point de vue de son expérience du conflit, permettent de maîtriser l'histoire en y voyant la reproduction analogique d'événements paradigmatiques (le conflit lui-même, la peste, les guerres civiles adjacentes) dont il faut savoir guetter les réalisations particulières dans la réalité qui s'offre au présent et s'offrira à l'avenir. Mais cette *pronoia* rationnelle est sans cesse débordée par les sentiments et les émotions de la masse, excités à leur tour par les désirs particuliers et privés des mauvais dirigeants. Ceux-là convoquent inexorablement, face à toute sage prévision, la puissance irrépessible de la fortune porteuse de catastrophes. Dès lors, c'est dans cette lutte qu'on soupçonne sans fin entre l'anticipation calculée et la maîtrise le débordement émotionnel des plus nombreux poussés par les plus avides que réside le mouvement de l'histoire selon Thucydide.

Empressons-nous cependant de le dire, il existe sans doute d'autres voies d'accès aux émotions et sentiments grecs que le *pathos* mais il restera toujours à les élaborer depuis la culture grecque sans croire que nous pourrions y avoir directement accès par une collection de traductions qui nous renvoient

³³ I 22, 4 : « À l'audition, l'absence de merveilleux dans les faits rapportés paraîtra sans doute en diminuer le charme ; mais, si l'on veut voir clair dans les événements passés et dans ceux qui à l'avenir, en vertu de caractère humain qui est le leur (*kata to anthôpinon*), présenteront des similitudes ou des analogies (*toioutôn kai paraplêsiôn esesthai*), qu'alors, on les juge utiles, et cela suffira : ils constituent un trésor pour toujours (...) ».



irrépressiblement à notre propre imaginaire et à nos conceptions occidentales modernes de l'affectivité.

Catherine Darbo-Peschanski
Laboratoire d'Anthropologie sociale, UMR 7310
(Collège de France, CNRS, EHESS)
52 rue du Cardinal-Lemoine - 75005 Paris
cdarbopeschanski@free.fr
on line dal 12 novembre 2012