



HAL
open science

Le Ménexène, l'oraison funèbre et le discours identitaire

Bernard Champion

► **To cite this version:**

Bernard Champion. Le Ménexène, l'oraison funèbre et le discours identitaire. Travaux & documents, 2007, Journées de l'Antiquité 2005-2006, 29, pp.71–86. hal-01170183

HAL Id: hal-01170183

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01170183>

Submitted on 13 Sep 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Le *Ménéxène*, l'oraison funèbre et le discours identitaire

BERNARD CHAMPION
UNIVERSITE DE LA REUNION

Bien qu'ayant fait l'objet de nombreuses discussions philologiques, le *Ménéxène* (c. 385) est un dialogue platonicien relativement peu étudié — si l'on excepte les exercices de traduction scolaire — dans le circuit universitaire : la partie dialoguée y est réduite et son contenu, la relation par Socrate d'un discours en l'honneur des soldats morts au combat, supposé prononcé par Aspasia, peut apparaître marginal. Le *Ménéxène* n'est pas un passage obligé pour entrer dans la philosophie de Platon. Au point qu'on a pu lire ce texte au premier degré et le donner comme un modèle du panégyrique. Un exercice de piété patriotique auquel Platon se serait livré, en quelque sorte. Un à côté. D'après Cicéron, d'ailleurs, on récitait chaque année à Athènes la partie centrale du *Ménéxène*, l'oraison funèbre proprement dite (*Orator*, XLIV, 151). À la fin du XIX^e siècle un philologue allemand, Th. Berndt (*Vemerkungen Zu Platon's Menexenos*, Herford 1888 ; voir en français : R. Clavaud, *Le « Ménéxène » de Platon et la rhétorique de son temps*, Paris, 1980), renverse cette perspective en montrant, par une minutieuse étude stylistique, que le *Ménéxène* est un pastiche et qu'il contient en réalité une leçon de philosophie et de citoyenneté : cette caricature de l'éloquence publique a la recherche de la vérité et spécifiquement de la vérité historique pour guide.

L'*epitaphios*, l'oraison funèbre, était le discours que l'Athènes démocratique prononçait à la gloire de ses héros morts au champ de bataille (Thucydide, II, 34) et le propos de Socrate, en pastichant les tours de l'éloquence patriotique et sa grandiloquence identitaire, est de démontrer que l'histoire d'Athènes n'est pas l'épopée que les orateurs se plaisent à dérouler devant l'assemblée des Athéniens. Cette parodie prend place, en réalité, dans la « guerre totale », si je puis dire (dérision comprise : « Toujours tes plaisanteries, Socrate, sur le dos des orateurs » – *Ménéxène*, 235 c), que Platon a déclarée à ces maîtres d'éloquence que sont les sophistes : l'éloquence est une machine à fabriquer et à faire partager des contre-vérités.

Le *Ménexène* s'ouvre par une conversation entre un jeune homme de bonne famille — il a environ vingt ans — et Socrate. Ménexène commence à s'intéresser à la vie politique et il pressent (à juste titre) que l'oraison funèbre est un exercice qui renferme les secrets de la réussite en politique. Mais que vaut une telle éloquence pour qui est en quête de vérité ? La réponse de Socrate est indirecte, il la délivre sous la forme d'un contre-exemple, une parodie plus vraie que nature (puisqu'on n'y a longtemps vu que du feu, je l'ai dit) de ces *logoi politikoi* qui séduisent tant ce candidat à Sciences Po dont la famille a déjà donné des administrateurs à la cité. Cette parodie n'est pas sans effet, puisque les contre-vérités alignées par Socrate finissent par mettre la puce à l'oreille de son interlocuteur... Le *Ménexène* est donc un tour de force de rhétorique et un pastiche : Socrate y aligne par l'exemple, les uns après les autres, les figures de l'éloquence dont usent les tribuns, figures qui lui permettent d'énoncer des contre-vérités historiques si évidentes qu'il faut être dans une sorte d'état second pour ne pas les entendre comme telles. La qualification et l'explication de cet « état second », de cette inhibition de l'esprit critique dès qu'il est question d'identité et de formation de groupe, constitue, précisément, un objet de mon questionnement.

L'idée que je prendrai comme fil directeur est de montrer que le texte platonicien constitue, à travers un pastiche des discours patriotiques, non seulement une « leçon de civisme » mais aussi une « leçon d'épistémologie » et, je m'en expliquerai, une « leçon d'hygiène mentale » pour se garder des « beaux parleurs » et autres pseudo experts en tropes qui encombrant les estrades des amphithéâtres et les revues spécialisées. Je terminerai, en effet, en disant quelques mots de l'affaire Sokal dont le pastiche n'est pas sans rapport, toutes choses égales d'ailleurs, avec le *Ménexène*.



Les Grecs n'ont pas inventé la grammaire. La première grammaire est sanscrite : elle est rédigée au IV^e siècle avant notre ère elle par Panini. Mais ils ont certainement inventé la rhétorique. Parce que l'art de la parole constitue en démocratie un instrument majeur de la persuasion et de l'exercice du pouvoir. On connaît le mot de Fénelon : « En Grèce tout dépendait de la parole et la parole dépendait du peuple ». La parodie à laquelle se livre Platon révèle donc non seulement une connaissance exhaustive des tours de rhétorique qu'enseignaient Gorgias et ses émules, mais aussi une analyse critique des « niveaux de

langage » et des « types de langage ». Elle pointe vers une distinction fondamentale (qui constitue la principale leçon du dialogue) : « l'opposition qui existe nécessairement et irrémédiablement entre la recherche scientifique ou philosophique et les discours qu'on pourrait appeler de séduction », dont le discours patriotique et le discours identitaire sont des exemples achevés.

Je terminerai donc par une question : pourquoi, lorsqu'on parle identité, lorsqu'on parle de soi, est-on presque inévitablement condamné à méjuger et à se méjuger ? Et par un constat : le discours identitaire est parfaitement légitime, mais ce n'est pas un discours de vérité, c'est un discours d'émotion et de passion. Il relève du politique et de la psychologie — ou de la littérature — mais il est fondamentalement, comme Platon le montre, a-scientifique ou a-philosophique.

Pour entrer davantage dans le texte...

Le jeune Ménexène vient donc d'assister à une séance du Conseil de la cité, la Boulé : il y était question de désigner l'orateur qui prononcera le *logos epitaphios*, l'építaphe en l'honneur des soldats morts pour la patrie dans l'année. L'orateur ne sera pas désigné lors de cette séance, rapporte Ménexène et il en conclut que celui-ci devra, nécessairement, improviser. Il n'aura pas le temps de répéter son discours.

Socrate lui objecte aussitôt :

- que les orateurs ont toujours des discours et des tirades tout préparés et qu'ils savent se servir des « rognures » d'oraisons antérieures (236 b) : ce sont des « pros » jamais pris de court (c'est déjà dire que ces orateurs, loin de répondre à des situations spécifiques et de dresser les louanges appropriées à tel ou tel, glorifient indistinctement tous les défunts dans des tirades toutes faites), et
- qu'il est facile d'improviser sur de tels sujets et dans de telles circonstances : s'il s'agissait de dire du bien des habitants du Péloponnèse devant des citoyens d'Athènes ou de dire du bien des Athéniens devant des Péloponnésiens, il faudrait certes être un bon orateur. Mais dire du bien des Athéniens devant des Athéniens, quoi de plus facile ! Louer des Athéniens devant des Athéniens — la phrase est devenue proverbiale — tel est l'objet du panégyrique. Le panégyrique serait d'ailleurs une spécificité d'Athènes : « Seuls entre les Grecs, les Athéniens savent honorer la valeur » (Lycurge, *Contre Léocrate*, 51) : « Seuls au monde, ils prononcent l'éloge funèbre des citoyens morts pour la patrie. » (Démosthène, *Contre Leptine*,

141). Cette construction auto-référentielle où des Athéniens font l'éloge d'Athènes devant des Athéniens, cette chambre d'échos de la complaisance est la première caractéristique du discours patriotique : « on y fait l'éloge de soi devant soi : on se fait plaisir ».

L'effet de cette auto-gratification est tout à fait spectaculaire : les panégyristes, déclare plaisamment Socrate, avec la « chamarrure de leurs discours apprêtés », « ensorçèlent nos âmes » (235 a). « Chaque fois [que je les entends] renchérit-il, je reste là planté, captif et comme pétrifié, persuadé que je suis devenu sur-le-champ plus grand, plus généreux, plus beau ». « Cette majesté, poursuit-il, me dure plus de trois jours ; les accents de l'orateur me sont entrés dans les oreilles comme une vrille et c'est à peine si, le quatrième ou le cinquième jour, je reprends mes esprits et réalise en quel endroit de la terre je me trouve. » (235 b-c). L'envoûtement suscité par l'oraison est de nature magique. Socrate se dit ensorcelé (*goèteuousin*, 235 a), charmé (*kèloumenos*, 235 b), pris dans un discours émanant d'une voix qui chante comme une flûte (*enaulos*, 235 c). [C'est en ces termes qu'est aussi décrit le charme qui émane des propos de Protagoras (328 d) comparé à Orphée (315 a), séduction qu'évoque aussi le *Sophiste* (234c ; 235 a ; 241 b).] Socrate n'est plus Socrate. La magie de cette éloquence auto-glorificatrice l'a dissout dans la masse. « Tel est en effet le résultat singulier du discours patriotique : à partir d'individus différents et séparés, pétrifiant les consciences et prenant possession des corps, il fusionne les monades pour réaliser une sorte de super-organisme », de Léviathan, cet *ochlos* qu'on appelle une foule.

Ce phénomène, que chacun a pu observer, pose diverses questions. Je vais en énumérer quelques-unes — à défaut d'être en mesure de les traiter.

Le premier topos en cause est celui de l'autochtonie. Le discours au mort, presque universellement, met en scène un thème récurrent, le rapport à la terre, l'autochtonie. Cette relation des vivants aux morts et des vivants à la terre a quelque chose de spécifique, d'archaïque, pourrait-on dire et qui « fonde le droit du droit » — si je puis dire. Pour quitter le champ de l'antiquité et montrer l'actualité du *Ménexène*, je vais prendre quelques exemples qui montrent que le rapport à la terre est quelque chose de rien moins que rationnel et qui met en jeu des valeurs apparemment étrangères au droit et qui pourtant, je l'ai dit, fondent le droit : « le sacré ».

Premier exemple. Un « point de vue » paru dans le journal *Le Monde* du 25 mai 2001 à la rubrique « Horizons-Débats ». Il est question dans ce point de vue de territoire et d'identité à propos du transfert éventuel de la « loi littoral » vers la collectivité territoriale corse. Sous le titre : « Nous, les sentinelles de la terre de Corse », l'auteur s'emploie à ouvrir les yeux de ceux qui soupçonnent les Corses de vouloir bétonner leur littoral. Il explique : « Notre relation avec la terre corse est tellement puissante et mystérieuse que nous saurons protéger avec constance nos côtes, mais aussi nos montagnes auxquelles il convient de réinsuffler vie et jeunesse. Sachez que nous ne nous considérons pas comme les propriétaires de ce sol, mais seulement les dépositaires. Nous sommes imprégnés de l'idée que nous devons défendre à tout prix cette terre sacrée que nous remettrons à nos enfants ». Cette profession de foi se termine par la dénégation suivante : « Notre patriotisme ne repose pas sur des termes creux et ronflants [...] ».

Avec cette dénégation de l'emphase à laquelle la relation à la terre donne ou donnerait lieu, nous sommes, me semble-t-il, dans ce registre spécifique que je cherche à caractériser. Si l'on fait crédit au vocabulaire utilisé avec récurrence en ces circonstances, quand le sol consubstantiel est en cause, on touche en effet ici au « sacré ». Au-delà de la métaphore. Taïwan est ainsi, par exemple, la « province sacrée » du communisme athée de la Chine. L'institution religieuse semble exprimer ce droit antérieur au droit qu'est la légitimité sur le sol en ritualisant la prise de possession du sol. Le conflit israélo-palestinien est, lui aussi, un conflit théologique avant d'être un conflit politique... L'inaliénabilité et la consubstantialité du sol et du soi s'expriment donc par l'autel, par le temple, par la mosquée (dans le « frisson sacré » de l'appartenance) avant de s'exprimer dans le droit.

Je résumerai tout cela par un dernier exemple :

À un lecteur du *Monde* qui s'étonnait que les pays occidentaux acceptent et parfois subventionnent la construction de mosquées sur leur sol alors que l'Arabie Saoudite interdit l'édification de toute église sur le sien, un musulman répondit par ce théologème : « L'Arabie Saoudite est une mosquée ».

Le mythe grec de l'autochtonie (*chthonios* : qui est sous terre) donne une bonne illustration de ce type de construction qu'on voit prospérer dans les forgeries identitaires. Le bon droit s'y exprime par le fait d'être né du sol, de faire corps avec la terre. Nés de la terre, c'est ainsi que les anciens Athéniens se représentaient. La tradition faisait

remonter la généalogie d'Erichthonios, l'un des premiers rois d'Athènes, au dieu souterrain, Héphaïstos. Le dieu boiteux ayant reçu Athéna dans sa forge, venue lui commander des armes, se prit d'amour pour elle. La déesse échappa à son étreinte, mais, dans la lutte, la semence du dieu se répandit sur le sol. Ainsi fécondée, la terre produisit un enfant que la déesse recueillit et qu'elle confia, enfermé dans une corbeille en osier, aux filles d'un roi de l'Attique. Poussées par la curiosité, celles-ci ouvrirent la corbeille et virent l'enfant gardé par deux serpents. Selon certaines versions, c'est l'enfant lui-même qui avait le corps terminé par une queue de serpent — comme la plupart des êtres chthoniens...

Dans son pastiche patriotique, Socrate prend donc rang dans cette mythologie de l'origine. C'est en effet « l'égalité dans l'origine », l'isogonie qui, explique-t-il, fonde la démocratie :

« Ni l'infirmité, ni la pauvreté, ni l'obscurité de la naissance ne sont pour quiconque une cause d'exclusion, non plus qu'une extraction contraire un titre d'honneur, comme c'est le cas dans d'autres cités. Une seule règle fait loi : à l'homme réputé capable ou honnête l'autorité et les charges ; et la cause de ce régime politique est chez nous l'égalité de naissance. Les autres cités sont constituées par des populations de toute origines et formées d'éléments d'inégale valeur, d'où résulte l'inégalité au principe de leurs gouvernements, tyrannies et oligarchies ; les gens y vivent, un petit nombre regardant le reste comme des esclaves, et ces derniers en tenant les autres pour des maîtres. Nous et les nôtres, à l'inverse, tous frères nés d'une même mère, nous ne nous croyons pas les esclaves ni les maîtres les uns des autres. L'égalité d'origine, établie par la nature, nous oblige à rechercher l'égalité politique établie par la loi et à ne céder le pas les uns aux autres qu'en égard à la réputation de vertu et de sagesse. »

Cette égalité dans l'origine, c'est l'autochtonie.

C'est le motif universel qui unit les morts et les vivants, celui de la terre mère. L'autochtonie athénienne se démontre donc par le fait que l'Attique, quand les autres contrées se peuplaient d'« animaux de toutes espèces », « enfanta l'homme », puis les aliments, tels « le fruit du blé et de l'orge », nécessaires à sa survie, « démontrant [par cette attention] que c'est bien elle qui a enfanté cet être ». « Car ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la conception et l'enfantement, mais la femme qui a imité la terre » (238 a)... Les « ancêtres [des morts dont on célèbre la mémoire] n'étaient pas d'origine étrangère », ils ne sont pas « des métèques dont les aïeux seraient venus d'ailleurs, mais bien des autochtones » nourris, non par une « marâtre », mais par leur mère (237 b-c). Conclusion : la fidélité à la terre est un devoir de fils.

Quelle est la valeur historique de telles spéculations ? Les preuves que les peuples articulent pour justifier leur autorité sur le sol sont souvent de cet ordre, largement mythiques. Le *Ménexène* est ainsi une brillante illustration de ces forgeries identitaires. Systématiquement, cet éloge d'Athènes efface ou minimise les ombres et les revers pour magnifier et multiplier d'autant les exploits. Toute la gloire des guerres médiques revient ainsi à Athènes même quand il s'agit de victoires où les Grecs étaient rassemblés contre les Perses. Après une énumération d'approximations et de contre-vérités, le comble est atteint quand Aspasia prétend que les Athéniens ont remporté la bataille des Arginuses et « le reste de la guerre » (243 d) : la guerre du Péloponnèse — rien moins — alors qu'Athènes y a perdu sa souveraineté (Aegos-Potamoi en 405 ; capitulation en 404). Le raisonnement est parfois tellement spécieux qu'il en devient presque incompréhensible. Ainsi quand il s'agit de démontrer que même la défaite est une victoire. « C'est en effet grâce à nos propres divisions que l'on a triomphé de nous, non grâce à la supériorité d'autrui ; car ce n'est pas, aujourd'hui encore, à ces adversaires qu'est vraiment due notre défaite : c'est sur nous-mêmes que nous avons nous-mêmes remporté la victoire [...] » (244 d). Ce parti-pris est tout aussi flagrant, alors que la thalassocratie athénienne a imposé sa loi à la Grèce (les « mille cités » payant tribut dont parle Aristophane), quand l'histoire d'Athènes est revisitée par l'idée que la cité n'a jamais eu d'autre loi que l'amour de la liberté et l'assistance aux plus faibles... La conclusion de ce panégyrique n'est pas moins étonnante, puisque l'autolâtrie et l'histoire rêvée défient à la fois la prétériorité et l'hyperbole. Je cite :

« Telles sont les actions des hommes qui reposent ici et des autres qui sont morts pour la patrie. Celles que j'ai rapportées sont nombreuses et belles, mais beaucoup nombreuses encore et plus belles celles que j'ai omises, plusieurs jours et plusieurs nuits ne suffiraient pas à les citer toutes ». (246 a)

Pourquoi les « sonneries aux morts » et les hymnes nationaux, qui font lever les assistants et découvrir les têtes, autorisent-ils pareil excès ? Vraisemblablement parce que la cohésion physique du groupe propre à ces moments « sacrés » requiert un investissement émotionnel contraire à l'exercice de la froide raison. Plutôt qu'un manque de vigilance de la critique philologique qui a longtemps vu dans le dialogue platonicien en cause un modèle du panégyrique et non une parodie, c'est peut-être

l'inhibition de tout esprit critique, dès qu'il est question de territoire, qui est ici significative.

C'est en réalité à une charge contre l'éloquence publique que se livre Platon : ce sera mon deuxième point. Les *logoi politikoi* obscurcissent la conscience et dévoient la droite raison. Les oraisons funèbres résument les travers de cette éloquence et l'*ironia mimica* (Berndt) platonicienne s'emploie en faisant chanter la langue mieux que les sophistes, en des tours souvent fondés sur la ressemblance sonore qui défient la traduction, à donner un florilège de ces « redondances » (litt. isologies) que « les doctes enseignent ». Les panégyristes, donc, « ensorcèlent nos âmes » (235 a). Comment expliquer pareil « ensorcèlement » ? Si le pastiche platonicien des tours de rhétorique utilisés par Gorgias et les sophistes est placé sous le patronage des musiciens Connos et Lampros, c'est que l'éloquence emprunte en réalité davantage à la musique qu'à la dialectique. Les allitérations, les répétitions de mots, les rimes, les balancements, tout cet appareil qui focalise l'attention sur les sonorités verbales, détourne la raison de son véritable objet qui est de discriminer et de prendre de la hauteur – et non de s'abandonner à des ressemblances factices créées par des rythmes ou des similitudes sonores.

Je vais énumérer quelques-uns de ces tours : les mots sont savants mais en réalité leur sens en grec est tout à fait ordinaire (en grec, une parabole c'est un virage, une métaphore un autobus ou un car jaune, un transport, quoi ! etc.). Il ne faut donc pas — je suis dans mon sujet — se laisser séduire ou intimider par certaine critique littéraire qui veut nous impressionner avec des mots savants. L'homéoteleute (retour de sonorités semblables à la fin des mots ou des fins de phrases : la rime et l'assonance sont des cas spécifiques de cette figure), l'anaphore ou épanaphore (figure qui consiste à répéter le même mot au début de plusieurs phrases ou membres de phrase), l'épanadiplose (*epi* : à la fin , *ana* : en tête, « *diployn* » : doubler : figure dans laquelle deux propositions corrélatives commencent et finissent par le même mot), la synecdoque, l'épizeuxe (figure de répétition dans laquelle les termes repris sont consécutifs), l'ictus (coup frappé qui souligne le rythme)... tout cela c'est de la musique (art dont relève la rhétorique) et s'inscrit dans une entreprise de séduction de l'oreille et non de recherche de la vérité. Celle-ci, en effet, impose l'univocité et s'interdit la redondance. Ainsi Socrate s'excuse-t-il d'une asonance qu'il vient de produire involontairement :

« La foule, elle, n'a entendu que des phrases comme celle qui vient de m'échapper, construites à dessein sur les mêmes consonances et non point des propos où cette correspondance est, comme dans ma phrase, l'effet d'un simple hasard » (*République*, 498 d-e).

Le « style redoublé », *diplasiologian* (*Phèdre*, 267 b), ces « isologies que les doctes enseignent » (*Banquet*, 185 c), est emblématique de la manière. La répétition est la figure principale de la rhétorique, art de mêler le signifiant et le signifié en composant l'instant présent avec l'instant passé : accumulation, allitération, anaphore, antanaclase (figure dans laquelle un mot répété reçoit une acception différente), assonance, balancement, cadence, épanadiplose, eurythmie, homéoteleute, itération, métabole, paronomase (figure qui rapproche des mots à la sonorité voisine et au sens différent) [...] entrecroisent ainsi les éléments constitutifs de la ligne sémantique. Quand la production de la visée significative est captive de sa redondance et ne renvoie qu'à sa propre émission, quand elle séduit l'oreille, l'appétit d'harmonie qui caractérise aussi l'esprit humain, elle délivre un sens dépourvu de toute fonction de vérité.

Quel usage de la langue, donc, quand on recherche le vrai ?

C'est le programme de la dialectique : Produire un discours « clair et cohérent », « ramener à une seule idée les notions éparses » (*Phèdre*, 265 d) ; trouver l'unité dans la multiplicité : (*Philèbe*, 16) ; « diviser l'idée en ses éléments » tout en « respectant ses articulations naturelles », selon l'image fameuse (« tâchant de n'y rien tronquer » à l'inverse du « boucher maladroit », (265 e), voilà la dialectique. L'accès à la vérité ne procède pas de la séduction des mots mais de la contention de l'esprit. « Voilà, Phèdre, déclare Socrate, ce dont je suis amoureux, moi : c'est de ces divisions [analyse] et de ces rassemblements [synthèse] qui me rendent capable de parler et de penser » (266 b). C'est de ces universaux qui permettent l'exercice discursif de la raison. À la différence des périodes où la musique de la langue et le rythme se veulent être des moyens de persuasion, la langue du raisonnement est univoque et rectiligne et non métaphorique ou polyphonique. (Tout ceci est assez proche de la caractéristique de Leibniz, dont il était question au cours de notre dernière Journée de recherche, cette langue artificielle dans laquelle il serait impossible d'énoncer une erreur ; cette règle de l'univocité est de tout raisonnement : « Si j'avais écrit une bonne phrase, note Wittgenstein, et que par hasard elle consistât en deux lignes qui riment, ce serait alors une faute »). C'est sur cette linéarité que reposent la compréhension du réel et la maîtrise

scientifique de la matière : il n'y a pas de téléthon pour les virtuoses des tropes et les chercheurs en littérature. Tout simplement parce la maîtrise scientifique de la matière requiert la soumission au réel et non cette possession magique des choses par le verbe. Cette maîtrise se garde évidemment de toute griserie verbale. L'éloquence captive, certes, mais sa valeur de vérité est à l'inverse de sa capacité de séduction. Socrate, lui, se veut atypique dans l'exercice de la parole politique : « Je crois, dit-il à Calliclès, être l'un des rares Athéniens, sinon le seul, à me consacrer au véritable art politique et le seul de mes contemporains à pratiquer la politique. » (*Gorgias*, 522 d) Cette « atopia » est d'un homme qui méduse, certes, mais d'une tout autre manière et en vue d'une tout autre fin. Son propos n'est pas de flatter la foule par des « fictions parlées » (*Sophiste*, 234 c) ou des raisonnements captieux. Animé par un idéal de justice (*Gorgias*, 504 d), il voit dans la recherche du « bel effet » un art vain ou trompeur, bricolage (le « collage » auquel se livre Aspasia : *Ménéxène*, 236 b) ou forgerie. Après avoir écouté l'éloge du dieu Amour prononcé par Agathon, dans le *Banquet*, Socrate, admiratif, déclare tout ignorer, du « procédé » et des « règles à suivre » pour produire un tel discours.

« Je croyais, moi, dans ma simplicité, que la règle était de dire la vérité sur l'objet entrepris, quel qu'il soit [...] Mais il paraît que ce n'est pas la bonne méthode pour louer quoi que ce fût ; que c'est au contraire d'attribuer au sujet les qualités les plus grandes et les plus belles possible, qu'elles fussent ainsi ou non ; et si elles étaient fausses, cela n'avait aucune importance ». (*Banquet*, 198 b-e)

C'est, trait pour trait, la critique des *logoi politikoi* des panégyristes.

La célébration de la terre des pères, de la patrie, engage ainsi un usage, non pas analytique et linéaire, mais euphonique et harmonique, émotionnel de la langue (roboratif et euphorisant, si l'on en croit l'envoûtement de Socrate). Formé à la musique par Lampros, à la rhétorique par Antiphon et louant des Athéniens devant des Athéniens, comment l'hypotypose et l'hyperbole du panégyriste ne méduseraient-elles pas les auditoires ? Prière pour les morts et droit au sol pour les vivants, le discours patriotique donne fonctionnellement congé à l'objectivité et à l'esprit critique. Une conclusion pourrait être ici que le discours patriotique est un discours d'émotion et de passion ; que sa logique et que ses moyens d'expression sont d'une autre nature, même s'il se donne pour tel, que le discours qui pour objet la recherche de la vérité...

Il reste deux questions, l'une que je ne développerai que brièvement et l'autre qui me servira de conclusion :

- Le discours patriotique n'est pas seulement une machine à falsifier l'histoire. Il a, d'évidence, une fonction et une utilité. Il répond, comme je l'ai suggéré, à notre nature de mammifères grégaires (ou sociaux) et il déploie, précisément, les moyens nécessaires à la formation des groupes. Et à cet égard, en effet, il peut se révéler vital dans des circonstances de survie du groupe. Il faut défaire les unités individuelles pour constituer le groupe. L'émotion, qui suppose une inhibition de l'esprit critique et de la raison, est ce « liant » qui permet de cimenter ce « super organisme » qu'est le groupe et de lui donner une âme commune. Ce n'est pas un hasard si l'« amour sacré » de la patrie, que j'ai évoqué plus haut, se déclare et se vérifie, précisément, quand celle-ci est en danger : il soude en un seul corps les membres dispersés de la communauté et les prépare à l'action collective. En observant les choses « froidement », objectivement, d'un œil dégrisé, Socrate insiste irrévérencieusement et ironiquement sur les « avantages qu'il y a à mourir à la guerre » : « On obtient une belle et magnifique sépulture même si l'on vivait dans la pauvreté » et l'on a droit à « des éloges, même si l'on est sans valeur » (234 c). En réalité, les conditions même de sa mort — héroïque ou non — changent la nature du citoyen : le guerrier mort au combat va devenir, avec tous les hommes morts pour la cité (ceux « qui ont acheté de leur mort le salut des vivants » (237 a), une sorte d'esprit tutélaire. « Les Athéniens [...], écrit Denys d'Halicarnasse, ont choisi de prononcer l'oraison funèbre aux funérailles des combattants car à leur avis le seul critère permettant de déterminer les hommes de cœur est la valeur qu'on acquiert dans la mort, même si l'on est par ailleurs médiocre. » (*Antiquités romaines*, V, 17, 5-6) La « belle mort », *thanatos kalos* (*Ménexène*, 246 d) tire sa beauté de sa nature collective. Ce n'est donc plus tel ou tel qui est célébré, mais le membre défunt d'une formation de groupe, mort en formation de groupe, devant cette formation de groupe constituée en une autre et même formation de groupe, la foule des citoyens... L'éloge funèbre n'a pas une fonction descriptive, mais émotionnelle et collective. Le défunt célébré devient aussitôt, par l'effet de ce discours prononcé devant la communauté assemblée, un fédérateur. Et, de fait, les défunts s'adressent aux vivants par la voix de l'orateur : c'est la prosopopée, ou sermocination qui se développe en une exhortation des morts d'avoir à suivre leur héroïque exemple. Sans doute, quand les vivants glorifient les morts, sont-ils par contre-coup « glorifiés par eux » (235 a) et il y a là une inférence induite,

une manière de mystification. Mais cet englobement des morts et des vivants exprime aussi l'unité temporelle et l'unicité organique de la communauté, et dans cette mesure, il est logique que chaque citoyen prenne pour lui l'éloge qui s'adresse aux morts — comme en témoigne ironiquement Socrate : « A entendre ces éloges, je me sens, Ménexène, paré des qualités les plus nobles » (235 a)...

J'ai noté au début de cet exposé l'opposition entre la recherche de la vérité et les discours de séduction, opposition qui résume l'intention du *Ménexène*, parodie de l'art oratoire illustrant la fonction d'enjolivement et d'altération de l'éloquence. On pourrait ajouter qu'en donnant le maître de musique en patron de la déclamation et de la rhétorique, Platon ne dénonce pas seulement une confusion des genres, il met aussi en évidence la fonction propre de deux registres du langage. C'est l'éloquence, cet art « musicien », qui engendre la cohésion communautaire en cause, l'« ensorçèlement » dont Socrate se déclare victime. Tout comme le « frisson patriotique », qui nous démontre qu'« on en est » et qui donne envie « d'y aller », la musique, elle aussi, on le sait, a parfois pour conséquence de faire courir des frissons sur le corps et de « faire hérissier le poil » (d'horripiler : en augmentant le volume apparent du corps, l'horripilation constitue primitivement une menace). Art collectif par excellence, rite d'agrégation, la musique se révèle ici en fabrique d'émotion communautaire : elle mobilise, soude et met en phase. Blood et Zatorre (2001 ; PNAS, september 25, 2001, vol. 98, n° 20, p. 11818-11823 : « *Intensely pleasurable responses to music correlate with activity in brain regions implicated in reward and emotion* », Anne J. Blood and Robert J. Zatorre) ont cherché à savoir, grâce à l'imagerie cérébrale (tomographie par émission de positrons), quelles aires du cerveau étaient mobilisées chez des sujets chez qui l'audition de certains morceaux de musique provoquait régulièrement des frissons. Précisément : les structures liées à l'adaptation, à la survie et à la reproduction qui répondent électivement aux euphorisants et dont l'action se caractérise par un accroissement d'activité dopaminergique et opioïde. Ce n'est certes pas une bien grande découverte que de dire que la musique fait plaisir. (Le pictogramme chinois signifiant « plaisant, agréable » représente étymologiquement un instrument de musique fixé sur un socle de bois.

Mais il n'est pas indifférent de savoir comment elle fait plaisir. Blood et Zatorre concluent leur étude en notant que la capacité de la musique — qui n'est pas indispensable à la survie, notent-ils — à

stimuler le système de récompense endogène se justifie par le bénéfice mental et physique qu'elle procure. On peut considérer aussi que l'implication des structures primitives en cause rappelle vraisemblablement la fonction collective de la musique et le fait que l'émotion, qu'elle a vocation à traduire et à communiquer, constitue un instrument de socialisation vital pour le groupe. La musique est aussi un « outil » de la régulation émotionnelle et de la synchronisation sociale.

Voilà, au fond, la critique à porter aux maîtres d'éloquence : légitimes quand il s'agit de dire le « faux », l'imaginaire collectif consubstantiel au groupe, illégitimes quand il s'agit de dire le vrai. Cette dualité renvoie au deux modes d'accès au réel qui caractérisent le cerveau humain, à deux types d'« outils ».

- L'autre question me servira de conclusion. La leçon platonicienne vaut aussi, me semble-t-il, pour discriminer l'ivraie de la production pseudo-scientifique ou pseudo-critique du grain ordinaire, je ne dirai pas du bon grain, de la recherche. On peut se poser légitimement la question de savoir si les gloses qu'une certaine critique littéraire, une certaine psychanalyse et certains courants des sciences humaines en général relèvent d'autre chose que ce dont Platon vient de faire la critique : le plaisir de « s'écouter », comme on dit, la satisfaction de faire des mots et, pour tout dire, l'opportunité de vendre des vessies pour des lanternes — à tout le moins d'une confusion des genres.

J'ai eu l'occasion de parler, lors d'une précédente journée, de Jean-Pierre Brisset, « prince des poètes ». Je pense qu'on pourrait reconnaître aujourd'hui les héritiers de Brisset dans les disciples de Jacques Lacan (1901-1981), psychanalyste dont la parole prophétique a convaincu la fleur d'une génération de chercheurs en sciences humaines, éblouis par « cet art très sublime de se passer d'instruction et de suppléer aux sciences par les calembours » (je cite ici le marquis de Bièvre, autre calembourcier fameux) que les jongleries verbales ou les analogies pouvaient tenir lieu de concepts. Si cette emphase ne concernait que quelques noms emblématiques, comme le théâtre de la vie intellectuelle en produit régulièrement, il y aurait moindre mal. Mais cette fièvre, répercutée par la frénésie juvénile, s'est répandue, telle la fièvre propagée par le marquis, à l'extérieur des cercles « psy » où elle trouvait son lieu d'exercice naturel : tout le monde s'est mis à écrire comme Lacan parlait. Ce Tchernobyl de la recherche en sciences humaines continue d'ailleurs de produire ses effets... Voici, par exemple, deux publications récentes (2005) aux titres emblématiques de la pensée lacanienne : *Lacan* même, de *Philippe Sollers*, et *Des noms-du-père*.

On objectera que les anti-Lacaniens — dont je ne fais pas partie — ne comprennent rien à rien, que le sens profond leur échappe, que ce sont de vilains positivistes, etc. À ceci près qu'on a pu récemment montrer — démontrer — que ce type de langage où l'enflure le dispute à l'amphigouri permettait de faire avaler n'importe quoi et pouvait masquer le vide de la pensée et, tout simplement, l'imposture intellectuelle. Je fais bien sûr allusion ici à l'affaire Sokal (1996). Je rappelle que l'« affaire Sokal » est la publication dans une célèbre revue universitaire américaine, *Social Text* (printemps/été 1996), d'un article signé par un physicien américain, article modestement intitulé : « Vers une transgression des limites : Pour une herméneutique de la gravité quantique », dont Sokal a révélé dans *Lingua Franca*, le jour même de sa parution, que ce qu'il avait proposé à la publication était un canular, une parodie de la pensée à la mode.

L'article en cause est accessible à l'URL :

http://www.physics.nyu.edu/faculty/sokal/transgress_v2/transgress_v2_singlefile.html

L'« affaire Sokal » a fait l'éclatante, l'impayable et salubre démonstration qu'on pouvait placer dans une revue à comité de lecture un pastiche totalement dénué de sens, mais parfaitement dans l'air du temps, composé de passages empruntés à Derrida, Lacan et autres Latour, ces figures de proue de l'intelligence française aux États-Unis. Le canular de Sokal n'est pas le *Ménexène*, certes, mais en faisant avaler à une revue phare de la nouvelle gauche américaine sa propre caricature Sokal démontre qu'il est impossible, quand on fait un usage analogique et métaphorique de la langue, d'établir une différence entre un texte « sérieux » et un pastiche de texte sérieux. Autrement dit que la valeur descriptive et analytique du texte dit sérieux — tout comme celle du discours patriotique — est quasi nulle. Le texte dit sérieux est auto-référentiel, un point c'est tout — comme l'est aussi le pastiche. Quand Socrate accuse Lysias de « faire le jouvenceau en s'évertuant à montrer à quel point il est habile » (*Phèdre*, 235 a), il vise ces constructions rhétoriques dont le sens s'épuise dans cette exhibition. Ce n'est pas seulement dire que ces discours ne véhiculent aucun sens, c'est marquer que lorsque l'exercice formel est la fin, le vrai et le faux s'équivalent. C'est au fond la démonstration vers quoi tend le relativisme culturel des « post-modernes » piégés par Sokal. Ce que Sokal vise, en réalité, comme il l'a expliqué dans *Le Monde* (31 janvier 1997), au-delà du bon tour joué à ces « bretteurs de langue » pris à leur propre verbiage, c'est à contrer ce relativisme généralisé qui caractérise ces penseurs pour qui

tout se vaut, et qui argumentent que les vérités scientifiques, après tout, sont des « narrations » ou des « mythes » comme les autres.

Ce n'est pas parce que les vérités scientifiques sont socialement et culturellement déterminées qu'elles sont réductibles aux conditions de leur production. Sous l'invocation d'une double pétition : la première, que la science étant une construction sociale, elle est assimilable à sa sociologie, la seconde, que les sciences exactes étant relatives, on peut les transposer dans le champ des sciences humaines, les « post-modernes », à coups de métaphores et d'approximations ont fini par nous persuader que (je cite Sokal, il a le mérite de faire court et de dire l'essentiel — et il a reçu l'imprimatur) : la « réalité physique, tout autant que la réalité sociale est, fondamentalement, une construction linguistique et sociale » ou encore que « le pi d'Euclide et le G. de Newton, qu'on croyait jadis constants et universels, [doivent être] maintenant perçus dans leur inéluctable historicité » — que le para-scientifique et le scientifique ne sont donc nullement inconciliables. Ainsi l'astrologie, si l'on en croit *Scientific Knowledge* (Barnes, Bloor et Henry, 1996, cité par J.-J. Salomon, *Le Monde* du 31 janvier 1997) ne satisfait pas moins aux règles de la méthode scientifique que l'astronomie et « il est concevable qu'un jour elle se prête à un triomphe de la méthode scientifique ». Ce jour est d'ailleurs advenu puisqu'un sociologue postmoderne a pu diriger et faire soutenir en Sorbonne, en avril 2001, la thèse d'une astrologue professionnelle qui, consacrant le « dépassement du rationalisme », voit dans l'astrologie l'avant-garde du « Nouvel Esprit scientifique ». C'est le programme proposé par Sokal quand, dans son pastiche, il suggère à la science moderne d'abandonner ses modèles mathématiques. Mais il n'y a aucune espèce de rapport, si ce n'est le mot, entre la relativité générale et le relativisme généralisé des « post-modernes » ; la théorie mathématique des catastrophes ne fonde aucun catastrophisme ; le théorème d'incomplétude de Gödel n'apprend absolument rien sur le vide métaphysique ou sur le chaos et la topologie ne légitime en quoi que ce soit les supposés « lieux » du mythique inconscient freudien... En déconstruisant le « déconstructionnisme », Sokal montre que le déconstructionniste est nu.

Ce que le pastiche du *Ménéxène* démontre a contrario, que la philosophie de Platon revendique et qui fonde le partage de la preuve, c'est précisément l'adéquation entre l'exercice d'une fonction spécifique du discours et la recherche de vérités rationnelles. L'adage fameux : « Nul n'entre ici s'il n'est géomètre » est davantage qu'une protection contre les fabricants de simulacres. Sous l'invocation d'une rigueur

partagée, il trace la ligne de démarcation entre la philosophie et les vaticinations des prophètes et les dérives de l'éloquence. Il y a, je pense, une affinité et une communauté d'intérêts entre les fabricants de discours moqués par Platon et nos vedettes médiatiques piégées par Sokal. Manifeste dans la complaisance de leurs sujets et dans le narcissisme de leur verbe, le gorgianisme ou le gongorisme de leur style, c'est, fondamentalement, la conviction intéressée que « l'homme est la mesure de toutes choses ». La formule est de Protagoras, elle pourrait être d'un gourou de la « postmodernité ».

Charge contre la grandiloquence, la surévaluation et l'autoglorification dont les discours patriotiques sont le prétexte, le *Ménéxène* contient une leçon d'épistémologie portative qui est aussi une leçon d'hygiène mentale. Le cadre de cette leçon (le rapport à la terre, la fidélité aux morts et les pièges du discours identitaire) rappelle aussi à l'anthropologue cette définition conditionnelle que Lévi-Strauss donne de l'anthropologie : « Pour se donner à toutes les sociétés, il faut se refuser au moins à une, la sienne ». Cette manière d'ascèse, ou d'idéal, la distance à soi est la condition du savoir.