

## L'ANTHROPOLOGIE POLITIQUE DE LA *PLEONEXIA* : SUR UNE LECTURE POSSIBLE DE THUCYDIDE PAR PLATON

Thucydide est, avec Démocrite et quelques autres, un des grands noms absents du corpus platonicien. Cette absence ne signifie pas pour autant une ignorance totale de la part du fondateur de l'Académie, qui procède souvent par des allusions cryptées. On a ainsi pu montrer que Platon, selon toute vraisemblance, avait lu Thucydide d'assez près et qu'il s'en était très probablement inspiré dans un certain nombre de textes : le *Ménéxène*, qui sur bien des points reprend l'*épitaphios* que Thucydide met dans la bouche de Périclès<sup>1</sup> ; mais aussi ce qui concerne l'Atlantide<sup>2</sup>, enfin le livre III des *Lois*, dont on a souligné, depuis les travaux de Raymond Weil<sup>3</sup>, le jeu de proximité et de distance avec l'Archéologie de Thucydide. L'auteur de *La Guerre du Péloponnèse* n'est donc pas, loin s'en faut, complètement absent de la réflexion de Platon, même si son nom est soigneusement tu.

Dans cet article, je voudrais indiquer un autre point de contact, un autre lieu possible du rapprochement entre Thucydide et Platon<sup>4</sup>, qui concerne non pas exactement l'histoire, mais l'anthropologie politique, et en particulier la notion de *pleonexia*. L'hypothèse que je voudrais éprouver ici est que le *Gorgias* de Platon est le lieu d'une réfutation, d'une critique, parfois assez explicite, des analyses de Thucydide. L'enjeu est la condamnation définitive de la politique de puissance d'Athènes, du système politique qui l'a soutenue, et du type d'homme qu'elle a créé. Or cette condamnation passe par une réflexion approfondie sur la *pleonexia*, dont les racines se trouvent aussi dans le texte de Thucydide.

---

<sup>1</sup> Sur l'oraison funèbre, voir le livre de N. Loraux, *L'Invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la « cité classique »*, Payot, 1993.

<sup>2</sup> P. Vidal-Naquet, *L'Atlantide. Petite histoire d'un mythe platonicien*, Les Belles Lettres, 2005, ou J.-F. Pradeau, *Le Monde de la politique. Sur le récit atlante de Platon*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 1997, ont souligné ce qui dans le *Timée* et le *Critias* était comme une réécriture de *La Guerre du Péloponnèse*.

<sup>3</sup> R. Weil, *L'Archéologie de Platon*, Klincksieck, 1959.

<sup>4</sup> Un tel rapprochement entre Thucydide et le *Gorgias* de Platon a déjà été opéré par A. W. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *Interpretation*, vol.11, n°2, 1983, p. 139-169. Nous sommes redevable à l'auteur pour avoir montré à quel point la guerre du Péloponnèse imprègne le texte de Platon. Il s'agit donc pour nous non seulement d'apporter de nouveaux arguments, mais également de mettre l'accent sur un point précis qui n'est pas, en tant que tel, pris en considération par A. W. Saxonhouse : la question de la *pleonexia* chez Platon, mais aussi chez Thucydide, ce qui nous amène à souligner les écarts entre les deux auteurs et la dimension réfutative du texte de Platon à l'égard de son aîné.

Si la place jouée par la *pleonexia* dans le *Gorgias* est reconnue, une difficulté préalable pourrait sembler tenir à la faible présence des occurrences (3 ou 4) du terme de *pleonexia* dans l'œuvre de Thucydide. On peut cependant apporter deux réponses complémentaires. D'une part, l'importance considérable des quelques mentions du terme, importance soulignée par beaucoup de commentateurs et sur laquelle nous reviendrons. D'autre part, la présence d'autres formules qui peuvent renvoyer à cette notion : toutes les manières de désigner le fait d'« avoir plus », en particulier les formes comme πλέον ἔχειν, à côté de πλεονεκτεῖν<sup>5</sup>, ou bien encore τοῦ πλεονος ὀρέγεσθαι (IV.17.4, par exemple). Au total, on arrive à une trentaine d'occurrences pertinentes.

Notre enquête va prendre deux directions. D'abord, nous nous demanderons dans quelle mesure on peut dire que Platon, dans le *Gorgias*, revient sur des analyses spécifiquement thucydidiennes en ce qui concerne la *pleonexia* et l'impérialisme. Comment les deux notions sont-elles intimement intriquées ? Il nous semble en effet que la manière dont la question de la *pleonexia* est posée dans le *Gorgias* témoigne d'une reprise assez serrée d'éléments thucydidiens, en même temps que d'une prise de distance, qui a valeur de réfutation. L'autre objectif que nous poursuivrons sera de montrer comment est à l'œuvre entre Platon et Thucydide un infléchissement dans la signification de la notion de *pleonexia*, infléchissement qui constitue une étape majeure dans la conceptualisation de cette notion.

## I. Athènes et la *pleonexia* : la présence de Thucydide dans le *Gorgias*

On trouve dans le *Gorgias* une série, plus élevée que dans n'importe quel autre dialogue, d'allusions à la politique athénienne. La plupart sont relatives aux heurs et malheurs de l'empire d'Athènes, c'est-à-dire sont en lien avec la politique extérieure de la cité : les guerres médiques avec la mention de Xerxès (483 e) ; les alliés comme la Macédoine d'Archélaos (470d-471d) ; la puissance militaire ou diplomatique avec les fondateurs de l'empire, et en particulier Périclès, mentionnés dès le début (455 e) et jusqu'à la fin (519a). L'analyse de la *pleonexia* se déploie

---

<sup>5</sup> P. Huart, *Le Vocabulaire de l'analyse psychologique dans l'œuvre de Thucydide*, Klincksieck, 1968, p. 388-389, observe qu'on peut distinguer deux types d'emplois de ce vocabulaire. Πλέον ἔχειν, qui renverrait avant tout à un fait objectif et πλεονεκτεῖν qui serait plutôt de l'ordre du jugement péjoratif. Mais cette distinction est à nuancer (par exemple dans le discours d'Hermocrate, en IV.61.5, le terme employé est πλεονεκτεῖν, sans connotations péjoratives). Il s'agirait néanmoins de deux dimensions du même concept de *pleonexia*.

donc sur ce fond historique, qui, comme l'a montré l'analyse d'Arlene Saxonhouse<sup>6</sup>, revient sans arrêt, essentiellement à travers les exemples qui sont avancés, de sorte que plutôt qu'un dialogue anhistorique, il faudrait y voir, par-delà les incohérences temporelles, un dialogue sur la guerre du Péloponnèse. Globalement, on peut dire que la critique de la politique extérieure d'Athènes apparaît comme une critique de Thucydide, quand on remarque que Platon, le plus souvent, inverse le jugement ou le diagnostic de son aîné. Archélaos, par exemple, est présenté par Platon comme un tyran sanguinaire (471a-d) et par Thucydide comme un despote éclairé (II.100.2). Mais, passé ce simple constat général, il est possible d'entrer dans plus de détails.

Le rapprochement le plus important, à la fois le plus manifeste et le plus riche d'enseignements<sup>7</sup>, concerne le jugement sur les fondateurs de l'empire :

Tu fais l'éloge d'hommes qui ont nourri les citoyens en les régaland de ce qu'ils désiraient ; des gens disent qu'ils ont fait la grandeur de la cité ; mais que la cité s'enfle de pus et ne soit saine qu'en apparence à cause de ces grands anciens, [519] ils ne le savent pas. Sans modération ni justice, ces hommes ont rempli la cité de ports, d'arsenaux, de remparts, de tributs et autres sottises semblables. Qu'elle subisse cependant un accès de faiblesse, et ces mêmes gens accuseront ceux qui les conseillent à ce moment-là, mais Thémistocle, Cimon et Périclès, les responsables de ces maux, ils continueront de les encenser. Peut-être même qu'ils s'en prendront à toi si tu ne fais pas attention, et à Alcibiade, mon bien-aimé, [519b] lorsqu'ils auront perdu leur anciennes possessions en plus de celles qu'ils ont acquises, alors que vous ne seriez pas responsables mais, à la rigueur, complices.<sup>8</sup>

Ce passage, à plusieurs titres, est essentiel.

## 1. Une allusion à Thucydide

Peut-on identifier quelqu'un derrière ce φάσιν ? Le passage nous semble très clairement une réponse à Thucydide. D'abord, Platon reprend la description des moyens de l'expansion et de la domination athéniennes, tribut, flotte, remparts, tels qu'ils sont développés dans l'Archéologie (I.2-19) et dans la Pentécontaétie (I.89-

---

<sup>6</sup> A. W. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *op. cit.*, p. 142-144.

<sup>7</sup> Notons qu'A. W. Saxonhouse ne s'arrête pas sur ce passage.

<sup>8</sup> Platon *Gorgias*, 518 e-519b : ἐγκωμιάζεις ἀνθρώπους, οἱ τούτους εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν. καὶ φασὶ μεγάλην τὴν πόλιν πεποιηκῆναι αὐτοῦς· ὅτι δὲ οἰδεῖ καὶ ὑποβόλος ἐστὶν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς, οὐκ αἰσθάνονται. ἄνευ γὰρ σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης λιμένων καὶ νεωρίων καὶ τειχῶν καὶ φόρων καὶ τοιούτων φλυαριῶν ἐμπεπλήκασιν τὴν πόλιν· ὅταν οὖν ἔλθῃ ἡ καταβολὴ αὕτη τῆς ἀσθενείας, τοὺς τότε παρόντας αἰτιάσονται συμβούλους, Θεμιστοκλέα δὲ καὶ Κίμωνα καὶ Περικλέα ἐγκωμιάσουσιν, τοὺς αἰτίους τῶν κακῶν· σοῦ δὲ ἴσως ἐπιλήψονται, ἐὰν μὴ εὐλαβῆ, καὶ τοῦ ἐμοῦ ἐταίρου Ἀλκιβιάδου, ὅταν καὶ τὰ ἀρχαῖα προσαπολλύωσι πρὸς οἷς ἐκτήσαντο, οὐκ αἰτίων ὄντων τῶν κακῶν ἀλλ' ἴσως συναιτίων. Nous traduisons les extraits du *Gorgias*.

118). On peut certes se demander si c'est là une analyse typiquement thucydidéenne, mais il est notoire que Thucydide est le premier à la développer et à lui donner cette importance. De plus, Platon présente dans ce passage une explication de la chute d'Athènes qui est l'exacte inversion de celle qu'avance Thucydide et en constitue donc la parfaite réfutation. Voici en effet le texte de Thucydide :

Sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait. Au contraire, les hommes qui suivirent étaient, par eux-mêmes, plus égaux entre eux, et ils aspiraient chacun à cette première place : ils cherchèrent donc le plaisir du peuple, dont ils firent dépendre la conduite même des affaires. Il en résulta toutes les fautes que l'on peut attendre d'une cité importante placée à la tête d'un empire, et entre autres l'expédition de Sicile ; en elle, il faut dénoncer moins une erreur de jugement par rapport aux peuples attaqués, que l'attitude de ceux qui l'avaient ordonnée.<sup>9</sup>

Pour Thucydide, le problème vient de ce que l'esprit des fondateurs dégénère, quelles que soient par ailleurs les causes de cette dégénérescence. Il loue l'action de Thémistocle et de Périclès, et critique leurs successeurs, et en particulier Alcibiade et Nicias pour ce qui est de l'expédition de Sicile. Pour Platon, au contraire, c'est l'esprit des fondateurs qui est justement le problème, en ce qu'il est marqué par la flatterie et la *pleonexia* ; les vrais coupables sont Thémistocle et Périclès, plutôt qu'Alcibiade et Nicias. L'enjeu de la discussion est de déterminer si les fondations de la domination, de l'empire (ἄρχη) sont saines. La différence entre Thucydide et Platon tient directement à la réponse à cette question et indirectement à la place qu'on donne alors au désir d'avoir plus.

Il existe pourtant un point commun entre les deux auteurs : les causes de la décadence sont ramenées au plaisir du peuple comme unique souci de l'homme politique. La différence vient de ce que Platon considère que Périclès fait partie des flatteurs, dans la mesure où il veut la même chose que le peuple (la *pleonexia*), alors que Thucydide considère au contraire qu'il ne cède pas aux caprices de la foule<sup>10</sup>. S'agit-il alors seulement d'une différence politique au sens faible ? Thucydide serait-il seulement un partisan de Périclès, et d'une démocratie forte, au contraire de Socrate et surtout de Platon ? Nous avons tout lieu de croire qu'il

---

<sup>9</sup> Thucydide, II.65.9-11 : ἐγίγνετό τε λόγῳ μὲν δημοκρατία, ἔργῳ δὲ ὑπὸ τοῦ πρώτου ἀνδρὸς ἀρχή. οἱ δὲ ὕστερον ἴσοι μᾶλλον αὐτοὶ πρὸς ἀλλήλους ὄντες καὶ ὀρεγόμενοι τοῦ πρώτου ἕκαστος γίγνεσθαι ἐτρέποντο καθ' ἡδονὰς τῷ δήμῳ καὶ τὰ πράγματα ἐνδιδόναι. ἐξ ὧν ἄλλα τε πολλά, ὡς ἐν μεγάλῃ πόλει καὶ ἀρχὴν ἐχούσῃ, ἡμαρτήθη καὶ ὁ ἐς Σικελίαν πλοῦς, ὃς οὐ τοσοῦτον γνώμης ἀμάρτημα ἦν πρὸς οὓς ἐπῆσαν, ὅσον οἱ ἐκπέμψαντες οὐ τὰ πρόσφορα τοῖς οἰχομένοις ἐπιγιγνώσκοντες. La traduction du texte de Thucydide est celle de J. de Romilly, parfois légèrement modifiée.

<sup>10</sup> Thucydide, II.65.8 : « aussi tenait-il la foule, quoique libre, bien en main, et, au lieu de se laisser diriger par elle, il la dirigeait » (κατεῖχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως, καὶ οὐκ ἤγετο μᾶλλον ὑπ' αὐτοῦ ἢ αὐτὸς ἤγε).

existe des raisons plus profondes et moins partisans à cette différence de vues. Il suffit de rappeler que Thucydide n'est pas un partisan sans réserve de la démocratie.

## 2. Médecine, cuisine et *pleonexia*

Platon place au cœur de l'impérialisme athénien une forme double de *pleonexia* : celle du peuple encouragée par celle des fondateurs de l'impérialisme. Il mentionne les ports, les arsenaux et le tribut. La passion propre au *demos* est celle de la domination, et de l'empire (ἄρχη), or c'est ce que flattent Thémistocle et Périclès, et même ce qu'ils instillent, comme en témoigne justement Thucydide<sup>11</sup>.

Mais l'image employée dans notre passage renvoie à autre chose. La comparaison avec une maladie qui s'apparente à une sorte de gavage (εἰστιάκασιν εὐωχοῦντες ὧν ἐπεθύμουν) permet de rattacher ce passage à différents moments du dialogue. D'abord, il renvoie à la comparaison entre la médecine et la cuisine<sup>12</sup>, c'est-à-dire à la distinction entre l'art véritable qui vise le bien et sa contrefaçon qui vise le plaisir par la flatterie. Ici, on passe du corps de l'individu à la cité tout entière, ce qui permet de prolonger le système de l'analogie dans le dialogue. L'art médical de la prévision (*prognosis*), ici appliqué à la situation politique, vient renverser la pseudo-sagesse prévisionnelle de Périclès. Ce qui va arriver, c'est la crise de faiblesse, et non la puissance : ἡ καταβολὴ αὐτῆ τῆς ἀσθενείας en *Gorgias* 519a répond à προγνοῦς τὴν δύναμιν en Thuc, II.65.5. La cité n'est pas plus grande (Thuc, II.65.5 : καὶ ἐγένετο ἐπ' ἐκείνου μεγίστη), elle est gonflée de pus (οἶδεῖ καὶ ὑπουλός ἐστιν δι' ἐκείνους τοὺς παλαιούς). Les prévisions de Socrate contredisent donc, point par point, celles de Périclès, car le philosophe voit la faiblesse là où le politicien voit la puissance. Platon reprend donc le langage de la médecine pour le retourner contre les analyses de Thucydide sur Périclès. De la même manière, son diagnostic est meilleur que celui de Thucydide. Il identifie les véritables causes, et indique les vrais responsables car il ne confond pas *aitia* et *sunaitia*. On peut même presque considérer que cette distinction est une réponse à l'analyse qui commence en II.65.8 : αἴτιον δὲ κ.τ.λ, qui s'interroge sur les causes du déclin d'Athènes après Périclès. Par là, Platon stigmatiserait non seulement les erreurs de l'homme politique, mais aussi la fausse science de l'historien.

En outre, le passage renvoie aussi à l'analyse de la *pleonexia*. Certes, le mot de *pleonexia* n'apparaît pas, mais l'image du remplissage (ἐμπεπλήκασιν) est une référence claire aux analyses de 497sq sur la jouissance comme passage du vide au plein, analyses qui sont au cœur de la *pleonexia*.

On retrouve donc une combinaison d'analyses sur le pouvoir et sur le plaisir. Il y a dans la passion du peuple telle qu'elle est flattée par les dirigeants

---

<sup>11</sup> Voir, par exemple, Thémistocle et la question des murs sur laquelle insistent Platon en 455d-e et Thucydide, I.90-91.

<sup>12</sup> Par exemple, Platon, *Gorgias*, 464c-466a.

quelque chose qui relève du plaisir de s'emplit de celui qui se gave. Le goût pour le pouvoir chez le peuple est une forme d'*épithumia*, d'appétit ; et l'empire est le moyen politique de satisfaire des plaisirs, en particulier les plaisirs du ventre, comme la faim et la soif, qui servent d'exemples privilégiés de l'*épithumia* et du goût pour le plaisir, dans les analyses que Platon donne de la notion en 494-497. Or, ce choix n'est pas un hasard. Il recoupe une attaque qui semble avoir été celle des milieux aristocratiques ou des partisans de l'oligarchie contre l'impérialisme démocratique d'Athènes<sup>13</sup>. Il se pourrait alors que l'exemple de la cuisine, qui revient si souvent dans le *Gorgias*, ait aussi cet arrière-plan politique polémique. Platon donnerait du corps et une dimension philosophique à une critique répandue qui assimile l'impérialisme athénien à la glotonnerie du régime populaire. Dès lors, le paradigme vaudrait plus précisément. La *pleonexia* du peuple d'Athènes est celle des enfants devant le cuisinier, et Périclès est dans la position du cuisinier, c'est-à-dire du faux homme politique<sup>14</sup> et non dans celle du médecin, ni même dans celle de l'enfant<sup>15</sup>.

### 3. Le procès de la démocratie impérialiste

Platon, dans ce passage (518 e-519b), fait aussi de la démocratie athénienne le régime de la *pleonexia*, presque plus même que la tyrannie. À quel titre ?

D'abord, la démocratie est le régime des foules. Or il relève de la nature de la foule d'être versatile et privée de raison. Elle est guidée par son plaisir et par ses appétits (*épithumia*) de manière incontrôlée, d'où l'image de l'empoisonnement (518 e) et celle de l'obésité (518d). Cet appétit incontrôlé est renforcé par la *pleonexia* des orateurs qui la flattent. C'est ce désir d'honneur (*philotimia*) dont Calliclès témoigne quand il loue la vie du dirigeant politique<sup>16</sup>. Tout cela fait que la cité démocratique tend naturellement de toute part à la *pleonexia*. Il y a donc une condamnation de la démocratie comme ce régime qui allie la *pleonexia* de la foule à celle de ses dirigeants.

---

<sup>13</sup> Voir la place des mets raffinés dans la *Constitution des Athéniens*, II.7 du pseudo-Xénophon (aussi appelé le Vieil Oligarque). Platon pourrait ainsi indiquer l'origine de cette critique quand il fait allusion aux laconisants aux oreilles coupées en 515 e.

<sup>14</sup> Voir la déclaration de Socrate, en 521d, qui prétend être le seul homme politique véritable.

<sup>15</sup> Cela dit, il n'est pas sûr que la *pleonexia* qui guide les hommes politiques soit du même ordre que celle du peuple. Selon A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, Pisa, edizioni ETS, 2006, p. 186-202, elle renvoie davantage au *thumos* qu'à l'*épithumia*. Mais les propos de Calliclès tendraient à nous montrer le contraire, puisque lui semble associer la *pleonexia* à la satisfaction des désirs, même si le premier désir est celui du pouvoir.

<sup>16</sup> *Gorgias*, 486c-d. Le terme de φιλοτιμία n'apparaît pas, mais l'idée ressort clairement du passage.

La deuxième raison renvoie à la dimension tyrannique de la démocratie athénienne. Celle-ci provient de l'empire comme goût pour la domination. Aussi y a-t-il là une tendance naturelle à la *pleonexia*. L'empire est une tyrannie. Thucydide déjà l'affirme : Périclès ménage encore une légère distinction (ὡς τυρρανίδα II.63.2), mais Cléon, dont le discours est comme une caricature de celui de Périclès, franchit le pas (τυρρανίδα ἔχετε τὴν ἀρχήν III.37.2). En un sens, Platon ne fait donc que suivre les analyses de Thucydide, quand il condamne la *pleonexia* de la démocratie comme système de la domination ou de l'impérialisme (ἀρχή).

D'où le dernier élément qui fait de la démocratie athénienne le régime de la *pleonexia* : la thalassocratie. C'est ce système qu'ont mis en place les grands anciens, pour Thucydide comme pour Platon. Or, la thalassocratie réalise ce mélange monstrueux de démocratie radicale et de tyrannie<sup>17</sup>, dont Calliclès, plus que le porte-parole dans le dialogue, est la vivante incarnation<sup>18</sup>. Car la puissance extérieure (militaire) n'est possible qu'en s'appuyant sur un peuple de marins<sup>19</sup>. On peut donc penser que la réfutation de Calliclès par Socrate est la réfutation de la thalassocratie athénienne, menée contre ceux qui la défendent dans son principe, c'est-à-dire en premier lieu Thucydide, mais peut-être aussi des démocrates, contemporains de Platon, qui seraient nostalgiques de la puissance de l'empire. Athènes réussit donc le prodige de combiner en elle ces deux sources de *pleonexia* que sont l'avidité de la foule pour le plaisir immédiat dans les démocraties, et le goût extrême du tyran pour le pouvoir.

Dès lors, le personnage de Calliclès<sup>20</sup> incarnerait la position intenable d'Athènes prise entre sa démocratie radicale à l'intérieur, et son attitude tyrannique à l'extérieur, d'où son amour pour le *demos* qui va de pair avec ses tendances tyranniques. Les deux entrent en conflit et provoquent les incohérences de Calliclès, pris entre son admiration de la démocratie et son aspiration à la tyrannie<sup>21</sup>. C'est pourquoi la démocratie athénienne doit être remise en cause à la racine. Telle est la raison fondamentale de la critique platonicienne des fondateurs

---

<sup>17</sup> Sur la critique de la démocratie maritime chez Platon, outre les allusions du *Gorgias*, voir aussi *Lois*, III, 705c-707d ; *Critias* ou *Timée*. À l'inverse chez Thucydide, il y a une véritable valorisation de la thalassocratie, qui est le vecteur de la civilisation, comme en témoigne aussi bien l'Archéologie (I.2-19), que l'insistance sur le rôle de Thémistocle dont le génie consiste à faire des Athéniens des marins, et dont le portrait de Thucydide est un éloge plein et entier (I.93.4 et I.138.3).

<sup>18</sup> A. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *op. cit.*, p. 142 et p. 155, considère elle aussi que Calliclès est une incarnation d'Athènes pendant la guerre du Péloponnèse.

<sup>19</sup> Thucydide, I.18.2, I.93.3-7. Telle est aussi l'analyse du Pseudo-Xénophon, §II.1.5.

<sup>20</sup> Pour une synthèse sur la question de savoir si Calliclès est un partisan de la démocratie ou un aristocrate, voir G. B. Kerferd, « Plato's Treatment of Callicles in the *Gorgias* », *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 20, 1974, p. 48-52.

<sup>21</sup> A. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *op. cit.*, p. 158-159.

de l'impérialisme, critique qui se concentre sur un point précis : le rapport au désir. Miltiade, Thémistocle, Cimon, et Périclès<sup>22</sup> sont les séides de la *pleonexia* et la *pleonexia* est toujours mauvaise :

Mon cher, je ne leur [Miltiade, Thémistocle, Cimon, Périclès] reproche pas de s'être mis au service de la cité, au contraire il me semble qu'ils l'ont servie davantage que nos contemporains et qu'ils ont été plus capables de lui procurer ce qu'elle désirait. Mais pour ce qui est de transformer les désirs et de ne pas les fortifier, en persuadant et en contraignant les citoyens à viser ce à partir de quoi ils voudront être meilleurs, [517c] il n'y a pour ainsi dire aucune différence entre ces hommes illustres et nos contemporains. Viser ce but est justement l'unique tâche d'un bon citoyen. Mais moi aussi je suis d'accord avec toi pour dire que ces grands hommes étaient plus habiles que nos contemporains pour nous procurer navires, remparts, arsenaux, et beaucoup d'autres choses du même genre.<sup>23</sup>

Platon ne nie pas qu'il existe une différence entre les grands anciens et les politiques contemporains, mais c'est une différence de degré dans le savoir-faire (ou plutôt faudrait-il dire dans cette routine expérimentale qu'est la flatterie). Périclès est plus habile (*deinoteros*), mais l'on reconnaît sans peine l'ambiguïté du terme qui signifie à la fois plus fort et plus dangereux. Pourtant, ce qu'il souligne, dans le même temps, c'est que cette différence n'est pas décisive. Car les deux générations d'hommes politiques poursuivent le même but : procurer à la cité ce qu'elle désire, c'est-à-dire satisfaire des appétits par nature insatiables. Or la véritable différence consisterait à penser une autre économie des désirs, c'est-à-dire à sortir du système de la *pleonexia* au lieu de l'entretenir. Cette transformation correspondrait à un renoncement à la domination, à l'empire et aux facilités qu'il offre.

#### 4. Conclusion : justice et puissance

La différence entre Platon et Thucydide s'exprime alors d'une autre manière : pour Platon, le plaisir du peuple se fait au détriment du bien et du juste, c'est ce qu'enseigne l'opposition entre la flatterie et l'art véritable dans le *Gorgias*, par exemple en 502e-503d, où Socrate distingue l'homme politique véritable de

---

<sup>22</sup> C'est la liste la plus complète, mais il arrive à Platon de ne pas mentionner Miltiade, et le plus souvent ses critiques se concentrent sur Thémistocle et Périclès. C'est que Miltiade n'est pas un fondateur de la thalassocratie, et que Cimon n'est pas un tenant de la démocratie radicale. Les deux autres sont donc les figures les plus pures.

<sup>23</sup> Platon, *Gorgias*, 517b-c : ]Ω δαμόνιε, οὐδ' ἐγὼ ψέγω τούτους ὡς γε διακόνους εἶναι πόλεως, ἀλλὰ μοι δοκοῦσι τῶν γε νῦν διακονικώτεροι γεγονέναι καὶ μᾶλλον οἷοί τε ἐκπορίζειν τῇ πόλει ὧν ἐπεθύμει. ἀλλὰ γὰρ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται, ὡς ἔπος εἰπεῖν οὐδὲν τούτων διέφερον ἐκείνοι· ὅπερ μόνον ἔργον ἐστὶν ἀγαθοῦ πολίτου. ναῦς δὲ καὶ τεῖχη καὶ νεώρια καὶ ἄλλα πολλὰ τοιαῦτα καὶ ἐγὼ σοὶ ὁμολογῶ δεινοτέρους εἶναι ἐκείνους τούτων ἐκπορίζειν.



l'homme politique qu'on trouve à Athènes<sup>24</sup> (c'est la même distinction qui vaut pour la cuisine et la médecine). Pour Thucydide, le plaisir du peuple se fait au détriment des intérêts politiques et matériels de la cité. Il y a là presque toute la différence entre une conception morale de la politique et une conception politique de la morale. Pour Platon, le bien et le juste sont la véritable fin, et la justice se confond avec l'intérêt le plus haut de la cité. Pour Thucydide, l'intérêt de la cité n'est pas sa moralité ou sa justice, mais bien dans sa puissance, comme en témoignent d'ailleurs Périclès au cœur de son oraison funèbre<sup>25</sup>, ou le discours de Diodote au livre III<sup>26</sup>. Même la moralité des citoyens entre eux, c'est-à-dire leur patriotisme et leur incorruptibilité, est au service de cette puissance. La supériorité de Périclès, qui est le gage de sa réussite, tient à sa γνώμη. Celle-ci a comme critère la puissance de la cité : προγνοῦς τὴν δύναμιν (II.65.6). Son art oratoire et son intégrité ne lui permettent que de poursuivre son objectif par-delà son intérêt strictement individuel (II.60.5). Dès lors, la distinction, chez Thucydide, passe entre l'intérêt privé et l'intérêt de la cité, même si l'intérêt bien compris pousse à toujours choisir le bien de la cité avant le sien propre (II.60.2-3), mais il ne passe pas entre la justice et le plaisir.

Platon, au contraire, part de l'opposition entre la justice et le plaisir pour en déduire la nature de ce que doit être l'intérêt public à partir de la justice qui se confond avec l'intérêt privé (éthique) bien compris : ce schème culmine dans le paradigme des petites et des grosses lettres<sup>27</sup> de la *République* et détermine en partie la nécessité de défendre la justice comme étant un bien pour elle-même.

## II. D'une *pleonexia* à l'autre : le problème de Calliclès

Nous sommes maintenant en mesure de mieux saisir comment la réfutation de Thucydide s'accompagne d'une reconsidération de la politique de puissance qui passe par une révision du sens de la *pleonexia*.

### 1- L'ambiguïté de l'avoir plus chez Thucydide

#### *Un principe politique*

Chez Thucydide, la *pleonexia* est en partie valable dans le cadre des relations extérieures et de la guerre, puisqu'elle est compatible avec les intérêts de la cité et la reconnaissance de la supériorité, ce qui explique l'absence de condamnation franche de la prise de Mélos (V.84-116).

---

<sup>24</sup> Platon, *Gorgias*, 503c-d.

<sup>25</sup> Thucydide, II.43.1.

<sup>26</sup> Thucydide, III.44.1-2.

<sup>27</sup> Platon, *République*, 368d-369b.

Dans les relations internationales, la loi veut que le plus puissant l'emporte partout et cherche systématiquement son avantage, lequel consiste à avoir plus. C'est ce qui est rappelé à plusieurs reprises, par les Athéniens d'abord (V.105.5), mais aussi par Hermocrate, qui a pourtant à subir les assauts d'Athènes :

Au reste chez les Athéniens, ce désir d'avoir plus et ces calculs sont bien excusables, et je ne blâme point ceux qui désirent dominer, mais ceux qui sont trop disposés à obéir, car telle est la nature de l'homme que toujours il domine si l'on cède, et se garde lorsqu'on attaque.<sup>28</sup>

On constate d'abord que le *pleonektein*, c'est-à-dire l'avoir plus, coïncide avec le désir de dominer (τοῖς ἄρχειν βουλομένοις). Or le désir de dominer relève des relations naturelles entre les hommes et il s'étend au maximum (διὰ παντός). Le terme *πλεονεκτεῖν* revient d'ailleurs à deux reprises dans ce discours qui défend une vision réaliste des relations entre cités (on trouve aussi deux occurrences de *πλέον ἔχειν*). Autrement dit, le réalisme politique s'ancre dans une anthropologie naturaliste : ce qui est présenté comme condamnable, ce n'est donc pas de suivre la nature et de chercher à dominer, c'est de ne pas se défendre<sup>29</sup>. Or cette règle politique est justifiée par l'orateur en vertu d'une référence à la nature humaine. Elle vaut comme une nécessité.

Certes, il y a aussi des discours dans lesquels la *pleonexia* est condamnée, et ce, à un double titre. D'abord, comme en I.68.3, les Corinthiens dénoncent le comportement des Athéniens qui veulent asservir les autres pays : ils violent le droit. En I.42.4, ces mêmes Corinthiens rappellent aux Athéniens que la volonté d'avoir plus s'oppose au respect de la justice.

L'autre critique se fait au nom de la prudence. En IV.17.4, la critique de la *pleonexia*, effectuée par les ambassadeurs lacédémoniens venus à Athènes négocier une paix après le désastre de Sphactérie, renvoie aux dangers liés aux mirages de l'espoir. C'est une critique intéressante, car elle est faite du point de vue de l'intérêt, et vaut comme une sorte de critique réaliste. Mais elle correspond aussi au *tropos*, à l'état d'esprit des Lacédémoniens qui se veulent en paroles, sinon en actes, les chantres du système traditionnel d'échange et d'obligations mutuelles qui régit les relations internationales.

La *pleonexia* devient alors pour la cité impérialiste une sorte de nécessité, l'empire doit se lancer dans de nouvelles conquêtes. C'est un gouffre sans fond :

---

<sup>28</sup> Thucydide, IV, 61.5 : καὶ τοὺς μὲν Ἀθηναίους ταῦτα πλεονεκτεῖν τε καὶ προνοεῖσθαι πολλὴ ξυγγνώμη, καὶ οὐ τοῖς ἄρχειν βουλομένοις μέμφομαι, ἀλλὰ τοῖς ὑπακούειν ἐτοιμοτέροις οὖσιν· πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντός ἄρχειν μὲν τοῦ εἰκοντος, φυλάσσεσθαι δὲ τὸ ἐπιόν.

<sup>29</sup> Voir aussi I.69.1 : sans la référence à la nature humaine ou à la *pleonexia*, on retrouve néanmoins la même critique de la part des Corinthiens à l'encontre des Lacédémoniens.

Si tout le monde, en effet, se tenait en repos ou chicanait sur les races à qui on doit secours, nous y [à la domination ou à l'empire] ajouterions bien peu et mettrions plutôt son existence même en péril : qui domine, point n'est besoin qu'il attaque pour qu'on s'en défende, on prend les devants pour que lui-même n'attaque pas. J'ajoute qu'il nous est impossible de régler, comme on fait d'un domaine, l'extension de notre empire, mais qu'au point où nous nous sommes mis, force nous est, ici, d'ourdir des menaces, là de ne pas céder, car le risque est pour nous de tomber, le cas échéant, sous l'empire d'autrui, si nous n'en exerçons pas nous-mêmes un sur d'autres ; et vous ne pouvez pas, vous, considérer le repos du même point de vue que les autres, si vous ne devez pas aussi renouveler, à l'instar des leurs, vos maximes de conduite.<sup>30</sup>

Le repos devient impossible pour Athènes. Les Athéniens perturbent l'ordre établi, car ils ne se contentent jamais de ce qu'ils ont. Ils ne thésaurisent pas leurs acquis, car ils sont contraints par un effet de mécanisme, de chercher toujours à avoir plus.

Il y a donc une ambiguïté fondamentale dans les discours des différents acteurs, qui correspondrait à cette distinction entre les deux modèles que Gregory Crane<sup>31</sup> a discernés : dans l'ancien système d'obligations et d'échanges contractés entre les cités, la *pleonexia* est clairement condamnée, comme une injustice relevant de *l'hubris*. Dans le nouveau modèle du réalisme politique, elle aurait plutôt tendance à être valorisée, ou tout au moins à ne pas être systématiquement condamnée. Or, cette ambiguïté demeure, en un sens, dans les analyses mêmes de Thucydide, pour qui « avoir plus », et en particulier plus de puissance, est tout à la fois le moteur de la civilisation, et la cause de son effondrement. Thucydide fait de « l'avoir plus » un concept politique central qui rend raison de la croissance et de l'effondrement de l'empire d'Athènes. Cette ambiguïté se retrouve dans la deuxième série d'emplois de ce vocabulaire.

### *Le tropos des Athéniens*

La *pleonexia* semble en effet plus particulièrement attachée au comportement de la cité athénienne. C'est à propos de son action qu'Hermocrate déclare que désirer dominer (τοῖς ἄρχειν βουλομένοις) ou avoir plus (πλεονεκτεῖν) n'est pas blâmable (IV.61.5). La *pleonexia* apparaît comme un trait du comportement des Athéniens, c'est-à-dire de la démocratie impérialiste. Athènes est la cité de la *pleonexia*.

---

<sup>30</sup> Thucydide, VI.18.2-3 : ἐπεὶ εἴ γε ἡσυχάζοιεν πάντες ἢ φυλοκρῖνοιεν οἷς χρεῶν βοηθεῖν, βραχὺ ἂν τι προσκτώμενοι αὐτῇ περὶ αὐτῆς ἂν ταύτης μᾶλλον κινδυνεύοιμεν. τὸν γὰρ προύχοντα οὐ μόνον ἐπιόντα τις ἀμύνεται, ἀλλὰ καὶ ὅπως μὴ ἔπεισι προκαταλαμβάνει. καὶ οὐκ ἔστιν ἡμῖν ταμιεύεσθαι ἐς ὅσον βουλόμεθα ἄρχειν, ἀλλ' ἀνάγκη, ἐπειδὴ περ ἐν τῷδε καθέσταμεν, τοῖς μὲν ἐπιβουλεύειν, τοῖς δὲ μὴ ἀνιέναι, διὰ τὸ ἀρχθῆναι ἂν ὑπ' ἐτέρων αὐτοῖς κίνδυνον εἶναι, εἰ μὴ αὐτοὶ ἄλλων ἄρχοιμεν. καὶ οὐκ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ἐπισκεπτέον ὑμῖν τοῖς ἄλλοις τὸ ἡσυχον, εἰ μὴ καὶ τὰ ἐπιτηδεύματα ἐς τὸ ὁμοῖον μεταλήψεσθε.

<sup>31</sup> G. Crane, *Thucydide and the Ancient Simplicity. The Limits of Political Realism*, Berkeley, University of California Press, 1998.

Celle-ci semble liée à la πολυπραγμοσύνη, c'est-à-dire à cette activité incessante qui caractérise les Athéniens. Athènes est présentée comme la cité du mouvement, qui déstabilise sans cesse le monde (κίνησις en I.1.1 et III.82.1). Il se pourrait alors que la πολυπραγμοσύνη tiende de la *pleonexia* son caractère insatiable :

Ce qu'ils imaginent sans l'atteindre complètement est pour eux un bien dont on les frustre ; ce qu'une attaque leur fait acquérir n'est encore qu'un maigre résultat en comparaison de l'avenir, et si jamais un essai échoue, une autre espérance vient, pour compenser, combler le manque. Car – par un trait à eux seuls – quand ils ont imaginé quelque chose, possession et espoir se valent, tant ils entreprennent vite ce qu'ils ont décidé. Pour tout cela, ils se dépensent, leur vie durant, dans les épreuves et les dangers, et ils profitent aussi peu que possible de ce qu'ils ont : toujours ils acquièrent, leurs fêtes sont de faire ce qu'on a à faire, et le malheur, pour eux, est au moins autant le repos qu'une activité en de continuelles épreuves. Aussi aurait-on raison de dire, en résumé, que leur nature est de ne pouvoir ni connaître aucune tranquillité, ni en laisser au reste du monde.<sup>32</sup>

Cette description d'Athènes évoque par bien des points ce que dit Calliclès dans son second discours (491 e-492c) sur le caractère insatiable du désir. Dans notre passage de Thucydide, même si le vocabulaire de la *pleonexia* n'apparaît pas, il s'agit bien d'elle. On peut même lire ce passage comme un portrait de la *pleonexia* en force motrice. On retrouve le vocabulaire de la possession, ou de l'acquisition qui a dans le contexte des connotations semblables à celles qui sont associées au mot *pleonexia*. Pourtant on peut se demander pourquoi les Corinthiens l'évitent, sinon à cause de ces connotations trop négatives qui risqueraient de nuire à un portrait qui se veut avant tout effrayant. Or, c'est cette attitude qui rend raison de leur conquête et de leur domination et qui en vient à menacer l'hégémonie de Sparte. Elle relève de leur nature (πεφυκέναι).

Le contraste avec la présentation platonicienne est frappant, même si certains éléments se retrouvent chez les deux auteurs, comme le caractère insatiable du désir de conquête ou d'acquisition : τὸ αἰεὶ κτᾶσθαι. La différence tient à ce que la concentration de puissance n'est pas vue par Thucydide comme un processus vain, mais comme une condition du développement de la cité et de la civilisation<sup>33</sup>.

---

<sup>32</sup> Thucydide, I.70.7-9 : καὶ ἃ μὲν ἂν ἐπινοήσαντες μὴ ἐπεξέλθωσιν, οἰκείων στέρεσθαι ἡγοῦνται, ἃ δ' ἂν ἐπελθόντες κτήσωνται, ὀλίγα πρὸς τὰ μέλλοντα τυχεῖν πράξαντες. ἦν δ' ἄρα τοῦ καὶ πείρα σφαλῶσιν, ἀντελπίσαντες ἄλλα ἐπλήρωσαν τὴν χρεῖαν· μόνοι γὰρ ἔχουσί τε ὁμοίως καὶ ἐλπίζουσιν ἃ ἂν ἐπινοήσωσι διὰ τὸ ταχεῖαν τὴν ἐπιχείρησιν ποιῆσθαι ὧν ἂν γνῶσιν. καὶ ταῦτα μετὰ πόνων πάντα καὶ κινδύνων δι' ὅλου τοῦ αἰῶνος μοχθοῦσι, καὶ ἀπολαύουσιν ἐλάχιστα τῶν ὑπαρχόντων διὰ τὸ αἰεὶ κτᾶσθαι καὶ μήτε ἐορτὴν ἄλλο τι ἡγεῖσθαι ἢ τὸ τὰ δέοντα πράξει ξυμφορὰν τε οὐχ ἧσσον ἡσυχίαν ἀπράγμονα ἢ ἀσχολίαν ἐπίπονον· ὥστε εἴ τις αὐτοὺς ξυνελὼν φαίη πεφυκέναι ἐπὶ τῷ μήτε αὐτοὺς ἔχειν ἡσυχίαν μήτε τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους εἶναι, ὀρθῶς ἂν εἴποι.

<sup>33</sup> Il suffit de voir le traitement qui est consacré à la δύναμις dans l'Archéologie.

On retrouve aussi le modèle du vide à combler, mais il se comble non pas par des plaisirs, mais par des espoirs ἀντελπίσαντες ἄλλα ἐπλήρωσαν τὴν χρείαν. Le paradoxe vient de ce que, dans une activité aussi frénétique, la jouissance disparaît presque totalement. Les Athéniens sont toujours en train de s'agiter : même leurs activités de repos sont constituées de concours et de fêtes religieuses (II.38.1). La *Constitution des Athéniens* insiste elle aussi sur la grande quantité de fêtes à Athènes qui n'est pas incompatible avec son activisme<sup>34</sup>. C'est au contraire encore une manifestation de cette *polupragmosunè* qui s'oppose à la tranquillité oisive (ἡσυχίαν ἀπράγμονα).

La πολυπραγμοσύνη semble donc la traduction de la *pleonexia* à l'échelle de la cité d'Athènes ; elle s'enracine dans son caractère (*tropos*), c'est-à-dire dans la mentalité des citoyens eux-mêmes. L'avoir plus apparaît alors comme un produit de cet activisme incessant qui caractérise la nature des Athéniens et leur système politique avec ses réussites. Pourtant le terme même de *pleonexia* va s'imposer d'un autre point de vue, celui des passions qui fondent le comportement humain.

### *Un concept anthropologique*

Les trois emplois du terme *pleonexia* dans Thucydide semblent péjoratifs, mais cela ne saurait masquer le fait que la *pleonexia* est aussi ce qui permet le développement de l'empire. Ainsi, en III.45.4, la *pleonexia* est une des causes qui poussent les cités ou les particuliers à prendre des risques :

Par conséquent, ou bien il faut trouver une menace plus redoutable encore, ou bien celle-ci, en tout cas, n'arrête rien : la pauvreté, qui par la nécessité inspire l'audace, la grandeur qui rend insatiable par démesure et orgueil, les diverses conjonctures qui interviennent par l'effet des passions humaines, en étant régies chaque fois par quelque force irréprensible, tout pousse au risque. [...] Bref, il est impossible – et bien naïf qui se l'imagine – que la nature humaine, quand elle tend ardemment vers une action, en soit détournée par la force des lois ou quelque autre menace.<sup>35</sup>

Le contexte est certes négatif, mais la *pleonexia* est liée à la « grandeur » (ἐξουσία), c'est-à-dire au pouvoir de celui qui est libre d'agir et qui s'oppose aux nécessités de la pauvreté. Mais le terme a aussi des connotations négatives, puisqu'on peut le traduire par « licence » (c'est précisément son sens dans le *Gorgias*<sup>36</sup>), c'est-à-dire une tendance à agir sans aucune mesure. La mention de la *pleonexia* dans ce contexte ne peut manquer de faire penser à la situation d'Athènes à venir, en

<sup>34</sup> Voir Pseudo-Xénophon, *Constitution des Athéniens*, III.2. Voir aussi II.18

<sup>35</sup> Thucydide, III.45.4 et III.45.7 : ἢ τοίνυν δεινότερόν τι τούτου δέος εὐρετέον ἐστὶν ἢ τόδε γε οὐδὲν ἐπίσχει, ἀλλ' ἢ μὲν πενία ἀνάγκη τὴν τόλμαν παρέχουσα, ἢ δ' ἐξουσία ὑβρεῖ τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι, αἱ δ' ἄλλαι ξυντυχίαι ὀργῆ τῶν ἀνθρώπων ὡς ἐκάστη τις κατέχεται ὑπ' ἀνηκέστου τινὸς κρείσσονος ἐξάγουσιν ἐς τοὺς κινδύνους. [...] ἀπλῶς τε ἀδύνατον καὶ πολλῆς εὐηθείας, ὅστις οἶεται τῆς ἀνθρωπείας φύσεως ὀρμωμένης προθύμως τι πρᾶξι ἀποτροπὴν τινα ἔχειν ἢ νόμων ἰσχύι ἢ ἄλλῳ τῷ δεινῷ.

<sup>36</sup> Platon, *Gorgias*, 525a-d.

particulier quand elle est rapprochée de l'*hybris* et de l'orgueil. L'insatiabilité provient ici d'une situation de puissance, mais il semble bien que la situation de puissance soit due à l'insatiabilité elle aussi, de sorte que la *pleonexia* est le point central de toute l'affaire.

On voit par là que la *pleonexia* renvoie à une nature humaine débridée, qui pousse à prendre des risques. Mais ici, tout se passe comme si la *pleonexia* était la passion des puissants, de ceux qui ont déjà une puissance importante ou tout au moins un pouvoir constitué. Elle n'est pas ce qui pousse les pauvres à se révolter, puisque c'est là l'œuvre de la nécessité qui provient du manque de ressources, de l'effort pour survivre, donc d'une passion en un sens opposée. Cette proximité entre la *pleonexia* et le désir des puissants sera précisément au cœur du premier discours de Calliclès (483d). Il pourrait donc bien y avoir là aussi un écho dans le *Gorgias* aux analyses de Thucydide.

Cependant, le grand texte de Thucydide sur la *pleonexia* est un texte critique : celui de la guerre civile de Corcyre. Le terme y apparaît deux fois. Thucydide y analyse le comportement des hommes durant une guerre civile :

La cause de tout cela, c'était le pouvoir voulu par cupidité (*πλεονεξίαν*) et par ambition (*φιλοτιμίαν*) ; de ces deux sentiments provenait, quand les rivalités s'instauraient, une ardeur passionnée.<sup>37</sup>

La *pleonexia* et la *philotimia* sont donc clairement présentées comme les causes des dérèglements de la cité. C'est même la *pleonexia* qui a été invoquée comme cause des exactions au sein d'une même famille (III.82.6), ce qui est le comportement qui montre la dissolution totale du lien social. En ce sens, sa connotation est clairement négative. Elle produit ces événements monstrueux qui caractérisent la *στάσις*, la guerre civile. Au début de III.82, ces maux sont liés à la nature humaine, ensauvagée par la guerre. Mais la guerre est aussi le moyen de la conquête et de la concentration de puissance, et l'empire même d'Athènes s'est fait par ce désir d'avoir plus. Ce qui est illégitime, c'est seulement que la *pleonexia* s'exprime à l'intérieur de la cité et détruit les liens entre les citoyens.

C'est pourquoi, dans la cité de Périclès, la *pleonexia* doit être médiatisée par l'amour de la cité et ne pas s'exprimer directement d'individu à individu :

Contemplez plutôt chaque jour, dans sa réalité, la puissance de la cité, soyez-en épris.<sup>38</sup>

Ce n'est que cet amour pour la puissance de la cité qui peut tout à la fois souder les citoyens entre eux et perpétuer cet esprit de conquête d'où la cité tire sa puissance.

---

<sup>37</sup> Thucydide, III.82.8 : πάντων δ' αὐτῶν αἴτιον ἀρχὴ ἢ διὰ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν· ἐκ δ' αὐτῶν καὶ ἐς τὸ φιλονικεῖν καθισταμένων τὸ πρόθυμον.

<sup>38</sup> Thucydide, II.43.1 : τὴν τῆς πόλεως δύναμιν καθ' ἡμέραν ἔργῳ θεωμένους καὶ ἐραστὰς γιγνομένους αὐτῆς.

Sans elle, on risque un retour à un état préhistorique dont le modèle est la piraterie, telle qu'elle est analysée dans l'Archéologie du livre I.

Cette formule concentre cependant tout ce que Platon reproche à Thucydide et à Périclès : proposer comme modèle une passion irrationnelle (et donc toujours susceptible d'aller à l'excès), pour un objet dangereux, la puissance de la cité<sup>39</sup>. C'est pourquoi la critique de la *pleonexia*, en reprenant pour partie la condamnation de Thucydide (celle qu'on trouve dans les emplois du terme *pleonexia*, mais pas nécessairement dans les expressions verbales) mais en la généralisant, emporte avec elle la critique de l'Athènes péricléenne.

## 2. L'avoir plus comme figure de l'excès : le cas de Calliclès

Pour Platon, en effet, la *pleonexia* n'est à aucun titre valable. Son entreprise, dans le *Gorgias*, comme dans d'autres discours (la *République*, en particulier), est de refonder la politique sur l'éthique, et non de construire une éthique du citoyen sur la politique de puissance. La critique platonicienne de la *pleonexia* s'effectue à travers le personnage de Calliclès, dont on a vu en quoi il était une incarnation de la cité d'Athènes, c'est-à-dire de la démocratie impérialiste. Cette critique marque une évolution assez nette dans le sens et les connotations du concept de *pleonexia* et des formes qui lui sont associées.

### *Les incohérences de la pleonexia comme nature*

Selon A. Saxonhouse<sup>40</sup>, le véritable modèle caché pour Calliclès est l'empire d'Athènes. C'est à partir de cette considération qu'on peut tenter de redonner sinon une cohérence du moins un sens à ce qu'il dit. Partons de ce qui est mentionné dans son discours sur le *nomos* et la *physis* :

Mais à mon avis du moins la nature elle-même fait apparaître [483d] que le juste consiste pour le noble à avoir plus que le mauvais c'est-à-dire pour le puissant à avoir plus que celui qui ne l'est pas. Qu'il en soit ainsi est une évidence qui provient de toutes parts : dans le règne animal, et chez les hommes dans toutes les cités et les familles, partout on considère que le juste consiste en ce que le supérieur domine l'inférieur et possède davantage. Car, en vertu de quelle justice Xerxès a-t-il envahi la Grèce et son père le pays des Scythes ?<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> A. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *op. cit.*, p. 150-151, souligne un parallèle entre Socrate et Périclès, dans cet élan érotique envers la cité, mais elle ne souligne jamais, que l'éros que préconise Périclès n'est pas seulement pour la cité, mais pour la puissance de la cité. Il semble donc difficile de dire avec elle : *they stand in opposition in their struggle for the same goal* (p. 151), car on ne peut pas admettre que la puissance de la cité soit ce que poursuit Socrate (c'est bien plutôt sa justice ou sa bonté).

<sup>40</sup> A. Saxonhouse, « An Unspoken Theme in Plato's *Gorgias* : War », *op. cit.*, p. 152, 157-159.

<sup>41</sup> Platon, *Gorgias*, 483d : ἡ δὲ γε οἶμαι φύσις αὐτῆ ἀποφαίνει αὐτό, ὅτι δίκαιόν ἐστιν τὸν ἀμείνω τοῦ χειρόνος πλεόν ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατώτερου. δηλοῖ δὲ

On peut souligner quatre points :

1. La cohérence du discours de Calliclès repose sur le fait qu'il y a un domaine dans lequel celui qui est le plus fort se distingue clairement et sans ambiguïté : ce qu'on appellerait aujourd'hui les relations internationales. En cas de doute, la guerre permet de trancher la question de la puissance. Calliclès a ce modèle en vue. Son propos consiste à prendre comme modèle des relations naturelles, les relations entre cités, qui ne sont pas réglées par le *nomos* ce qui leur conférerait une certaine naturalité, mais par la force et la *pleonexia*<sup>42</sup>.

2. La supériorité de la nature se fait en vertu de deux critères de hiérarchie que Calliclès considère d'abord comme équivalents : l'opposition entre noble et vil et celle entre puissant et faible. C'est ce double critère qui va poser problème et permettre à Socrate d'attaquer la position de Calliclès. On peut y voir un double classement : d'une part, un ordre individuel pour élaborer un discours « éthique », c'est en ce sens que le bon et le mauvais servent de premiers critères ; d'autre part, un ordre collectif, pour élaborer un discours de politique internationale.

3. L'équivalence entre dominer et avoir plus mérite d'être soulignée. L'enjeu est la traduction du mot καί, dans l'expression τὸν ἀμεινω τοῦ χειρόνος πλέον ἔχειν καὶ τὸν δυνατώτερον τοῦ ἀδυνατωτέρου. S'agit-il de deux choses distinctes, ou, comme nous l'avons traduit, de l'explicitation de ce en quoi consiste la domination ? Selon nous, c'est un des enjeux de la discussion entre Socrate et Calliclès. La question de Socrate (« avoir plus de quoi ? ») n'a pas de sens pour Calliclès, ou plutôt, il y a déjà donné une réponse : il s'agit d'avoir plus de pouvoir. En un sens, il n'y a pas, à ce stade, de fin extérieure au pouvoir. La *pleonexia* est liée à ἄρχη, c'est-à-dire à la domination, voire à l'empire, avant d'être liée au plaisir. Calliclès établit un lien intrinsèque entre πλέον ἔχειν et ἄρχειν. Ainsi, en 490a :

Mais c'est ce que je dis. En effet, le juste par nature selon moi c'est que le meilleur, c'est-à-dire le plus intelligent, tout à la fois commande et ait plus que les misérables.<sup>43</sup>

---

ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζήοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὄλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἡττονος ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν. ἐπεὶ ποίῳ δικάιῳ χρώμενος Ξέρξης ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἐστράτευσεν ἢ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐπὶ Σκύθας;

<sup>42</sup> On retrouve ici l'état de nature entre cités, tel qu'il est repris aussi par Hobbes, *Léviathan*, chapitre XIII. Sur les rapprochements possibles entre Hobbes et Thucydide sur l'état de nature, voir C. W. Brown, « Thucydides, Hobbes, and the Derivation of Anarchy », *History of Political Thought*, vol. 8, n°1, 1987, p. 33-62 et G. Slomp, Hobbes, « Thucydides and the Three Greatest Things », *History of Political Thought*, vol. 11, n°4, 1990, p. 565-586.

<sup>43</sup> Platon, *Gorgias*, 490a : Ἀλλὰ ταῦτ' ἔστιν ἃ λέγω. τοῦτο γὰρ οἶμαι ἐγὼ τὸ δίκαιον εἶναι φύσει, τὸ βελτίῳ ὄντα καὶ φρονιμώτερον καὶ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν τῶν φαυλοτέρων.

---

Pierre, PONCHON, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

© Tous droits réservés



Pour Calliclès le pouvoir est une fin, mais Socrate le pousse à trouver une fin extérieure au pouvoir.

4. Les exemples se rapportent à ces différentes oppositions : le problème est celui de leur compatibilité. Cependant, l'exemple de Xerxès pose des difficultés, car, d'une part, il est provocateur de la part d'un Athénien, pour qui la résistance contre le Mède est l'exemple de la guerre juste. Il y aurait là comme un manque de patriotisme. De plus, cette résistance est aussi l'acte fondateur qui transforme Athènes en thalassocratie<sup>44</sup>. Surtout, le cas de Xerxès renvoie à des échecs<sup>45</sup> puisque le Grand Roi est vaincu, comme l'est son père Darius dans l'expédition contre les Scythes. Enfin, cet exemple semble aller contre les deux principes de distinction, puisqu'on considère traditionnellement qu'il y a une supériorité éthique des Grecs sur les barbares et que les guerres médiques renversent la logique de la puissance dès lors que les Grecs, quoique moins nombreux, l'emportent. Xerxès est donc bien une figure impérialiste, mais qui sert d'emblée à Platon à souligner ironiquement les incohérences de ce modèle, et la nécessité de ne pas juger seulement à l'aune de la puissance.

Ainsi, si la critique de la politique de puissance d'Athènes va de paire avec les attaques contre la *pleonexia*, c'est parce qu'Athènes en est l'incarnation par son *tropos*. En ce sens, Platon reste fidèle aux analyses de Thucydide, mais pour mieux condamner son jugement. C'est pourquoi Calliclès, malgré sa haine manifeste de la démocratie, admire les grands hommes politiques athéniens comme Périclès. Pour le dire en une formule, ce que Calliclès admire dans l'Athènes démocratique, c'est l'impérialisme, dont la démocratie est le laboratoire. Mais en même temps, s'il en admire la politique extérieure, il ne peut que rejeter l'égalité intérieure, par fidélité à la logique de la *pleonexia*. Ce que propose Périclès est donc irréalisable : on ne peut enseigner à aimer dans une cité sa puissance, car c'est fabriquer le type d'homme qu'incarne Calliclès, pétri de contradictions qui le conduisent à sa perte. On pourrait presque lire ici comme la préfiguration du passage de la démocratie à la tyrannie tel qu'il est mis en scène dans le livre VIII de la *République*<sup>46</sup>. Or ici, comme dans la rhétorique, le maître est plus coupable que l'élève, Périclès qu'Alcibiade ou Calliclès.

### *Pleonexia et hédonisme*

Les critiques de Socrate amènent Calliclès à formuler sa seconde thèse : la *pleonexia* n'est pas seulement une modalité du pouvoir, mais aussi un rapport au désir (*epithumia*) qui a un sens proprement éthique, c'est-à-dire qui dépasse la pure question politique du pouvoir. L'un des buts de Platon est de montrer qu'il n'y a pas

---

<sup>44</sup> Thucydide, I.18.2.

<sup>45</sup> A. Fussi, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone, op. cit.*, p. 211, prouve que le plus fort au début n'est pas forcément le plus fort à la fin. Ce serait une manière pour Platon de montrer qu'il n'existe pas de loi politique de la *pleonexia*.

<sup>46</sup> Platon, *République* VIII-IX, 562a-576c.

de politique possible en s'appuyant sur la *pleonexia*, car c'est un fondement éthique impossible :

Calliclès : Car pour qui a le pouvoir dès le début comme fils de rois, ou est capable par nature d'en instaurer un, tyrannie ou oligarchie, en vérité, pour de tels hommes, qu'y aurait-il de plus laid et de plus mauvais que la tempérance et la justice ? Alors qu'il leur est permis de jouir des biens sans que personne ne leur fasse obstacle, ces gens-là se donneraient comme maîtres la loi, le raisonnement et le blâme du plus grand nombre ? Comment ne seraient-ils pas rendus malheureux par ce type de beauté [492c], la justice et la tempérance, alors qu'ils ne donnent rien de plus à leurs amis qu'à leurs ennemis, bien qu'ils aient tout pouvoir dans leur propre cité ? Mais, la vérité, Socrate, celle que tu prétends poursuivre, la voici : la vie dissolue, l'intempérance, et la liberté, pour peu qu'on les soutienne, c'est cela la vertu et le bonheur ; le reste, ce n'est que fioriture, des conventions humaines contre nature, des sottises, rien qui vaille.<sup>47</sup>

On assiste au passage de la dimension politique à la question éthique du désir. Le pouvoir n'apparaît plus comme une fin et une nécessité, mais comme un moyen de satisfaire au maximum des désirs. C'est dans ce glissement là que la *pleonexia* (πλέον νέμοντες) dévoile sa nature réelle. C'est le lien entre la *pleonexia* et cette économie dérégulée du désir que nous voudrions éclaircir pour finir. La *pleonexia* entre en contradiction directe avec un certain nombre de valeurs morales : la vie honnête, la tempérance, la modération. Elle est justement le mécanisme par lequel, donnant libre cours à ses désirs, l'individu cherche à avoir toujours plus que les autres, dans tout partage, toujours plus que ce à quoi il a droit, et que ce qu'il a déjà. Elle est le principe même de l'injustice, d'où son importance dans le *Gorgias*, et le moteur du désir de puissance.

Le glissement qu'opère Platon consiste donc à relier la *pleonexia* non plus seulement à une activité (même dérégulée), comme c'était le cas encore dans Thucydide, mais à la pure jouissance, au plaisir ressenti. L'erreur finale de l'analyse de Thucydide, selon Platon, consiste alors à ne pas voir ce qui est en jeu dans ce désir d'avoir plus. Car la *pleonexia* est en fait une modalité particulière du désir : un désir abandonné à lui-même, sans frein, qui organise tout en vue de sa

---

<sup>47</sup> Platon, *Gorgias*, 492b-c : ΚΑΛ. ἐπεὶ ὅσοις ἐξ ἀρχῆς ὑπῆρξεν ἢ βασιλέων ὑέσιν εἶναι ἢ αὐτοῦς τῇ φύσει ἰκανοὺς ἐκπορίσασθαι ἀρχὴν τινα ἢ τυραννίδα ἢ δυναστείαν, τί ἂν τῇ ἀληθείᾳ αἰσχίον καὶ κάκιον εἴη σωφροσύνης καὶ δικαιοσύνης τούτοις τοῖς ἀνθρώποις, οἷς ἐξὸν ἀπολαύειν τῶν ἀγαθῶν καὶ μηδενὸς ἐμποδῶν ὄντος, αὐτοὶ ἑαυτοῖς δεσπότην ἐπαγάγοιντο τὸν τῶν πολλῶν ἀνθρώπων νόμον τε καὶ λόγον καὶ ψόγον; ἢ πῶς οὐκ ἂν ἄθλιοι γεγονότες εἶεν ὑπὸ τοῦ καλοῦ τοῦ τῆς δικαιοσύνης καὶ τῆς σωφροσύνης, μηδὲν πλέον νέμοντες τοῖς φίλοις τοῖς αὐτῶν ἢ τοῖς ἐχθροῖς, καὶ ταῦτα ἄρχοντες ἐν τῇ ἑαυτῶν πόλει; ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ, ὃ Σώκρατες, ἦν φῆς σὺ διώκειν, ὃδ' ἔχει· τρυφή καὶ ἀκολασία καὶ ἐλευθερία, ἐὰν ἐπικουρίαν ἔχη, τοῦτ' ἐστὶν ἀρετὴ τε καὶ εὐδαιμονία, τὰ δὲ ἄλλα ταῦτ' ἐστὶν τὰ καλλωπίσματα, τὰ παρὰ φύσιν συνθήματα ἀνθρώπων, φλυαρία καὶ οὐδενὸς ἄξια.

satisfaction sans cesse renouvelée. C'est donc seulement dans cette critique du désir et du plaisir que s'épanouira la critique platonicienne de la *pleonexia*.

L'argumentation du *Gorgias* consiste alors à réduire la *pleonexia* à un hédonisme, qui entre en contradiction avec toute dimension constructive, la passivité de la jouissance s'opposant à toute action véritable. L'ambiguïté de la *pleonexia* disparaît quand elle apparaît uniquement comme cet appétit de plaisir. La *pleonexia* est, à ce niveau, analysée dans ses conséquences éthiques et anthropologiques : une vie consacrée à la recherche du toujours plus n'est pas vivable. La *pleonexia* n'est plus qu'une modalité déréglée du désir et du plaisir, c'est une maladie, tout comme la thalassocratie athénienne.

## Conclusion

Nous espérons avoir établi les points suivants :

1. Platon discute de près des théories de Thucydide : le contentieux qui porte notamment sur la valeur des fondateurs de l'empire est une réfutation manifeste de l'auteur de *La Guerre du Péloponnèse*.

2. La *pleonexia* joue un rôle central, au carrefour entre l'analyse politique de l'*archè*, celle de la nature humaine et celle du désir. Platon discute là aussi des conceptions qu'on trouve chez Thucydide.

3. Le concept de « l'avoir plus » subit une inflexion : on passe de l'ambiguïté à la condamnation complète. Le terme même de *pleonexia*, souvent péjoratif, contribue à cette évolution, quand il est lié au plaisir et à la jouissance et non plus seulement à la *polupragmosunè*, ou quand cette dernière est dévalorisée.

4. Le *Gorgias* n'est pas l'unique horizon de ce dialogue avec Thucydide. On a essayé de montrer en quoi Calliclès comme incarnation de la cité d'Athènes annonce les analyses de la *République* (la méthode des grosses et des petites lettres, le passage d'un régime à un autre), et comment la lecture de Thucydide avait pu jouer un rôle dans ces analyses, en insistant sur le rapport entre les valeurs d'une cité et le type de citoyens qu'elle produit, ainsi qu'en soulignant les tensions inhérentes à la politique de grandeur athénienne, c'est-à-dire en mettant au cœur du dispositif la *pleonexia*.

---

Pierre, PONCHON, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>