

Jacqueline de Romilly
de l'Académie française

L'INVENTION DE L'HISTOIRE POLITIQUE



ÉTUDES ET CONFÉRENCES CHOISIES

chez Thucydide

L'INVENTION
DE L'HISTOIRE POLITIQUE
CHEZ THUCYDIDE

Ancienne élève de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm, **Jacqueline de Romilly** (1913-2010) a été professeur à la Sorbonne et première femme professeur au Collège de France. Également première femme élue à l'Académie des inscriptions et belles-lettres, elle était membre de l'Académie française. Elle s'est consacrée, dans ses nombreux ouvrages, à Thucydide, à la tragédie grecque, à Homère, aux penseurs de l'époque classique.

ÉTUDES DE LITTÉRATURE ANCIENNE

15

L'INVENTION
DE L'HISTOIRE POLITIQUE
CHEZ THUCYDIDE

Jacqueline de Romilly

Préface de Monique Trédé

Illustration de couverture :

Chouette transformée en Athéna.
Petit pot à figures rouges, fin du V^e-début du IV^e siècle av. J.-C.
Paris, musée du Louvre.
© Photo RMN/Hervé Lewandowski.

Textes édités par Dimitri Kasprzyk

*Ouvrage publié avec le concours
du Centre d'études anciennes de l'ENS*

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction
par tous procédés réservés pour tous pays.

© Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2005, 2017
45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05
www.presses.ens.fr
ISBN 978-2-7288-0572-3
ISSN 1294-9493

SOMMAIRE

Préface, par Monique TRÉDÉ	7
Note bibliographique	11

PREMIÈRE PARTIE

L'écriture de l'histoire

L'utilité de l'histoire selon Thucydide	15
L'objectivité dans l'historiographie grecque	31
Thucydide et l'idée de progrès	41
Les prévisions non vérifiées dans l'œuvre de Thucydide	79
Le discours des Lacédémoniens (IV, 17-20) et la tendance à la généralité dans l'histoire de Thucydide	89
Plutarque et Thucydide ou le libre usage de la citation	95
Les facteurs économiques dans l'histoire de Thucydide	109

SECONDE PARTIE

La pensée politique

Thucydide et les cités de l'empire athénien	117
Les problèmes de politique intérieure dans l'œuvre de Thucydide ..	133
Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux : politique et médecine	147
Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot <i>όμονοια</i>	157

Sommaire

Trois interprétations d'une crise des valeurs	167
Le thème du prestige dans l'œuvre de Thucydide	175
La condamnation du plaisir dans l'œuvre de Thucydide	191
L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (II, 65)	197
Les intentions d'Archidamos et le livre II de Thucydide	211
La crainte dans l'œuvre de Thucydide	223
Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon	231
Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide	245
Index des œuvres et passages cités	259
Index des noms anciens	267
Source des textes	271

PRÉFACE

Ce livre regroupe nombre des articles ou conférences que Jacqueline de Romilly a consacrés à l'historien qui inventa l'histoire politique, Thucydide. Dix ans après les *Tragédies grecques au fil des ans* (Les Belles Lettres, 1995) et les *Rencontres avec la Grèce antique* (de Fallois, 1995), le présent recueil atteste l'intérêt que ne cessa de porter l'illustre helléniste à l'auteur dont elle avait découvert l'œuvre du temps de ses études, en 1933, dans une édition ancienne offerte par sa mère. Elle lui consacra son premier mémoire, puis sa thèse; elle en assura, à la suite de Louis Bodin et avec le concours de Raymond Weil, l'édition et la traduction dans la « Collection des Universités de France », et poursuivit son enquête sur l'*Histoire de la guerre du Péloponnèse au fil de trois ouvrages et de nombreux articles* dont nous présentons ici un large choix.

Les études réunies dans ce volume s'étendent sur plus de trente ans. Tantôt inédites, tantôt éparses dans des revues spécialisées ou des *Mélanges* offerts en hommage à divers savants – et nous remercions les éditeurs qui nous ont autorisés à les reproduire –, elles sont aujourd'hui mises à la disposition des hellénistes et du public cultivé. Divers par leur date de rédaction, leur forme, leur centre d'intérêt, ces articles qui traitent ici de l'histoire d'un mot, là d'un aspect du style, ailleurs analysent un thème du récit ou offrent une perspective sur un trait du genre de l'histoire à ses débuts, n'en constituent pas moins un ensemble; et c'est un nouveau livre sur Thucydide qu'il nous est donné de lire. Tous ces textes traitent de l'historiographie grecque et de la réflexion politique qui s'y exprime; et tous s'éclairent l'un l'autre. Car l'histoire de Thucydide reflète l'actualité intellectuelle et politique de l'Athènes du v^e siècle.

Pour en faciliter la lecture l'éditeur a présenté ces études sous deux chefs principaux. Le premier groupe d'articles met en lumière l'ambition intellectuelle qui caractérise d'un bout à l'autre l'écriture du récit

de Thucydide et montre comment l’obsession de comprendre – *to saphés skopein* – permet à la narration de fournir une clé d’interprétation pour d’autres événements en d’autres temps. L’analyse causale chez Thucydide, la manière dont, par le biais de sentences, il dégage la valeur générale d’épisodes particuliers, confère à l’exposé nu des faits « le relief lisible de l’universel ». Sensible aussi bien dans la teneur même du récit que dans le rapport subtil – si loin des pratiques des historiens modernes – établi entre récit et discours, cette ambition intellectuelle permet d’éclairer un paradoxe : c’est en allant chercher le vrai, le clair, au-delà des apparences et des changements superficiels, en poursuivant inlassablement sa quête du sens, que l’objectivité de l’historien assure une valeur quasi intemporelle à son analyse, en fait un « trésor pour toujours » (*ktèma és aei*). On s’en convainc ici en découvrant ses conceptions du progrès, dans l’analyse fouillée à laquelle il soumet les faits proprement militaires aussi bien que l’évolution politique des cités. Partout il cherche à évaluer avec une parfaite rigueur le rôle de la raison, de la chance, l’influence des émotions ou d’un faux calcul sur le cours des événements. En soulignant les erreurs d’appréciation et leurs conséquences néfastes, comme il est montré magistralement dans l’analyse inédite du discours des Lacédémoniens au livre IV, il réalise, selon la belle formule de Jacqueline de Romilly, une « transposition intellectuelle du *pathei mathos* » et réaffirme par là sa confiance dans les pouvoirs de la pensée, son « optimisme intellectuel ».

Mais Thucydide reste un homme de son temps. Et la seconde partie du livre montre ce que cette méthode, ou cet art d’écrire l’histoire, doit aux progrès de la pensée du v^e siècle avant J.-C. Les recherches des sophistes et des médecins qui inventent alors les « sciences de l’homme » imprègnent sa pensée. La place du politique dans cette Histoire, place que la comparaison avec Plutarque fait ressortir avec éclat, si elle conduit l’historien à passer sous silence tel fait secondaire ou tel trait de la psychologie d’un acteur, inscrit encore Thucydide dans son époque. Une époque où l’analyse politique rejoint l’analyse morale quand se découvrent les mobiles ultimes de l’impérialisme – crainte, honneur, intérêt – et ses dangers, l’emportement des désirs, plaisirs et ambitions. Si bien que Thucydide, comme Euripide, par la place qu’il ménage à ces thèmes dans son œuvre, prélude à la réflexion éthique et politique de Platon. C’est ce qu’établissent les deux contributions sur lesquelles se clôt ce recueil, révélant en Athènes la cité où « les crises politiques se reflètent en progrès philosophiques ».

La conclusion s'impose, et nous laissons Jacqueline de Romilly la formuler; car ce que montre ce livre, c'est, décidément, qu'« il serait temps de renoncer à l'idée que le talent est en soi trompeur et que l'art est nécessairement perfide¹ ».

Monique Trédé
École normale supérieure

1. *La Construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, 1990, p. 7.

NOTE BIBLIOGRAPHIQUE

Édition de référence

Thucydide. La Guerre du Péloponnèse, texte établi et traduit par J. de Romilly, R. Weil et L. Bodin, 6 vol., Paris, Les Belles Lettres, « Collection des Universités de France », 1958-1972.

Abréviations utilisées

Histoire et raison... = J. de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, 2^e tirage 2005.

Thucydide et l'impérialisme... = J. de Romilly, *Thucydide et l'impérialisme athénien*, Paris, Les Belles Lettres, 1947.

Classen-Steup = J. Classen et J. Steup, *Thukydidès*, 8 vol., 1862-1922, réimp. Berlin, Weidmann, 1963.

Gomme = *A Historical Commentary on Thucydides*, A. W. Gomme (livres I-V), A. Andrewes (livres V et VIII), et K. J. Dover (livres VI-VII), 5 vol., Oxford, Oxford University Press, 1945-1981.

Marchant = E. C. Marchant, *Thucydides : Book I* (1905), *Book II* (1891), *Book III* (1909), *Book VI* (1897), *Book VII* (1897), Londres, Macmillan.

Roussel = *Hérodote : L'Enquête. Thucydide : Histoire de la guerre entre les Péloponnésiens et les Athéniens*, traduction par A. Barguet et D. Roussel, introduction générale de J. de Romilly, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1964.

Stahl = J. M. Stahl, *Thucydidis historia belli peloponnesiaci*, 2 vol., Leipzig, Tauschnitz, 1873-1874.

Première partie

L'ÉCRITURE DE L'HISTOIRE

L'UTILITÉ DE L'HISTOIRE SELON THUCYDIDE

Depuis que l'on parle de Thucydide – et Thucydide n'est pas un auteur peu étudié ! – on finit toujours par citer le chapitre sur la méthode, ou, comme on dit, le « programme » de I, 22. Et il est bien curieux que l'on n'ait jamais pu se mettre franchement d'accord à son sujet : le fait qu'un savant allemand, Grosskinsky, ait consacré tout un livre au commentaire de cette courte page¹ témoigne assez des difficultés que l'on rencontre. L'une d'entre elles porte sur la phrase de la fin, relative au but de l'historien ; c'est celle qui dit : « Mais si l'on veut voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en raison du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies (*τῶν μελλόντων ποτὲ ἀθίς κατὰ τὸ ἀνθρώπινον τοιούτων καὶ παραπλησίων ἔσεσθαι*), qu'alors on juge l'œuvre utile et cela suffira » (ἀφέλιμα κρίνειν αὐτὰ ἀρκούντως ἔξει). L'interprétation de ce texte (souvent discuté, parfois même corrigé) oscille entre deux extrêmes : d'un côté, mettant l'accent sur les idées de répétition et d'utilité, on tend à voir dans l'œuvre de Thucydide un recueil d'enseignements s'appliquant à tous les temps, passés, présents ou futurs, et permettant de ce fait aux hommes d'État une action plus efficace ; de l'autre, mettant l'accent sur l'idée de connaissance historique, on considère les applications comme seulement occasionnelles et on nie que l'histoire de Thucydide puisse valoir pour d'autres temps que la guerre du Péloponnèse ni comporter aucune orientation pratique.

Après un tel début, même sans rien connaître à Thucydide, n'importe qui comprendrait qu'il y a sans doute des éléments de vérité dans les deux interprétations – et aussi qu'il est vain, après tant d'autres, de vouloir essayer un nouveau dosage, attendu qu'il doit bien y avoir là quelque difficulté majeure. Aussi n'aurais-je pas proposé un tel sujet de réflexion si mon intention n'était précisément d'essayer de cerner les raisons de cette difficulté, en voyant ce qui, dans l'œuvre, peut bien donner lieu à cette contestation.

Et d'abord, à titre préliminaire, il faudrait mettre à part deux idées, qui, en réalité, ne trouvent nullement place dans le « programme » de Thucydide : ce

1. *Das Programm des Thukydides*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1936.

sont celles d'une prévision de l'avenir et d'une utilité pratique. Thucydide ne mentionne ni l'une ni l'autre. Il parle bien d'utilité – mais d'une utilité dans le domaine de la seule connaissance ; il parle bien d'événements « à venir » – mais qu'il s'agit seulement de comprendre une fois qu'ils seront révolus. La distinction est parfaitement claire ; rien ne permet de l'ignorer : comme l'a écrit A. W. Gomme, « *it should not be necessary to explain it* ». Il est vrai, toutefois, qu'il ajoute : « *it should not be necessary... but it is* ». On s'y est donc trompé ; et l'on peut se demander pourquoi.

La raison est, je crois, imputable à l'œuvre elle-même. Non pas à ce que Thucydide dit, mais aux directions qu'il suggère, à l'exemple qu'il donne, aux habitudes qu'il entretient. En effet, non seulement son œuvre se présente comme une perpétuelle exaltation de l'intelligence, mais elle offre le spectacle continual de l'intelligence atteignant, par l'art de prévoir, à l'efficacité pratique. La présentation qu'il fait des personnages ne laisse à cet égard aucun doute. On ose à peine parler de portraits. Et si le Xénophon de l'*Anabase*, avec ses grandes analyses sur Cléarque, Proxène ou Ménon, annonce non seulement les biographies mais presque toute l'histoire ultérieure – à commencer par Polybe, qui ne manque pas d'exposer les *ἰδιότητες* de ses principaux héros –, Thucydide, lui, s'en tient à quelques mots, fixant un unique trait dominant. Il ne fait que deux exceptions célèbres : elles portent sur Thémistocle et Périclès ; ou plutôt elles portent sur la même vertu qui se retrouve, justement, chez l'un et l'autre, et qui est leur faculté de prévoir.

Chez l'un, elle est rapide et innée ; Thucydide en donne une longue description, pleine de contrastes, de nuances, de synonymes ; γνώμων et εἰκαστής, κρῖναι et αὐτοσχεδιάζειν, tous ces mots décrivent l'intelligence, dont il répète le nom (ξυνετός, ξυνέσει) et ils aboutissent à l'art de prévoir : προέωρα μάλιστα. Chez l'autre, elle est sans doute plus pondérée, plus systématique ; Thucydide est moins occupé de la décrire que d'en démontrer l'existence, mais sa démonstration est encadrée par des termes également révélateurs : προγνούς, πρόνοια, προέγνω. Sans doute, dans le cas de Périclès, cette faculté de prévoir n'est plus seule en cause : Thucydide ne manque pas de rappeler l'indépendance que lui valaient son prestige personnel et son évidente incorruption. Cependant le rôle même de ces qualités se définit, en somme, par rapport à l'intelligence : elles permettent à Périclès de l'exercer librement en vue du bien public, tandis que les défauts de ses successeurs entraveront la leur. Ainsi les passions ou les vertus interviennent pour ou contre l'intelligence, lui font barrage ou l'imposent ; elle seule mérite toute l'attention, car elle seule intervient avec efficacité, sous la forme de la faculté de prévoir.

Aussi bien le récit ne montre-t-il guère les chefs que dans l'exercice de cette faculté. Si l'*Anabase* est seule, parmi les premières œuvres historiques, à contenir de véritables portraits, les *Helléniques*, tout comme l'histoire d'Hérodote, groupent du moins des traits multiples, à partir desquels on pourrait recomposer un caractère. Chez Thucydide, au contraire, l'intervention des chefs se

traduit, à l'exclusion de toute anecdote, par leur rôle politique, celui-ci s'exprimant ou se justifiant en des discours qui sont tous et toujours des essais de prévision. Qu'il s'agisse d'une guerre ou d'une bataille, le thème principal est toujours le même : on l'emportera si l'on écoute l'orateur. « Pour bien des raisons, nous devons l'emporter », disent les Corinthiens au seuil de la guerre (I, 121, 2). « Nous ne serons pas les moins forts », rétorque Périclès (I, 141, 2). Inversement, des revers attendent quiconque n'écouterait pas l'orateur : « Si nous ne devons pas tous ensemble... nous défendre contre eux, ils n'auront, dans notre isolement, aucune peine à nous réduire », disent les mêmes Corinthiens (I, 122, 2 ; cf. 120, 2). « Si vous leur cédez, vous rencontrerez aussitôt une nouvelle exigence plus considérable », rétorque Périclès (I, 140, 5).

Et il faut qu'ils le prouvent ! Ainsi les discours deviennent-ils de véritables modèles de prévision. Par tous leurs procédés, ils enseignent le moyen d'y parvenir. Pour commencer, ce n'est qu'une analyse clairvoyante des données, où se laissent reconnaître des éléments, favorables ou défavorables, qu'il suffit de dénombrer ; ainsi les Corinthiens, disant : « Nous avons l'avantage du nombre et de l'expérience militaire » (I, 121, 2). Puis, on reconnaît, parmi ces éléments, des causes dont l'action peut être déterminée ; ainsi Périclès, disant : « Car c'est une chose considérable que la maîtrise de la mer : réfléchissez plutôt... » (I, 143, 4) En particulier, on établit, à partir de ces éléments, des vraisemblances psychologiques (« Si vous cédez, ils penseront que vous avez eu peur », « Il n'est pas un de ces étrangers qui pourrait accepter de se faire exiler... »). Le principe est donc toujours de déceler des causes dont l'action puisse s'exercer dans l'avenir. Comme le dit Périclès, à II, 60, 1 : « je m'attendais à ces symptômes de votre colère, car j'en perçois les causes » ; *αἰσθάνομαι τὰς αἰτίας* (le mouvement de pensée ainsi exprimé est même si thucydidéen qu'en fait personne ne songe à adopter la traduction, pourtant fort naturelle : « car je perçois vos accusations » !). Enfin, comme c'est dans le domaine de la généralité que se fonde la prévision, chaque élément de fait sert volontiers de point de départ à une généralisation, qui confère à cette prévision plus de poids. Ainsi, pour en revenir au premier discours de Périclès, quand il définit les Péloponnésiens comme des *αὐτούργοι*, il ajoute aussitôt : « et les gens de cette sorte, *καὶ οἱ τοιοῦτοι* » (toute une analyse théorique) ; ou encore, un peu plus loin, quand il les montre peu organisés : « ayant tous un égal droit de vote sans être de même race, ils n'auront chacun à cœur que leur point de vue personnel : car il résulte ordinairement de là, *φιλεῖ...* » (toute une autre analyse théorique). On est alors tout près de cette référence au général qui fait fleurir les sentences à la fin de chaque développement.

Déjà, par eux-mêmes, ces modèles de raisonnement excitent l'admiration et peuvent éveiller chez le lecteur une sorte d'émulation. Mais leur fascination s'accroît encore beaucoup du fait qu'ils se voient confirmés. Le récit, en effet, vérifie les prévisions. Les termes qu'il emploie sont tels qu'ils viennent ratifier – soit totalement soit partiellement – le raisonnement d'un orateur ou celui

de son adversaire. Ils indiquent qui a eu raison, en quoi, pourquoi. Le bon calcul et le mauvais, l'adresse et la faute deviennent ainsi clairement lisibles, sans que Thucydide ait à intervenir en son nom personnel : c'est ce que nous avons essayé de montrer à propos des récits de batailles.

Pour Périclès seul, la justesse des prévisions, on l'a vu, a besoin de preuves : mais c'est que cette justesse se trouve plus ou moins dissimulée par l'existence d'un échec. Non pas l'échec personnel – et provisoire – constitué par les difficultés auxquelles se heurte l'homme d'État. Celui-là, au contraire, avait été prévu dès le premier discours ; et sa vraisemblance avait été rendue plus évidente, d'abord par les commentaires d'Archidamos, ensuite par les détails du récit – soit que celui-ci se réfère directement à cette vraisemblance (ainsi II, 21, 2 : *ώς εἰκός – ὃ οὐπτῷ ἐօράκεσσαν*), soit qu'en éliminant les détails et en établissant une progression rigoureuse, il fasse apparaître dans tout son relief l'opposition entre l'*όργη* du peuple et la *γνώμη* de Périclès – le tout aboutissant à la fameuse déclaration : « Je m'attendais à ces symptômes de votre colère... »

L'échec trompeur n'est donc pas celui-là, mais un autre, plus grave et apparemment moins attendu : l'échec même de la guerre. Évidemment, on peut dire qu'il était prévu lui aussi, dans la mesure où Périclès mettait ses concitoyens en garde contre leurs propres erreurs. Mais Thucydide ne pouvait donner beaucoup d'ampleur à cet avertissement et le rapprochement auquel il invitait son lecteur s'étendait ici sur vingt-sept ans de guerre : il y avait de quoi s'y tromper et l'erreur était grave. Aussi Thucydide n'a-t-il pas voulu laisser le lecteur seul juge : il a formulé, dégagé le changement de politique ; il a dénoncé les fautes commises. Et il a même fait plus : il a retourné l'argument ; à ses yeux, étant donné ce changement de politique, la date tardive de l'échec est devenue une confirmation de la justesse des prévisions !

Ainsi Périclès, malgré l'échec, avait bien prévu ; et Cléon, lui, malgré son succès de Pylos, avait mal prévu : Thucydide doit également préciser que ce succès fut immérité. Mais le soin même qu'il apporte dans l'un et l'autre cas, pour mettre son lecteur en garde contre une erreur possible, prouve assez avec quelle confiance il le renvoie, partout ailleurs, au critérium des faits.

Ainsi tout le récit s'organise en une suite serrée, où la prévision devance la narration, où le plan ordonne à l'avance l'action. Non seulement prévoir et pourvoir apparaissent comme possibles, mais deviennent la seule vraie forme d'activité humaine.

Cela est même si vrai que, par une conséquence paradoxale, Thucydide est ainsi amené à négliger d'autres aspects de l'action, qui pourtant relèvent eux aussi de l'intelligence. Ce sont ceux où elle s'exerce de façon plutôt technique, et comme indépendamment d'une situation donnée. Ainsi ceux que retient Xénophon, quand il insiste si volontiers sur la façon dont un général a su entraîner ses troupes, leur donner le sens de la discipline, la connaissance du métier, etc. Ou encore ceux que retiennent Polybe, dans cette étonnante série de règles, qu'il donne au livre IX, et où il est question des doubles signaux, du

calcul des heures, de la longueur des échelles, etc. Il est rare que Thucydide s'arrête à un détail de ce genre. Il ne le fait que s'il s'agit d'une ruse, ou au contraire d'une maladresse, qui intervienne de façon précise dans la suite même des événements et y constitue comme une péripétie. Autrement, ce récit n'admet pas d'interruption, et l'intelligence a pour unique tâche de répondre à une situation donnée par un plan concerté ; elle doit γνῶναι. Ce mot si cher à Thucydide (il emploie le verbe 131 fois et 174 fois le substantif γνῶμη) est bien caractéristique : selon un rapprochement de notions fréquemment remarqué² et cher à la pensée grecque, il plonge ses racines dans le domaine de la compréhension pour s'épanouir en décision et en volonté.

Par conséquent, quand Thucydide, dans son « programme », parle de faciliter une connaissance sûre (τὸ σαφὲς σκοπεῖν), il n'est pas étonnant que certains lecteurs de son œuvre aient cédé à la tentation de voir dans cette connaissance sûre le point de départ possible d'une prévision juste et efficace. C'est dans son œuvre que l'on passe normalement de τὸ σαφὲς σκοπεῖν à γνῶναι ; c'est elle qui suggère que la compréhension d'une situation historique s'accompagne toujours d'une leçon, d'un conseil – et, à défaut d'une action, de ce sentiment que l'historien dut éprouver si souvent – le regret de ne pas agir.

Par le modèle qu'elle propose comme par la théorie qu'elle implique, l'histoire de Thucydide semble ainsi un encouragement à ceux qui veulent soumettre l'avenir à leur discernement ; et l'on comprend – même si l'auteur ne se proposait pas ce but – qu'elle ait paru à Hobbes une lecture appropriée pour ceux qu'il appelle (dans une phrase citée par Gomme) les « *Noble Men and such as may come to have the managing of great and weighty actions* ».

On le comprend d'autant mieux que, d'une certaine façon tout au moins, Thucydide entend bien franchir les limites du temps – puisqu'il déclare, de façon cette fois fort explicite, qu'il espère fournir une aide pour la compréhension d'événements autres que la guerre du Péloponnèse. Il tend à une certaine forme de généralité ; or, de la généralité à la prévision, il n'y a qu'un pas. Pour en finir avec cette première tentation – celle de chercher dans son œuvre une prévision de l'avenir – il importe donc maintenant de définir exactement la portée de cette aspiration au général, qui, elle, est clairement avouée.

En fait, le passé peut toujours offrir tel ou tel rapprochement instructif avec le présent ; et les orateurs n'ont jamais manqué de trouver là des arguments³. Mais Thucydide, lui, ne se propose pas seulement de fournir la matière à ces rapprochements isolés ; il veut faire plus : il veut que le récit du passé aille au-devant de ces rapprochements ; il veut que son œuvre elle-même dégage, par tous les moyens, l'élément susceptible de se répéter et d'avoir un

2. Cf. H. Patzer, *Das Problem der Geschichtsschreibung des Thukydides und die thukydideische Frage*, Berlin, Junker und Dünnhaupt, 1937, p. 44-53.

3. Cf. d'ailleurs Andocide, *Sur la paix*, 2 : χρὴ γὰρ, ὡς Ἀθηναῖοι, τεκμηρίοις χρήσθαι τοῖς πρότερον γενομένοις περὶ τῶν μελλόντων ἔσεσθαι.

rapport avec d'autres époques. Et, pour exceptionnel qu'il soit, ce souci ne saurait surprendre chez un esprit aussi porté que le sien à l'abstraction.

Il est du reste aisément de voir à quoi correspond ce goût pour l'abstraction, aussi sensible dans son style que dans sa pensée : il correspond au désir d'atteindre une vérité qui se présente avec l'évidence de l'intelligible. L'abstraction, en effet, ne fuit pas la réalité, tout au contraire (et, à cet égard, il faudrait citer ici l'étude de Hegel sur *Abstrakt Denken*⁴⁾ : loin de la fuir, elle entend l'atteindre sous une forme plus rigoureuse, en précisant des relations de cause à effet, en isolant des facteurs bien déterminés. Au lieu de dire : « Vous qui êtes de bonne foi..., vous vous défiez des autres », l'esprit abstrait dit, comme Thucydide : « l'élément qui, en vous, est de bonne foi (*τὸ πιστόν*) fait que vous vous défiez des autres ». Et cette cause, ainsi isolée par l'esprit sans l'être jamais dans les faits, est dès lors susceptible de se retrouver dans d'autres ensembles. Elle devient le commun dénominateur ; elle justifie et fait apparaître des parentés

Or tel est bien le procédé appliqué avec éclat dans toutes les analyses de Thucydide. Même dans un cas comme celui de la peste, dont il se défend de vouloir chercher l'origine, il essaie au moins d'indiquer l'élément commun : il laisse de côté les aspects aberrants (*ἄτοπιος*) et les variations individuelles (*ώς ἐκάστῳ ἐτύγχανε τι διαφερόντως ἐτέρῳ γιγνόμενον*) pour ne retenir que la forme (*τὴν ιδέαν*) affectée dans l'ensemble (*ἐπὶ πᾶν*). De même, pour l'analyse des troubles moraux en Grèce, lorsqu'il affirme laisser de côté les aspects individuels tenant aux circonstances : il peut ainsi grouper en un exposé de teneur purement abstraite tout ce qui concerne une série de séditions et de violences, dont un autre eût retenu les manifestations concrètes les plus remarquables. Ce refus du particulier apparaissait, d'ailleurs, dans ce que nous disions plus haut de la façon dont il présentait les individus, en écartant leurs *ἰδιότητες*. Et le fait que les individus eux-mêmes s'effacent le plus souvent devant des êtres collectifs n'est pas moins révélateur.

Mais ce qui est le plus étonnant est que ce même refus du particulier puisse apparaître dans le récit. Un récit, normalement, a pour fonction de rapporter le particulier ; et le prédécesseur immédiat de Thucydide, Hérodote, montre assez que l'histoire grecque, dès ce moment, s'engageait résolument dans cette voie. Hérodote, toujours curieux et dans tous les domaines (géographique, ethnographique, psychologique, logique), Hérodote à l'affût du concret et du pittoresque, avec son goût des mœurs curieuses, des aventures, des particularités biographiques, des noms propres, Hérodote a le goût de savoir et de s'enquérir (*ἰστορεῖν*) ; et ce goût se retrouve toujours plus ou moins après lui, soit qu'il s'agisse du pittoresque, comme chez le Xénophon de l'*Anabase*, soit qu'il s'agisse des particularités individuelles, comme chez les biographes ou même chez un Tacite. Le goût de Thucydide le porte juste à l'opposé ; et, comme si l'histoire essayait dès ses débuts, par un grand mouvement de pendule, ses

4. Hegel, *Sämtliche Werke*, éd. Glockner, XX, p. 445-450.

deux directions les plus opposées, il veut se débarrasser de tous ces détails, simplifier, élagger, décanter.

Ainsi le mouvement initial de tout son récit est celui par lequel, opérant une dièrèse rigoureuse⁵, il détache, de l'ensemble des incidents et négociations qui précédèrent la guerre, ce qu'il appelle « la cause la plus vraie » : on sait qu'elle se résume en un sentiment extraordinairement simple, la crainte qu'inspire à Sparte l'accroissement d'Athènes. De tout le reste, il ne subsiste plus que deux incidents, et encore nettement subordonnés, pour leur nature comme pour leur portée, à cette cause la plus vraie.

Puis, sitôt la guerre engagée, on a vu que la politique athénienne tout entière était présentée – grâce à une organisation ferme et à des lignes rigoureuses – comme le conflit entre l'οργή du peuple et la γνώμη de Périclès. Ce conflit est rendu clair, ses phases bien marquées. Et cependant le détail des querelles intérieures et de leurs péripeties n'est aucunement précisé ; et le sentiment même, dans sa généralité, est celui de tout un peuple. On ne connaît ni les meneurs ni les menées, ni les arguments politiques qui ont pu être avancés. Les événements forment une seule série simple, raccrochée à un seul ressort fondamental. Et de même, dans l'ordre militaire, une bataille ne comporte plus ni hauts faits individuels ni péripeties isolées : elle obéit à un principe stratégique et très évident, que servent ou desservent des facteurs aussi généraux que l'expérience ou l'audace, la surprise, le désordre.

Les discours, naturellement, contribuent à mettre bien en lumière ces éléments fondamentaux. Lorsque nous parlons de courage et d'expérience, chacun pense aussitôt aux deux grands discours de Naupacte, qui ramènent le conflit à celui de ces deux notions. Mais n'importe quel exemple serait aussi bon ; et, tout le premier, celui du grand débat de Sparte, qui, au seuil même de la guerre, traite des avantages et des dangers de la lenteur, des rapports entre États novateurs et conservateurs, de la distinction entre injustice et violence : ces notions tout abstraites ont en effet pris, pour mieux se mesurer l'une à l'autre, la place des deux grandes cités rivales que sont Athènes et Sparte.

C'est par ce double effort, de simplification et d'analyse, que Thucydide, éliminant un grand nombre de renseignements particuliers, prend soin de rattacher tous ceux qu'il retient à des notions plus générales, et retrouve dans les faits quelques grandes forces fondamentales, aisément reconnaissables, parce que bien mises à jour et cernées d'un trait précis. De là vient que l'on peut suivre dans son œuvre un certain nombre de thèmes ; un Belge, le père Toubeau, l'a fait pour la crainte et l'ardeur⁶. Et si le rapprochement même éclaire parfois des oppositions, c'est par référence à un commun point d'attache : on peut dire, en effet, de quelques sentiments fondamentaux chez l'homme

5. Sur le rapport de cette dièrèse avec les sciences contemporaines, cf. C. Mugler « Sur la méthode de Thucydide », *Lettres d'humanité*, 10, 1951, p. 20-51.

6. A. Toubeau, *La Crainte et l'Ardeur chez Thucydide I-V*, 24, thèse de l'université de Louvain, 1947.

qu'il est peu d'épisodes qui ne prennent de quelque manière appui sur eux et ne leur emprunte sa structure. Ainsi prend naissance une certaine forme d'universalité, expliquant l'intérêt toujours actuel que revêtent les épisodes ; car toute cette élaboration, qui tend à simplifier les lignes pour mettre en lumière quelques grands thèmes humains, contribue puissamment à la valeur dramatique de l'œuvre : c'est ce qu'a bien montré A. W. Gomme dans son livre *The Greek Attitude to Poetry and History*⁷.

Mais cette constatation ne suffit point à notre propos d'aujourd'hui : c'est une première direction, ce n'est point la seule ; et, si nous remontons au goût de Thucydide pour l'abstrait, il semble que l'on puisse encore en suivre les conséquences sur une autre voie. En effet, nous avons dit que, si Thucydide tend à isoler des éléments de portée générale, c'est afin d'établir entre eux des relations plus rigoureuses. Cette rigueur des relations rend les enchaînements plus stricts, plus clairs, plus évidents : le résultat est que rien ne semble laissé au hasard. Et, dès lors, l'aspect dramatique, qui permet aux événements de toucher un lecteur moderne, se double d'un autre aspect, plus intemporel encore, qui l'invite à y reconnaître un système et des constantes.

Ce trait apparaît déjà dans le fait que les mobiles évoqués soient de grands sentiments humains – communs d'ailleurs à l'individu et à la société, en vertu d'une identification qui fut chère à toute l'Antiquité grecque et que facilitait l'existence de petites cités indépendantes. Ces mobiles sont immédiatement accessibles au lecteur, avec leur action et leur portée : il peut les reconnaître et se reconnaître en eux ; mais il peut aussi, pour la même raison, sentir la vraisemblance de leur action et de leurs conséquences. Par exemple, la crainte qu'éprouve Sparte devant l'accroissement d'Athènes se présente comme un sentiment assez simple et essentiel pour que tout accroissement comparable puisse également le susciter et, par son intermédiaire, provoquer, à travers des incidents différents, des conséquences elles aussi comparables. Et c'est encore vrai si le sentiment est un peu plus élaboré, comme, par exemple, le désir qu'éprouve Athènes de s'adjoindre, au seuil de la guerre, la flotte de Corcyre. Parmi toutes les raisons, parmi tous les prétextes, Thucydide a, ici encore, retenu cette ἀληθεστάτη πρόφασις ; et la structure des deux discours, comme l'exposé de la décision, ne laisse à cet égard aucun doute ; or, ce désir, une fois écarté tout le reste, devient assez naturel, assez essentiel, pour que tout autre peuple ayant la maîtrise de la mer l'éprouve, au seuil d'une guerre, de façon comparable, et soit ainsi entraîné à des décisions comparables.

D'autre part, si le caractère dépouillé qu'affectent dès lors les enchaînements historiques permet qu'ils s'appliquent à des cas multiples, Thucydide n'a pas manqué de tout faire pour rendre sensible cette possibilité. Au lieu d'analyser de façon directe et dans leur contenu cette crainte de Sparte ou ce souci d'Athènes, il n'a fait que les mentionner ou les rendre clairs d'un mot,

7. A. W. Gomme, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, University of California Press, 1954.

sans jamais insister : en revanche, il l'a fait de telle sorte que rien ne paraisse tenir aux circonstances particulières et que lui-même ait l'occasion, dans son récit, de retrouver des faits analogues et des explications similaires. La crainte éprouvée par Sparte rejoint les craintes, un peu différentes, éprouvées à Syracuse. De même, le désir éprouvé par Athènes de s'adoindre la flotte de Corcyre n'est pas sans rapport avec celui de ne pas perdre Potidée ou de punir Mytilène ; et le fait que toute la stratégie athénienne exige une suprématie absolue sur mer étaie encore de tout son poids la vraisemblance de ce premier vote relatif à Corcyre. Les faits sont organisés en séries, autour de quelques motifs très nets et très simples, qui se confirment les uns les autres.

Cela est si vrai que Thucydide joue volontiers de la répétition : nous avons dit ailleurs comment il signale, au livre VII, chaque nouvel appoint de force du côté syracusain et comment il applique, de bataille en bataille, les mêmes notions fondées sur le principe de la στενοχωρία. Cette similitude entre les cas suggère une forme de nécessité.

Elle la suggère d'autant mieux que dans le détail même du récit règne une cohérence non moins grande. Chaque progrès est expliqué ; chaque acte est rattaché, par un bref rappel, au thème général ; et l'on sait toujours en vertu de quel raisonnement une décision est prise : la nécessité des conclusions qui s'imposent aux personnages se confond avec celle des actes qui en sont la conséquence ; et l'ensemble de l'exposé, en organisant en un tout continu l'ensemble des causes et des effets, donne le sentiment d'un mécanisme juste, auquel on ne peut toucher, et au sein duquel chaque cause s'exerce exactement comme elle devait.

Enfin la suggestion est d'autant plus sensible et la pente, qui mène de cette réelle rigueur à cette apparente nécessité, d'autant plus entraînante qu'il y a les discours, qui, eux, n'hésitent pas à franchir le pas – c'est-à-dire à prédire les faits et à en affirmer le caractère inéluctable. Le groupement des forces siciliennes autour de Syracuse semble ainsi, pour parler au rebours de Corneille, d'autant plus inévitable que ce coup est plus attendu, et que Nicias l'avait prévu. À plus forte raison en est-il ainsi quand Hermocrate en a énoncé la probabilité sous la forme d'une règle générale : « tout se coalise sous l'effet de la crainte » (*πάντα γὰρ ύπὸ δέους ξυνίσταται*). Comment le lecteur résisterait-il à de telles sollicitations ? L'idée d'une répétition constante – c'est-à-dire d'une nécessité – n'appartient qu'aux discours ; mais elle est le prolongement naturel de cette répétition fréquente – de cette vraisemblance – sur laquelle le récit lui-même insiste si fortement et si volontiers.

Peut-on préciser davantage et dire de quel ordre sont ces *eikóta* ou sur quoi ils reposent ? À cette dernière question Thucydide lui-même a répondu, à deux reprises, en parlant une fois de l'« humain » (I, 22), une autre de la « nature humaine » (III, 82). Mais je crois que l'on se hâte trop d'identifier les deux idées. La « nature humaine » de III, 82, c'est celle que commandent de mauvaises passions et que l'on invoque si volontiers comme excuse quand il

s'agit d'exercer la domination (I, 76, 2 et 3 ; IV, 61, 5 ; V, 89 et 105) ou de commettre des fautes (III, 40, 2 ; 45, 3 ; 84, 2 ; 77, 4)⁸. Mais l'« humain » a un sens plus large : il vise aussi une condition matérielle (II, 50, 1) et tout un ensemble de moyens d'action (V, 103, 2 ; cf. II, 46, 4 et IV, 116, 2) ; il englobe donc une somme de limitations physiques et morales, de ressources physiques et morales susceptibles de se combiner en situations similaires. Et c'est ce qui explique que l'effort de Thucydide, lorsqu'il soumet les faits à une analyse rigoureuse, n'est point, en définitive, un effort de moraliste.

Ce qu'il entend mettre en lumière, ce n'est pas la nature humaine visée à III, 82, mais une série de connaissances beaucoup plus pratiques et précises, auxquelles cette nature humaine ne fait que donner un de ses fondements. Les enchaînements qu'il relève lient des conditions et des résultats, des moyens et des buts ; ils ont trait aux destins des empires, mais aussi à la façon de paralyser une flotte légère et rapide, à la gravité d'une épidémie, aux difficultés d'un débarquement, au sort des neutres insulaires, etc.

Les réflexions sur la nature humaine que l'on trouve dans son œuvre ne sont donc nullement l'aboutissement de sa pensée ; elles interviennent à titre de justification, d'appel à l'évidence, elles viennent éclairer au passage tel grand enchaînement politique, exactement comme elles viennent parfois, chez Tacite, éclairer tel détour particulièrement remarquable d'une âme individuelle. Mais, chez Tacite, on ne s'y trompe pas ; tandis que, chez Thucydide, la continuité est telle entre notions toujours plus générales que, lorsqu'on rejoint les maximes sur l'homme, on ne sait plus si elles sont le point de départ ou d'arrivée, la clef de voûte ou l'ornement.

Cette espèce de transparence dernière, qui permet à chaque acte particulier de réfracter des thèmes généraux et des règles de vraisemblance, explique que tous les récits de Thucydide puissent prétendre à une signification valant pour d'autres temps et pour d'autres actes. Pour la guerre du Péloponnèse, l'œuvre fournit τὸ σοφές ; pour les événements analogues, elle fournit des éléments, des chaînons, des modèles qui peuvent aider à le reconstituer. D'où cet extraordinaire τε... κοινῷ par lequel, en fin de paragraphe, tranquillement, Thucydide lie en un tout étroitement uni sa guerre et les guerres à venir, et qui fournit ainsi la mesure d'une audace assez rare.

Entre Hérodote et Xénophon, cette audace reste isolée et unique ; elle est comme la pointe extrême de cette attitude d'esprit audacieuse entre toutes – qu'on appelle le classicisme.

Nous sommes arrivés ici bien près de certaines idées que nous avons souvent évoquées : idées de constantes, de lois. Tout nous oriente vers elles ; et telle est bien notre seconde tentation : après la possibilité de prévoir, celle

8. Cf. aussi l'ἀνθρώπειον κομπώδες de V, 68, 2. Sur ces notions, voir E. Topitsch, « Ἀνθρωπεία φύσις und Ethik bei Thukydides », *Wiener Studien*, 61-62, 1943-1947, p. 50-68.

d'établir des lois. Les deux sont liées d'ailleurs, car sur de véritables lois nous verrions aussitôt renaître le fantôme obstiné de la prévision ! Une circonstance doit pourtant nous mettre à l'abri : c'est le fait qu'aucune de ces soi-disant lois (dont nous avons défini le mode d'expression, la nature et le fondement) ne se trouve exprimée comme telle dans l'œuvre. C'est là un point fixe où se raccrocher. Au reste, on risquait d'autant moins de s'y tromper qu'ici l'on avait sous les yeux l'exemple du faux Thucydide, je veux dire Polybe.

Tout ce que Thucydide risque de suggérer, de laisser entendre, Polybe entend l'affirmer. Ses déclarations sont, en fait, étrangement voisines de celles de Thucydide : c'est le cas, du moins, à III, 32, 13, quand Polybe oppose son histoire au simple *άγνωσις* qui charme sur le moment (*παραγύτικα μὲν τέρπει*) et n'est pas un enseignement (*μάθημα*) utile pour l'avenir ; c'est aussi le cas au début du livre IX, lorsqu'il oppose la *τέρψις* à l'*ώφελεία* et ne veut retenir qu'une catégorie de lecteurs, les « politiques ». Cependant, dans l'un et l'autre cas, il précise plus que Thucydide la notion d'utilité, et la différence est instructive : ici, il affirme que les faits du passé nous permettent « de porter un jugement ; ils dévoilent clairement les pensées et les sentiments de chacun, ils nous font savoir de qui nous devons attendre reconnaissance, bienfaits, assistance ou l'inverse » ; là, parlant de l'*histoire* qu'il appelle pragmatique, il dit qu'« ayant été de tout temps la plus utile, elle l'est particulièrement à notre époque, où les sciences et les arts ont fait de tels progrès que les gens qui les cultivent peuvent en toute circonstance fonder leur conduite sur des principes rationnels (*μεθοδικῶς*) » ; enfin, il n'hésite pas à écrire en un autre passage (XII, 25 B), à propos de l'utilité que présente l'exposé des causes : « le rapprochement des circonstances où nous vivons avec des faits analogues nous fournit l'occasion et le moyen de prévoir l'avenir, de prendre nos précautions, etc. » (tout ce que Thucydide se gardait bien d'affirmer). De fait, Polybe ne manque pas une occasion de dégager en son nom personnel la leçon de chaque événement : « De cet épisode peut se dégager, si l'on y réfléchit bien, plus d'un enseignement susceptible de redresser les erreurs humaines » (I, 35) ; « On pourrait voir d'après cela... » (I, 6, 7), etc. Enfin il dégage même des lois plus générales, la principale étant celle de l'évolution des constitutions, ou *ἀνακύκλωσις*, dont il affirme hautement (l'imprudent !) qu'elle permet de déterminer, à quelques inexactitudes de temps près mais avec peu d'erreurs, le degré de décadence d'un État et les changements qu'il doit subir ; et, dit-il, « ceux qui sont capables de suivre le fil de notre raisonnement seraient en état de prédire ce qui doit arriver » (VI, 57 : *καν αὐτοὺς ἡδη προειπεῖν ὑπὲρ τοῦ μέλλοντος*).

On nous pardonnera ces citations trop connues d'un auteur qui ne concerne qu'indirectement notre exposé : leur commun point de départ éclaire, semble-t-il, des différences majeures ; et le contraste même aide peut-être à mieux saisir le secret de la réserve dont fait preuve Thucydide. Cette réserve se marque d'abord par le trait qui caractérise toute son œuvre : il n'intervient jamais – ou pratiquement jamais – en son nom personnel ; il entend que les faits parlent

directement à son lecteur ; et il leur confère ainsi un poids et une objectivité inattaquables. C'est bien pourquoi les formulations générales sont laissées aux orateurs – gens suspects, qui sont parfois dressés l'un contre l'autre et qui, toujours, cherchent à convaincre, à s'excuser, à présenter les choses avec plus de certitude qu'il ne sied. S'il y a, dans l'œuvre de Thucydide, plus d'analyses générales, de sentences, de lois, que dans aucune autre œuvre historique, elles n'engagent point l'auteur. Elles peuvent correspondre, à l'occasion, avec sa pensée ; elles peuvent aussi la dépasser, ou s'en écarter : seule l'évidence du récit lui-même peut leur donner du poids et être concluante.

Par là, Thucydide évite de franchir deux seuils dangereux. Tout d'abord, il évite le péril de présenter comme nécessaires les enchaînements qu'il met en lumière. Un récit, même répété, ne saurait passer de la fréquence à la constance. Et cela est heureux, puisque cette constance est, en fait, rendue impossible et par la liberté de l'homme et par les surprises du hasard : Thucydide a mis, dans la bouche même de Périclès, un rappel de ces deux facteurs, qu'il ne saurait par conséquent négliger ; c'est lorsque celui-ci déclare : « L'événement qui intervient peut à l'occasion prendre un tour non moins imprévu que les dispositions mêmes de l'homme. » On ne saurait donc reconnaître, dans ce domaine humain, qu'un ordre moyen, probable, et cerner une vraisemblance qui n'est jamais infaillible. Au lieu de lois formulées, l'œuvre de Thucydide présente seulement des vraisemblances suggérées.

De plus, il évite ainsi un autre péril non moins grave : c'est celui qui consisterait à présenter ces vraisemblances comme indépendantes, isolées, et se suffisant à elles-mêmes. Un récit quelque peu suivi, même s'il est simplifié, ne saurait reconnaître dans les faits l'illustration d'une idée unique. Et cela est heureux ; car l'intelligence politique consiste précisément à combiner, à voir comment les diverses vraisemblances s'agencent l'une avec l'autre. Même si chacune a une portée, en quelque sorte, intemporelle, elle ne prend d'intérêt que dans son rapport avec d'autres qui, dans la pratique, la complètent, la limitent, l'étayent. Pour cela le « quoi » ne peut remplacer le « comment ». Et s'il est intéressant de savoir qu'il était vraisemblable pour une île puissante comme Mytilène de se révolter contre Athènes, il l'est beaucoup plus de voir ce que montre Thucydide : comment cette vraisemblance première reçoit un appoint de la vraisemblance qu'une ville comme Sparte désire d'une part lutter contre Athènes, d'autre part obtenir pour cela la défection des alliés, comment aussi elle se heurte à la vraisemblance qu'une ville comme Sparte ne puisse intervenir qu'avec lenteur et qu'une ville comme Athènes soit capable, sans interrompre ses opérations en Grèce, de bloquer les révoltés sur mer, comment enfin le résultat est qu'une ville comme Athènes soit tentée, une fois victorieuse, de sévir peut-être trop rigoureusement... voilà ce qui commence à prendre de l'intérêt. Et tout l'effort de Thucydide a pour objet de mettre en lumière, aussi rigoureusement que possible, non pas telle ou telle de ces vraisemblances assez évidentes, mais la façon dont elles se combinent, leur portée

relative, leur rapport réciproque. De même que la sûreté des prévisions établies par les chefs dépend du caractère lucide et exhaustif de l'enquête qu'ils mènent, de même la valeur de l'analyse élaborée par Thucydide dépend du caractère lucide et exhaustif de la sienne. Il peut laisser de côté ce qui est purement anecdotique, c'est-à-dire ce qui ne se rattache pas à la chaîne des causes et des conséquences indispensables ; mais qu'il y ait, dans cette chaîne, une fissure, une faille, un à peu près – et c'est l'ensemble qui perd son prix. L'évidence est fonction de la cohérence du tout. C'est même là ce qui fait la force et la valeur de l'œuvre. Isolée, chacune des vraisemblances ne peut qu'être pauvre. C'est comme si d'une analyse psychologique de Proust, par exemple, portant sur une sensation déterminée, on voulait tirer quelques règles abstraites de psychologie : ces règles seraient aussi plates que la leçon de psychologie apportée par l'œuvre est, en fait, riche et profonde. Et c'est à dessein que nous choisissons un exemple qui, en apparence et en fait, est aussi éloigné de Thucydide. Thucydide simplifie le plus possible les lignes, intéressé qu'il est par les résultats de l'action ; Proust en restitue le plus possible les méandres parce qu'il décrit le sentiment pour lui-même ; l'un remonte des faits aux idées maîtresses, l'autre cherche à épouser le concret par une attention totale à ses moindres anomalies ; mais ces procédés inverses tendent tous deux à remplacer un donné confus par un système dans lequel ne manque plus aucun intermédiaire ; et, ni dans un cas ni dans l'autre, on ne peut toucher à ce système sans lui porter tort.

Sans doute, parmi les enchaînements vraisemblables que l'œuvre de Thucydide s'attache à mettre en lumière, il en est de plus larges que d'autres : leurs cas d'application semblent s'étendre à tout l'ensemble de la guerre, même à d'autres guerres ; leur généralité même leur donne alors un intérêt exceptionnel ; aussi peuvent-ils, par exception, être exprimés directement et pour eux-mêmes. Je n'aurais garde de les négliger, ayant personnellement cherché à montrer quelle combinaison de lois assez simples régissait, dans l'œuvre de Thucydide, les destinées de l'impérialisme athénien, et, apparemment, de tout impérialisme. Mais, outre que déjà il s'agit de combinaison, il convient d'ajouter que ces lois perdent, elles aussi, et beaucoup, à être dégagées et exprimées pour elles-mêmes. Un penseur politique aurait pu les présenter, sans être aucunement historien : elles auraient alors constitué une thèse, dont on aurait discuté la valeur et contesté la portée (c'est d'ailleurs ce que font des gens comme Xénophon et Isocrate). Thucydide, lui, a laissé ce mode d'expression à ses orateurs ; en revanche, il a montré comment, qu'il s'agisse d'acquérir, de transformer, de consolider, de sévir, que la politique soit aux mains d'hommes raisonnables ou non, que l'on soit en paix ou en guerre, un certain élément commun assurait à cette politique une étonnante unité dans sa progression : il n'a ni prétendu ni déclaré, mais fait voir clairement, en rétablissant un ensemble cohérent. L'histoire de Thucydide, qui nous était apparue comme contenant non des lois formulées mais des vraisemblances suggérées, devrait donc, en fin

de compte, être définie comme contenant un système complexe et cohérent de vraisemblances suggérées.

Et telle est bien l'explication du paradoxe, que l'on avait souvent signalé, à propos de Thucydide. Je rappelle en effet que M. von Fritz, dans une étude consacrée aux rapports de l'histoire et des sciences, relevait l'existence d'un aspect général dans l'œuvre de Thucydide, mais indiquait, d'après l'expérience d'Éphore, que cet aspect général ne saurait être formulé comme tel⁹. On pourrait citer également la formule apparemment étonnante d'A. W. Gomme, disant que Thucydide « *was always thinking of general laws but thinking of them rather than formulating them and giving them to the world*¹⁰ ». Étrange impossibilité et étrange refus, si l'on ne voit qu'il s'agit d'un refus d'appauvrir et, en somme, d'une ambition plus exigeante encore. Les leçons générales tirées de l'histoire seraient suspectes, inexactes, partielles ; ce à quoi tend l'histoire de Thucydide, c'est au contraire à présenter un système de vraisemblances indiscutable, rigoureux et complet ; c'est, si l'on veut, à faire coïncider intégralement le récit des faits et l'analyse des vraisemblances. Il n'y a pas de connaissance générale indépendante du récit, ni passage de l'un à l'autre. Les deux se recouvrent ; et Thucydide s'emploie seulement – mais avec tout l'art possible – à mettre cette connaissance bien en lumière, en écartant tout ce qui gêne et en soulignant tout ce qui compte.

Par conséquent, il serait inexact de présenter cette seconde tentation – celle de l'interprétation théorique – comme une tentation pour Thucydide, à laquelle il aurait au dernier moment opposé une vertueuse résistance : cette tentation ne vaut que pour ses lecteurs. Pour lui, au contraire, les choses se présentent à l'inverse ; et, de toute évidence, les divers procédés dont nous avons plus haut relevé des exemples résultent tous de cette règle d'objectivité qu'il s'était fixée dès le principe et qui impliquait une ambition assez haute. Il voulait ne rien affirmer qui ne fût rigoureusement impliqué dans les faits, parce qu'il comptait qu'un récit bien établi pourrait porter en lui sa signification. Sans doute le choix des faits et des mobiles, la présentation des enchaînements et la suggestion de leur vraisemblance impliquent-ils – quelle qu'ait été son opinion à cet égard – l'intervention d'une interprétation, d'une doctrine, politique et morale, qui sont les siennes : la chose est inévitable. Du moins a-t-il entendu obliger les faits à parler seuls pour lui et voulu que, par le seul effet de son art, l'exposé du particulier se confondît avec l'interprétation théorique. Cette ambition exceptionnelle explique assez pourquoi l'exemple de Thucydide est si souvent évoqué contre la distinction établie par Aristote entre poésie et histoire (*Poétique*, 9), celle-ci exposant τὸ καθ' ἔκαστον, c'est-à-dire « ce qu'a fait Alcibiade ou ce qui lui est arrivé », celle-là τὸ καθόλον, c'est-à-dire « que telle ou telle sorte

9. Cf. « Der gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen », *Philosophia Naturalis*, 2, p. 217 : « dasjenige Allgemeine, das sich nicht adäquat als solches formulieren lässt ».

10. *The Greek Attitude to Poetry and History*, op. cit., p. 138.

d'hommes dira ou fera telles ou telles choses vraisemblablement ou nécessairement ».

Par une telle exigence, Thucydide ne renonçait pas exprimer une pensée ou à être « philosophe » : il voulait obliger le réel lui-même à prendre une portée philosophique et à exprimer la philosophie la plus authentique. Qu'il comptât pour la comprendre sur l'intelligence de ses lecteurs, n'était pas, à cet égard, la plus étonnante de ses confiances. Et son refus de dégager lui-même des constantes est encore un acte de foi dans la portée même de son œuvre.

L'exemple de Polybe, il faut l'avouer, justifie assez bien ce refus. Le contraste entre l'ambition des promesses et la pauvreté des résultats a souvent, chez lui, quelque chose de presque comique ; ainsi, dès le premier de ces enseignements, quand il écrit solennellement : « De cet épisode peut se dégager, si l'on y réfléchit bien, plus d'un enseignement susceptible de redresser les erreurs humaines. La catastrophe arrivée à Régulus montre clairement à tous qu'il faut se défier de la fortune, même au sein de la prospérité... » (I, 35), ou bien, pour citer, un peu plus loin, un enseignement plus précis : « Leur histoire nous montre qu'il ne faut jamais commettre l'imprudence d'introduire dans une place une garnison considérable, surtout si elle est composée de barbares » (II, 7) ! D'ailleurs ses enseignements prennent plus volontiers la forme parénétique : ce sont de simples conseils plus que des règles générales. Et l'on peut dire que lui-même devait bien sentir que la complexité des faits donnait tout leur prix aux enseignements, puisque sa grande idée était précisément que seule une histoire universelle peut être véritablement instructive.

Il est juste toutefois d'ajouter un corollaire. Du fait que Thucydide entend ne pas dégager lui-même de constantes, mais montrer seulement, par la teneur de son récit et par le rapport entre récit et discours, dans quelle mesure le déroulement des faits implique des constantes, il peut aussi risquer de passer à côté des plus valables d'entre elles : tout ce qui est trop permanent, trop extérieur à l'action pour avoir retenu l'attention de ses orateurs reste en dehors de l'analyse ; tout ce qui s'exerce trop indirectement pour intervenir à un moment précis dans l'enchaînement des faits reste absent du récit ; et, même si les discours y font allusion, le rapport avec le récit ne peut alors servir de confirmation. La plus grande des lois de Polybe, celle à propos de laquelle il formule ses grandes déclarations sur la possibilité de prévoir, est relative à l'évolution des constitutions ; c'est à elle qu'il consacre tout son livre VI. Quoi que l'on pense de ses théories, il est bien évident que l'on ne saurait rien trouver de tel chez Thucydide. Certes, il traite des régimes. Et il est déjà assez remarquable qu'il ait trouvé moyen de faire parler ses orateurs sur le caractère des deux peuples antagonistes, sur la structure de la confédération péloponnésienne, sur l'idéal de la démocratie athénien : cet effort de méditation illustre admirablement sa tendance à remonter en tout aux facteurs les plus profonds. Mais le rapport entre ces analyses et les faits reste mal déterminé : on évoque le parallèle entre les deux peuples tantôt pour expliquer la guerre, tantôt pour

expliquer son cours, et l’Oraison funèbre se tient au-dessus de l’œuvre comme un monument isolé, dont chaque année des commentateurs enthousiastes cherchent à fournir le sens profond, précisément parce qu’il peut en affecter plusieurs. À plus forte raison doit-on reconnaître que par telle remarque, sur le rôle de la diminution des naissances par exemple¹¹, Polybe, assez innocemment peut-être, risquait d’ouvrir des perspectives inconnues à Thucydide. Dans le domaine de la recherche des causes « les plus vraies », bien des niveaux différents peuvent être considérés : beaucoup de modernes penseront sans doute qu’à cet égard le désir de Thucydide d’atteindre les causes les plus profondes n’aurait pu être vraiment satisfait qu’à l’intérieur d’une structure formelle moins rigoureusement objective que celle qu’il a adoptée. Aussi bien il en est une preuve ; et le fait est que, si l’on veut saisir ses vues les plus profondes sur certains aspects très généraux de l’histoire et sur ce que l’on pourrait appeler sa philosophie de l’histoire, on a toujours recours à l’« Archéologie », c’est-à-dire à ces quelques chapitres qui, en tête de son œuvre, se présentent plutôt sous la forme d’une démonstration libre que d’un récit suivi.

Le bonheur avec lequel Thucydide, dans son histoire, rejoint des événements « semblables ou analogues » n’a jamais été si sensible que de nos jours ; et des titres comme « La campagne avec Thucydide », « Thukydides und wir », « Thucydides and the world war », « Les leçons de l’histoire », etc. en font foi avec éclat. Réussite presque trop grande, car elle a pu contribuer à son tour à renforcer la tentation. On s’est émerveillé de cette généralité, valable pour tous les temps ; et, louant Thucydide d’un résultat qu’il ne promettait pas, on a cru lire dans son œuvre et des lois universelles et des règles pour prévoir l’avenir. On a ainsi négligé que cette réussite était justement l’effet d’un équilibre exceptionnel fondé sur une méthode rigoureusement unique. Là aussi, il fallait revenir au « comment » ; et seule la structure de l’œuvre pouvait donner une idée un peu moins inexacte des faits. Il faudrait ajouter enfin que cette méthode, fondée sur un art subtil, correspondait à un goût éminemment grec ; que, reposant sur une confiance absolue dans les possibilités de l’intelligence humaine, elle s’accordait particulièrement avec les habitudes d’Athènes à la fin du V^e siècle ; que, du reste, par le rôle qu’y jouent les discours, elle se prêtait mieux à l’histoire de ce monde des cités, habitué aux discussions à découvert ; et qu’au surplus, par le caractère continu qu’y prend l’exposé des événements, elle s’adaptait plus aisément à l’histoire d’une guerre. De là ce paradoxe que, si l’histoire de Thucydide semble ainsi s’affranchir du temps, c’est en définitive en vertu de caractères bien déterminés, qui, en fait, la replacent très rigoureusement dans son époque – et permettent de lui assigner une place à part dans la suite de l’historiographie ancienne.

11. Polybe, XXVI, 17.

L'OBJECTIVITÉ DANS L'HISTORIOGRAPHIE GRECQUE

Une vive curiosité se manifeste à l'heure actuelle pour la notion d'objectivité en histoire ; et la tendance dominante consiste à mettre en lumière ses limites. À cet égard, l'historiographie grecque apporte un témoignage particulièrement révélateur, par les différences qu'elle présente avec l'historiographie moderne. On pourrait croire qu'elle s'en distingue avant tout par une objectivité moindre, résultant pour une bonne part du fait que cette objectivité n'était alors ni conçue comme nécessaire ni même matériellement possible. Située au point de départ du genre, l'historiographie grecque est encore toute proche du mythe. L'histoire d'Hérodote n'écarte point le merveilleux. De toute façon, même plus tard, il s'agit toujours d'un genre littéraire, avec toutes les libertés et toutes les élégances que cela suppose. Et le témoignage des orateurs, qui citent très librement les exemples de l'histoire, prouve assez que les anciens n'avaient point à ce sujet les exigences que nous avons. Ils pouvaient d'autant moins les avoir que, s'ils les avaient eues, ils n'auraient pu les satisfaire, car leurs moyens d'information étaient évidemment réduits. Ils ne disposaient ni de journaux, ni d'archives au sens large ; ils ignoraient tout de ce que l'on appelle les sciences annexes de l'histoire – épigraphie, archéologie, numismatique, prosopographie, statistique. Ils recourraient à l'expérience directe – ou autopsie – ou à l'enquête également directe, ce qui ne pouvait leur livrer que des informations partielles, et souvent partiales.

Il pourrait sembler que cette difficulté initiale était compensée par la nature des sujets auxquels ils s'attachaient : sauf exception, les historiens grecs ont traité de sujets récents, et d'événements auxquels ils avaient souvent participé (c'est le cas pour Thucydide et Xénophon, pour les historiens d'Alexandre, pour Polybe). Cela facilitait assurément l'information ; en revanche il est bien clair que cela accroissait aussi les risques de partialité. Pourtant un examen, même sommaire, montre que ces difficultés de l'information rigoureuse ne sont nullement le trait par où les historiens grecs peuvent être suspectés de manquer d'objectivité. Par un beau paradoxe, ils ont passionnément cherché l'objectivité, et ont, en ce domaine, atteint un succès remarquable.

Issue de l'épopée et des généalogies mythiques, l'histoire est née en Grèce d'une série d'efforts toujours plus exigeants dans le sens de l'objectivité et de la critique historique. Ce double souci inspire déjà Hécatée, qui écarte comme ridicules « les discours des Grecs » et s'attache à décrire les choses « comme elles lui semblaient vraies ». Géographe, il a voulu juger de ses propres yeux les pays ; auteur de généalogies mythiques, il a soumis les mythes à une critique résolument rationaliste.

Hérodote est le premier à avoir apporté cet esprit dans une grande enquête historique, portant sur des événements politiques. Comme Hécatée, il a voyagé ; dans ses voyages, il a recueilli des renseignements sur les pays et sur les peuples, des traditions, des inscriptions. Et il a inauguré la méthode consistant à confronter les témoignages. Il procède avec loyauté et avec esprit critique. Il aime citer côté à côté des versions contradictoires : les Perses disent..., mais selon les Phéniciens..., les Athéniens disent..., mais selon les Éginètes... (I, 1, 1-5) Il indique parfois les arguments en faveur de chaque version : « Chacun des deux partis produit à l'appui de ses affirmations les témoignages que voici... » (V, 45, 1) Mais il laisse le lecteur conclure¹. Il se contente d'indiquer parfois une préférence, reposant sur les enquêtes qu'il a menées : « Mais, d'après ce que mes informations me montrent... » (V, 57) Si les choses rapportées sont trop invraisemblables, il le dit ; ainsi pour les abeilles qui interdiraient le passage au-delà de l'Istros : « À mon avis, quand ils parlent ainsi, ils disent quelque chose d'invraisemblable. » (V, 10) En d'autres termes, l'histoire d'Hérodote est bel et bien une « enquête » ; et Hérodote est si plein du zèle de l'enquêteur qu'il fait assister son lecteur à cet effort inlassable pour débrouiller objectivement le vrai.

Chez Thucydide, la passion du vrai n'est pas moindre, non plus que la fierté des précautions prises en vue de le mieux cerner : « Je n'ai pas cru devoir [...] me fier aux informations du premier venu, non plus qu'à mon avis personnel : ou bien j'y ai assisté moi-même, ou bien j'ai enquêté sur chacun auprès d'autrui avec toute l'exactitude possible. J'avais d'ailleurs de la peine à les établir, car les témoins de chaque fait en présentaient des versions qui variaient selon leur sympathie à l'égard des uns et des autres, et selon leur mémoire. » (I, 22, 2-3) Ce zèle a même été poussé si loin par Thucydide qu'il se félicite de son exil, qui, dit-il, lui a permis « d'assister aux affaires dans les deux camps, surtout du côté péloponnésien » et lui a donné tout loisir « de se rendre un peu mieux compte des choses » (V, 26, 5).

Mais, avec ce progrès même des exigences, l'enquête devient un long travail préparatoire, qui ne saurait plus rentrer dans le cadre même de l'exposé. Thucydide compare et critique les témoignages ; mais il ne rapporte que celui qu'il a retenu pour valable. L'objectivité est donc à ce stade une condition préliminaire,

1. « Libre à chacun de se ranger à l'opinion de ceux qui le convainquent. » Hérodote rapporte même des traditions qui le surprennent ; ainsi V, 9 : « Tout peut arriver dans la longue suite des temps. »

qui va de soi. Thucydide ne mentionne pour les critiquer que des témoignages autorisés et figurant dans l'œuvre de ses prédécesseurs ou de ses contemporains.

C'est sous cette forme que se perpétueront et le souci de l'objectivité et la place accordée aux discussions : Polybe pourrait en être l'exemple. Mais, avec lui, une nouvelle idée se fait jour, qui vient préciser encore l'exigence d'objectivité. Car, plus que des erreurs de fait, Polybe reproche à ses prédécesseurs, et particulièrement à Timée, de n'avoir pas su compléter la recherche des témoignages écrits par une connaissance des lieux et une expérience de la guerre, qui seules lui auraient permis d'en faire une critique correcte : « Comment, en effet, peut-on poser correctement des questions sur une bataille, un siège, ou un combat naval, comment peut-on comprendre (*συνεῖναι*) les détails d'un récit, si l'on est fermé aux connaissances que j'ai dites ? » (XII, 28 a 8) En un sens, on peut dire que cette méthode d'enquête active, menée sur place, que recommande ici Polybe, rejoint celle d'Hérodote, après quelques essais d'histoire de cabinet. Mais le mot de « comprendre » ajoute cependant une exigence nouvelle, importante entre toutes pour la notion d'objectivité.

Pour des Grecs, l'information de l'historien n'est pas simplement contrôle entre le vrai et le faux : elle est déjà intelligence, et tri entre ce qui compte et ce qui ne compte pas. Les efforts de l'enquêteur impliquent une perpétuelle activité d'esprit, une comparaison, un choix, une mise en ordre intelligente. Par là, les Grecs montraient une haute idée de tout ce que suppose la critique historique : on peut dire que les transformations du genre historique reflètent cette poursuite inlassable de l'objectivité sous toutes ses formes. Il faut ajouter qu'ils ont su déployer ce zèle avec une remarquable impartialité ; et l'inventaire des critiques formulées contre eux par les modernes constitue à cet égard la plus belle des attestations.

Plutarque reproche à Hérodote sa « malignité », qui ferait de lui un détracteur des Grecs. Quand on sait avec quel éclat il célèbre la victoire des hommes libres sur l'envahisseur perse, une telle accusation est un vrai certificat d'objectivité. Les modernes, de façon plus subtile, cherchent à retrouver dans son œuvre l'écho des traditions alcméonides, ou au contraire une critique marquée des Alcméonides et de Périclès : l'existence d'une telle division chez les savants est un autre témoignage de son impartialité. On reproche à Thucydide, depuis l'Antiquité, d'être partial contre Cléon : cela est possible ; mais l'accord d'Aristophane et d'Euripide allège fort le reproche ; et celui-ci, au reste, ne parvient pas à mettre en avant une seule inexactitude dans les faits. Certains savants, ces dernières années, ont voulu aller plus loin, et croient que la façon dont Thucydide présente l'empire d'Athènes comme impopulaire trahit l'influence de tendances réactionnaires² ; mais ce jugement de Thucydide est partagé non seulement par les contemporains, mais par Isocrate et par toute la réflexion du IV^e siècle sur la tyrannie ; et il semble que l'hypothèse soit fort

2. Cf. G. E. M. de Sainte-Croix, « The character of the Athenian empire », *Historia*, 3, 1954-1955, p. 1-41. Cf. notre discussion dans « Thucydide et les cités de l'empire athénien », *infra*, p. 117-132.

fragile. Apparemment, il n'est pas facile de prendre Thucydide en faute ; et je pense que M. Vlachos lui-même, auteur d'un livre intitulé *Partialités chez Thucydide*³, ne me contredirait pas sur ce point. De même Polybe marque une vive admiration pour les Scipion ; mais nul n'a pu prouver que cette admiration l'entraîne jamais à trahir les faits. Il y a, chez les historiens grecs, comme chez les historiens de toutes les époques, des inégalités : il est vrai que Xénophon, en gardant, dans les *Helléniques*, un silence presque complet sur les progrès d'Athènes et les échecs de Sparte (avec les batailles de Cnide et de Naxos, ou bien la fondation de la seconde confédération et celle de Mégalopolis) déforme assez gravement la vérité ; mais ces silences condamnables entachent plus ses qualités intellectuelles que son honnêteté ; et elles sont le fait d'un historien d'occasion, qui n'est pas parmi les plus grands.

Certes, nous n'avons pas beaucoup d'éléments pour critiquer les historiens grecs ; et leurs fautes sont peut-être beaucoup plus graves qu'il n'y paraît. Mais on peut remarquer que leurs critiques mutuelles (jusqu'à Plutarque) ne visent pas en général la partialité ni la règle du *sine ira aut studio*. Comme pour la philosophie, le problème essentiel n'est donc pas là : il est dans la forme et le but qu'ils assignent à l'*histoire*.

La forme qu'affecte l'*histoire* grecque a, en effet, de quoi surprendre les modernes. Car – le souci de « comprendre » nous l'indiquait déjà – elle implique une véritable reconstruction intellectuelle. En apparence, l'*histoire* grecque vise à l'objectivité pure et simple, par son souci de respecter un ordre strictement chronologique et de laisser parler les faits. Hérodote, dont l'enquête est vaste et porte sur des pays divers, est obligé de procéder par longues parenthèses sur l'*histoire* des cités ou des peuples qui, les uns après les autres, surgissent dans son histoire. Mais le cadre général reste chronologique et l'économie du récit l'est aussi, avec une rigueur de plus en plus grande plus on avance dans l'*œuvre*. Le récit de Thucydide, plus limité et plus circonscrit, pousse aussi plus loin cette rigueur, puisque la matière en est répartie, de façon stricte, par saisons. Et celle de Polybe poursuivra, au sein d'une histoire qui englobe tout le monde méditerranéen, le cadre rigide de l'*annalistique*. Le sens des événements se dégage essentiellement de leur suite même.

Mais cette apparence de rigueur implique en fait des choix plus décisifs que ceux qui se traduirraient dans une réorganisation des faits en fonction de thèmes délibérément isolés par l'historien. D'abord, elle implique une histoire entièrement événementielle, centrée sur les péripéties de la politique et de la guerre. Un tel choix laisse donc de côté les réalités économiques et sociales, qui n'affleurent qu'au hasard d'un discours, ou dans la brusque intervention d'une révolte. L'*histoire* moderne, au contraire, privilégie ces aspects-là. On peut dire que l'une et l'autre n'offrent qu'une vision partielle de l'*objet historique* ;

3. A. S. Vlachos, *Partialités chez Thucydide*, Athènes, Institut français d'Athènes, 1970.

et, en définissant l'histoire par l'événement, l'historiographie grecque risque de lui ôter son épaisseur et son relief. D'autre part, dans la présentation de cet événement, l'historiographie grecque, prenant la suite de l'épopée, a mêlé au récit des discours. En apparence un tel procédé est encore une façon de faire assister le lecteur au passé sans intervenir pour le commenter ou l'analyser, en laissant parler, non plus l'événement, mais les protagonistes. Mais il se trouve qu'en agissant de la sorte, l'historiographie grecque ne les laissait pas parler : elle les faisait parler, ce qui est différent.

L'auteur, naturellement, ne pouvait disposer du texte réel des discours ; et c'est là une raison que met en avant Thucydide, disant qu'il était difficile d'en reproduire la teneur exacte (I, 22, 1 : *χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι*). Mais de toute façon il ne pouvait être question de reproduire tous les discours : il fallait choisir. Et, parmi les discours retenus, il eût été souvent ou sans intérêt ou trompeur de s'en tenir aux développements oiseux ou tendancieux qu'ils avaient dû présenter les orateurs. Les historiens grecs n'y ont jamais songé. Thucydide explique qu'il fait dire aux orateurs « ce qu'à [son] avis ils auraient pu dire qui répondît le mieux à la situation, en [se] tenant, pour la pensée générale, le plus près possible des paroles réellement prononcées ». Peu nous importent ici les discussions nombreuses auxquelles a prêté et prête encore cette expression de « pensée générale » (*ξυμπάσσης γνώμης*) : l'essentiel est que les discours, par fidélité à la vérité historique, soient en fait librement reconstruits et récrits

Ainsi s'expliquent les rapports étroits qui lient entre eux des discours tenus par des orateurs différents : dans Thucydide, Périclès, parlant à Athènes, répond, jusque dans le détail des termes, aux Corinthiens, qu'il n'a même pas entendus. Ainsi s'explique aussi qu'un même discours puisse revêtir, chez des historiens différents, des formes également différentes. C'est le cas pour le discours d'Hermocrate à Géla, au livre IV de Thucydide (59-64) et dans Timée, dont Polybe a fourni un résumé critique (XII, 25 à 5-fin). Les discours sont un procédé d'explication ; et leur agencement entre eux révèle la parenté des politiques et des événements, au gré de l'historien qui les présente. Ils sacrifient l'objectivité matérielle à la vérité d'ensemble. Aussi bien, dans l'exemple que nous venons de citer, Polybe incrimine-t-il le discours de Timée, non pas parce qu'il est inexact, mais parce qu'il manque de sens politique (*πραγματικῆς δυνάμεως*) et parce qu'il est trop assujetti aux exercices d'école (donc, sans portée historique). La vérité doit être comprise et s'atteint par l'intelligence.

Or, ce qui est vrai des discours retentit sur l'ensemble de l'exposé historique. Si le discours est analyse, il se lie à toute une interprétation de la vérité qui se traduira également dans le choix des faits à rapporter ou à passer sous silence, et dans l'explication de leur succès ou de leur insuccès.

L'historiographie grecque visait donc délibérément à une vérité qui était fort éloignée de la simple objectivité. Cette vérité était analyse ; elle était

interprétation ; elle était pensée. Et le souci principal des auteurs n'était pas de raconter mais d'expliquer. Pour cela, il leur fallait retrouver derrière les leurre de l'objectivité un schéma clair, commandant la plus grande série possible d'événements. Ils ont donc su, merveilleusement, donner à l'objet historique sa dimension idéale. On se souviendra au reste que Thucydide ne se contente pas de réservier aux faits bruts la rigueur de la critique historique, ou ἀκρίβεια : il cherche, dans l'ensemble de son œuvre, la vérité ou ἀληθεία ; et celle-ci connaît des niveaux divers, puisque, dans l'analyse des causes de la guerre, il prétend dégager la cause « la plus vraie », l'ἀληθεστάτη πρόφασις ; et c'est là une vérité que les discours du temps ne lui auraient pas livrée puisqu'elle était aussi « la moins avouée » (I, 23, 6 : ἀφανεστάτη δὲ λόγῳ).

Seulement, il va de soi qu'une telle vérité est, plus que toute autre, liée à la personne de l'historien, aux schémas d'explication qu'il choisit, et qui sont fonction des orientations intellectuelles de son époque. Hérodote, par exemple, met en cause les dieux, et la façon dont ils rabaissent ce qui s'était élevé trop haut. Un tel schéma d'explication, qui se retrouve dans les propos de ses orateurs, et que ses récits illustrent volontiers, correspond à un type de pensée archaïque. Il apparaît l'histoire d'Hérodote au lyrisme et à la tragédie. Et il ne nous paraît pas objectif, parce que ce niveau de pensée n'est plus aujourd'hui le nôtre. De même, les protagonistes de son histoire sont mus par des sentiments un peu simples, qui semblent appartenir au monde de l'épopée ou du conte – comme la vengeance ou la cupidité, quand ce n'est pas l'obéissance à des oracles plus ou moins clairs. Les modernes aiment à rétablir des calculs politiques là où il parle de vengeance, et à ne tenir les oracles que pour une curiosité ethnographique. Et ces modernes-là commencent avec Thucydide.

Mais Thucydide lui-même, avec tout son rationalisme, ne doit-il pas à l'empire d'Athènes sa grande idée que seules comptent les flottes et l'argent ? Ne doit-il pas à la rhétorique du temps son goût pour les motivations fondées sur l'intérêt ? Il n'est pas jusqu'à ce rationalisme lui-même qui ne doive à la dialectique que l'on pratiquait alors sa façon de raisonner sur les dispositions humaines comme sur des quantités, que l'on additionne et soustrait. Polybe n'expliquera plus de même ni la grandeur de Rome ni l'ascendant des hommes d'État. En revanche, Polybe subit d'autres influences. Lui qui est si soucieux d'expérience directe et d'histoire pragmatique, ne décrit-il pas la constitution de Rome en fonction des théories issues de l'école aristotélicienne sur les constitutions mixtes ou modérées ? Des luttes de la plèbe, des problèmes sociaux et lois agraires, on chercherait en vain dans sa description les éléments explicatifs.

Rien de tout cela n'est coupable, ni même évitable. Une histoire chrétienne ou marxiste impose plus encore ses normes ou ses doctrines. Mais le propre de l'historiographie grecque est que cette distance par rapport à l'objectivité n'y implique aucun engagement doctrinal : elle tient à la part que les anciens Grecs faisaient à la pensée, toujours étroitement mêlée aux faits. Par là, elle illustre bien ce qu'a d'illusoire l'idée d'objectivité historique, à quelque époque que ce

soit. Mais le cas est d'autant plus grave ici que les historiens grecs ne poursuivaient pas le même but que ceux d'aujourd'hui : la notion même d'objectivité avait pour eux un sens différent.

Ce qui est en question est donc l'idée même que l'on se fait de l'histoire. Cette idée varie avec les époques. À cet égard, Thucydide représente un cas limite, sur lequel on m'excusera de m'arrêter un peu plus longuement ; car l'œuvre de l'historien laisse voir mieux qu'aucune autre en quoi la nature de la vérité historique diffère de celle qui prévaut aujourd'hui.

Les historiens grecs en général ont fait consister le récit historique en un rapprochement entre discours et narration ; et l'on a vu que, chez Thucydide, grâce à la liberté reconnue alors à l'auteur, les discours s'organisaient en systèmes, s'opposant, se répondant, se mesurant les uns aux autres. Mais il faut ajouter que, chez Thucydide, ces discours sont aussi étroitement mis en rapport avec la narration, dont ils éclairent à l'avance les péripéties. Chaque discours prévoit, bien ou mal ; et c'est la narration qui vient dire, en reprenant les mêmes termes, dans quel cas cette prévision était, précisément, bien ou mal établie. Par là, le récit se transforme en un ensemble intelligible, qui laisse au lecteur une impression de nécessité. La raison organise et modèle l'objet de l'histoire.

Qu'il y ait là une atteinte sérieuse à la stricte objectivité peut créer un certain malaise. Je me suis moi-même efforcée, à la suite de Louis Bodin, de mettre en lumière certains de ces agencements, qui transforment le récit en une véritable démonstration. Mais la diffusion de cette manière de lire Thucydide a entraîné depuis lors des réactions caractéristiques. En 1973 et 1974, deux livres ont été publiés sur Thucydide : leur point de départ est le même. L'un est le livre allemand de Ch. Schneider intitulé *Information und Absicht bei Thukydides*⁴ : il analyse la thématique sur laquelle reposent les interprétations de Thucydide et les présupposés rationalistes que sa méthode implique. L'autre est le livre américain de V. Hunter, intitulé *Thucydides, the Artful Reporter*⁵ ; et son dernier chapitre a pour titre « The least objective historian ». Il conclut en effet : « *If objective means not to allow one's own outlook, philosophical or otherwise, to obtrude, then Thucydides was surely the least objective of historians.* » (p. 184) Ceci implique que le procédé même de Thucydide correspond à une vision du devenir historique qui n'est plus la nôtre. Et il vaut la peine de se demander en quoi.

Le premier postulat qu'implique cette méthode est, semble-t-il, que l'histoire soit intelligible, et que les événements puissent être saisis en fonction d'un calcul rationnel. Je ne m'arrêterai pas longtemps à cette première idée ; car son originalité est à mes yeux moins grande qu'il ne paraît. Il ne saurait en effet y avoir de discours historique qui ne soit rationnel et n'impose un ordre. On

4. Ch. Schneider, *Information und Absicht bei Thukydides*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, « Hypomnemata », 41, 1974.

5. V. Hunter, *Thucydides, the Artful Reporter*, Toronto, Hakkert, 1973.

peut raconter une bataille sous l'angle de l'irrationnel, si l'on suit ce qu'elle représente pour un acteur mal informé : Stendhal l'a fait dans *La Chartreuse de Parme*, et le roman moderne, en France, a renchéri en ce sens. Mais l'histoire ne saurait s'écrire du point de vue impressionniste de ceux que son cours déroute. Et il n'est aucune forme d'histoire qui ne s'attache à une cohérence. Si l'on voit dans la suite des événements l'action d'une justice divine, c'est une cohérence ; si l'on y voit l'aboutissement d'une évolution sociale, économique, technique, c'en est une autre. La cohérence cherchée par l'historiographie grecque est une cohérence qui se situe au niveau des plans que poursuivent stratégies ou hommes d'État ; elle suppose une action de l'individu, et une efficacité du calcul raisonnable ; mais elle n'est pas, finalement, plus intelligible qu'une autre ; et là n'est pas son originalité majeure.

La différence pourrait plutôt venir de ce que cette cohérence implique une prévision. Tel est en effet le postulat majeur de l'histoire telle que la conçoit Thucydide. Et l'on pourrait aisément multiplier les exemples montrant que ses personnages prévoient ceci, s'attendent à cela, calculent à l'avance tel ou tel effet. Et le fait n'est pas sans importance, du point de vue de l'objectivité. D'abord il est indéniable qu'il y a là, parfois, un artifice de présentation : Thucydide prête à ces personnages des prévisions qu'ils n'ont pas faites (comment, d'ailleurs, les aurait-il connues ?) ; et il les leur attribue après coup, en fonction du résultat : ce sont des prévisions *ex eventu*, qui modifient tout ensemble notre opinion sur les personnages et notre opinion sur le devenir historique.

En effet, c'est là le plus grave ; car le procédé suggère qu'une telle prévision était effectivement possible, et que le résultat présentait, par conséquent, un caractère de nécessité. Cela est vrai ; et pourtant je ne saurais, cette fois encore, prendre la chose au tragique. Thucydide a en effet plus de rigueur qu'un tel résumé ne ferait croire. Les prévisions de ses stratégies ou de ses hommes d'État s'opposent à celles de leurs rivaux. Ensemble, elles mesurent les chances existant de part et d'autre ; et seuls des personnages exceptionnels se voient attribuer des prévisions sans contre-partie. Et, de toute façon, Thucydide n'ignore pas la part du hasard. Périclès avait correctement prévu le succès athénien, mais il y a eu la peste ; Phormion avait correctement prévu la victoire de Naupacte ; mais celle-ci n'aurait pas eu lieu sans le hasard d'une embarcation qui se trouva là au bon endroit et permit une manœuvre de dernière minute. Thucydide n'ignore pas non plus la part des passions humaines, et des erreurs humaines, qui viennent si souvent déjouer les meilleurs calculs. Cela est si vrai qu'un autre livre sur Thucydide, celui de H. P. Stahl, *Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß*⁶, veut interpréter cette confrontation entre le plan et le résultat dans un sens irrationnel : Thucydide verrait entre les deux, le plus souvent, un contraste, et il tendrait par là à montrer combien

6. H. P. Stahl, *Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß*, Munich, Beck, « Zetemata », 40, 1966.

le cours des événements s'écarte finalement du calcul. Si cette interprétation peut paraître forcée, elle prouve bien, par sa seule existence, que Thucydide, lorsqu'il dégage de façon si claire l'aspect rationnel des événements, n'est pas entraîné par là à en négliger les limites. Il nous engage à prendre conscience des vraisemblances, mais n'en fait jamais, du moins en son nom personnel, des lois⁷.

Pourtant cette prévision, à laquelle se livrent ses orateurs, et ces vraisemblances, qu'il tente de mettre en lumière, cachent une autre originalité, d'une portée plus grande, et peut-être, pour nous, plus inquiétante. En effet, les prévisions des orateurs se fondent sur l'idée d'une constance de la nature humaine, sur des comportements sujets à se reproduire, soit en vertu de la logique du raisonnement qui les inspire, soit du fait de l'entraînement qu'exercent sur l'homme des émotions mal contrôlées et subies de façon passive. Les arguments de vraisemblance supposent une certaine universalité. Or ces prévisions des orateurs, par leur rôle dans le récit, reçoivent à chaque fois le double contrôle d'une prévision opposée et d'une mise à l'épreuve concrète : elles deviennent donc à leur tour des leçons dans l'art de prévoir. Et cette orientation nous révèle l'existence, derrière le procédé, d'un troisième postulat sur l'histoire, qui est que certains traits s'y répètent.

Du reste, Thucydide le dit bien ; il souhaite que son œuvre soit utile pour ceux qui voudront « voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes ou des analogies » (I, 22, 4). À ce moment-là, on ne passe plus seulement de l'ἀκρίβεια à l'ἀλήθεια ou à l'ἀληθέστατον : on atteint le σαφές – c'est-à-dire une vérité intelligible dont les éléments peuvent se retrouver dans tous les temps. L'histoire se transpose en une connaissance de l'homme. Et l'objet de l'histoire, cet objet auquel la véritable objectivité doit se plier, acquiert une portée générale, une transparence au temps.

Je sais bien qu'il s'agit là de l'ambition exceptionnelle d'un historien dont la visée demeure, même pour la Grèce antique, isolée. Mais je crois qu'il traduit là, en la poussant à la limite, une tendance assez générale de l'historiographie grecque. Même Hérodote, pourtant si sensible aux multiples possibilités qu'offre le devenir, admet une sorte de grande loi d'alternance présidant à tous les événements ; et dans le détail, il lui arrive, à lui aussi, de dégager des enseignements généraux, par exemple sur le caractère stimulant de la liberté, sur le danger de tout excès, sur l'effet des climats... Si curieux qu'il soit de la variété humaine, il parle, lui aussi, des hommes et de la nature humaine ; et il prête à ses orateurs des réflexions du même genre. Et, à l'autre extrême de l'histoire grecque, on sait que Polybe s'enchantait des leçons de l'histoire : « Il n'y a pas en effet pour les hommes de leçon plus efficace que la connaissance du passé » (I, 1) ; aussi bien, ignorant la prudence de Thucydide, se plaît-il,

7. Cf. *supra*, notre analyse dans « L'utilité de l'histoire selon Thucydide », p. 15-30.

chemin faisant, à dégager, chaque fois qu'il peut, les enseignements d'ordre pratique à tirer des événements⁸, ce qui implique une constance dans l'histoire des comportements humains.

Cette vision de l'histoire est à l'opposé de celle qui voit dans le devenir une progression toujours renouvelée vers la création d'hommes qui toujours se transforment. Et elle n'est pas sans retentir sur le domaine de l'objectivité. D'abord, d'un point de vue purement pratique, elle invite l'historien à simplifier, et à écarter, entre autres, tout ce que l'événement a de plus particulier, de plus concret, de plus singulier, afin de retrouver des schémas généraux et de les mettre mieux en lumière. Mais, surtout, d'un point de vue plus philosophique, elle offre de l'objectivité historique une définition qui n'est plus tout à fait la nôtre. L'objet de l'histoire est finalement une idée, au sens platonicien du terme. Et l'objectivité ne consiste pas à se limiter aux strictes données concrètes, vérifiables par tous : elle doit aller chercher le vrai au-delà de l'apparence et l'éternel au-delà du changeant. L'objectivité grecque existe, mais, même en histoire, elle s'atteint par l'esprit et se réfère à l'universel.

J'ai cherché à montrer en quoi l'objectivité, telle que la pratiquent l'historiographie grecque en général et Thucydide en particulier, pouvait choquer des modernes. On pourrait inverser les points de vue : selon la vision de l'histoire qu'avaient les anciens Grecs, la masse de la documentation, le respect du fait brut, le recours aux explications matérialistes et statistiques qui peuvent jouer sans passer par l'intermédiaire de la lucidité humaine, enfin l'idée d'un changement perpétuel des problèmes et des solutions, impliquerait sans doute le risque de lâcher la proie pour l'ombre, ou plutôt la lumière des idées pour les ombres de la caverne. À cet égard la lecture des historiens grecs peut nous aider à prendre conscience de ce danger ; et ce retour aux débuts de l'histoire nous permettrait, conformément à un précepte qui nous est cher à tous, de mieux nous connaître nous-mêmes.

8. *Ibid.*, p. 25.

THUCYDIDE ET L'IDÉE DE PROGRÈS

L'idée de progrès au V^e siècle

Il est impossible de chercher la trace de l'idée de progrès chez Thucydide sans définir le sens qu'une telle notion pouvait avoir à son époque, et sans commencer même par montrer qu'elle en avait un. Non pas que l'entreprise n'ait déjà été tentée. Beaucoup des textes qui seront examinés ici ont déjà été rassemblés et interprétés par d'autres¹. Mais les doctrines les plus importantes n'étant connues qu'indirectement, et la question des sources ou des influences donnant lieu, dans chaque cas particulier, à des contestations possibles, il ne m'a pas paru inutile de reprendre l'examen des faits, en signalant les problèmes ouverts, mais en essayant de dégager, au lieu de l'orientation propre à chaque auteur, un courant commun, défini par des indices sûrs.

En réalité, l'existence d'un courant de pensée relatif au progrès est déjà en soi surprenant. Car il est vrai que les Grecs n'ont jamais senti le temps comme une perspective ascendante ouverte aux créations humaines : le monde était pour eux essentiellement stable ; et, même sans faire intervenir la notion bien particulière de temps cyclique, il était sujet aux recommencements. De plus, s'ils parlaient d'évolution, il s'agissait en général de décadence.

1. C'est ainsi qu'ont paru, à peu d'années de distance, une bonne synthèse de P. Joos, Τύχη, φύσις, τέχνη. *Studien zur Thematik frühgriechischer Lebensbetrachtung*, thèse de l'université de Zurich, 1955, et le livre de R. Mondolfo, *La Comprensione del soggetto umano nell'Antichità classica*, Florence, La Nuova Italia, 1958, dont les cent dernières pages sont relatives au progrès, ainsi que W. K. C. Guthrie, *In the Beginning. Some Greek Views on the Origins of Life and the Early State of Man*, Ithaca, Cornell, 1957 (cf. chap. V : « The Idea of Progress »), puis W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter. Untersuchungen zu Diodor von Sizilien*, thèse de l'université de Bâle, 1959 (qui s'attache à des textes plus tardifs). D'autres études seront citées dans les notes. Parmi les ouvrages antérieurs, il faut retenir avant tout W. G. von Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, Berlin, Leonard Simion, 1924. Enfin, comme études plus générales, on peut citer J. Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès*, Paris, Alcan, 1910, et J. B. Bury, *The Idea of Progress*, New York, Macmillan, 1932 (G. H. Hildebrand, *The Idea of Progress*, Berkeley, University of California Press, 1949, n'est qu'un recueil de morceaux choisis, et R. Franchini, *Il Progresso. Storia di un'idea*, Milan, Accademia, 1960, ne parle pas de la Grèce).

Ces deux traits sont fort nets pour le premier des textes littéraires relatifs à l'*histoire* de l'homme, à savoir Hésiode. Car il admet des cycles, et surtout une décadence. Tout commence avec l'âge d'or. Il est inutile pour notre propos de considérer tous les problèmes que sa description pose : problèmes d'influence et d'interprétation, littérale ou philosophique². Une chose est sûre : le tableau s'ouvre par l'évocation d'un temps bienheureux où les hommes vivaient sans effort ni souci : « Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de soucis, à l'écart et à l'abri des peines et des misères ; la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas... Tous les biens étaient à eux : le sol fécond produisait de lui-même une généreuse récolte », etc. (*Les Travaux et les Jours*, 112 sq.) Après cela, la décadence peut être ou non régulière (elle ne l'est pas absolument) : il y a forcément décadence. Or, ce souvenir de l'âge d'or chanté par Hésiode ne devait plus disparaître : de Platon à Virgile, en passant par Dicéarque et Aratos³, le thème a jalonné la pensée ancienne. Seulement, remarquons-le, les auteurs que je viens de citer sont tous ou antérieurs ou postérieurs au v^e siècle⁴. Si je les ai évoqués ici, c'est donc pour servir de cadre, de toile de fond. Entre les uns et les autres se joue en fait une extraordinaire aventure intellectuelle. Le v^e siècle change tout, remue tout ; et l'écho de ses découvertes se fait sentir chez presque tous ses représentants.

Peut-être est-ce l'élan de la victoire remportée sur les Mèdes, et la joie d'une cité dont la puissance s'épanouit. En tous cas, la littérature athénienne, au v^e siècle, s'émerveille tout à coup devant les richesses étonnantes de la civilisation humaine. Il y a, éparses chez les auteurs, de nombreuses notations relatives aux inventions et aux inventeurs de tout ce qui constitue la civilisation : on en trouve les références dans le livre de M. Kleingünther sur le « premier inventeur » (πρώτος εὑρέτης)⁵. Il y a aussi l'idée de ces inventions formant un tout, une suite. Et, par contre-coup, mesurant le progrès accompli, les auteurs n'ont pas de couleurs trop noires pour évoquer les premiers âges humains.

Sans doute, ils avaient eu des précurseurs. Une idée de ce genre ne naît pas de rien. Et l'on trouve mention du progrès peut-être chez Thalès ou dans des

2. Voir l'interprétation de J.-P. Vernant, « Le mythe hésiodique des races », *Revue de l'histoire des religions*, 1960, p. 21-54, repris dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965.

3. Cf. le fr. 1 de Dicéarque, transmis par Porphyre, et Aratos, *Phénomènes*, 114 sq.

4. La plupart des études citées s'attachent à la continuité du thème, plutôt qu'elles ne lient son histoire à celle de l'Athènes du v^e siècle. Même E. Malcovati, « Le idee degli antichi sull'umanità primitiva », *Rendiconti Istituto Lombardo*, 1917, p. 465-476, qui montre bien le rôle du v^e siècle dans la diffusion de l'idée, ne s'attache pas à en montrer nettement la retombée ensuite.

5. A. Kleingünther, Πρώτος εὑρέτης. *Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung*, Leipzig, Philologus, Suppl. 26, 1933.

penseurs orphiques⁶, certainement chez cet esprit si moderne que fut Xénophane⁷. Mais, dès l'époque du *Prométhée*, l'idée fuse de partout dans les textes littéraires⁸. La mention même du *Prométhée* nous invite à considérer d'abord le genre noble entre tous à Athènes, la tragédie. Or, il est remarquable de voir que nos trois grands tragiques ont tous parlé, sans que rien les y invitât, des conquêtes de la civilisation.

Pour ce qui est du *Prométhée*, le modernisme de la tirade sur les inventions est si extraordinaire qu'il a été parmi les raisons invoquées contre l'authenticité de la pièce. Certes, il ne s'agit plus là du simple vol du feu, comme chez Hésiode : Prométhée est l'initiateur de toutes les techniques dont l'ensemble forme la civilisation. Et l'on commence avec l'inverse d'un âge d'or : « Au début, ils voyaient sans voir, il écoutaient sans entendre, et, pareils aux formes des songes, ils vivaient leur longue existence dans le désordre et la confusion. » (450 : ἔφυρον εἰκῇ πάντα) Non seulement ils vivaient sans maisons, dans des cavernes, mais Eschyle précise : « ils vivaient sous terre comme les fourmis agiles, au fond de grottes sans soleil. » Et Prométhée a tout combiné pour eux : l'art de reconnaître les saisons, le nombre, les lettres, l'utilisation des animaux, la navigation, la médecine, la divination. En vrac⁹, toutes les inventions de la civilisation surgissent au cours de cette longue tirade, où se répète le mot *τέχνη*, qui fournit la conclusion : πᾶσαι τέχναι βροτοῖσιν ἐκ Προμήθεως (506)¹⁰.

Qu'une telle évocation ait trouvé sa place dans une tragédie relative à Prométhée se comprend assez bien, puisque Prométhée est toujours plus ou moins lié au destin de l'humanité primitive. On comprend également que les inventions aient été exaltées dans les pièces relatives à Palamède, ce héros victime d'une machination judiciaire, mais qui passait pour l'inventeur de tant de nouveautés remarquables, comme le nombre et les lettres, les mesures, l'art militaire, les dés et le tric-trac ; on pourra seulement admirer au passage que précisément nos trois auteurs tragiques, Eschyle, Sophocle et Euripide, aient, tous trois, écrit des pièces sur Palamède – de même que Gorgias écrivit

6. Chez Thalès, le temps « découvre tout » (A, 1 = Diogène Laërcie, I, 35 : ἀνευρίσκει). Certains fragments orphiques, comme celui qui oppose le régime civilisé à l'ancienne anthropophagie (292 Kern), ont fait supposer à certains que l'orphisme avait été à l'origine des réflexions sur le progrès. On sait aussi que les poètes orphiques ont insisté sur le rôle du temps. Mais les témoignages sont trop incertains pour permettre une reconstitution, et surtout pour dater ces doctrines. Aussi croyons-nous un peu difficile d'adopter sur ce point les vues de F. Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Bâle, Verlag Friedrich Reinhardt, 1945, et de S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, t. 1, Bari, Laterza, 1966, p. 322-323.

7. Cf. fr. 18 : « Les dieux n'ont pas révélé toutes choses aux mortels dès le commencement : c'est en cherchant, avec le temps, que ceux-ci trouvent ce qui est meilleur. »

8. Nous admettons ici l'authenticité du *Prométhée*, en dépit des difficultés qu'elle peut susciter.

9. Il ne s'agit pas d'une histoire de la civilisation : cf. A. Kleingünther, *Πρώτος εύρετής*, *op. cit.*, et A. Peretti, « Religiosità eschilea nel *Prometeo* », *Maia*, 4, 1951, p. 27 ; ce dernier montre très fortement ce qu'a de théocentrique et de limité l'éloge qui est fait ici de la civilisation.

10. Pour le mot *τέχνη*, voir de même 476 et 497. On rapprochera le non moins moderne *σόφισμα* employé à 459 et 470.

un plaidoyer fictif pour Palamède : en un sens, la vogue du personnage mesure l'intérêt pour l'invention de la civilisation.

Mais ce n'est pas tout ; et le thème se retrouve ailleurs avec encore moins de justification. On le trouve, pour Sophocle, dans *Antigone*, avec le fameux chœur sur le génie inventif de l'homme : « Il est bien des merveilles en ce monde, il n'en est pas de plus grande que l'homme » ; et si, là, la misère originelle de l'homme n'est point directement décrite, la longue suite de ses inventions victorieuses¹¹ (navigation, labour, chasse, domestication des animaux, parole, intelligence, maisons, médecine) est encore plus triomphante que dans le *Prométhée*. Or toute cette évocation ne se justifie que comme arrière-plan à la condamnation finale : si l'homme utilise ses ressources au mal, c'est le désastre. Même cette condamnation est difficile à interpréter dans le cadre de la pièce : à plus forte raison, la longue évocation qui précède n'a de sens que dans ce contexte du v^e siècle et à un moment où cet éloge de la civilisation semble s'élever de partout.

Aussi bien est-il encore plus inattendu dans les *Suppliants* d'Euripide. Il apparaît dans la discussion entre Adraste et Thésée ; et il sert blâmer Adraste en flétrissant la folie des mortels qui ne mettent pas profit l'admirable lot qui est le leur. D'où l'évocation de ces biens que l'homme n'avait pas au début : car sa vie était, au départ, bestiale et confuse (πεφυρμένου καὶ θηριώδους, 201) ; puis elle s'est améliorée grâce à des dons précieux : l'intelligence et le langage, les récoltes, les vêtements, les maisons, la navigation, la divination. Avec ses variantes, on reconnaît le thème, et même la liste. Et, cette fois, l'analyse se justifie si mal, se raccorde si mal à ce qui précède, qu'Euripide prête à Thésée un mot d'explication : ce dernier avoue qu'il s'agit là d'un thème d'emprunt, repris à d'autres occasions, peut-être à un débat courant : « Contre d'autres déjà j'ai défendu la thèse que voici... » (195)

Cette justification ne saurait nous surprendre. Quel que soit l'adversaire visé ici¹², elle confirme qu'il y avait alors, en réaction soudaine contre la tradition, une vague très forte, imposant un peu partout le thème tout moderne consistant à louer la civilisation. Aussi bien ce thème trouvait-il un soutien singulier dans l'atmosphère intellectuelle d'alors. Car, à la joie spontanée de la victoire n'avait pas tardé à se joindre l'exaltation rationaliste d'une époque de découvertes. L'optimisme des sophistes, tout fiers de leur enseignement novateur, rejoignait ici l'enthousiasme des différentes disciplines scientifiques qui s'affirmaient à leurs débuts. Aussi rencontrons-nous des développements similaires chez un peu tous les penseurs, même en des œuvres techniques où une telle généralité ne semblerait *a priori* guère à sa place.

11. Les mots traduisent l'effort d'intelligence : ainsi περιφραδής (347), ξυμπέφρασται (364) ; de même ἐδιδάξατο, à 355, marque un savoir que l'on ne possédait pas à l'origine. Que la série reste ouverte est attesté par le futur ἐπάρξεται, même négatif.

12. On a pensé à Prodigos, ou à des adversaires du progrès. Il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'un adversaire précis : on peut avoir là une simple excuse à digression sur un thème connu.

Des sciences neuves, comme la médecine et l'histoire, ont volontiers tenté de situer leur propre tentative par rapport à une évolution englobant toute l'histoire de l'humanité. L'auteur du traité hippocratique de l'*Ancienne médecine*¹³, qui, pourtant, refuse les innovations de nombreux médecins contemporains, parle constamment de recherches, d'inventions, de découvertes¹⁴. Or, pour faire comprendre comment est née la médecine, il éprouve le besoin de remonter aux origines de la vie humaine : « D'avantage, en montant plus haut encore, je tiens, pour ma part, qu'on n'aurait même pas découvert le mode de vivre et de se nourrir dont usent aujourd'hui les bien portants, si l'homme avait pu se contenter des mêmes aliments et des mêmes boissons qui suffisent au bœuf, au cheval et à tout animal sauf l'homme, je veux dire les simples productions de la terre, céréales, broussailles et foin... Or, je me figure, quant à moi, que l'homme aussi, du moins à l'origine, faisait usage d'une nourriture de même sorte. La façon de vivre actuelle, on ne l'a découverte et élaborée, selon moi, que dans une longue période de temps. » (3 : èv πολλῷ χρόνῳ)

De la même façon, les sophistes remontent volontiers aux débuts de l'humanité : pour peu que l'un d'entre eux veuille insister sur l'importance d'une idée, il en replace l'invention dans une histoire primitive. Critias, dans son *Sisyphe*, pour montrer la double importance des lois et de l'idée d'une justice divine, commence aux origines : « Il fut un temps où la vie humaine était sans ordre et bestiale et soumise à la force... » (B 25, 1) L'Anonyme de Jamblique, pour justifier le respect des lois, montre que la nécessité a forcé les hommes à s'unir, à cause de leur faiblesse¹⁵. Protagoras, dans le mythe que Platon lui prête, pour montrer le rôle de la vertu politique et de la justice, commence aussi avec les origines, et même avant : « Il fut jadis un temps où les dieux existaient, mais non les races mortelles. » Suit une évocation selon laquelle les hommes, en compensation des avantages qu'ont les animaux, se voient donner l'ἐντεχνούσιον σοφίαν σὺν πυρὶ, l'habileté technique avec le feu qui lui était indispensable ; de là naissent les premiers progrès : « langage, habitations, vêtements, chaussures, couvertures, aliments qui naissent de la terre ». Puis ils se voient donner αἰδός et δίκη qui leur ouvrent les voies d'une cohabitation pacifique.

Tout ceci permet d'établir de façon certaine l'existence d'un courant de pensée et d'une mode. Sans doute est-il un peu abusif de dire qu'il s'agit du progrès, car beaucoup de ces textes évoquent les diverses inventions faites sans les situer dans une suite chronologique. Mais il s'agit, à tout le moins, d'une vision de la civilisation comme représentant une acquisition heureuse et s'opposant

13. Nous admettons ici la datation traditionnelle (fin du V^e), et non celle de Diller.

14. Cf. *infra*, p. 72. Le passage de Xénophane cité note 7 disait de même ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν.

15. On a d'ailleurs relevé des relations de fond entre les idées de plusieurs sophistes et l'idée de progrès : pour Protagoras, cf. *infra* ; pour Prodicos et Hippas, on trouvera des rapprochements (plus ou moins nets) dans R. Mondolfo, *La Comprensione del soggetto umano...*, op. cit., p. 652.

à un état de misère initial. Et, à l'intérieur de ce cadre, les similitudes s'étendent jusqu'au vocabulaire, qui semble désormais fixé avec précision.

Pour définir cette misère initiale, un certain nombre de mots deviennent de rigueur. La vie était, diront tous les auteurs, brouillée et bestiale. Eschyle dit ἔφυρον et compare avec les fourmis. Euripide dit de même πεφυρμένου καὶ θηριώδους. Un fragment relatif à Palamède, et qui pourrait être d'Eschyle ou d'Euripide¹⁶, dit également πεφυρμένον θηρσίν θ' ὄμοιον. Un couple similaire se rencontre chez d'autres : c'est ἀτακτος καὶ θηριώδης : on le trouve chez Critias et on le retrouvera dans un texte de Diodore dont la source pourrait bien être ancienne¹⁷. Enfin, θηριώδης seul figure dans l'*Ancienne médecine*. Il sera repris trois fois par Isocrate, quand celui-ci voudra décrire la vie aux origines¹⁸. On le retrouvera, ou son équivalent, chez le poète Moschion, cité par Stobée : θηρσίν διαίτας εἶχον ἐμφερεῖς βροτοί¹⁹, et plus tard chez le comique Athénion (369 K). Au reste, on en trouve déjà l'équivalent dans l'*Hymne homérique à Héphaïstos* (qui semble avoir été composé à Athènes au V^e siècle) et où il est dit que les hommes, au début, habitaient les antres des montagnes, comme des bêtes : ήντε θῆρες (vers 4).

À cette indication de la confusion et de la bestialité, il faudrait joindre l'idée d'une vie disséminée : σποράδην. Le mot, à vrai dire, est surtout employé au IV^e siècle : il figure dans le *Protagoras* de Platon, dans Isocrate (*Panégyrique*, 39), et dans le texte de Diodore déjà mentionné ; mais il était déjà suggéré dans l'Anonyme de Jamblique²⁰.

Tout cela, c'était dans la nuit des temps. « Il fut un temps » dit Critias ; « il fut un temps », répète le *Protagoras* (ἥν χρόνος ὅτε = ᥓν γάρ ποτε χρόνος ὅτε). L'on peut rapprocher un fragment orphique, qui dit qu'à l'origine les hommes s'entre-dévoraient (ἥν χρόνος ἡνίκα)²¹. Et Moschion, dans le passage déjà cité, commence : ᥓν γάρ ποτ' αἰών κεῖνος, ᥓν ὄπήνικα... Aussi bien, le temps apparaît lié à des inventions isolées (comme la musique, chez Euripide, *Antiope*, fr. 192 N) ; et il est, suivant une tradition qui remonte à Thalès, lié à

16. Fr. adesp. 470 Nauck. L'attribution à Eschyle est rendue vraisemblable par le fait que les vers 3 et 4 reprennent les vers du *Prométhée* sur le nombre. Elle est défendue par F. Heinemann, *Nomos und Physis...*, op. cit., p. 149 et note 8 et admise par Mette, qui fait de ce passage le fragment 303 d'Eschyle.

17. Cf. *infra*, p. 47 sq.

18. Pour faire valoir les bienfaits d'Athènes, il montre qu'elle transmit le blé aux hommes, ce qui les débarrassa de τοῦ θηριώδως ζῆν (*Panégyrique*, 28) ; dans le *Busiris*, 25, ce rôle est joué par la crainte des dieux (comme chez Critias) ; dans le *Sur l'échange*, 254 (= *À Nicoclès*, 6), il est joué par la parole (qui est mentionnée par tous avec une importance variable).

19. Stobée, *Eclogae*, I, 9, 38 = fr. 6 Nauck. On rapprochera des citations tardives, comme celle de Cicéron, *L'Invention*, I, 2 : « *fuit quoddam tempus, cum in agris homines passim bestiarum modo vagabantur...* »

20. Cf. 6 : καθ' ἔνα. L'idée est également sous-jacente dans Sophocle, quand il parle, aux vers 354 sq., des ἀστυνόμους ὄργας.

21. Fr. 247 (Abel) = 292 (Kern). Le thème de l'allélophagie reparaît dans le fragment de Moschion mentionné ici (vers 14-15) et ailleurs (cf. Diodore, I, 14).

l'idée de découverte (la tragédie en porte témoignage, soit par le fragment d'origine inconnue, 509 N, soit par le fragment 21 de Chérémon²²). Aussi ne peut-on être surpris de voir le rôle du temps relevé dans les plus hardis des textes que nous avons mentionnés : il l'est, en tout cas, avec insistance, dans *L'Ancienne médecine* et dans le texte de Diodore²³.

Où cependant nos auteurs se séparent, c'est quand il s'agit d'expliquer par qui et par quoi l'homme, à l'origine si misérable, passa au stade de la civilisation. Les textes du v^e siècle, que nous avons vus, parlent tantôt de dons divins, tantôt de Prométhée, tantôt de l'homme seul. Entre ces diverses interprétations, la différence est souvent profonde. Et, d'autre part, aucun de ces textes littéraires du v^e siècle ne semble lier entre eux, par une réflexion d'ensemble, cet état de misère initiale, qui est supposé être celui de l'homme, et son épanouissement ultérieur.

Pour découvrir un lien entre ces deux données, il nous faut regarder un peu au-delà, et chez des auteurs plus philosophes. Les exemples cités ici nous révèlent déjà qu'ils sont plusieurs à avoir parlé du progrès ou de la civilisation. En nous tournant vers eux, nous verrons se dégager avec plus de netteté les éléments d'une doctrine cohérente. Celle-ci n'était assurément ni connue de tous ni la seule en cours. Mais, en liant de façon logique la misère initiale et les progrès pratiques, elle semble donner une forme rigoureuse à une relation qui est, en quelque sorte, sous-jacente en beaucoup de cas, et dont divers auteurs contemporains semblent avoir eu alors la connaissance ou l'intuition.

À la vérité, les seuls textes postérieurs qui puissent utilement être considérés sont ceux dont l'origine directe semble être un texte du v^e siècle. À cet égard, il en est deux qui doivent être retenus, et qui nous désignent les deux pôles d'explication autour desquels tout s'organise. Tous deux nous renvoient d'ailleurs, de façon assez remarquable, à dès concitoyens et à des hommes qui se sont connus : les deux philosophes d'Abdère, Protagoras et Démocrite.

Pour Protagoras, il n'y a pas grande difficulté. Car on admet en général que le mythe exposé dans le *Protagoras* de Platon reproduit assez fidèlement la pensée du sophiste. En tout cas Platon imite son style ; et il traite d'idées auxquelles Protagoras s'était intéressé²⁴. Le cas de Démocrite est plus douteux. Et l'on ne peut retenir son nom que si l'on admet que le fameux passage dans lequel Diodore décrit les débuts de la civilisation reflète l'enseignement du philosophe. Il se trouve, en effet, que ce texte (Diodore, I, 8) a fait l'objet

22. On trouvera de bonnes références sur ces inventions du temps dans C. Diano, « Edipo figlio della Τύχη », *Dioniso*, 15, 1952, p. 56-89 ; cf. également R. Mondolfo, *La Comprensione del soggetto umano...*, *op. cit.*, p. 636-637.

23. Cf. *Ancienne médecine*, 3 : ἐν πολλῷ χρόνῳ ; Diodore, I, 8 : ἐκ τοῦ κατὰ μικρόν – ἐκ τοῦ κατ’ ὀλύγον – κατ’ ὀλύγον – κατὰ μικρόν.

24. Protagoras avait écrit un essai sur les origines : Περὶ τῆς ἐν ὀρχῇ καταστάσεως. Il y a eu des discussions sur la valeur de témoignage du mythe du *Protagoras* : cf. les bonnes justifications de P. Joos, Τύχη, φύσις, τέχνη, *op. cit.*, p. 56.

d'un article assez remarquable de K. Reinhardt, paru dans *Hermes* en 1912²⁵. De là date l'attribution à Démocrite. Le passage, en effet, prélude aux développements sur l'Égypte, dont on a des raisons de penser qu'Hécataë d'Abdère serait la source²⁶; d'autre part, les parallélismes étroits entre la doctrine du passage et celle d'Épicure suggéreraient qu'Hécataë d'Abdère avait ici utilisé les travaux de son illustre compatriote – ces parallélismes se complétant, naturellement, par celui qui existe entre ce texte et le livre V de Lucrèce. D'ailleurs, les concordances avec certains fragments de Démocrite lui-même pourraient confirmer cette hypothèse²⁷. Bref, l'article groupait tant d'arguments convergents pour étayer cette attribution qu'elle n'a pas tardé à être admise par presque tous : le passage de Diodore figure dans les cinquième et sixième éditions de Diels-Krantz pour Démocrite ; et il est commenté comme appartenant au Μικρὸς Διάκοσμος par W. Schmid, dans le *Handbuch* de I. von Miller²⁸.

Le problème n'est pourtant pas résolu pour autant. Des réticences ou des oppositions se sont manifestées récemment, faisant suite aux doutes exprimés par Jacoby²⁹. Des ressemblances avec Protagoras ont d'abord fait penser à une source commune à Protagoras et Démocrite, qui pourrait être Leucippe³⁰ ; puis on a retenu le seul Protagoras³¹ ; enfin, en 1959, deux études indépendantes et minutieuses ont conclu que l'on ne pouvait faire remonter le texte à Démocrite : ce sont celles de M. Spoerri, à Bâle³², et de M. Pfligersdorffer, à Vienne³³. Ce dernier suggérait, comme source du passage, Poseidonios. Actuellement, l'attribution à Démocrite ne va donc pas sans difficultés.

Toutefois, dans le doute, peut-être convient-il de se rappeler que, si une influence directe n'est que possible, une influence indirecte reste vraisemblable. C'est l'attitude qu'a adoptée, par exemple, M. Herter³⁴. Elle se justifie d'autant plus ici que notre but n'est pas d'établir un classement rigoureux de

25. Cf. « Hekataios von Abdera und Demokrit », *Hermes*, 47, 1912, p. 492-513.

26. Le rapport entre les doctrines de I, 8 et l'exposé concret sur l'Égypte se traduit de façon souvent nette : ainsi I, 43 ; cf. aussi I, 12 ; 14 ; 24. D'autre part Hécataë est nommé à I, 37, 3 et 46, 8. Le parallélisme avec Diogène Laërce I, 10 sert de confirmation.

27. En particulier, les divers fragments trahissant un intérêt pour les inventions : 144 ; 154 ; 223 ; et le rôle de Pénia dans le fragment 24. On trouvera d'autres rapprochements dans P. Joos, Τύχη, φύσις, τέχνη, *op. cit.*, p. 78 sq.

28. Cf. *Handbuch der Altertumswissenschaft*, VII. *Geschichte der griechischen Literatur*, I.5, 2.2, Munich, Bredestein, 1948, p. 264 *sq.*

29. Cf. *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III A, 264, p. 31.

30. Cf. entre autres, W. G. von Uxkull-Gyllenband, *Griechische Kultur-Entstehungslehren*, *op. cit.*, p. 32.

31. Cf. I. Lana, « Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato », *Atti dell'Accademia dei Lincei*, 51, 1950, p. 184-211.

32. *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Bâle, Reinhardt, 1959.

33. G. Pfligersdorffer, *Studien zu Poseidonios*, Vienne, Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Band 232, Abhandlung 5, 1959, p. 100-146.

34. « Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin », *Maia*, 15, 1963, p. 464-483.

doctrines, mais au contraire des convergences. Or, ce texte présente l'avantage de nous apporter un témoignage qui n'est pas seulement le plus clair et le plus cohérent de tous ceux que nous avons sur les origines de la civilisation, mais qui rejoint si bien nos passages du v^e siècle qu'il semble, en somme, en dégager l'armature cachée. En plus, l'on pourra constater que l'inspiration du texte semble prolonger celle du *Protagoras*, selon une relation qui correspond assez bien à ce que l'on pourrait attendre des deux Abdéritains³⁵.

Partons donc du premier. Nous nous apercevons qu'il nous apporte de la misère initiale de l'homme un tableau beaucoup plus raisonné que ceux que nous avons vus. Ces textes disaient que les hommes vivaient « comme des bêtes ». Mais, alors, en quoi différaient-ils des bêtes, et comment ont-ils pu acquérir la supériorité qu'ils ont ? Voilà la vraie question.

La misère initiale de l'homme était, si l'on y réfléchit, plus grande que celle des animaux. Dans le *Protagoras* de Platon, le sophiste l'explique. Aux bêtes, Épiménide répartit la force, ou la rapidité, ou bien des armes, ou bien la possibilité de fuir dans les airs ou de se cacher sous terre : « Bref, entre toutes les qualités, il maintient un équilibre. En ces diverses inventions, il se préoccupait d'empêcher aucune race de disparaître. » Mais l'homme, oublié, n'a rien de tel. Et sa misère nous est décrite avec force : « l'homme nu, sans chausures, sans couvertures, sans armes³⁶ ». L'homme naît donc, à la différence des autres animaux, incomplet et incapable de survivre seul. Sa misère touche Prométhée, puis Zeus ; et les dons qui lui sont faits n'ont pour but que de remédier à cette infériorité. Ils y contribuent de deux manières. Les premiers (l'habileté artiste, avec le feu) lui permettent les fameuses inventions, dont n'ont pas besoin les bêtes : « habitations, vêtements, chaussures³⁷, couvertures, aliments qui naissent de la terre ». Mais, même ainsi, les hommes, étant dispersés, sont « détruits par les animaux, toujours et partout plus forts qu'eux, et leur industrie, suffisante pour les nourrir, demeurait impuissante pour la guerre contre les animaux » : c'est à quoi vient remédier la seconde série de dons – la pudeur et la justice – qui permettent la vie en société. Autrement dit, des qualités intellectuelles et morales assurent à l'homme la supériorité qui, sans cela, eût appartenu aux bêtes.

35. Certains textes donnent Protagoras comme disciple de Démocrite, mais les dates paraissent s'y opposer : cette tradition a pu naître justement du fait qu'à certains égards Démocrite renchérit sur Protagoras. Sur le rapport entre leurs deux pensées, voir entre autres V. Brochard, « Protagoras et Démocrite », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2, 1889, p. 368-378, repris dans *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, p. 23-33. La datation traditionnelle (cf. Démocrite, A 7 DK) a été récemment défendue par I. Lana, « Le dottrine di Protagora e di Democrito intorno all'origine dello stato », art. cité, p. 203-206, et l'influence de Protagoras sur Démocrite est admise par H. Herter, dans « Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin », art. cité, p. 473 et n. 38

36. 321 c. On ne trouve cependant pas le mot *χρέια*.

37. La présence des chaussures et l'importance qui leur sera attribuée dans tous ces textes sur les inventions de l'homme pourraient surprendre, surtout en Grèce. Elles s'expliquent par la comparaison avec les animaux.

Dans ce texte, deux traits sont à distinguer. La description de la misère humaine est une chose, l'explication de la supériorité acquise par l'homme en est une autre, qui risque d'être plus contestée et plus personnelle. On a cherché si cette explication, donnée ici par Protagoras, ne pouvait pas lui avoir été inspirée par d'autres philosophes, dont l'œuvre nous manque mais dont le rayonnement fut grand. C'est ce qu'a fait M. Diano, en ramenant toute la théorie du progrès à Anaxagore³⁸. Cette attribution se fonde, entre autres indices, sur le fait qu'Anaxagore a, d'une part, mis le voūç à l'origine d'une évolution, qui commence par le désordre, et, d'autre part, expliqué la supériorité de l'homme sur les animaux par la quadruple possession de l'expérience, de la mémoire, de l'habileté (*σοφία*) et de l'art (*τέχνη*) : ceci est dit nettement dans le fragment 21 b. Et il est de fait que cette rencontre entre *σοφία* et *τέχνη* n'est pas sans rappeler de très près l'*ἐντεχνος σοφία* de Protagoras³⁹. On peut ajouter qu'Archélaos, disciple d'Anaxagore et maître de Socrate, traitait, lui aussi, de la façon dont l'homme s'est distingué des animaux, en se donnant des chefs, des lois, des téχναι et des cités, parce qu'il se servait avec plus de vivacité que les animaux de son intelligence (voūç ; cf. fr. A 4). Il est donc fort possible que le point de départ de la doctrine, telle que Protagoras l'expose, soit à chercher auprès d'Anaxagore.

Nous hésiterions cependant avant de procéder à des identifications absolues d'après de tels indices. Car une chose est sûre : c'est que cette réflexion sur la différence entre la condition de l'homme et celle des animaux a dû, au v^e siècle, être fort débattue et que les solutions ont dû comporter bien des nuances. On en trouve une interprétation téléologique chez Xénophon, dans les *Mémorables* (I, 4 et IV, 3) ; elle pourrait remonter à Diogène d'Apollonie. On en trouve plus tard une version optimiste dans Aristote, dans les *Parties des animaux* (687 a) ; et l'on voit qu'il fait allusion à un débat connu : « Ainsi ceux qui disent que l'homme n'est pas bien constitué et qu'il est le moins bien partagé des animaux... sont dans l'erreur. » Et, dans le même passage, on découvre qu'Aristote, tout en reconnaissant les avantages de l'homme, n'est pas d'accord avec Anaxagore : « À ce propos, Anaxagore prétend que c'est parce qu'il a des mains⁴⁰ que l'homme est le plus intelligent des animaux. Ce qui est rationnel, plutôt, c'est de dire qu'il a des mains parce qu'il est le plus intelligent. » Plutarque, enfin, reprendra le thème dans le *Sur la fortune*, où il cite

38. Cf. « Edipo figlio della Tύχη », art. cité. La place faite par C. Diano à Anaxagore est, on le sait, considérable ; cf. p. 78 : « senza Anassagora non s'intende nulla delle rivoluzioni che nel campo delle idee e dei costumi viene operata in Atene nel v secolo », ou encore : « Tutto da lui dipende Antifonte, tutto da lui Protagora... »

39. Un rapport de plus serait établi entre la théorie du progrès et Anaxagore si l'influence de ses idées sur l'*Ancienne médecine* était retenue ; mais elle est fort incertaine : cf. V. di Benedetto, « Tendenza e probabilità nell'antica medicina greca », *Critica Storica*, 5, 1966, p. 315-368.

40. La supériorité consistant à avoir des mains apparaît dans les *Mémorables* (avec la station debout). Elle se faisait déjà jour dans le fragment 15 de Xénophane.

pêle-mêle plusieurs philosophes anciens⁴¹. Une mise en place rigoureuse ne va donc pas sans danger.

Au reste, ce qui nous importe ici n'est pas de distinguer avec précision entre ces diverses solutions, toutes occupées de reconnaître les qualités propres à l'homme : c'est de voir sur quel fond de misère, chez Protagoras, se détache cette supériorité humaine. Car, sur ce point, le *Protagoras* nous apporte un témoignage qui est le premier de son genre, et dont l'autorité s'impose au IV^e siècle, comme pour un thème devenu classique.

On en trouve des échos un peu partout. Isocrate se plaît ainsi à rappeler que, pour tout ce qui n'est pas la parole, nous sommes moins bien partagés que les animaux : « Nous sommes même inférieurs à beaucoup sous le rapport de la rapidité, de la force, des autres facilités d'action. » (*Sur l'échange*, 253)⁴² De façon encore plus précise, Aristote évoque cette espèce de répartition entre moyens de défense divers selon les espèces ; et, faisant allusion à la doctrine de ceux qui disent que l'homme est le moins bien partagé des animaux, il rappelle que, selon eux, l'homme est « sans chaussures, il est nu et n'a pas d'armes pour combattre » (*Parties des animaux*, 687 a). Mais surtout Platon semble reprendre à son compte les mots qu'il prêtait, dans le *Protagoras*, à Protagoras. Dans le deuxième livre de la *République*, distinguant les besoins de l'homme, il dit que le premier est celui de la nourriture, le deuxième celui du logement, le troisième celui du vêtement ; et il ajoute : « Ne faudra-t-il pas que l'un soit laboureur, un autre maçon, un autre tisserand ? Ajouterons-nous encore un cordonnier... ? » (369 d) Dans le *Politique*, de même, il parle des hommes qui vivaient sans vêtement, sans lit, et à l'air libre⁴³ ; et il rappelle la difficulté de se défendre contre les bêtes sauvages (274 b). Si bien que Plutarque, dans le *Sur la fortune*, après avoir rappelé les cornes, les dents, les aiguillons, dont certaines espèces sont pourvues, attribue sans plus à Platon le mot que celui-ci prête à Protagoras, et dit : « seul, l'homme a été, selon Platon, laissé nu, sans armes, sans chaussures et sans couvertures⁴⁴ ».

Mais, surtout, cette description se retrouve dans la source de Diodore ; et le rapprochement éclaire le texte du *Protagoras* d'un jour nouveau dans la mesure où l'accent, cette fois, est mis précisément sur cette misère originelle. Dans ce passage de Diodore, nos divers textes, littéraires ou philosophiques, convergent. La vie est, au début, ἄτακτος καὶ θηριώδης, et les hommes sont disséminés (σποράδην) ; en outre, les animaux sont dangereux pour l'homme : πολεμουμένους μὲν ύπὸ τῶν θηρίων. Et les besoins humains, inconnus aux

41. La supériorité est, selon lui, νοῦς et λόγος.

42. La parole sauve l'homme : cf. *supra*, note 18.

43. Cf. 272 a ; il est vrai qu'il s'agit de l'âge d'or.

44. 98 c : γημνὸς καὶ ἀνοπλὸς καὶ ἀνυπόδητος καὶ ἀστρωτος. Seuls les deux derniers mots sont intervertis par rapport à *Protagoras*, 321 c. On pense naturellement à Lucrèce, V, 222 sq. : « Tum porro puer, ut saevis projectis ab undis, / Nudus humili jacet, infans, indigus omni Vitali auxilio. »

animaux, sont, presque textuellement, ceux que l'on vient de voir : l'homme n'a ni vêtement, ni demeure, ni feu, ni nourriture appropriée : γυμνοὺς μὲν ἐσθῆτος ὄντας, οἰκήσεως τε κοὶ πυρὸς ὀλίθεις, τροφῆς δ' ἡμέρου παντελῶς ἀνεννοήτους⁴⁵. Par tous les détails de l'expression, ce texte constitue donc un véritable breviaire des idées du ve siècle sur la χρεία. Et il est difficile de penser qu'il ne se rattache pas, plus ou moins directement (et quelle qu'en soit la source), à un texte de cette époque.

Mais, du point de vue de la doctrine, il apporte un élément nouveau par rapport à ce que l'on a vu. En effet, la χρεία est, cette fois, le seul véritable agent du progrès. Plus de mythologie, plus de dieux⁴⁶. Les hommes se réunissent instruits par l'intérêt (ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους) et à cause de la crainte (διὰ τὸ φόβον). Les cités, le langage⁴⁷, les techniques (τέχναι), tout naît ainsi. Les hommes sont instruits par l'expérience (ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους). Et, pour finir, l'auteur dégage une conclusion ferme et claire : « Dans l'ensemble, dit-il, le besoin (χρείαν) a été pour les hommes l'instigateur de tout (διδάσκαλον), suggérant le leçon de chaque chose à cet être bien doué qui avait, d'une façon générale, l'aide des mains, de la parole et de la vivacité de l'âme⁴⁸. »

Il y a là, avec la version de Protagoras, une différence qu'il ne faut pas méconnaître. Elle a été bien mise en lumière par G. Meyer, dans une étude intitulée *Laudes inopiae*⁴⁹. Il a insisté sur le fait que, chez Protagoras (comme chez Anaxagore, sans doute), tout part de dons intellectuels (l'ἐντεχνος σοφία pour les inventions, pudeur et justice pour la vie en société) : au contraire, dans la source de Diodore, tout part du besoin et de la nécessité, l'esprit n'étant qu'un de ses associés (8, 7 : συνεργούς) Mais, en dépit de cette juste distinction, il serait sans doute abusif d'opposer trop fortement les deux doctrines. Entre elles, la différence est de degré. Car les dons, chez Protagoras, répondent à des besoins, et la nécessité, dans le texte de Diodore, ne pourrait rien sans les dons. Autrement dit, la doctrine que l'on trouve chez Diodore est simplement plus systématique. Elle renchérit plus qu'elle ne contredit.

45. La liste de ces besoins n'est pas faite, comme dans le *Protagoras*, en fonction d'une comparaison avec les animaux ; mais elle se rapproche de celle de la *République*. On remarquera également avec M. Lana que le regroupement des hommes en société n'intervient pas au même stade de l'évolution dans les deux textes ; mais peut-être ne faut-il pas voir là une vraie différence de doctrine : en réalité, le texte de Diodore ne va pas jusqu'à une vie en société qui soit policée.

46. Le texte en question est le seul de ceux qui traitent de la question à ne pas faire intervenir les dieux ; mais il faut reconnaître que, dans le *Protagoras*, ceux-ci sont déjà assez symboliques. La nécessité joue ici le même rôle que dans la cosmologie de Démocrite.

47. C'est une des rares différences que l'on peut relever avec Épicure, pour qui le langage serait non pas θεοῖς mais φύσει ; cette différence n'est pourtant pas aussi profonde que l'on pourrait le croire : cf. K. Reinhardt, « Hekataios von Abdera und Demokrit », art. cité, p. 501-502.

48. Sur les mains, cf. *supra*, note 39.

49. G. Meyer, *Laudes inopiae*, thèse de l'université de Göttingen, 1915. Voir aussi P. Joos, Τύχη, φύσις, τέχνη, *op. cit.*, p. 78.

Du moins, dans la mesure même où elle renchérit, elle nous invite à reconnaître un des aspects les plus intéressants de la réflexion sur le progrès au v^e siècle. Car on s'aperçoit bien vite que, parmi les auteurs de ce siècle, beaucoup suggéraient ou préparaient la théorie selon laquelle tout progrès s'explique, de façon rationnelle, par l'action de la *χρεία*. Non seulement on trouve occasionnellement dans la littérature d'alors la mention de tel ou tel besoin (ainsi dans le *Prométhée*, 480 : φορμάκων χρείᾳ) : on y trouve encore l'idée que ce besoin permet la découverte. Cette idée figure en bonne place chez Aristophane, qui en fait le thème central de l'*agôn* du *Ploutos*. Il prête en effet à la Pauvreté toute une argumentation destinée à montrer qu'elle est, à elle seule, la cause de tous les biens (cf. 468-469) ; pour cela, elle évoque la pratique des techniques et des industries (511 : τέχνην, σοφίαν), déclarant bientôt qu'elle constraint l'artisan (χειροτέχνην) à chercher à gagner sa vie à cause du besoin et de la pauvreté (534 : διὰ τὴν χρείαν καὶ τὴν πενίαν)⁵⁰. L'écho de la doctrine est donc net. Mais on le trouve aussi dans la tragédie. L'on ignore de qui est le fragment 509 N, mais il dit nettement que « le temps découvre beaucoup de choses, avec l'aide du pressant besoin d'assurer la vie » (ἄμα κραταίᾳ χρησμοσύνᾳ βίου). Et Euripide dit de même que la pauvreté a en partage l'habileté (fr. 641 N) ou que le besoin est un maître qui rend chacun habile (fr. 715 N : χρεία διδάσκει, καὶ βραδύς τις ἡ, σόφος). Cette dernière citation, empruntée au *Téléphe*, devait d'ailleurs être reprise et imitée par Ménandre (fr. 263)⁵¹.

Mais surtout il se trouve que plusieurs des textes du v^e siècle relatifs au progrès ont développé ou suggéré des idées voisines de celle-là. Les deux plus nets sont l'Anonyme de Jamblique et l'*Ancienne médecine*⁵². Le premier affirme que seule la nécessité a poussé les hommes à s'unir, puisqu'il dit, très exactement : « Les hommes sont nés incapables de vivre isolément : ils se sont réunis sous l'effet de la nécessité (συνήθον δὲ πρὸς ἀλλήλους τῇ ἀνάγκῃ εἴκοντες)⁵³ et toute leur vie et leurs inventions techniques ont été trouvées pour y répondre. » L'Anonyme de Jamblique pense comme la source de Diodore⁵⁴. Or, si l'on se tourne de là vers le traité de l'*Ancienne médecine*, l'on verra que l'auteur pose d'emblée un principe similaire : « En fait, c'est la nécessité elle-même qui a fait que les hommes ont cherché et découvert la médecine » ; en effet, ils en avaient besoin (ἔδει), car le même régime ne convenait pas aux gens malades et bien portants. Déjà, si l'homme s'est inventé une nourriture différente de celle des animaux, c'est parce qu'il ne supportait pas cette dernière (cf. ἐπασχον πολλά τε καὶ δεινὰ ὑπὸ ισχυρῆς τε

50. G. Meyer, *ibid.*, suppose qu'une discussion sophistique est à l'origine de cet *agôn*.

51. Cf. encore *Dyscolos*, 29, et Antiphane, 294 : πενία γάρ ἔστιν ή τρόπων διδάσκαλος.

52. Nous rappelons que Thucydide est, provisoirement, mis à part : on verra plus loin comment son témoignage se joint aux autres.

53. On lit à 6, 5 : διὰ ταύτας τοίνυν τὰς ἀνάγκας. 'Ανάγκη est l'équivalent de *χρεία* et peut avoir été employé par Démocrite (cf. Tzetzes, 137, 42 : τὴν ἀνάγκην σχόντες διδάσκαλον).

54. Q. Cataudella a d'ailleurs relevé dans l'Anonyme divers traits qui rattachent cet écrit à Démocrite (cf. « Chi è l'Anonimo di Giamblico », *Revue des études grecques*, 63, 1950, p. 74 sq.).

καὶ θηριώδεος διαίτης) ; « Et il est probable que le plus grand nombre, ceux qui étaient moins solides, périssaient... »⁵⁵

Lui aussi se représente l'évolution à la façon de la source de Diodore⁵⁶. Ces deux auteurs trahissent par là une parenté intellectuelle, qui peut servir à comprendre mieux chacun d'entre eux. Mais, en même temps, ils semblent supposer tous les deux une doctrine de la *χρεία* qui leur serait antérieure ou contemporaine. Cette doctrine, quel qu'en ait été l'auteur, était connue de Moschion, qui cite trois explications possibles du progrès (un don de Prométhée, ou la nécessité [ἀνάγκη], ou la nature, avec l'usage)⁵⁷. Et l'on peut ajouter qu'elle était aussi connue de Platon. Car Platon, qui n'a guère de tendresse ni pour le progrès technique ni pour les explications matérialistes, adopte néanmoins, au livre II de la *République*, une interprétation matérialiste de la naissance des cités, qu'il attribue intégralement à l'effet de la *χρεία*. C'est parce que l'individu naît incapable de se suffire à lui-même et en proie à de multiples besoins (369 b : οὐκ αὐτάρκης ὀλλὰ πολλῶν ἐνδέης⁵⁸) que les hommes se rassemblent pour subvenir à leurs divers besoins (*χρεία*). Ainsi, ce qui crée la cité, c'est ή ήμετέρα *χρεία*⁵⁹. Et, non moins nettement, dans le *Politique*, il rappelle que les inventions permettant à l'homme de survivre ne pouvaient naître que de la *χρεία* (πορίζεσθαι δὲ οὐκ ἐπιστάμενοι πω διὰ τὸ μηδεμίαν αὐτοὺς χρείαν πρότερον ἀνογκάζειν, 274 c). Des expressions si fermes, pour une théorie si peu platonicienne dans son esprit, renvoient sans l'ombre d'un doute à des doctrines exprimées antérieurement par d'autres⁶⁰.

Qu'elles l'aient été plus tard est une autre affaire. Naturellement, il est aisément de montrer qu'à une époque plus tardive, cette idée a connu en Grèce et à Rome une large diffusion. On la rencontre chez Epicure⁶¹ et chez les Épicuriens⁶², chez Ératosthène⁶³, plus tard chez des écrivains comme Virgile, Sénèque ou Vitruve, chez des chrétiens comme Origène et Némésios d'Émèse⁶⁴. Des études

55. Tout repose sur l'expérience et le choix ; de même, dans le prétendu Démocrite, les gens meurent l'hiver à cause du froid et du manque de nourriture ; puis, instruits par l'expérience, ils vont dans les cavernes et gardent τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δύναμένους.

56. M. Wanner, *Studien zu Περὶ ὄρχαῖς ἱητρικῆς*, thèse de l'université de Zurich, 1939, p. 81 *sq.*, et H. Herter, « Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin », art. cité, ont d'ailleurs relevé dans l'*Ancienne médecine* divers traits qui rapprochent cet écrit de Démocrite.

57. Cf. fr. 6, 20-22.

58. Cf. plus loin πολλῶν δεόμενοι.

59. Sur l'analyse de ces besoins, cf. *supra*, p. 51. On se souviendra aussi que l'Amour est fils de πόρος et πένια dans le *Banquet*.

60. On notera d'ailleurs que la *χρεία humaine* (liée à l'*ἐπιθυμία*) prend une valeur différente, et suspecte, dans les *Lois*, VI, 782 c.

61. Cf. fr. 36, 37, 524.

62. Cf. Diogène d'Oinoanda, fr. 10 : πάσας γὰρ τὰς τέχνας ἐγέννησαν αἱ χρεῖαι καὶ περιπτώσεις μετὰ τοῦ χρόνου.

63. Fr. 10-11 H : χρειώ πάντ' ἐδίδασκε · τί δ' οὐ χρειώ κεν ἐνεύροι ;

64. Cf. M. Harl, « La prise de conscience de la "nudité" d'Adam. Une interprétation de Genèse 3, 7 chez les Pères grecs », *Studia Patristica*, 7, 1966, p. 486-495. Chez Némésios, on retrouve les besoins classiques : τροφῆς, ἑσθῆτος, οἰκήσεως.

fort riches en ont relevé les échos, et l'on peut aisément consulter tous ces textes dont les références ont été groupées⁶⁵. Mais est-il possible, pour autant, de nier que leur origine soit ancienne ? Peut-on même, comme fait M. Spoerri, refuser la paternité de ces idées à Démocrite, sous prétexte qu'elles furent courantes plus tard ? Si la source de Diodore ne remonte pas à Démocrite, une chose est hors de doute : la source de Diodore exprime des idées que des auteurs ont exprimées, avec force et insistance, à une époque qui est en tout cas antérieure à Platon, et qui semble se situer à la fin du v^e siècle.

Retirons par hypothèse le texte de Diodore et son incertaine attribution à Démocrite : la doctrine subsiste, clairement lisible à travers les fragments, les allusions et les convergences. D'ailleurs, peut-on s'en étonner ? Peut-on trouver surprenant que le retourement, liant le mal au bien, ait été découvert à l'époque des sophistes, et que cet éloge du besoin soit né de leur temps ? Trouver dans sa faiblesse même une source de force, c'est après tout l'idéal des sophistes, et ce que Protagoras se proposait de faire dans le domaine de la rhétorique. On imagine donc assez bien qu'entre ces gens qui discutaient alors la condition de l'homme, des esprits habitués à ces paradoxes sérieux se soient avisés de montrer que ce qui faisait le désavantage de cette condition en expliquait finalement la supériorité.

Le plus beau des paradoxes humains – celui qui lie faiblesse et grandeur de l'homme, et qui devait connaître un tel rayonnement – est donc né dans la Grèce du v^e siècle ; et il porte la marque de cette origine.

S'il en est bien ainsi, on voit que cette espèce d'échantillonnage auquel nous nous sommes livrés ne nous laisse pas les mains vides. Étant partis de textes classiques et connus, nous les retrouvons à la fin, rendus plus clairs par ce détour chez les auteurs perdus et d'interprétation incertaine. Le rapprochement des uns avec les autres permet de reconnaître l'existence, dès le v^e siècle, d'un courant de pensée que l'on peut dire, en gros, matérialiste, mais qui peut prendre des formes diverses et trouver, ici ou là, des échos plus ou moins nets. C'est par rapport à ce courant de pensée qu'il nous faudra chercher à situer Thucydide – étant bien entendu qu'il tient sa place dans ce concert de témoignages concordants et pourrait de ce fait apporter à nos conclusions actuelles une confirmation de poids.

L'idée de progrès dans l'œuvre de Thucydide

À partir du moment où se trouve cernée, dans son esprit et dans son vocabulaire, la doctrine consistant à célébrer les inventions successives de l'homme et à les expliquer par la pression du besoin, il devient plus facile d'en découvrir le reflet dans les œuvres contemporaines – en particulier chez Thucydide, qui

65. Voir la thèse de G. Meyer, *Laudes inopiae, op. cit.*, et l'importante étude de W. Spoerri, *Spät-hellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter, op. cit.* ; cf. aussi K. Reinhardt, article « Poseidonios » dans la *Real-Encyklopädie*, 22-1, col. 806.

n'est point jusqu'à présent entré en ligne de compte. *A priori*, on ne s'attendrait guère à trouver dans son œuvre quoi que ce soit de ce genre. Thucydide, historien sans illusion d'une guerre désastreuse, et, au surplus, contemporaine, n'avait, en effet, pas grande raison d'évoquer ni le progrès ni les origines de la civilisation. Pourtant, peu d'exposés sont, à cet égard, aussi nets que celui qu'il fait, dans ce qu'on appelle l'Archéologie, des progrès de la puissance en Grèce, des origines à son temps⁶⁶. Et même dans le récit de la guerre, on trouve, en fait, l'écho des discussions contemporaines relatives au progrès.

Pour l'Archéologie, le problème est simple. Sans doute, Thucydide n'y parle ni de la condition générale des hommes ni de la civilisation au sens large ; et il faut admettre au départ le cadre bien délimité qui est celui de l'exposé : il porte sur l'importance des guerres et des États – l'extension des groupements politiques et l'ampleur de leurs moyens faisant, en pratique, celle des guerres⁶⁷. Mais, ce cadre une fois admis, il est aisément de reconnaître que la thèse soutenue par Thucydide est une affirmation claire, cohérente et sans ambages, du progrès.

Il est déjà remarquable qu'il ait eu l'idée de développer une telle thèse. Il pouvait très bien affirmer que sa guerre était d'une importance exceptionnelle : c'était un thème littéraire flatteur, qui répondait à ce qu'Hérodote avait dit, auparavant, sur l'expédition de Xerxès (VII, 20 : « De toutes les expéditions dont nous avons directement connaissance, la sienne fut de très loin la plus importante »). Mais Thucydide avait-il besoin pour cela d'écrire l'Archéologie ? La comparaison entre les guerres mèdes et la guerre du Péloponnèse eût suffi, telle qu'on la trouve, d'ailleurs, au paragraphe 23. Et rien n'obligeait l'auteur à remonter aux temps où les Grecs n'avaient encore ni habitat fixe, ni plantations. Ce souci de remonter à ce que Protagoras eût appelé ή ἐν ἀρχῇ κατάστασις est caractéristique d'une certaine mode intellectuelle. Or, Thucydide part de là et va jusqu'à l'époque contemporaine. Et il parle de la guerre, mais aussi du commerce, des murs, du port des armes et du costume. Dans un zèle de démonstration sans pareil, il construit un système cohérent, entièrement destiné à mettre en lumière l'existence du progrès, tel que le décrivaient les auteurs alors en vogue.

Il affirme, en effet, que les débuts furent misérables. Ceci est dit dans la phrase d'introduction (οὐ μεγάλα νομίζω γενέσθαι) et apparaît avec éclat dans

66. Des extraits de ce texte sont d'ailleurs parmi les rares textes grecs cités dans G. H. Hildebrandt, *The Idea of Progress*, op. cit. En revanche, Thucydide est généralement omis, même dans A. O. Lovejoy et G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1935.

67. Quand il dit, à la fin de I, 1, que les époques anciennes ne furent grandes οὔτε κατὰ τοὺς πολέμους οὔτε ἐς τὰ ἄλλα, les derniers mots renvoient à la taille et aux ressources des États. De même, la première phrase de l'œuvre fondait l'importance de la guerre du Péloponnèse sur l'ampleur des ressources qu'avaient les peuples belligérants (ὅτι ἀκμάζοντές τε ἡσαν ἐς αὐτὸν ἀμφότεροι παρασκεύη τῇ πάσῃ) et sur l'extension des groupements formés autour d'eux (καὶ τὸ ἄλλο ἐλληνικὸν ὄρών ξυνιστάμενον).

le premier paragraphe, qui est une longue suite de manques et de déficiences, rendue sensible par l'accumulation même des négations : les douze premières lignes ne contiennent pas moins de huit οὐκ ou οὐδέ. Enfin, à chaque tournant de l'exposé, la faiblesse des époques primitives est rappelée avec netteté (I, 3, 1 : τῶν παλαιῶν ἀσθένειαν ; 3, 4 : δι’ ἀσθένειαν ; 10, 5 : οὐ πολλοὶ φαίνονται ἐλθόντες ; 11, 1 : ή ἀχρηματία ; τροφῆς ἀπορίᾳ [bis] ; 11, 3 : ἀλλὰ δι’ ἀχρηματίαν τά τε πρὸ τούτων ἀσθενῆ ἦν, καὶ αὐτά γε δὴ ταῦτα... δηλοῦται... ὑποδεέστερα...). Si l'on pense que ces termes de misère s'appliquent aux époques mythiques des héros et à la guerre de Troie, on concevra l'importance du retournement, par lequel ce passé tant loué devient ici si méprisable. C'est le même retournement qui fait commencer le monde avec la χρέα plutôt qu'avec l'âge d'or.

Par rapport à cette misère initiale, ce sont bien des progrès divers qui scandent l'histoire du monde. Pour ces progrès, il a fallu du temps. Et l'on constate que, comme plusieurs des textes sur le progrès (en particulier l'*Ancienne médecine*), l'Archéologie de Thucydide insiste sur le fait que les inventions ont été longues à se faire (12, 4 : μόλις τε ἐν πολλῷ χρόνῳ). Aussi multiplie-t-il les indications traduisant les délais (12, 4 : πάντα δὲ ταῦτα ὑστερον τῶν Τρωικῶν ἐκτίσθη ; 14, 1 : πολλαῖς γενεαῖς ὑστερα γενόμενα τῶν Τρωικῶν ; 14, 2 : ὀλίγον πρὸ τῶν Μηδικῶν καὶ τοῦ Δαρείου θανάτου ; 14, 3 : ὅψε τεάφ’ οὐδ...)).

En un sens, on peut donc dire que, d'étape en étape, l'Archéologie expose une série de progrès, marquée par des comparatifs conquérants : 3, 5 : ἥδη πλείω ; 5, 1 : ἥρξατο μᾶλλον περαιοῦσθαι ; 6, 3 : ἐς τὸ τρυφερώτερον ; 7, 1 : ἥδη πλωιμωτέρων ὄντων, περιουσίας μᾶλλον ἔχουσαι χρημάτων ; 8, 2 : πλωιμώτερα ἐγένετο ; 8, 3 : μᾶλλον ἥδη τὴν κτήσιν τῶν χρημάτων ποιούμενοι ; βεβαιότερον φέρουν ; πλουσιώτεροι ἐσυντῶν γιγνόμενοι ; 8, 4 : τούτῳ τῷ τρόπῳ μᾶλλον ἥδη ὄντες). Mieux encore : Thucydide, pour bien faire sentir les étapes successives, oppose chaque progrès fait à un progrès à faire. La guerre de Troie marque ainsi une première réalisation, mais, même après, il reste des faiblesses (12, 1 : ἔτι ; 12, 4 : οὐκέτι). Aussi viennent d'autres progrès (13, 1 : δυνατωτέρας ; ἔτι μᾶλλον ἡ πρότερον ; τῶν προσόδων μειζόνων γιγνομένων) ; mais il reste encore des faiblesses (14, 1 : ἔτι ; 14, 3 : οὐπω). Si bien que de nouveaux progrès interviennent – le tout menant jusqu'à la guerre présente, qui se révèle μείζων γεγενημένος αὐτῶν (21, 2).

Non seulement ces progrès se succèdent, mais il semble bien que Thucydide, renchérissant sur tous les auteurs que nous avons vus, décrire non pas une série d'inventions successives isolées les unes des autres, mais une évolution continue et générale, entraînant tout, toujours dans le même sens. Sans doute peut-il y avoir des temps morts et des entraves au progrès ; mais il ne semble pas que Thucydide suppose jamais de retour en arrière. Il utilise Homère pour prouver que la piraterie était normale avant Minos, comme s'il était impensable qu'elle pût disparaître et revenir. Et, manifestement, il ignore qu'il ait pu y avoir, après la guerre de Troie, une période de régression correspondant à ce que les modernes ont appelé le Moyen Âge grec. En vain certains savants

comme Taubler ont-ils voulu réintroduire de force cette décadence au sein de l'exposé, en considérant que le paragraphe 11 faisait pendant au paragraphe 2, et décrivait à nouveau la même instabilité⁶⁸. Mais Thucydide ne dit pas que les Grecs étaient « de nouveau » dans l'instabilité : il dit qu'ils y étaient « encore » (ἐπεὶ καὶ μετὰ τὸ Τρωικὸν ἡ Ἑλλας ἔτι μετανίστατο). Et les progrès du paragraphe 13 ne répètent pas ceux des paragraphes 4 et suivants : ils les prolongent (13, 1 : ἔτι μᾶλλον ἢ πρότερον). Ces deux état impliquent, par-delà les désordres de l'*histoire*, une foi absolue dans la continuité d'un certain progrès. Celle-ci se marque d'ailleurs dans maint détail, où Thucydide frise la mauvaise foi – comme ce passage où il offre un moyen de calculer les effectifs grecs envoyés à Troie, mais se contente de conclure qu'ils furent ou πολλοί, sans donner le chiffre (qui serait énorme : il atteindrait 102 000 hommes)⁶⁹.

D'autre part, ce progrès qui ne cesse de se marquer avec plus ou moins de force semble être la loi générale – à telle enseigne que les barbares ne se distinguaient des Grecs que par un état inférieur d'évolution. Il paraît naturel à Thucydide d'admettre que les Grecs d'autrefois vivaient comme vivent encore les barbares (6, 1 : « vivre sous les armes était une habitude constante, comme chez les barbares ; et ces parties de la Grèce, où l'on vit encore ainsi, nous renseignent sur les pratiques qui jadis s'étendaient à tous indistinctement » ; cf. 6, 6 : « En fait, bien d'autres traits montreraient que le monde grec ancien vivait de manière analogue au monde barbare actuel »). Cette vision d'une évolution unique, tout entière centrée sur la Grèce et sur Athènes, oublie les autres civilisations, dont Hécatée et Hérodote avaient pourtant apprécié l'importance, et qui devaient plus tard être à nouveau reconnues⁷⁰. Or, par ce trait, Thucydide est tout proche de l'auteur de l'*Ancienne médecine*⁷¹, lorsque celui-ci précise, à propos du régime (V, 7) : « Du moins aujourd'hui encore n'y a-t-il que ceux qui ne font pas usage de la médecine – les barbares et certains des Grecs – à suivre < quand ils sont malades > le même régime que les bien portants, selon leur bon plaisir... » Thucydide ne fait, ici encore, que généraliser plus résolument que les autres.

Mais si le principe d'une telle démonstration est bien dans l'esprit du temps, les similitudes apparaissent mieux encore dès l'instant où l'on cherche à préciser en quoi consistait cette misère initiale et en quoi ont consisté ces progrès. On peut suivre ces derniers dans le double domaine que distinguaient les autres textes : la vie en société et les inventions techniques. Certes, Thucydide ne décrit pas la naissance de la vie en société chez des hommes isolés en lutte avec

68. E. Tauber, *Die Archäologie des Thukydides*, Leipzig, 1927.

69. Cf. Gomme, *ad loc.* : « *Thucydides cannot in fact be acquitted of a certain in consequence.* » Nous avons relevé d'autres déformations du même genre dans *Histoire et raison...*, p. 240 sq.

70. M. Nenci a, à juste titre, attiré notre attention sur cette différence, citant en particulier l'importance donnée à l'Égypte.

71. On retrouve cette idée chez Aristote (*Politique*, II, 1268 b 39 ; IV, 1295 a 11) : cf. R. Weil, « Philosophie et histoire. La vision de l'*histoire* chez Aristote », in *La Politique d'Aristote*, Genève-Vandoeuvres, Entretiens de la Fondation Hardt, XI, 1965, p. 178.

des bêtes ; mais, à un niveau supérieur et parallèle, il décrit la formation de groupes de plus en plus puissants chez des hommes encore désunis et vivant entre eux de violence (selon un état de nature, que définiraient les mots « *homo homini lupus* » !).

Un des termes assez fréquents dans les textes évoquant la naissance de la civilisation était σποράδην : à l'origine, les hommes vivaient éparpillés⁷² ; ils n'avaient pas d'union⁷³. Or, Thucydide commence précisément par l'instabilité de l'habitat et l'absence de relations de peuple à peuple (2, 1 : φαίνεται γάρ ή νῦν "Ελλας καλούμενη οὐ πάλαι βεβαίως οἰκουμένη). Ce début si lointain et si peu nécessaire fait écho aux pensées du temps ; et celles-ci éclairent l'orientation de ce chapitre d'ouverture. Cependant, progressivement, les hommes se groupent. Pourquoi ? Les textes nous disaient : à cause de la χρέια ou de l'ἀνάγκη. Pas plus que σποράδην, ces mots ne sont repris par Thucydide ; mais l'exposé qu'il fait en est, ici encore, le commentaire ou l'illustration. D'abord le paragraphe 2, avec sa longue description négative de tout ce qui manquait aux Grecs, évoque précisément cette misère. L'on peut même remarquer, à titre de corollaire, qu'Athènes, chez Thucydide, doit à la pauvreté de son sol ses premiers accroissements : « en tous cas l'Attique, aussi loin que l'on remonte, dut à son aridité d'ignorer les rivalités internes [...] ; quand on était chassé d'un autre pays grec par une guerre ou une rivalité interne, les gens les mieux pourvus venaient à Athènes pour y chercher un refuge stable⁷⁴ ».

Mais surtout on trouve, dans les paragraphes qui suivent, la mention des raisons qui poussent les hommes à s'unir. On se rappellera à cet égard que, dans le texte le Diodore, la χρέια agit sur les hommes par l'intermédiaire de deux sentiments. L'un est l'intérêt (ὑπὸ τοῦ συμφέροντος διδασκομένους) – ce même intérêt qu'évoque, pour expliquer les progrès du régime, l'*Ancienne médecine*, comme l'a très bien montré M. di Benedetto, dans son étude sur ce texte⁷⁵ ; l'autre est la crainte (ἀθροιζομένους δὲ διὰ τὸν φόβον). Or, ces deux sentiments sont exactement ceux qui président au groupement des peuples primitifs dans l'Archéologie de Thucydide⁷⁶. Dès le paragraphe 3, on s'aperçoit ainsi que les gens appellent à l'aide Hellen et ses fils ἐπ' ὠφελίᾳ. Puis, on voit Minos qui lutte contre la piraterie « pour mieux assurer la rentrée de ses revenus ». Quant aux pirates eux-mêmes, ils s'étaient organisés parce qu'« ils cherchaient un profit pour eux-mêmes et de quoi manger pour les faibles ». Plus loin, les faibles acceptent la domination des forts « à cause de l'appât du

72. Il est dans le *Protagoras*, dans Diodore, dans Isocrate.

73. Cf. l'Anonyme de Jamblique, 6, et Diodore.

74. Le moyen par lequel cette aridité tourne à la puissance n'est pas celui que prévoyait la théorie de la χρέια. Dans cette théorie, le besoin appelle le remède ; ici, il évite les inconvénients de la richesse. Il reste que le paradoxe relatif à l'Attique est bien dans l'esprit de la théorie indiquée.

75. Cf. *supra*, note 38.

76. La parenté générale entre le texte de l'Archéologie et celui de l'*Ancienne médecine* a été relevée dans l'étude, pourtant rapide, de G. Billeter, *Griechische Anschauungen über die Ursprünge der Kultur*, Zurich, Zürcher und Furrer, 1901, p. 21.

gain ». Au reste, si les peuples se donnent des maîtres forts, c'est bien toujours un peu par peur de quelque voisin (9, 2 : φόβῳ τῶν Ἡρακλειδῶν). L'évocation du groupement progressif des gens obéit donc bien, dans les deux textes, à un schéma d'explication strictement identique. Aussi bien l'on remarquera que la question d'une langue commune, s'établissant de proche en proche, apparaît chez Thucydide comme elle apparaît chez Diodore. Diodore parle de l'invention des langues, Thucydide parle seulement du rôle du dialecte dans la définition de groupes ethniques de plus en plus larges (3, 4 : κατὰ πόλεις τε ὅσοι ἀλλήλων ἔχοντες καὶ ξύμπαντες ὑστέρον). Mais les recherches des philosophes peuvent expliquer, chez Thucydide, l'affleurement de ce thème qui n'avait rien à voir avec sa thèse proprement dite.

D'autre part, si les mobiles présidant à cette union sont les mêmes chez Thucydide et chez certains auteurs parlant de la *χρεία*, on relèvera que les avantages qu'elle apporte sont décrits en des termes, eux aussi, similaires. Thucydide, en effet, parle de réserves, et plus particulièrement, dans le cas de la guerre de Troie, de réserves en approvisionnement. Or, ces notions font normalement partie des progrès de la civilisation dans l'ordre matériel. La *περιουσία χρημάτων* dont il est question dès le paragraphe 2, et dont on verra le progrès ensuite (7 : *περιουσίας μᾶλλον ἔχουσαι* ; 8, 2 : *περιουσίας ἔχοντες*) et la *περιουσία τροφῆς* dont il est question au paragraphe 11, 2, reproduisent, à un niveau d'organisation plus élevé – et avec les différences de valeur qui en résultent⁷⁷ – les « réserves » que les premiers hommes apprennent à faire pour l'année : Diodore parle de *τῶν καρπῶν παράθεσιν* ou de *τῶν καρπῶν τοὺς φυλάττεσθαι δυναμένους ἀποτίθεσθαι*. Enfin il faut ajouter que même cette première organisation de la nourriture humaine est évoquée au tout début de l'Archéologie, quand on voit les hommes, instables et pratiquement nomades, ignorer l'art de planter (*οὐδὲ γῆν φυτεύοντες*) et compter sur leurs déplacements pour s'assurer (de vive force) leur nourriture (*τῆς τε καθ' ἡμέραν ἀναγκαίου τροφῆς... ἐπικρατεῖν*).

Mais la ressemblance peut-être la plus frappante porte sur les moyens mis en œuvre par les hommes au service de leurs groupements et de leur puissance – c'est-à-dire sur l'autre aspect du progrès : sur les inventions techniques. À vrai dire, Thucydide n'emploie pas plus le mot *τέχνη* dans l'Archéologie qu'il n'y emploie les mots précédemment cités. Et il n'a guère l'occasion d'évoquer, dans son exposé, les diverses *τέχναι* qui, chez les auteurs décrivant les premiers temps de l'homme, constituent la civilisation (arts du feu, art de construire les maisons, de fabriquer vêtements et chaussures). Mais, outre que l'on peut rapprocher l'art de construire des villes entourées de murs de celui de construire les maisons, il est manifeste que Thucydide a très fortement insisté sur une des *τέχναι* dont les Athéniens s'émerveillaient le plus et qui est la navigation (elle figure dans le *Prométhée* ; elle vient en tête dans *Antigone* ; elle se retrouve

77. Ces différences s'accusent de plus en plus, mais le principe reste comparable.

dans les *Suppliantes* d'Euripide). Et le fait est que, par un tour d'esprit que les idées de Périclès justifient mais n'expliquent pas entièrement, Thucydide a insisté, dans l'Archéologie, non seulement sur le progrès des flottes en importance, mais sur leur progrès technique. Au début, il n'y a pas de relations maritimes ; puis on voit se développer la navigation : Minos est le premier à posséder une flotte (4) ; et les relations par mer se développent, fût-ce sous la forme peu élaborée de la piraterie (5, 1). Agamemnon se distingue des autres chefs par ses forces de mer. Toutefois, l'on découvre au paragraphe 13, 2 que, dans ce domaine, des progrès techniques restent à faire : « Les Corinthiens furent, dit-on, les premiers à montrer dans le domaine naval un esprit très voisin du nôtre, et c'est à Corinthe que, pour la première fois en Grèce, furent construites des trières. » Voilà donc Thucydide qui procède comme dans tant de listes de l'époque, indiquant pour chaque progrès les « premiers inventeurs ». Mieux : dans cette histoire si rapide et si résumée qu'aucun des grands hommes athéniens n'y est seulement nommé (sauf, en fait, Thémistocle, dans la mesure où, au paragraphe 14, il contribue au développement de la flotte athénienne !), voici qu'intervient, avec son nom, un constructeur de navires ; et voici que deux dates précises – les deux seules de toute l'Archéologie – sont attribuées l'une à cette construction, l'autre au premier combat naval : « On voit aussi que le constructeur corinthien Ameinoclès fabriqua quatre navires pour les Samiens ; c'est, autant qu'on puisse dire, trois cents ans avant la fin de notre guerre qu'Ameinoclès alla à Samos. Le plus ancien combat naval que nous connaissons oppose les Corinthiens aux Corcyréens, et il a eu lieu de même, autant qu'on puisse dire, deux cent soixante ans avant la même date. » N'est-ce pas assez technique ? Le paragraphe suivant explique que la trière remplace « les vaisseaux longs du type des vaisseaux marchands » (14, 1) et que même les navires de la flotte athénienne construite sous l'impulsion de Thémistocle (et sous l'effet de la crainte) « n'étaient pas encore pontés sur toute leur longueur » (14, 3). La brève histoire des puissances maritimes, qui s'achève ainsi sur la naissance de la flotte athénienne, est donc, dans toute la force du terme, l'histoire d'un progrès technique. Et si le domaine auquel s'applique la démonstration relève bien de la pensée du seul Thucydide, l'orientation qu'elle prend et le cadre qu'il lui donne l'apparentent aux exposés du temps sur les progrès de la civilisation.

Par conséquent, ce n'est pas seulement par son mouvement général, et par le retournement qu'elle fait subir aux données traditionnelles, que l'Archéologie se rapproche de ces exposés : c'est dans le détail même de ses thèmes. Et il semble raisonnable de dire que l'Archéologie n'aurait sans doute pas pris naissance et n'aurait en tout cas pas pris le tour qu'elle a pris si Thucydide n'avait été influencé par les théories alors en vogue.

Au reste, on peut ajouter à cela que l'Archéologie se rattache à ces théories par un autre aspect encore. Car même cette hardiesse novatrice dont Thucydide fait preuve en tant qu'historien semble reposer sur une belle confiance dans le

progrès scientifique, comparable à celle dont l'*Ancienne médecine* se fait volontiers l'écho. De toute évidence, Thucydide se sent, en effet, placé à un moment d'épanouissement, où la recherche mène aux découvertes. La thèse qu'il apporte est nouvelle ; sur le passé, les gens se trompent (I, 20) ; et, quand Thucydide en arrivera à des périodes plus récentes, il tiendra à souligner que ses prédécesseurs n'ont point fait aussi bien que lui (97, 2). Lui, il procède à la recherche de la vérité (I, 20, 3 : ή ζήτησις τῆς ἀληθείας) ; et bien qu'il soit impossible de l'établir de façon parfaite (I, 1, 2 : σαφῶς μὲν εὑρεῖν... ὁδύνατον ἦν), Thucydide est cependant arrivé à un résultat (20, 1 : τοιοῦτα ηὗρον) ; il a « découvert » quelque chose pour le passé, tout comme il parle, au paragraphe suivant, de la façon dont, en s'informant, il « découvrait » les faits de la guerre (22, 3 : ηύρισκετο). Ces termes, où éclate la confiance en une méthode nouvelle fondée sur la raison, sont étrangement voisins de ceux qu'emploie l'auteur de l'*Ancienne médecine*, célébrant la recherche médicale et les découvertes de la médecine : le seul paragraphe 3 du traité offre trois exemples de ζητεῖν couplé avec εὑρίσκειν, plus un de εύρισκειν avec τεχνάσθαι⁷⁸. Le vocabulaire est donc bien le même⁷⁹. Et, par-delà le vocabulaire, l'idéal scientifique de ces deux novateurs n'est pas moins similaire.

Si l'on déborde d'un ou deux paragraphes l'Archéologie, on voit que, dans l'application de sa science, Thucydide tend à l'ἀκρίβεια (I, 22, 2 : ὅσον δύνατον ἀκριβέᾳ περὶ ἐκάστου ἐπεξελθών). Or, M. di Benedetto l'a justement souligné, c'est aussi à l'ἀκρίβεια que tend l'auteur de l'*Ancienne médecine*. En quatre lignes, on rencontre successivement le substantif, l'adjectif, et l'adverbe, dans le développement du paragraphe 9, qui conclut : « Aussi est-ce un dur travail⁸⁰ que d'acquérir une science assez précise pour ne commettre que des erreurs légères ici ou là. » D'autre part, si la définition de ce but, difficile à atteindre, est commune aux deux textes, que dire lorsqu'on les voit tous deux insister, en des phrases presque parallèles, sur la difficulté même d'y atteindre ? Thucydide dit qu'il était difficile de reproduire la teneur exacte des discours : χαλεπὸν τὴν ἀκρίβειαν αὐτὴν τῶν λεχθέντων διαμνημονεῦσαι ; l'*Ancienne médecine* dit qu'il est difficile d'atteindre à une précision parfaite : χαλεπὸν δὲ τοιούτης ἀκριβείης ἔουσης περὶ τὴν τέχνην τυγχάνειν οἷεὶ τοῦ ἀτρεκεστάτου. L'attitude de l'historien et celle du médecin sont donc semblables ; et l'on peut résumer l'une et l'autre en disant qu'ils ont même fierté et même enthousiasme pour les progrès accomplis dans le domaine scientifique qui est le leur.

Cette petite incursion hors de l'Archéologie n'était, en fait, pas inutile pour mieux saisir l'esprit dans lequel celle-ci est conçue. Car, si la rigueur, l'ἀκρίβεια, est surtout valable pour l'histoire de la guerre, l'audace novatrice

78. Εὑρεῖν se rencontre cinq fois en quatre lignes au début du paragraphe 2, et deux fois en deux lignes à la fin du paragraphe 12.

79. Ces thèmes se retrouvent, naturellement, dans la littérature postérieure (cf. Alexis, fr. 30 : ἄπαντα τὰ ζητούμενα ἐξευρίσκεται).

80. ἔργον. La remarque fait penser à Thucydide, 22, 3 : ἐπιπόνως δ' ηύρισκετο.

de l'historien se marque mieux encore quand son esprit positif s'attaque à un monde encore plus mal connu et où ses thèses sont plus nouvelles. Si bien qu'en fin de compte la fierté scientifique se révèle liée – chez Thucydide comme dans *l'Ancienne médecine* – au sentiment d'un progrès de fait dans l'histoire de l'humanité. Mais les parentés qui unissent à cet égard le médecin et l'historien impliquent moins une parenté de nature ou d'éventuelles influences communes qu'une tendance générale, que l'on pourrait appeler moderne. Tous deux parlent de l'histoire de l'humanité sans que leur sujet le réclame : pour l'un cette histoire ouvre un développement dont son effort de médecin est le prolongement ; pour l'autre, elle offre à son effort d'historien une matière d'élection, en même temps qu'elle ouvre un développement dont ce qu'il rapporte est le prolongement. Mais dans tout cela l'idée commune est toujours que le présent l'emporte sur le passé et qu'il existe, en bien des domaines, une évolution dans le sens d'un progrès, rationnel et systématique.

À tous égards, par conséquent, il semble que la façon dont s'ouvre l'histoire de Thucydide reçoive du mouvement de pensée contemporain une explication qui, en la rendant plus humaine, la rend aussi plus vivante et plus émouvante.

Retrouve-t-on ce même esprit, retrouve-t-on ces mêmes thèmes, dans le reste de l'œuvre ? Pour l'esprit, on pourrait en citer des exemples – comme celui de Périclès, qui, au seuil de l'Oraison funèbre, glisse si rapidement sur les ancêtres, pour louer ἐτὶ μᾶλλον la génération avant la sienne et insister surtout sur la sienne. Mais, dans l'ensemble, le récit de la guerre ne prêtait guère à de telles comparaisons. Et il ne faudrait pas se hâter par trop de chercher dans l'œuvre les thèmes de l'Archéologie. En particulier, il convient, dès le départ, de mettre ici en garde contre une erreur d'interprétation, qui figure à deux reprises dans le livre de M. Mazzarino. En effet, entraîné par ce qu'il lisait dans l'Archéologie, M. Mazzarino a voulu en retrouver l'écho dans le livre IV, quand Thucydide établit une comparaison entre l'affaire de Sphactérie et les Thermopyles. Il dit, à IV, 36, 3 : « pour comparer une chose petite à une grande », ὡς μικρὸν μεγάλῳ εἰκάσαι ; et M. Mazzarino n'a pas craint de dire que ce qui était petit, c'était les Thermopyles⁸¹. La construction, en fait, rend cette interprétation absolument impossible. Les Thermopyles, au datif dans la phrase qui précède, correspondent sans erreur possible à μεγάλῳ. Autrement dit, l'exploit des guerres médiques reste le grand exploit, comme c'était d'ailleurs naturel. Mais cela prouve que le souci de démonstration qui anime l'Archéologie ne se retrouve pas nécessairement au premier rang des préoccupations de l'auteur dans d'autres passages. Il faut donc considérer l'Archéologie comme une chose, et le reste de l'œuvre comme une autre.

81. Cf. *Il Pensiero storico classico*, t. 1, *op. cit.*, p. 251 et 275. On se reportera, sur le passage, au bon commentaire de Gomme. Il n'y a d'ailleurs pas de contradiction avec l'Archéologie : l'héroïsme montré aux Thermopyles et le retentissement de la bataille n'ont rien à voir avec les moyens mis en œuvre.

Toutefois, ceci posé, on peut constater que ce reste de l'œuvre, sans insister jamais sur le progrès, offre pourtant bien des échos de thèmes au moins apparentés. Et d'abord, puisque l'Archéologie nous a conduits à reconnaître dans l'histoire du passé le progrès d'une *téχnη*, celle de la navigation, on peut constater que toute l'œuvre suppose, implique, et même proclame, l'existence d'un art de la guerre, susceptible, lui aussi, de progrès et dans lequel compte l'expérience. Triste *téχnη*, sans doute, mais qui se situe exactement dans la suite du progrès que décrivait l'Archéologie⁸². Thucydide commence par parler avec mépris de la bataille navale entre Corinthiens et Corcyréens, parce que, dit-il, l'art (*téχnη*) y eut peu de part ; et le détail des mots qu'il emploie suggère l'homme qui méprise le passé et apprécie le progrès technique : « on usait, dit-il, d'un dispositif à l'ancienne mode, où manquait encore l'expérience. Aussi fut-ce un combat violent, où le métier jouait peu, et qui se rapprochait plutôt d'un combat sur terre » (*τῷ παλαιῷ τρόπῳ ἀπειρότερον ἦτι παρεσκευασμένοι. Ἡν τε ή ναυμαχία καρτερά, τῇ δὲ τέχνῃ οὐχ ὅμοιως...*). Dans cette phrase, qui situe si nettement la bataille au bas d'une ligne ascensionnelle, on croirait entendre les accents de l'Archéologie. En même temps, elle apporte un mot-clé pour le progrès en ce domaine : c'est le mot d'expérience. L'expérience (*ἐμπειρία*) vient des essais que l'on a faits ; et c'est ce que suggérait le texte de Diodore, disant que les hommes inventèrent la civilisation *ὑπὸ τῆς πείρας διδασκομένους*.

Si l'on s'attache à cette notion, toutes les analyses militaires de Thucydide deviennent immédiatement claires. Athènes a l'expérience sur mer : cette idée, dans le discours du livre I, passe avant celle de ses moyens matériels ! Archidamos parle de lutter contre des gens dont le territoire est loin, qui, en outre, ont, plus que tous, l'expérience de la mer (*θαλάσσης ἐμπειρότατοι εἰσιν*) et se trouvent particulièrement bien munis de tout le reste, richesse, privée et publique, flotte, cavalerie, etc. (I, 80, 3). Et Périclès précise qu'en ce domaine les Lacédémoniens ne pourront jamais rattraper leur retard : « Car notre expérience du domaine maritime nous en donne, malgré tout, une plus grande sur terre, que celle du continent ne leur en donne une en matière maritime. Et la connaissance de la mer ne leur viendra pas aisément. Vous-mêmes, en vous y entraînant dès l'époque des guerres médiques, vous ne l'avez pas encore épousée... » (I, 142, 5-6) Et il précise : « La marine est, autant que chose au monde, affaire de métier » (142, 9 : *τὸ δὲ ναυτικὸν τέχνης ἐστίν, ὥσπερ καὶ ἄλλο τι*⁸³) ; elle réclame un effort attentif et continu.

82. Platon parlera d'une *téχnη πολεμική* (cf. en particulier *République*, VII, 522 c ; *Lois*, I, 639 b ; *Sophiste*, 22 c) ; et déjà Protagoras, dans Platon, dit que l'art de la guerre est une partie de l'art politique (322 b : *πολιτικὴν γὰρ τέχνην οὐπώ εἶχον, ἣς μέρος πολεμική*). L'art de la guerre est celui où Démosthène relèvera plus tard les plus nets progrès (*Troisième Philippique*, 47).

83. D'un côté, l'expression insiste, presque comme un *μάλιστα* ; il est cependant remarquable de voir qu'elle implique une sorte de généralisation : tout, à la limite, est *téχnη* ; cf. *infra*, note 91.

De fait, la première victoire navale d'Athènes, au livre II, éclate comme une victoire de la technique et de l'expérience. Thucydide a même un mot méprisant pour les Péloponnésiens qui ne comprennent pas leur défaite : « ils n'opposaient pas la longue expérience des Athéniens à leur bref entraînement à eux » (II, 85, 2). Aussi, pour rassurer les Péloponnésiens, c'est, en définitive, une théorie de la nature opposée à l'expérience que leur présentent leurs chefs. Ou plutôt, Thucydide prend soin de suggérer, dans deux discours anti-thétiques, que le combat est un combat des qualités techniques contre les qualités naturelles. Les Péloponnésiens font, en effet, le procès de l'expérience et de la *téχvnη* : « Aussi bien, dans notre cas, l'*inexpérience* même ne joue pas autant contre vous que l'audace en votre faveur ; dans le leur, au contraire, la *science* – cause principale de vos craintes – a un effet variable : avec du courage, elle peut trouver aussi assez de mémoire pour appliquer, dans le danger, les leçons apprises ; mais, sans force d'âme, tout métier (*téχvnη*) reste sans force en face du péril : la frayeur met la mémoire en déroute, et le métier (*téχvnη*, répété !), sans énergie guerrière, ne sert à rien. » (II, 87, 4-5) De même, c'est bien l'*ἐμπειρία* que défend Phormion, précisant que le courage traditionnel des Péloponnésiens tient, en fait, à leur expérience sur terre⁸⁴ : « Seule l'expérience plus grande que chaque peuple a de quelque chose l'y rend plus résolu » (89, 3). Ainsi, dans ce débat bien digne des premiers dialogues de Platon, on voit apparaître l'idée que non seulement le métier compte, mais qu'il commande le courage – autrement dit que le courage, c'est-à-dire une des formes de la vertu, s'enseigne. Or, Thucydide a placé ces discours au seuil d'un récit de bataille qui, commençant pour les Athéniens dans de très mauvaises conditions, tourne bientôt à leur victoire : les Péloponnésiens, devant l'adresse d'une trière athénienne, prennent peur et tombent dans le désordre (91, 4 : φόβος, ἀτάκτως ; 92, 1 : ἀταξίαν) ; au contraire, les Athéniens sont résolus et disciplinés (92, 1 : θάρσος, ἀπὸ ἐνὸς κελεύσματος). L'expérience, par conséquent, l'emporte. Et cette nouvelle forme de guerre, plus liée à l'intelligence, vient supplanter la grande tradition aristocratique, qui trouvait en Sparte son modèle.

Certes, cette expérience ne suffit pas toujours à assurer la victoire ; mais Thucydide y pense toujours ; et il est curieux de remarquer que, si l'un ou l'autre peuple essuie une défaite, il prend soin d'expliquer que c'est faute d'avoir pu faire montre de son *ἐμπειρία*. Il le dit pour le désastre lacédémone à Sphactérie (IV, 33, 2 : οὐκ ἐδυνήθησαν προσμεῖξαι οὐδὲ τῇ σφετέρᾳ ἐμπειρίᾳ χρήσασθαι). Il le dit avec plus de détails pour le désastre athénien à Syracuse, en montrant comment la flotte athénienne fut, en fait, paralysée. C'était d'ailleurs ce qu'avaient escompté les adversaires d'Athènes et Thucydide le précise (VII, 36, 4) : « Les Athéniens, en revanche, ne seraient à même, vu

84. Archidamos ayant parlé de l'expérience maritime d'Athènes (cf. *supra*, p. 64), les Corinthiens ont parlé de l'expérience guerrière de Sparte (I, 121, 2 : ἐμπειρίᾳ πολεμικῇ) : Périclès, puis Phormion, comparent l'une à l'autre, au bénéfice de la première.

l'étroitesse du champ, ni de les tourner ni de percer leur ligne – et c'était justement en quoi leur métier [τέχνης] leur inspirait le plus de confiance. »

Enfin, l'affaire de Syracuse est aussi pour Thucydide l'occasion de montrer que, si cette expérience et ce métier peuvent s'acquérir, d'autres peuples peuvent chercher à leur tour à y progresser aux dépens d'Athènes. Le Syracusain Hermocrate remarque ainsi que même pour les Athéniens « l'expérience de la mer n'était pas un bien héréditaire ni qui leur appartint de tout temps ». Et, pour mieux encourager ses concitoyens, il insiste alors sur la façon dont une telle expérience s'acquiert ; or l'explication qu'il en donne est précisément celle que les doctrines alors en vogue auraient pu en donner. Car, reprenant à peu de chose près un mot d'Hérodote, il rappelle que les Athéniens ne sont eux-mêmes devenus des marins que sous la pression de l'ἀνάγκη⁸⁵ (VII, 21, 3 : ἀναγκασθέντας ὑπὸ Μῆδων ναυτικοὺς γενέσθαι)⁸⁶.

Donc on peut dire que la façon dont Thucydide rapporte les batailles et fait parler les chefs est très largement commandée par l'idée d'un art de la guerre, d'une technique, qui s'acquiert petit à petit, grâce à l'expérience, et pour répondre à un besoin⁸⁷. Certes, il ne s'agit que d'un domaine limité et d'une période de temps réduite, mais il reste que Thucydide, dans tout cela, s'exprime en homme qui a été habitué à entendre vanter le progrès technique et s'émerveille de l'aspect rationnel qu'une telle doctrine donne à la guerre.

Dans l'art de la guerre, comme précédemment dans tout ce qui était accroissement de puissance et développement des moyens de guerre, son attitude est donc la même. Et elle se comprend beaucoup mieux une fois replacée dans le mouvement de pensée contemporain.

Peut-on aller plus loin, et passer de l'art de la guerre à celui de la politique ? Cela est plus douteux. Rien de ce que Thucydide dit lui-même, en son propre nom, n'autorise à le faire. En revanche, on peut remarquer que le tour donné aux discours de ses orateurs semble parfois refléter ces mêmes idées, avec ou sans son assentiment. On peut en citer trois preuves.

La plus nette est aussi celle dont le domaine d'application est le plus légitime ; car il s'agit de politique, mais dans la mesure où la politique est un moyen de puissance et une préparation à la guerre. Elle nous est apportée par le discours des Corinthiens à Sparte, quand ils montrent la supériorité d'Athènes, qui incarne le progrès, sur Sparte, qui incarne le conservatisme.

85. Hérodote disait à VII, 144 : οὗτος ὁ πόλεμος ἔσωσε τότε τὴν Ἑλλάδα, ἀναγκάσας θαλασσίους γενέσθαι τοὺς Ἀθηναίους. Thucydide suit plus exactement Hérodote à I, 14, 3. Dans le passage qui nous occupe, Hermocrate déforme un peu, pour mieux encourager ses concitoyens. Pour des notions similaires chez Hérodote, cf. VIII, 100.

86. On peut y joindre l'idée (comparable à celle de l'*Ancienne médecine*) que chaque revers essuyé permet de tirer les conséquences et d'améliorer les choses (ainsi, VII, 5, 3).

87. Nous avons suivi ici l'art de la guerre chez un peuple ; mais l'art de la stratégie, chez les chefs, comporte également le progrès. Il est caractéristique que Thucydide mette l'accent sur le premier.

Les Athéniens vivent dans un renouvellement perpétuel : ils sont νεωτεροποιοὶ καὶ ἐπινοήσαι ὅξεις... (I, 70, 2). Le texte est trop connu pour qu'il soit besoin de le citer ici. En revanche, ce que les Corinthiens ajoutent à l'endroit de Sparte vaut la peine d'être regardé de plus près. Car tous les mots renvoient à une doctrine du progrès qui est très proche des textes du v^e siècle en général, mais plus nette qu'aucun d'entre eux. Le premier mot est un beau mot de mépris (qui ne se rencontre nulle part ailleurs en grec classique), ἀρχαιότροπα : « vos procédés datent, comparés aux leurs » (I, 71, 2). Cet ἀρχαιότροπα se charge d'une valeur aussi dépréciative que des mots comme οἱ πάλαι se chargent ailleurs de respect. Et, puisque les Corinthiens croient au progrès et croient que le progrès est, en général, réservé au domaine de la τέχνη, les voici qui n'hésitent pas à comparer toute la vie politique à une τέχνη : « Or, fatallement, comme dans les techniques, la nouveauté l'emporte toujours » (ἀνάγκη δέ, ὥσπερ τέχνης, αἰεὶ τὰ ἐπιγνόμενα κρατεῖν, I, 71, 3). Et, tout naturellement, ils joignent à cette idée la mention de la cause, qui se trouve à la source de tout progrès technique, et qui est la pression de la nécessité : « Pour une ville tranquille, des usages immuables sont excellents, mais, quand on est contraint de multiplier les interventions (ἀναγκαζομένοις), il faut aussi multiplier les nouveaux moyens (τῆς ἐπιτεχνήσεως). » Ἐπιτέχνησις est encore un mot rare, si ἐπιτεχνᾶσθαι ne l'est pas. De même, c'est encore de deux mots rares que se servent les Corinthiens pour évoquer, en conclusion, l'expérience variée des Athéniens et leur profond renouvellement : « C'est bien pourquoi les Athéniens, grâce à leur riche expérience (πολυπειρίας), se sont renouvelés plus que vous (κεκοίνωται). »

Ce texte constitue donc un véritable manifeste du progrès⁸⁸ ; et aucune des notions qui s'y rattachent n'est ici absente. Naturellement, comme Thucydide met en regard un éloge de la prudence prononcé par Archidamos, il n'est guère possible de lui attribuer, sans plus, le point de vue des Corinthiens. On peut donc seulement en tirer une conclusion : c'est que jamais il n'aurait pu prêter à ses orateurs un langage si ferme et si insistant, si, autour de lui, il n'avait pas eu fréquemment l'occasion d'entendre de telles professions de foi.

D'ailleurs le même débat se répète plus ou moins nettement ailleurs. On a vu que les Corinthiens abandonnaient à une cité tranquille comme Sparte les ἀκίνητα νόμιμα. L'expression renvoie certainement à une discussion du temps sur le rôle du progrès en politique ; et Aristote posera encore la question de savoir s'il est bon pour les cités de κινεῖν τοὺς πατρίους νόμους, ἢν τις ἄλλος βελτίων (*Politique*, II, 8, 1268 b). Or, ce problème affleure à nouveau chez Thucydide, dans le débat de Cléon contre Diodote, au livre III. Cléon défend la décision sévère prise par l'assemblée précédente, et sur laquelle, à son avis,

88. Cf. d'ailleurs Gomme, *ad loc.* : « a passage to be kept in mind by those who deny to the Greeks the ordinary concept of progress ». Le passage est également relevé par S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, t. 1, *op. cit.*, p. 268 ; mais la suite de son analyse nous semble forcer un peu l'importance du thème dans la suite du débat.

il n'y a pas à revenir. Mais, par une sorte de glissement dans l'expression, il ne tarde pas à généraliser, pour introduire le thème des usages immuables, des ἀκίνητοις νόμοις ; on lit ainsi, à III, 37, 3 : « Mieux vaut pour une cité des lois moins bonnes, mais fixes, que des lois bonnes mais non appliquées⁸⁹. » D'autre part, Diodote, qui lui répond, ne défend pas le progrès, ni même le changement, mais il se rapproche pourtant de leurs défenseurs dans la mesure où il voit les choses historiquement (cf. III, 45, 3 : τὸ πάλαι) et où il suppose que les échecs rencontrés amenèrent, avec le temps, une modification des lois (*παραβατινομένων τῷ χρόνῳ... ἀνήκουσι*) : l'insuffisance de cette nouvelle législation oblige alors à d'autres inventions, plus sévères encore ; il faut trouver mieux : εὐρετέον.

Ce passage a été relevé par Finley⁹⁰ : pour lui, Diodote ici s'exprime dans le même esprit que l'auteur de l'*Ancienne médecine*. À dire vrai, ce jugement nous paraît quelque peu forcé. L'*Ancienne médecine* palpite de la fierté des découvertes efficaces ; le discours de Diodote est un discours pessimiste, montrant l'inutilité d'une sévérité accrue ; et la conclusion ne dit même pas qu'il faut découvrir quelque chose de plus, mais qu'il faut découvrir quelque chose de plus ou renoncer. Il termine en effet par une alternative : ή τοίνυ... εὐρετέον ἐστίν ή τόδε γε οὐδὲν ἐπίσχει. Le texte de Diodote n'est donc pas un discours en faveur du progrès⁹¹. Et il ne permet nullement de dire que Thucydide ait lui-même voulu le défendre. Il prouve seulement que, dans l'exposé des deux points de vue opposés, Thucydide a introduit des thèmes qui font écho aux discussions en cours relatives au progrès. Au reste, il serait un peu surprenant de voir l'impérialiste Cléon se poser en adversaire du progrès, de façon systématique. Car c'est bien la politique athénienne, d'abord la politique démocratique, mais aussi la politique impérialiste, qui semble s'être autorisée en général de telles idées. En tout cas, c'est en liaison avec elle que les Corinthiens avaient parlé de progrès ; et c'est encore en liaison avec elle que, plus tard, Alcibiade reprend des thèmes comparables. Contre Nicias, qui défend l'*ἡσυχία*, l'*ἀπρογμοσύνη*, Alcibiade défend l'action. Mais, précisément, il est remarquable de voir qu'il défend bien plus l'action en tant que telle qu'une forme déterminée d'intervention. Dans son discours, l'action et le progrès valent pour eux-mêmes, et en vue d'une sorte de perfectionnement systématique. On lit, en effet, à VI, 18, 6-7, ces mots assez étonnans : dites-vous que « de plus, à se tenir en repos, notre cité s'usera, comme le reste⁹², sur elle-même, tandis qu'en toutes choses nos connaissances déclineront (τὴν ἐπιστῆμην

89. Le fait que l'on parle improprement de νόμοι (et non de νηφίσματα) et le sens inhabituel que l'on est obligé de donner à ἀκίνητοι (= le contraire d'*ἀκύροι*) prouve assez qu'il adapte à son propos un thème plus connu, qui ne lui était pas normalement applicable.

90. Cf. *Thucydides*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1942, p. 83.

91. Diodote n'y est favorable que dans la mesure où chercher l'*εὐθουλία* (42, 1 ; 48, 2), c'est chercher à corriger, à améliorer, à progresser. En réalité, l'*όμοθία* que défend Cléon (37, 3) rend tout progrès impossible ; l'effort que demande Diodote le rend possible, mais non pas historiquement vraisemblable.

92. Le texte dit : ὥσπερ καὶ ἄλλο τι – exactement comme dans le passage (cité *supra*, p. 64) de I, 142, 9 ; dès qu'apparaît la doctrine du progrès nécessaire, on voit poindre une tendance à la généralisation.

ἐγγράσεσθαι) ; mais qu'à lutter sans cesse, elle accroîtra son expérience (*τὴν ἐμπειρίαν*), en même temps qu'elle fortifiera en elle l'habitude de se défendre non par des phrases, mais par des actes ». Il est bien manifeste qu'une telle argumentation propose un programme d'effort, d'acquisitions et de progrès techniques, avec une netteté d'épure. L'impérialisme est présenté comme une vraie discipline de perfectionnement ! Un tel argument, par son caractère de généralité qui confine au paradoxe, ne se comprend que dans un monde habitué à entendre prôner le progrès.

Il serait d'ailleurs sans valeur, s'il ne s'y joignait des considérations plus particulières sur la situation qui est celle d'Athènes ; or, celles-ci ne sont pas non plus sans rapport avec les doctrines en vogue. Selon Alcibiade, en effet, Athènes doit progresser ou déchoir, et la règle est universelle. Mais elle vaut surtout pour une ville comme elle, sur qui s'exercent des impératifs de fait exceptionnellement pressants. C'est le développement de 18, 3 : « J'ajoute qu'il nous est impossible de régler, comme on le fait d'un domaine, l'extension de notre empire, mais qu'au point où nous nous sommes mis, force nous est (*ἀνάγκη*) 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 exerceons pas nous-mêmes un sur d'autres... » L'*ἀνάγκη* qui préside si souvent au progrès se retrouve donc ici muée en une contrainte continue et en une loi d'évolution⁹³.

Par là ce texte présente un intérêt nouveau, que ne présentaient pas les autres, même lorsqu'ils reflétaient plus étroitement les doctrines ou les discussions sur le progrès. Car, comme eux, il confirme que ces doctrines et ces discussions ont pu n'être pas sans influence sur le tour pris par les arguments que Thucydide prête à ses orateurs. Mais, en plus, il met de façon précise ces doctrines et ces discussions en rapport avec l'expansion de la puissance athénienne.

Or, si l'on regarde la suite des commentaires faits sur l'impérialisme athénien dans l'œuvre de Thucydide, on constate que presque toutes les évocations prêtées à des Athéniens reproduisent un schéma, qui est en gros celui du progrès, rendu nécessaire par la pression de la nécessité. On a vu que les deux mobiles mis en cause dans le texte de Diodore et invoqués dans l'Archéologie étaient φόβος et ὠφελία. Or, les Athéniens du livre I, pour justifier leur empire, insistent sur le fait qu'ils ont obéi à trois sentiments, qu'ils désignent ainsi : à I, 75, 3 : δέονς, τιμῆς, ὠφελίας ; à I, 76, 2 : δέονς καὶ τιμῆς καὶ ὠφελίας⁹⁴. Le retour des termes est rigoureux ; et l'importance des sentiments qu'ils désignent pourrait être confirmée par de nombreux textes de Thucydide⁹⁵.

93. Ce sens est presque un sens nouveau du mot *ἀνάγκη* ; en tout cas Thucydide, grâce à la conception qu'il avait de la causalité historique, a fortement contribué à l'instaurer.

94. Τιμή tendra à disparaître dans l'histoire ultérieure. On remarquera d'ailleurs que le mot de συμφέρον employé par Diodore est souvent employé par Thucydide comme constituant le fondement même de la politique impérialiste : ainsi dans le dialogue de Mélos (V, 90 ; 107) ou le discours d'Euphémios (VI, 85, 1).

95. Cf. dans la *Constitution d'Athènes* du pseudo-Xénophon, les villes du continent obéissant à Athènes οἵ μὲν μεγάλαι διὰ δέος... οἵ δὲ μικροὶ πάνυ διὰ χρείαν.

D'autre part, ces sentiments se mêlent et se confondent avec l'idée même d'*ἀνάγκη*. Et l'on sait que les orateurs Athéniens ne cessent de répéter qu'ils sont contraints d'agir comme ils le font par une situation qui les met en danger. Κατηνογκάσθημεν, disent les Athéniens du livre I (75, 3) ; et ils répètent plus loin qu'ils ont agi *ἀναγκασθέντας* (76, 1). Ceux de Mélos parlent d'une nature qui pousse les hommes, une nature *ἀναγκαῖας* ; mais ils analysent aussi la pression politique à laquelle ils doivent faire face. Alcibiade pose une *ἀνάγκη*. Et Euphémos parle de πολλὰ δ' *ἀναγκάζεσθαι πράσσειν*. Autrement dit, la pression de la nécessité, qui a jadis obligé les hommes à ne pas rester isolés, est encore ce qui semble les pousser – du moins ils le disent – lorsqu'ils arrivent à une domination sans précédent sur la plus grande partie du monde grec. Qu'un tel système d'explication ne doive pas être rapproché du même courant de pensée qui aboutit ailleurs aux théories sur la *χρεία* paraît difficile à croire.

Mais, en même temps, on voit ici combien il serait imprudent de parler de théorie du progrès en général et d'attribuer ces idées à Thucydide en bloc. Car, dans la mesure où les thèmes sur le progrès pouvaient servir à décrire le progrès outrancier de la puissance athénienne, ils ne définissaient plus un progrès dont on pût se féliciter. Et dans la mesure où le progrès qu'ils définissaient allait aboutir à un retentissant échec, ils ne pouvaient impliquer chez l'historien une foi sans nuance dans l'idée qu'ils défendaient. L'application de ces idées à l'impérialisme athénien montre donc tout à la fois à quel point était profonde, sur l'œuvre de Thucydide, l'influence des débats du temps, et à quel point aussi il a su prendre ses distances par rapport à elles, dans tout ce qui n'était pas l'Archéologie.

Les rapprochements entre Thucydide et les textes du temps relatifs au progrès sont donc multiples, mais inégalement probants. Ils montrent qu'à l'intérieur d'un cadre précis, l'historien a été sensible à l'idée du progrès matériel. Aux idées alors en vogue, il a emprunté (en les adaptant à son propos) parfois tout un thème, parfois simplement un argument, prêté à un orateur. Mais il n'a jamais généralisé. Et l'application de ces idées au cas de l'impérialisme athénien prouve assez que le progrès pouvait avoir à ses yeux une valeur au moins contestable. Il restera donc à voir ce à quoi ces idées se heurtaient chez lui et quelles limites leur sont, en fait, assignées dans son œuvre. Son témoignage sera, à cet égard, particulièrement important. Comme il connaissait manifestement les arguments qu'il était normal d'offrir en faveur du progrès, on peut dire qu'en un sens, son œuvre en instruit le procès. Et comme ce thème se présente chez lui dans un contexte historique, elle pourra nous aider à voir dans quelle mesure l'histoire peut contribuer à en expliquer la crise. Son œuvre nous montre jusqu'où un homme de cette époque pouvait mener l'idée du progrès ; mais elle nous montre aussi où se fait le retournement, dont l'effet se fera sentir dans tout le IV^e siècle.

Thucydide et la crise de l'idée de progrès

On ne peut parler de l'idée de progrès en relation avec Thucydide sans prendre immédiatement des précautions, et sans remarquer dès l'abord que des restrictions s'imposent ; car, de toute évidence, Thucydide ne croit pas au progrès moral, et d'autre part, il ne considère jamais l'avenir. En fait, il serait à peine nécessaire de le signaler, tant ces restrictions sont applicables à tous ses contemporains ; mais il se trouve qu'elles prennent chez lui une importance et une netteté remarquables ; si bien qu'il est possible, grâce à lui, de comprendre ce que fut, à la fin du v^e siècle, la crise de l'idée de progrès. À cet égard, le témoignage de Thucydide est précieux : non seulement il permet de mieux sentir l'orientation intérieure de l'œuvre, mais il nous aide à mieux comprendre un moment privilégié dans l'histoire des idées.

Que le progrès technique ne soit pas lié au progrès moral avait déjà été signalé par Sophocle, chez qui l'éloge des inventions humaines vient buter contre une limite redoutable : « Mais, ainsi maître d'un savoir dont les ingénieuses ressources (*τέχνας*) dépassent toute espérance, l'homme peut prendre ensuite la route du mal comme du bien. » (*Antigone*, 367 : τότε μὲν κακόν, ἄλλοτ’ ἐσθλὸν ἔρπει) Or, Thucydide nous dit très clairement qu'il est impossible d'empêcher l'homme d'aller *ἐπὶ κακόν*. Même s'il agissait toujours selon les règles de la raison et les enseignements de l'expérience, le hasard pourrait le mener à l'échec⁹⁶. Et, en fait, on ne peut pas espérer qu'il leur obéisse : à cela s'oppose la nature humaine qui, elle, est rétive au progrès.

Cette constante psychologique est fortement mise en valeur par Diodote. Et l'opposition, chère aux sophistes, entre φύσις et νόμος⁹⁷ sert, en l'occurrence, à nier la possibilité du progrès⁹⁸. Car aucune loi n'y peut rien : commettre des fautes est naturel à l'homme (III, 45, 3 : πεφύκαστι τε ἀπαντες καὶ ιδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ἀμαρτάνειν). Diodote explique pourquoi, en montrant le mécanisme d'*ἔλπις* et d'*ἔρως*, et il conclut qu'il est impossible, et assurément fort naïf, d'imaginer que l'on arrêtera la nature humaine lorsqu'elle se porte avec ardeur vers une action (τῆς ἀνθρωπίας φύσεως ὄρμωμένης προθύμως τι πρᾶξαι).

Or, cette nature humaine, dont il se sert pour expliquer les révoltes contre Athènes, est aussi ce qui se retrouve au fond de l'impérialisme athénien. Les mobiles qui ont poussé les Athéniens sont des mobiles bien humains (*δέος*,

96. Thucydide, on le remarquera, ne parle nulle part de πολιτικὴ τέχνη.

97. Il est important de rappeler que, même chez les sophistes, l'importance de la φύσις n'a jamais été niée (cf. F. Heinemann, *Nomos und Physis...*, op. cit., p. 101 et note 36). Le progrès doit donc utiliser la φύσις. Mais, évidemment, si elle règne seule, elle en limite la possibilité : elle peut expliquer les premières inventions, les plus indispensables ; mais elle ne s'accorde pas avec une progression continue.

98. Ceci prouve bien que les sophistes, même s'ils défendaient le progrès, ne pouvaient lui donner une portée plus grande que celle que l'on trouve chez Thucydide.

τιμή, ὥφελία)⁹⁹ ; la loi à laquelle ils se sont conformés est elle-même bien naturelle ; et l'on peut dire qu'en s'assurant l'empire, les Athéniens n'ont fait que suivre la nature humaine (I, 76, 3 : χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει ὥστε ἔτερον ἄρχειν). Aussi peuvent-ils affirmer, comme une chose en tout cas certaine, que d'autres, à leur place, en eussent fait au moins autant (I, 76, 1 : ὑμεῖς γοῦν ; 76, 4 : ὅλλοις γὰρ οὖν ; 77, 6 : νῦντες γὰρ οὖν). Autant dire que l'existence de ce noyau irréductible qu'est la nature humaine entraînera, en politique comme ailleurs, le retour fréquent des mêmes fautes et des mêmes maux. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Thucydide lui-même dans la fameuse analyse des désordres entraînés par la guerre civile, à III, 82. Il écrit en effet que de tels maux « se produisent et se produiront toujours tant que la nature humaine sera la même » (III, 82, 2 : ἔως ἣν ἡ αὐτῇ φύσις ἀνθρώπων ἦ) ¹⁰⁰. Et, finalement, c'est bien l'idée sur laquelle il fonde l'utilité future de son œuvre, quand il dit que celle-ci sera utile pour comprendre les événements futurs, qui, « en vertu du caractère humain qui est le leur, seront semblables ou analogues » (I, 22, 4).

Dire que ceci évoque « une vue cyclique de l'*histoire* comparable à celle de Platon », comme l'a écrit M. Finley¹⁰¹, est à coup sûr inexact ; car rien, dans les termes employés par Thucydide, ne suggère un ordre ou un retour réguliers. Et M. Momigliano a justement critiqué une telle affirmation¹⁰². Il n'en reste pas moins vrai que l'idée d'une permanence, ou celle de répétitions, même éventuelles, irrégulières, partielles, va à l'encontre de l'idée de progrès¹⁰³. Et le moins que l'on puisse dire est que Thucydide, par des réflexions de ce genre, rend bien sensible le fait que l'absence de progrès dans le domaine moral réduit considérablement les chances et la portée du progrès dans le domaine matériel et politique.

Mais il y a plus. Car, à bien lire l'œuvre de Thucydide, on constate aisément que, d'après lui, le développement de la puissance, et, avec le développement de la puissance, celui de la guerre, suscite une crise des valeurs morales, qui multiplie les maux humains. Sans doute l'idée n'est-elle pas énoncée par Thucydide aussi clairement qu'elle le sera par Lucrèce. Il ne dit pas que le progrès se retourne contre l'homme. Mais il montre que le progrès des techniques militaires et des groupements politiques aboutit au progrès des guerres¹⁰⁴, et il dit lui-même que la guerre est un maître violent, dont les effets sur l'homme sont désastreux. « En temps de paix et de prospérité, les cités et les particuliers ont un esprit meilleur, parce qu'ils ne se heurtent pas à des nécessités contraignantes ;

99. Cf. I, 76, 2 : οὐδ' ἀπὸ τοῦ ἀνθρωπείου τρόπου.

100. Il faut évidemment entendre qu'elle sera toujours la même.

101. *Thucydides, op. cit.*, p. 83.

102. Cf. « Time in ancient historiography », *History and Theory*, 6, 1966, p. 11. Cf. d'ailleurs déjà Gomme, *ad loc.*

103. Cf. P. Vidal-Naquet, « Temps des Dieux et temps des Hommes », *Revue de l'*histoire* des religions*, 1960, p. 69.

104. Voir sur ce point les bonnes remarques de M. H. Strasburger dans son étude : *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, Steiner, 1966, p. 47-96.

la guerre, qui retranche les facilités de la vie quotidienne, est un maître aux façons violentes ; et elle modèle sur la situation les passions de la majorité. »

Ce qu'il décrit, en somme, c'est une crise. Et qu'elle soit importante à ses yeux n'est point douteux. On le voit d'abord au caractère insistant et savamment élaboré de toute l'analyse qui suit, sur le changement de valeur des mots et la ruine de toutes les vertus ; on le voit aussi à l'écho que le texte trouve dans d'autres passages, par exemple celui sur la peste et les progrès de l'*ἀνομία* à Athènes (II, 53) ; enfin, l'idée reçoit son application dans le contraste qui s'établit entre les différents discours des Athéniens, chez qui les valeurs morales semblent de moins en moins importantes (on peut s'en assurer en comparant le discours du livre I au dialogue de Mélos, par exemple)¹⁰⁵.

On peut donc dire que le progrès, en définitive, se retourne contre l'homme. Et la cause vaut d'être relevée. Car, dans le texte de III, 82, il se trouve que, de façon assez remarquable, le mot employé pour désigner cette pression des événements s'exerçant dans un sens si fâcheux est *ἀνάγκας*. Le même besoin, qui stimule le progrès technique, devient ainsi l'agent de la démoralisation humaine¹⁰⁶. Sous l'effet de ce besoin, la nature humaine se révèle à son pire. Et l'on dirait, en somme, que Thucydide cherche ici à battre les tenants du progrès sur leur propre terrain.

On se souviendra d'ailleurs que, dans le *Ploutos*, lorsque la Pauvreté décrit les mauvais effets de la richesse, qui paralyse le travail, Chrémyle lui répond en évoquant les mauvais effets de la misère, qui stimule le vol (565). La misère développe donc l'ingéniosité, mais elle la développe aux dépens du sens moral. Et, si Euripide dit, comme on l'a vu, que la nécessité rend ingénieux, il n'ignore pas lui non plus que l'ingéniosité a, moralement, ses dangers. En un vers qui répond mot pour mot à celui qui a été cité plus haut, il écrit en effet que la pauvreté, sous l'effet du besoin, enseigne le mal (*Électre*, 376 : *πενία διδάσκει δ' ἀνδρα τῇ χρείᾳ κακόν*). Et on retrouve à deux reprises la même idée chez Antiphon (III β 1 et γ 1). Or, cette notion figure dans Thucydide, pour ce qui est du domaine moral. L'historien fait dire à Diodote que la nature humaine n'échappe jamais au crime ; et qui l'y pousse ? ou l'excès de moyens ou bien la pauvreté (III, 45 : ή μὲν πενία ἀνάγκη τὴν τόλμαν παρέχουσα, ή δ' ἔξουσία ὑβρεῖ τὴν πλεονεξίαν καὶ φρονήματι) : le même mot *ἀνάγκη* évoque donc, ici encore, la pression des circonstances, s'exerçant de façon mauvaise¹⁰⁷. On peut donc retrouver, dans Thucydide, un écho des discussions du temps, mais il est, cette fois, dans le camp opposé.

Or, il ne s'agit pas d'une simple distinction de domaines ou de circonstances : les deux parties de la thèse se font suite et s'enchaînent. La guerre développe

105. Cette crise des valeurs, dont l'effet contrebalance le développement matériel, a été bien vue par S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, t. 1, *op. cit.*, p. 275 et 277.

106. L'analyse de II, 52-53 montre de même le rôle démoralisant que joue l'épidémie, avec l'absence de maisons et le manque du nécessaire pour les funérailles.

107. Sur le rôle fâcheux de l'*ἀνάγκη* pour paralyser la *τέχνη*, cf. VII, 13, 1 ; VII, 84, 3 ; VIII, 95, 1.

les talents militaires, mais elle ruine ce qu'il y a de meilleur dans l'homme. Si bien que le cercle se clôt : la χρέα amène la puissance, la puissance amène la guerre, la guerre amène une nouvelle χρέα aux effets, cette fois, désastreux. Un retournement aussi profond invite à regarder de très près l'autre restriction que présente Thucydide par rapport à l'idée de progrès – car celle-ci porte directement sur le déploiement de la puissance dans le temps.

Presque aucun des auteurs du v^e siècle, lorsqu'il parle de progrès, ne considère l'avenir. Deux exceptions sont à mentionner. Sophocle termine en disant que « Contre la mort seule, l'homme ne trouvera point de remède » (*Antigone*, 362 : οὐκ ἔποξεται) – ce qui pourrait laisser la place à des inventions multiples, dont on ne parle pas¹⁰⁸. Et, dans l'*Ancienne médecine*, il est formellement question de découvertes futures, même si leur champ n'est pas indéfini (2 : καὶ τὰ λοιπὰ εὑπεθήσεται¹⁰⁹). Tous les autres parlent du passé, et regardent le chemin parcouru jusqu'à eux. Ils décrivent une civilisation inventée une fois pour toutes.

Thucydide ne manque pas à la règle. La revue de l'*histoire grecque* qu'il fait doit montrer la supériorité de sa guerre à lui. Et, s'il est vrai que, dans le développement même de sa thèse, Thucydide ne cesse d'opposer le progrès accompli au progrès encore à accomplir, en revanche, rien, dans ce qu'il écrit, ne suggère une généralisation ou ne regarde au-delà du présent. On pourrait répondre à cela que tel est le propre de l'*histoire*, et qu'au surplus la chute de l'empire athénien excluait chez lui la possibilité même de progrès à venir. Cela n'est que partiellement vrai. Car, si l'*histoire* ne parle pas du futur, les orateurs qui interviennent dans l'*œuvre* de Thucydide pratiquent tout à la fois la réflexion générale et les considérations sur l'avenir ; et lui-même, dans l'*Archéologie*, se complaît parfois à des hypothèses lointaines (comme Sparte ou Athènes vidées de leurs habitants). Des perspectives de progrès futurs auraient donc pu être évoquées. Et, si la chute d'Athènes mettait un terme aux espoirs immédiats, on aurait pu voir se dessiner l'idée de relèvements à venir¹¹⁰, ou d'autres empires mieux administrés¹¹¹, ou, surtout, l'idée d'une puissance qui serait plus solide parce qu'elle unirait la Grèce. On sait que ces idées n'affleurent nulle part dans l'*œuvre*.

Il y a bien un mot qui pourrait passer pour ouvrir sur la grandeur future d'autres États en d'autres temps. C'est celui que prononce Périclès lorsqu'il dit, dans son dernier discours, que la puissance d'Athènes est la plus considérable à ce jour (II, 64, 3 : μέχρι τοῦδε). N'est-ce pas là laisser au moins la place aux

108. On remarquera qu'il s'agit, d'après le contexte, des inventions de la médecine principalement. Il y a un autre futur au vers 351, mais purement littéraire, puisqu'il s'agit de l'art d'atteler le cheval.

109. Τὰ λοιπὰ semble viser les découvertes qui restent à faire. Cf., pour l'idée, M. Herter (« Die kulturhistorische Theorie der hippokratischen Schrift von der alten Medizin », art. cité, p. 481) : « es ist echt griechisch, dass sich ihm das Erkenntnisobjekt nicht ins Unendliche verschiebt. »

110. On remarquera d'ailleurs que les exhortations aux Athéniens leur présentent toujours beaucoup plus le risque attaché à leur grandeur et la nécessité d'agir pour la maintenir, que l'idée d'une œuvre à accomplir en vue d'un progrès.

111. Le progrès de la puissance dans le passé n'avait pas empêché la décadence des États qui l'avaient incarnée : ainsi l'Argos d'Agamemnon ou la Crète de Minos.

grandes puissances de l'avenir ? À vrai dire, il est permis d'en douter. On peut même hésiter sur la valeur à donner à ce μέχρι τοῦδε qui ne concerne peut-être aucunement l'avenir¹¹². Et, s'il le concerne, on peut dire qu'il ne l'évoque que pour s'en désintéresser.

En réalité, il y a, chez Thucydide, une aptitude assez remarquable à centrer son intérêt sur le présent. Il remonte aussi loin que l'on veut dans le temps s'il s'agit d'expliquer le présent ; mais tout aboutit à lui, vaut pour lui. La façon dont il loue le régime de Théramène, à VIII, 87, en assaisonnant la mention de sa supériorité d'un « au moins de mon temps¹¹³ », ne se réfère pas plus nettement au passé que le μέχρι τοῦδε de Périclès à un avenir lointain. De cet avenir-là, en fait, Périclès ne sait rien et ne pense rien : il pense à l'avenir immédiat d'Athènes. Or, à cet égard, pas de doute : toute la phrase dit, suggère, qu'Athènes peut tomber. Du reste, Périclès ajoute : « et, pour les générations à venir, même si à présent il nous arrive jamais de flétrir (car tout comporte aussi un déclin), le souvenir en sera préservé éternellement. » Non seulement la formule évoque un déclin, mais elle le présente comme étant dans la nature des choses : πάντα γὰρ πέφυκε καὶ ἐλασσοῦσθαι. Sans doute les mots ne sont-ils pas tout à fait aussi sévères que ceux de Platon, lorsqu'il dit dans la *République* que tout ce qui naît est sujet à la corruption (γενομένῳ παντὶ φθορά ἔστιν, VIII, 546 a), mais ils s'y apparentent cependant. Et ils sonnent comme la négation même de l'idée de progrès.

Loin de laisser l'avenir ouvert, ces mots évoquent donc plutôt le sentiment d'un présent qui ne saurait durer, d'une ἀκμή. Par là, ils rejoignent l'idée même d'où partait l'œuvre, lorsque Thucydide précisait que, si la guerre du Péloponnèse était plus importante que celles d'avant, c'était parce que les deux cités en guerre étaient alors à leur apogée. Le mot était fréquemment employé en ce sens par Hérodote¹¹⁴. Il n'implique ni une courbe régulière ni une chute imminente. Mais il est pourtant révélateur d'un fait : c'est que la pensée de Thucydide est plus centrée sur l'idée d'un épanouissement exceptionnel que sur celle d'une véritable progression, donnant son sens à l'histoire.

Athènes était alors fière de son présent. Toutes les théories du progrès étaient plus ou moins liées au sentiment de cette apogée ; mais, pour Thucydide, qui adaptait ces idées directement à la grandeur d'Athènes, la chose était plus sensible encore. Et cet aspect ne pouvait que se préciser, lorsque la grandeur de la ville retomba. Toute apogée laisse place à une décadence¹¹⁵. Et, de fait,

112. En général, on le rattache étroitement au superlatif qui précède. Mais, à certains égards, le mot rappelle celui de l'Oraison funèbre, dans lequel Périclès dit que les Athéniens se sont, de génération en génération, transmis un pays μέχρι τοῦδε ἐλευθέρων (II, 36, 1). Et c'est sans doute pourquoi le réaliste Hobbes traduisait : « *for the mighty power it yet hath* » ; dans ce cas, μέχρι τοῦδε viserait, plus directement encore, l'idée d'une chute prochaine ou au moins probable.

113. Cela, quelle que soit d'ailleurs la valeur à donner à τὸ μὲν πρῶτον.

114. Cf. I, 29 ; III, 57 ; V, 28 ; VI, 127.

115. Le mot porte en lui-même une annonce de déclin : Cf. VII, 12, 3, où Nicias écrit que la qualité des équipages τὸ μὲν πρῶτον ἥκμαζεν, νῦν δὲ... διέφθαρται.

c'est bien une chute que décrit l'œuvre de Thucydide. On pourrait même ajouter qu'il ne se contente pas de la décrire : il l'explique, il montre en quoi elle était compréhensible, presque prévisible. Et les analyses qu'il donne sont si générales qu'il semble parfois décrire la crise de tout pouvoir tyrannique, lorsqu'il fait voir comment la pression des haines et des craintes s'accroît avec les progrès du pouvoir, destinés à y remédier¹¹⁶.

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, une chose en tout cas est sûre : c'est que non seulement Thucydide ne suggère nulle part l'idée d'un avenir ouvert, mais qu'encore les faits qu'il rapporte, le vocabulaire qu'il emploie, les arguments qu'il prête à ses orateurs, tout implique résolument l'idée d'une grandeur vouée à périr, d'une grandeur suivie de décadence. À cet égard, les limitations que rencontre l'idée de progrès sont donc plus sensibles encore chez lui que chez aucun auteur de son époque. Et l'on comprend que M. R. Schaefer ait pu énoncer cette impression en disant : « Cette démarche à deux temps, qui conduit du chaos au cosmos pour ramener ensuite au chaos (je schématisse) fait penser au mouvement alternatif qu'on trouve chez Hésiode, Empédocle et Platon¹¹⁷. »

Ce qui paraît plus difficile, c'est de ne pas voir là le reflet d'une sorte d'aventure intellectuelle, qui serait celle du v^e siècle, et de suivre M. Schaefer lorsqu'il ajoute que cette démarche « représente une constante de l'esprit grec ». Car, d'après ce que nous avons vu des penseurs du v^e siècle et de Thucydide lui-même, les Grecs en général, et notre historien lui-même, dans certains cas au moins, ont été, par moments, plus portés à ne considérer que le premier de ces deux temps – le temps de la montée.

Et l'on en vient à se demander si Thucydide, témoin de la grandeur d'Athènes et de sa chute, n'a pas lui-même été influencé par les faits dont il a vécu le dramatique déroulement. Et là nous retrouvons la doctrine de M. Finley. Encore convient-il de voir si l'évolution qu'il se représente est bien celle que l'œuvre suggère. Pour M. Finley, le contraste existe dans l'œuvre. L'esprit de l'Archéologie représente le sentiment général d'un grand progrès contemporain tel qu'on l'exprimait autour de Thucydide dans sa jeunesse. Mais, ajoute l'auteur, « quand Thucydide nous dit un peu plus loin que son œuvre sera utile aux générations futures parce que l'histoire se répète, il est clair qu'il a finalement adopté une vue cyclique de l'histoire, très semblable à celle de Platon. Il avait vu le brillant progrès matériel d'Athènes mis en échec et ruiné, au cours de la guerre, par l'instabilité sociale née de ce progrès même, et il décrit les phases de son éclipse avec une pénétration qui, pourrait-on presque dire, est née de la surprise¹¹⁸. »

116. Nous avons essayé de retracer cette analyse dans notre *Thucydide et l'impérialisme...*, mais en précisant que Thucydide ne présente jamais la chute comme inévitable.

117. Voir la discussion qui suit l'exposé de R. Weil, « Philosophie et histoire. La vision de l'histoire chez Aristote », art. cité, p. 194.

118. « And he traces the process of eclipse with an insight which originates, one could almost say, in surprise » ; cf. *Thucydides*, op. cit., p. 84.

Cette évolution intellectuelle (qui ne fait intervenir aucune hypothèse sur la date de rédaction des diverses parties de l'œuvre) est psychologiquement vraisemblable et fort possible à imaginer. Nous y apporterions cependant une petite retouche. D'une part, on l'a vu, Thucydide n'a jamais parlé de temps cyclique. D'autre part, l'aboutissement de sa pensée ne semble pas avoir été une doctrine impliquant, en quoi que ce soit, un déclin inévitable. Il n'a pas conclu que la grandeur d'Athènes ne pouvait que décroître. Sans se lancer dans des hypothèses sur la genèse de l'œuvre, on est sûr au moins que le chapitre II, 65 est une réflexion personnelle de Thucydide, exprimée après la défaite ; or, il n'est pas pessimiste ; il ne donne pas la chute comme inévitable, au contraire. Pratiquement, les passages les plus sombres de l'œuvre portent bien sur des époques postérieures à Périclès, mais ils semblent faire partie du noyau le plus ancien de l'œuvre (ainsi l'épisode de Mytilène ou le passage sur les troubles de Corcyre¹¹⁹). Et le seul passage où soit évoquée la fin possible de l'empire athénien¹²⁰ et l'idée d'un déclin en tout est précisément celui que l'on vient de voir, et qui promet à la grandeur athénienne une survie éternelle ; reprenons ce même paragraphe : nous verrons qu'il groupe autour de cette grandeur la plus riche gerbe de superlatifs qui se rencontre dans toute l'œuvre, puisque l'on trouve, successivement μέγιστον – πλείστα – μεγίστην – πλείστων – μεγίστοις – εὐπορωτάτην – μεγίστην, le tout en neuf lignes !

Autrement dit, s'il est vrai que le récit des événements, de II, 65 à la fin du livre VIII, est plus sombre que les premiers chapitres, la conclusion n'est pas pour autant ni plus sceptique ni plus pessimiste. Au contraire, on dirait, à relire les chapitres II, 64 et II, 65, que toute l'expérience de la guerre aboutit, en fin de compte, à raviver l'admiration de Thucydide pour la grandeur d'Athènes.

Seulement, entre temps, cette grandeur est devenue du passé ; et la fierté s'est muée en nostalgie. Et ceci attire alors notre attention sur un des traits les plus curieux de ce dernier chapitre du discours de Périclès. Il loue Athènes. Il encourage les Athéniens. Mais comment ? en se plaçant par la pensée dans une époque future (il emploie le futur parfait : καταλελείψεται !) et en montrant qu'alors ce moment, désormais révolu, sera rappelé, admiré, regretté : « Le souvenir en sera éternellement préservé. Il dira que¹²¹... » Périclès, on le voit, mue le présent en un futur âge d'or. Telle nous semble être la vraie influence de la défaite.

Elle n'a pas enseigné à Thucydide le pessimisme. Il n'a jamais dû être un utopiste ; et il n'avait pas besoin d'une longue expérience pour découvrir que la nature humaine n'est pas bonne ou que l'histoire a des recommencements.

119. Il en est de même, à notre avis, pour le jugement d'allure si réaliste porté sur Nicias et Brasidas au début du livre V.

120. Gomme s'élève contre l'idée que II, 64, 3 soit une allusion à la chute d'Athènes, sous prétexte que l'idée est banale. Mais ce n'est pas l'idée qui compte, c'est sa valeur comme argument, sa présence dans un discours de Périclès recomposé par Thucydide. Toute vérité, même banale, n'est pas nécessairement à sa place n'importe où.

121. Cf. Gomme, *ad loc.* : « *historic aorists, whereby Perikles speaks from the point of view of posterity* ».

Il est donc clair qu'il a pu, sans contradiction ni difficulté, se complaire, selon l'occasion et le sujet traité, dans les théories neuves sur le progrès matériel, ou bien dans les condamnations réalistes sur la valeur morale de l'homme¹²². Mais, après la défaite, les idées d'autrefois changeaient elles-mêmes de registre. Et, précisément parce qu'il n'a pas varié, Thucydide, chez qui l'on pouvait suivre la trace de l'idée de progrès, tourne au regret vers le passé. Alors, à vingt-cinq ans de distance, il se tourne vers ce passé : il oppose le brillant homme d'autrefois à ses tristes successeurs : ἐκεῖνος μὲν... οἱ δὲ νῦντεροι (II, 65, 8-10).

Parler d'âge d'or pour une époque de vingt-cinq ans antérieure est assurément un abus de vocabulaire. Néanmoins on saisit là le moment du tournant ; et bientôt ce regret d'un passé glorieux va se propager, remplir tout le IV^e siècle et, remontant le cours du temps, s'appliquer à un passé de plus en plus lointain et bientôt irréel.

En Thucydide, nous voyons culminer l'admiration des Athéniens pour leur propre présent, puis s'effectuer la rupture avec ce présent, rupture qui ouvre la porte au retour des anciens rêves.

122. L'aventure intellectuelle évoquée ici n'implique donc, elle non plus, aucune datation particulière pour les différents passages de l'œuvre (sauf, naturellement, II, 65). Nous avons ailleurs proposé une date ancienne pour l'Archéologie ; mais cette hypothèse n'est pas indispensable ici.

LES PRÉVISIONS NON VÉRIFIÉES DANS L'ŒUVRE DE THUCYDIDE

Parmi les procédés qu'utilise Thucydide dans la construction de la vérité¹, qui est souvent subtile, une part importante revient aux prévisions présentées dans les discours avant le récit même des événements. En effet, on prévoit beaucoup, dans Thucydide ; et l'art de prévoir est un des mérites qu'il aime chez les hommes d'État² ; il en fait l'éloge en ce qui concerne Thémistocle et Périclès ; et il le montre en action chez le Lacédémonien Brasidas. Mais ce n'est pas tout ; car les divers discours des orateurs, en se fondant sur l'*eikos*, sont aussi des prévisions, que le récit qui suit vient alors, selon les cas, confirmer ou contredire. Louis Bodin l'avait montré avec force. C'est même là un procédé qui a été blâmé par certains savants (dont V. Hunter, dans son livre intitulé *Thucydides, the Artful Reporter*³). Ces critiques jugent en général que le procédé est artificiel, et les prévisions prêtées aux orateurs souvent impossibles. En m'attachant aujourd'hui à celles de ces prévisions qui, justement, ne sont pas vérifiées, j'espère défendre un peu Thucydide et surtout préciser, par là, la valeur historique de ce procédé, qui contribue à faire apparaître le sens des événements.

Je procéderai pour cela en deux temps, allant des démonstrations simples, où l'on voit aussitôt une partie d'une prévision se vérifier et l'autre non, jusqu'aux suggestions complexes, où des prévisions sont lancées parmi d'autres sans que le récit en offre de vérification immédiate, dans un sens ou dans l'autre.

Pour le premier cas, je ferai appel à deux exemples, dont j'ai déjà eu l'occasion de m'occuper dans le passé : l'un est militaire, l'autre, plus intéressant pour nous, est politique. Si je cite pour mémoire le premier, c'est parce qu'il est l'exemple-type de ce système de récit. Je l'avais, à la suite de Louis Bodin, étudié justement pour cette raison⁴. C'est le récit de la bataille de Naupacte,

1. Voir mon livre sur *La Construction de la vérité chez Thucydide*, Paris, Julliard, 1990.

2. Cf. I, 138, 3 ; II, 65, 6 et 13. Mais voir aussi les éloges faits par les Corcyréens (I, 36, 1), par Archidamos (I, 84), par Périclès (II, 62, 5), par Phormion (II, 89, 9), par Cléon et Diodote (III, 38, 6 et 43, 4).

3. V. Hunter, *Thucydides, the Artful Reporter*, Toronto, Hakkert, 1973.

4. Cf. *Histoire et raison...*, p. 140-150.

au livre II, avec ses deux discours antithétiques, précédant un récit qui donne successivement raison aux deux camps.

Leur débat se déroule sur deux plans. Essentiellement, les orateurs, de part et d'autre, discutent du courage inné de Sparte, opposé à l'expérience technique d'Athènes. Mais, pratiquement, cette expérience technique a besoin d'un champ large pour s'exercer ; et les Athéniens risquent de ne pas disposer de ce champ large. Or, dans un premier temps, malgré l'attention lucide qu'il porte à cet aspect stratégique (89, 9 : πρόνοιαν), l'Athénién Phormion ne peut éviter d'entrer dans le golfe, où l'espace est étroit pour sa flotte. Il y est forcé, contre son gré ; et il est, dit le texte, contraint de faire ce que les Péloponnésiens attendaient (ὅπερ ἐκέίνοι προσεδέχοντο) : il est attiré près de la côte, comme ceux-ci le souhaitaient (ὅπερ ἐβούλοντο μάλιστα). L'affaire est-elle perdue ? Presque ! Mais, alors que le désastre semble complet, un hasard donne soudain à l'expérience maritime d'Athènes l'occasion de se déployer. Et, du coup, toute l'analyse du début se vérifie ; les fautes apparaissent du côté péloponnésien (92, 1 : ἀμαρτήματα) ; la situation est renversée.

En montrant, par deux fois, des prévisions démenties, Thucydide a donc dégagé les facteurs décisifs : le rôle du champ large ou étroit commande la possibilité du succès athénien, succès lui-même dû à la supériorité de l'expérience. Qui plus est, on voit comment se combinent le hasard et la compétence, l'un permettant à l'autre de s'exercer.

On retrouve les mêmes traits dans l'autre exemple que je citerai : celui des prévisions d'Archidamos au début du livre II⁵ ; mais, cette fois, le hasard a moins de part. Le roi de Sparte dit, au paragraphe 11, qu'il faut s'attendre (6 : ἐλπίζειν) à voir les Athéniens engager le combat dès que leur territoire sera envahi ; il l'explique par une analyse générale, d'ordre psychologique : « Toujours, en effet, quand on a les choses sous les yeux, et que l'on se voit directement victime d'un traitement inhabituel, la colère vous prend ; et lorsque l'on calcule le moins, on passe à l'action avec le plus de fougue. » Et il ajoute aussitôt que cela est plus vrai des Athéniens que de quiconque, car ils n'ont pas l'habitude de voir leur pays envahi. Un peu plus loin, se trouvant dans la région d'Acharnes, il attend encore la réaction athénienne, persuadé que les Acharniens entraîneront les autres Athéniens à se battre (19, 4). Or que se passe-t-il ? Nul ne peut ignorer le rapport entre récit et prévision, car Thucydide reprend les mêmes expressions dans l'un et dans l'autre ; et tous les lecteurs attentifs l'ont toujours remarqué. Les Athéniens, « par un effet naturel », dit Thucydide (ώς εἰκός), veulent à tout prix se battre. Ils le veulent quand le pays est « sous leurs yeux » soumis aux ravages – « spectacle sans précédent pour les plus jeunes et aussi pour les plus âgés, si l'on met à part les guerres médiques » (21, 2). Et qui insiste pour livrer bataille ? Naturellement les Acharniens, qui voyaient leur pays soumis aux ravages et, dit le texte, « insistaient particulièrement pour qu'on sortît ».

5. Voir *infra*, « Les intentions d'Archidamos et le livre II de Thucydide », p. 211-221.

Prévision vérifiée, par conséquent ! Prévision vérifiée dans les moindres détails ! Et pourtant, on ne fit pas de sortie. Le paragraphe 21 s'achève sur la colère du peuple (ὅργη) : le paragraphe 22 offre à cette colère un obstacle et une réponse, introduite par Περικλῆς δὲ... Périclès s'abstient de réunir le peuple « pour éviter les fautes qui se commettraient si, à ce moment, la colère (ὅργη) les menait plus que le jugement ». Archidamos a donc bien prévu, mais pas jusqu'au bout. En nous montrant de façon rigoureuse la confirmation puis l'échec de sa prévision, Thucydide permet de comprendre quel mécanisme jouait sur les sentiments des Athéniens et combien ce mécanisme a été près de se révéler décisif, mais combien a compté, alors, l'action d'un homme. Cet homme – Périclès – devait bientôt s'opposer à la tentation inverse, celle du découragement ; et il devait faire face à une autre colère du peuple, cette fois tournée contre la guerre. Or on remarquera qu'à cette tentation inverse, Périclès répond par une action inverse : il réunit le peuple et lui parle. Qui plus est, le premier mot de son discours est alors : « je m'attendais à ces symptômes de colère » (60, 1 : καὶ προσδεχομένῳ μοι)⁶.

S'attendait-il donc à tout ? Impossible ! Il le dira lui-même : là aussi, il y a eu un hasard, un imprévisible⁷ ; il y a eu la peste. Et pourtant, si cette circonstance de plus a agi sur les Athéniens, elle n'a pas agi sur lui. Elle n'est pas devenue un avantage, comme dans la bataille de Naupacte, mais elle n'a pas entraîné le revers que l'on risquait. L'intelligence de Périclès a surmonté même le mauvais sort.

Dans ce second exemple, on peut donc dire que, si Thucydide montre si bien le point où la prévision d'Archidamos cesse de se vérifier, et l'étroite marge à quoi a tenu son échec, ce qu'il met ainsi en valeur est l'action, le rôle d'un individu – Périclès. On pourrait – et j'ai tenté de le faire ailleurs – insister sur le caractère fortement intellectuel d'une telle manière d'écrire l'histoire. Mais je voudrais surtout montrer ici quel relief ce procédé donne aux péripétries.

Il permet de voir à quoi ont tenu les choses et où s'est fait le retournement. J'aimerais citer une phrase du livre XIII des *Annales*, où Tacite, mettant en relief le rôle de deux personnes, écrit : « *Ibaturque in caedes, nisi Afranius Burrus et Annaeus Seneca obviam issent.* » Le *nisi* de Thucydide éclate dans la forme même du récit, grâce aux prévisions non vérifiées. Du fait que le lecteur comprend, dès le début, ce qui se passe, et pourquoi, et à quoi cela risque d'aboutir, il saisit aussi la portée des retournements, et celle des péripétries. Le terme de péripétrie évoque la tragédie. Et le fait est que, dans certains cas, les retournements de Thucydide pourraient faire penser à ceux de la tragédie.

6. Il rappelle alors le mécanisme sur lequel comptait Archidamos : « les causes d'affliction se présentent déjà aux sens... » (61, 2) ; voir plus loin, de même, « ce qui est soudain, inattendu, et le moins conforme aux prévisions ».

7. Le cas le plus net d'événement dû la chance est celui de Pylos-Sphactérie (voir *infra*, p. 86) ; or on remarquera que, même là, il y aurait une façon intelligente d'utiliser cette chance : le discours des Lacédémoniens l'indique et Thucydide lui-même le confirme.

Dans *Héraclès* par exemple, tout le début de la pièce nous enferme dans l'absence d'espérance. C'est, si l'on peut dire, la prévision de Lycos confirmée par tous : Héraclès est descendu aux enfers, d'où nul n'est jamais ressorti. La mort des enfants s'apprête donc, de façon qui semble irrévocable. Leur mère appelle une dernière fois à l'aide son mari absent : « Ton père meurt avec tes enfants, je péris aussi [...] Secours-nous ! viens ! qu'au moins ton ombre apparaisse ! » Et puis on a un "*Ea* de surprise, et Héraclès apparaît, en sauveur. Tous les détails mettent donc la péripetie en relief.

L'on ne doit pas penser que je tire ici Thucydide dans un sens qui n'était pas le sien : il sait très bien, quand il le veut, insister sur ces péripeties ; et dans ce cas le sens que dégage la structure du récit se traduit jusque dans le style. Quand des circonstances que l'on attendait sont remplies, cet auteur si sobre aime à signaler leur apparition avec quelque emphase. Dans la bataille qui précède celle de Naupacte, Phormion avait prévu (84, 2 : ηλπιζε) que les navires péloponnésiens tomberaient dans le désordre, surtout s'il y avait du vent – ce à quoi, d'après ses observations antérieures, il s'attendait. Il guette, patiemment. Le vent se lève. Le désordre prévu se produit. « Alors, saisissant ce moment précis... » (84, 3 : τότε δὴ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτο), Phormion intervient et gagne.

De même cet auteur si sobre aime à souligner d'un commentaire le caractère décisif d'un événement. Dans l'expédition de Sicile, une longue préparation fait comprendre l'importance qu'aura l'arrivée du Lacédémonien Gylippe dans Syracuse. D'abord, le discours d'Alcibiade explique, à l'avance, cette importance ; puis on a un contrepoint clairement marqué entre les étapes du voyage de Gylippe et l'évolution de la situation à Syracuse. Gylippe arrivera-t-il à temps ? C'est une course entre deux actions. Et, là aussi, il est clair qu'une part de hasard intervient. Pour finir Gylippe arrive à temps, mais de justesse ; et Thucydide commente, avec force : « C'est dire combien Syracuse avait connu de près le danger⁸. »

Tous ces détails de style confirment le sens de la péripetie qui est présent dans l'œuvre de Thucydide. Mais il y a une différence, de taille ; elle tient au procédé même du récit car les péripeties de Thucydide ne se présentent pas, comme dans *Héraclès*, sous la forme de surprises totales. Et c'est ici qu'il faut nuancer l'idée. Les choses, dans Thucydide se passent plutôt comme lorsque l'on a, dans la tragédie, deux personnages qui affrontent leurs espérances et leurs prévisions devant un troisième, de qui dépend la décision. Dans *Oreste*, par exemple, Tyndare et Oreste plaident chacun leur cause devant Ménélas, et celui-ci trouve des faux-fuyants pour ne pas aider Oreste : son abstention ressort, de façon pathétique, de la double attente qu'a exprimée Euripide dans les tirades précédentes. De même, quand les Platéens et les Thébains, dans Thucydide, plaident leur cause devant Sparte, et qu'elle aussi se dérobe, le

8. VII, 2, 4 : παρὰ τοσοῦτον. On peut rapprocher VIII, 33, 3, où un hasard fait partir Astyochos, qui manque de justesse une rencontre avec les Athéniens : παρὰ τοσοῦτον ἐγένετο.

contraste entre l'attente et le résultat met en relief cette dérobade, et les déceptions qu'elle entraîne.

Chez Thucydide, le trait est constant : comprendre l'histoire, avec lui, est aussi la revivre en étant à l'avance averti et intéressé. C'est revivre une suite d'attentes, confirmées ou non, et de retournements qui peuvent confiner au pathétique.

À la limite, la prévision non vérifiée débouche ainsi plus ou moins sur le sentiment que Thucydide lui-même exprime avec tant de force à propos de l'expédition de Sicile : « Ils songeaient, en particulier, au milieu de quel faste, avec quelle confiance orgueilleuse on était parti, et pour aboutir à quel résultat, à quelle humiliation. Jamais armée grecque ne connut plus complet retour des choses. Il se trouva, en effet, que, partis pour asservir les autres, ils s'en retournaient avec la crainte d'être plutôt eux-mêmes asservis ; escortés, quand ils avaient mis à la voile, de vœux et de péans, ils repartaient au bruit de clamours toutes contraires... » (VII, 75, 6-7)

Thucydide, évidemment, ne dégage pas tous les retournements avec tant d'emphase. Mais je crois bien que, dans son récit en général, la forme rigoureusement intellectuelle de l'exposé tend, en fin de compte, à les rendre sensibles dans tout leur éclat – que ce soit en bien ou en mal. Celui qui, comme il dit, « voit clair » dans les événements en ressent aussi le relief humain, précisément parce qu'il « voit clair ».

Cependant, il est temps de l'avouer : le rapport entre la prévision et le verdict des faits n'est pas toujours aussi net que dans les exemples qui ont été examinés. Et, dans les discours des orateurs, bien des arguments de vraisemblance sur les résultats à attendre sont échangés d'une façon qui semble presque gratuite, sans qu'un rapport bien précis se dégage avec la suite du récit. On pourrait dans ce cas penser qu'ils constituent seulement des éléments d'une analyse théorique, lancés *a priori* et sans portée historiographique.

Ce serait, je crois, une lourde erreur. Le système qui préside à l'exposé est seulement alors un peu plus complexe. Et il l'est surtout dans le cas des événements politiques un peu amples. Ils comportent en général un ensemble complexe de fils conducteurs divers, qui n'affleurent à la surface du récit que chacun à son tour ; et rien ne permet donc de dégager la vérification. De plus, cette vérification n'est pas immédiate : certaines analyses du livre I, par exemple, comportent des prévisions sur la guerre qui impliqueraient d'en considérer l'histoire dans son ensemble. Enfin et surtout, cette durée même de l'intervalle fait que les conditions de l'action risquent de se modifier en cours de route, et la leçon à en tirer s'en trouve ainsi altérée. Cependant je crois que, même alors, le rapport entre la prévision non vérifiée et le récit peut se suivre dans l'œuvre. L'on voit alors s'allumer des repères, que l'on peut relier entre eux, un peu comme sur ces plans placés dans le métro, où, grâce à un bouton, on voit soudain se relier une station à une autre, par une chaîne lumineuse dessinant un itinéraire.

On pourrait ici citer bien des exemples – à commencer par toutes les tactiques ou tous les moyens d'action envisagés dans les discours du livre I. Je ne retiendrai, en fait, qu'un exemple, pour lequel il existe au moins un fil conducteur précis, dans deux livres particulièrement soignés : les livres VI et VII, relatifs à l'expédition de Sicile.

Alcibiade, à VI, 17, 4, affirme qu'il n'est pas vraisemblable (*οὐκ εἰκός*) que les villes de Sicile s'unissent entre elles, et pense que l'on pourrait en rallier certaines à la cause athénienne. Au contraire, pour Nicias, il n'est pas vraisemblable qu'elles se rallient à cette cause (20, 2 : *εἰκότως*) : il faut envisager au contraire de les voir s'unir entre elles, sans qu'aucune se range aux côtés d'Athènes (21, 1).

Là-dessus, pressons sur le bouton, et le fil conducteur s'éclaire. Il donne entièrement raison à Nicias. À 33, 4, le Syracusein Hermocrate compte que les villes de Sicile s'uniront et l'aideront. Il l'explique par une réflexion générale, disant que la peur fait partout l'union et son adversaire à Syracuse parle lui aussi d'une Sicile tout entière hostile aux Athéniens ; car, dit-il, elle fera bloc (37, 2 : *ξυστήσεται*). Bientôt, la lettre de Nicias annonce aux Athéniens que la Sicile est en train de faire bloc (VII, 15, 1 : *ξυνίσταται*). Et, plus tard, à propos de l'arrivée d'un renfort du côté syracusain, Thucydide remarque en son propre nom : « Maintenant, en effet, la Sicile presque toute entière – comprenant, à la réserve d'Agrigente, qui restait neutre, les autres cités jusqu'à là dans l'expectative – venait à l'aide, faisant bloc avec Syracuse contre les Athéniens. » (33, 2 : *ξυστάντες*)

Si l'on ajoute à cela que, dans le récit, Thucydide ne cesse de mentionner le départ d'ambassades après chaque engagement et l'arrivée de renforts sans cesse accrus⁹, et que, d'autre part, il consacre tout un débat à la négociation de Camarine, où il s'agit de savoir si oui ou non, la Sicile fera bloc (VI, 75-88), on en retire l'impression d'une confirmation lumineuse pour Nicias et d'une condamnation sans appel à l'égard de la prévision d'Alcibiade. Assurément, elle ne se vérifie pas : il s'en faut du tout au tout. Mais alors, pourquoi ces détails, dans son discours ? Car il y en a ! Les cités de Sicile, dit-il, « sont très peuplées, mais de masses hétérogènes, et changements ou nouvelles admissions de citoyens s'y opèrent facilement. Par suite, nul n'ayant le sentiment qu'il s'agit de sa vraie patrie... » *et cetera* ! La description que donne Alcibiade est subtile et, en gros très juste¹⁰. À quoi bon ces prévisions détaillées si rien ne se vérifie ?

Eh bien, relisons le récit du début de l'expédition : nous verrons que rallier ces cités fut en effet tout l'effort d'Alcibiade. C'est son programme dans le conseil de guerre des paragraphes 48-50. C'est ce qu'il tente de faire à Messine, puis à Catane. Le succès, à vrai dire, tarde. Mais de combien tarde-t-il ?

9. Voir ainsi, au livre VII : 7, 1 ; 7 2 ; 7, 7 ; 25, 9 ; 32, 1 ; 46, 1.

10. Le texte relatif aux nouvelles admissions de citoyens est incertain. Mais la formule s'applique bien au cas des Léontins – cas signalé par Thucydide lui-même à V, 4, 2-4.

Lorsqu'il rentre de Catane, les ordres sont déjà là : Alcibiade, compromis dans les scandales athéniens, est rappelé. Thucydide ne nous dit pas qu'il aurait réussi dans sa tentative, ni qu'il aurait échoué. Qui pourrait le dire ? Avant l'arrivée de Gylippe, la Sicile hésite encore. Mais une chose est sûre : le principal personnage qui voulait obtenir ces ralliements a été écarté. En signalant, sous forme de prévision non vérifiée, cette politique et sa justification, Thucydide permet de voir poindre une explication complémentaire du désastre. Athènes a commis l'erreur d'écarter celui qui, peut-être, aurait pu mener une action efficace dans le domaine diplomatique.

Peut-être est-ce là une explication qui semblera trop subtile, trop peu claire. Un commentaire, de la part de Thucydide, ne serait pas de trop. Eh bien ! ce commentaire, nous l'avons ; nous l'avons même à deux reprises. Au livre VI, il y a d'abord une analyse, relative à Alcibiade ; et la gaucherie même de cette analyse est révélatrice. À VI, 15, 3, dans une sorte de parenthèse relative au personnage, notre historien, une fois de plus, se lance ! Il déclare que les goûts de luxe d'Alcibiade contribuèrent beaucoup à la ruine d'Athènes ; et il explique : « Effrayés de l'extrême indépendance qu'il affichait personnellement dans sa manière de vivre... les gens formant la masse, se persuadant qu'il aspirait à la tyrannie, se firent ses ennemis ; et, bien que, pour la cité, il eût pris les meilleures dispositions relatives à la guerre, comme ils ne pouvaient, dans le privé, supporter ses façons, ils ne tardèrent pas à perdre la cité en confiant les affaires à d'autres. »

Perdre la cité est un terme fort. Il peut s'agir de la défaite finale et du second exil d'Alcibiade¹¹. Mais l'idée qu'Alcibiade fut soupçonné d'aspirer à la tyrannie convient mieux à l'expédition de Sicile et à son premier exil. Il est donc probable qu'il y a eu un peu combinaison entre les deux époques, l'une préfigurant l'autre et se confondant avec elle. Soucieux d'intervenir le moins possible, Thucydide est devenu, ici, allusif et obscur. Mais il reste en tout cas que l'admiration exprimée pour les qualités stratégiques d'Alcibiade, quels que soient les événements visés, s'accorde bien avec le rôle diplomatique qu'il entendait avoir au début de l'expédition.

Et d'ailleurs, si la phrase du livre VI laisse quelques doutes, une autre, au livre II, vient les lever. Elle nous rappelle que l'expédition de Sicile fut une de ces fameuses fautes qu'il faut apprendre à éviter. Elle a été mal calculée ; et la prévision pessimiste de Nicias s'est en effet réalisée. Mais l'erreur a été aggravée par la politique adoptée dans la suite par Athènes. C'est là exactement ce que dit Thucydide, dans le fameux jugement sur Périclès à II, 65, 11. Parlant de l'expédition de Sicile, il écrit : « En elle il faut dénoncer moins une erreur de jugement par rapport aux peuples attaqués que l'attitude de ceux qui l'avaient ordonnée ; au lieu de seconder, dans leurs décisions ultérieures, l'intérêt des

11. D'après certains, le passage ne vise nullement la Sicile, mais les événements postérieurs ; ainsi, entre autres É. Délebecque, *Thucydide et Alcibiade*, Gap, Ophrys, 1965, p. 205 et 225, et après hésitation, Gomme, *ad loc.*

troupes en campagne, ils pratiquèrent les intrigues personnelles, à qui serait chef du peuple. » Les intrigues personnelles, les *iδιας διαβόλας*, se marqueront plus tard ; mais déjà la trahison d'Alcibiade en est un signe, ainsi que les manœuvres qui amenèrent son rappel. Et le texte de II, 65 vise ouvertement l'expédition de Sicile.

À travers ces passages brefs, et parfois trop brefs, d'appréciation personnelle, on distingue donc la façon dont les erreurs diverses se conjuguent ; et l'on mesure comment des indications qui semblent semées comme au hasard permettent de suivre ces facteurs divers, qui correspondent à la complexité même du devenir. Ôtons ces jugements personnels de VI, 15 et de II, 65 (qui n'ont été appelés ici qu'à fournir une confirmation) : la structure du récit offre, on le sait, la possibilité d'explications multiples. Et elle permet ainsi de voir comment des prévisions peuvent être rendues caduques par le changement des circonstances¹². Athènes, en l'occurrence, a changé en cours de route les données du problème.

Dans la plupart des cas, l'on ne dispose pas de commentaires personnels. Le simple arrangement des faits désigne alors les explications diverses de façon objective, et suffisante. C'est même, semble-t-il, l'ambition propre à Thucydide que de laisser parler les faits, ou plutôt de laisser parler le système subtil constitué par l'accord ou le contraste entre prévisions et vérifications. Les commentaires, en fait, n'interviennent que là où il s'agit de responsabilités importantes, et où les apparences pourraient tromper. Les commentaires sur Alcibiade, cités ici, étaient d'ordre général, et ne s'appliquaient qu'indirectement à la petite prévision d'où nous étions partis. En revanche, il est deux cas connus, dans lesquels Thucydide intervient : il s'agit, les deux fois, d'une prévision qui ne devrait pas se réaliser et, par un coup de chance, se réalise, ou bien qui devrait se réaliser, et, par un changement dans les données, ne se réalise pas. Si l'on veut éviter une fausse interprétation, un commentaire est dans ce cas indispensable.

On le voit au livre IV, pour la promesse que fait Cléon de s'emparer de Sphactérie. Cette promesse, aux yeux de Thucydide, était folle ; mais la compétence de Démosthène a été aidée, à plusieurs reprises, par la chance ; et la promesse s'est réalisée. Alors Thucydide le dit : « La promesse de Cléon, toute folle qu'elle était, se trouva réalisée : en moins de vingt jours, il ramena les hommes comme il s'y était engagé. Ce fut là l'événement le plus inattendu de la guerre aux yeux des Grecs... » (IV, 39, 3-40, 1)

Inversement, Périclès avait prévu le succès d'Athènes dans la guerre. Or ce succès ne vint pas. Mais, comme dans le cas cité plus haut, il se trouva que les circonstances, entre-temps, avaient changé, et que la politique sur laquelle Périclès comptait n'avait pas été suivie. Alors Thucydide le dit ; le fameux

12. Nous citons, dans *La Construction de la vérité chez Thucydide*, op. cit., p. 97-98, le cas de Nicias : il prévoit que Syracuse ne viendra pas soutenir Sparte (11, 3 : οὐκ εἰκός). Or elle vint. Mais elle vint après avoir été attaquée par Athènes, ce que justement Nicias déconseillait de faire.

chapitre II, 65 n'a pas d'autre sens que d'exposer ce beau paradoxe : la guerre s'acheva par un désastre, mais dans des conditions telles qu'elles prouvent combien « ses prévisions étaient fondées, lorsqu'il disait qu'il serait tout à fait aisé pour eux de prendre le dessus dans la guerre les opposant aux seuls Péloponnésiens » (II, 65, 13).

Depuis le récit de bataille totalement objectif, avec ses démonstrations aussitôt lisibles, jusqu'aux grands ensembles où apparaissent des fils conducteurs multiples, et qui peuvent exiger des interventions personnelles de l'auteur pour clarifier les choses, la leçon de prévision (les médecins diraient, je pense, de pronostic) se poursuit sans cesse avec une rigueur qui n'exclut pas, on le constate, ni la complexité ni les nuances.

Je me suis attachée surtout à la structure littéraire de l'exposé. Il resterait un mot à dire sur la philosophie qu'implique ou que fait apparaître un tel procédé.

Comme on l'a vu, il mesure le rapport entre le rationnel et l'irrationnel. Tout ce qui pouvait être prévu est indiqué ; tous les arguments possibles sont dégagés. Cela suppose qu'il y a dans l'histoire une part de rationnel. Mais elle n'est pas la seule ; et, précisément grâce à ce procédé, on voit aussi se dégager la part de ce que j'appellerai le reliquat – à savoir l'imprévisible. Elle existe, plus ou moins grande, dans tous les exemples cités. C'est un hasard si, à Naupacte, un navire au mouillage a offert l'occasion d'un retournement de situation. Ce fut un coup du sort que la peste ; et il faillit ruiner la prévision de Périclès. C'est le hasard qui fit arriver Gylippe juste à temps et rappeler Alcibiade quand peut-être il avait chance d'être utile. La structure rationnelle de l'exposé cerne et délimite la part de l'irrationnel.

Selon leur tempérament, certains savants sont sensibles à un aspect ou à un autre ; et un débat se poursuit à ce sujet – débat dans lequel on dissocie des éléments qui sont étroitement complémentaires dans l'œuvre¹³. Cependant le principe même de l'exposé, tel que nous l'avons ici analysé, montre en tout cas chez Thucydide un effort, un désir, une tentative pour servir et développer la part du rationnel.

Dans ce dialogue entre la chance et la raison, il s'agit d'aider la raison. Je ne veux pas parler seulement de la prudence qui consiste à ne pas se laisser griser par la chance, mais de la lucidité qui consiste à se placer le plus possible hors d'atteinte de la malchance. Il s'agit d'éviter les fautes, ou de s'instruire par elles, de voir loin, de tenir compte de tout. En fait, Périclès a fait triompher son avis malgré la peste, et les Athéniens de Phormion ont mis à profit le

13. H. P. Stahl, *Thukydides. Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß*, Munich, Beck, 1966, insiste sur la présence de l'irrationnel. Voir aussi les divers titres parlant de l'optimisme ou du pessimisme de Thucydide. Lowell Edmunds, lui, examine l'ensemble des textes relatifs à la chance dans Thucydide (*Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Harvard University Press, 1975) ; ce n'est peut-être pas la meilleure méthode ; mais il admet une solution intermédiaire.

hasard pour faire triompher leur compétence. Les bonnes prévisions sont celles qui, se fondant sur les données les plus essentielles et les plus constantes, offrent le moins de prise au sort. Et les mauvaises elles-mêmes sont une leçon de prévision. Grâce aux prévisions non vérifiées, on découvre où résidait l'erreur ; et l'on apprend. Comme le disent les Péloponnésiens de Naupacte – ce qui nous ramène à notre début – « nos fautes antérieures elles-mêmes deviennent aujourd’hui un élément de plus qui servira à nous instruire » (II, 87, 7). Le principe qui consiste à tirer une leçon de ses erreurs est à la base de la *technè* qu’élabore Thucydide. En un sens, c'est la transposition intellectuelle du πάθει μάθος.

LE DISCOURS DES LACÉDÉMONIENS (IV, 17-20) ET LA TENDANCE À LA GÉNÉRALITÉ DANS L'HISTOIRE DE THUCYDIDE

Je me suis plusieurs fois occupée du discours des Lacédémoniens à Sparte et je suis loin d'avoir été la seule à le faire¹. Mon excuse pour y revenir est que j'ai étudié la place et le rôle des réflexions générales chez Euripide et Thucydide et que, comme toujours, un éclairage nouveau fait surgir des traits que l'on n'avait pas bien vus jusqu'alors : en cherchant à résoudre un problème, on modifie les conditions dans lesquelles se posent les autres.

Jusqu'à présent, on a été surtout occupé de préciser dans quelle mesure ce discours exprimait la pensée des Lacédémoniens, telle qu'ils l'avaient alors exprimée, ou bien celle de Thucydide lui-même – ou plutôt, puisque sans doute il y a des deux, dans quelle proportion se mêlaient ces deux aspects, objectivité et interprétation personnelle. Or, ce que la considération des réflexions générales nous apporte, c'est la possibilité de déplacer un peu la question, et de voir, non pas dans quelle proportion ces deux aspects se combinent, mais par quel procédé et dans quelle intention se fait cette répartition.

Abordons donc ce discours du livre IV. Sa composition est claire : il comporte deux thèmes essentiels. Dans les paragraphes 18 et 19, les Lacédémoniens mettent Athènes en garde contre l'entraînement dangereux attaché au succès, succès que le hasard peut renverser. Dans un second temps, ils lui proposent de conclure une paix et une alliance qui pourrait être solide, si elle était conclue avant que rien d'irréparable ne soit intervenu entre les deux peuples.

Depuis toujours, on l'a remarqué : la leçon donnée au début (« Ne vous laissez pas griser par le succès »), tout en étant bien placée dans la bouche de

1. Outre les ouvrages généraux sur Thucydide, qui parlent presque tous de ce discours, on peut citer G. Gierse, *Das spartanische Friedensgesuch bei Thukydides : Thukydides IV, 17-20*, thèse de l'université de Bochum, 1971 et les deux articles de D. Babut : « Interprétation historique et structure littéraire chez Thucydide : remarques sur la composition du livre IV », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1981, 4, p. 417-439, et « Six discours de Thucydide au livre IV : caractère et fonction dans l'exposé historique », *Bulletin de l'association Guillaume Budé*, 1982, 1, p. 41-71. Voir aussi H. Erbse « Über eine Eigenheit der thukydideischen Geschichtsbetrachtung », *Rheinisches Museum*, 96, 1953, reproduit dans *Thukydides*, H. Herter (éd.), Darmstadt, Wege der Forschung, 98, 1968, p. 317 sq.

Spartiates, naturellement attachés à la prudence, est un peu surprenante ici. Cette allure de conseillers sévères s'accorde mal avec leur rôle de demandeurs ; c'est pourquoi certains, relevant cette bizarrerie, y ont vu la preuve que Thucydide, en l'occurrence, s'exprimait par la bouche des orateurs lacédémoniens, disant ce qu'ils n'avaient pas dit et n'auraient pas pu dire². Au contraire, la proposition de paix et d'alliance qui suit est, elle, parfaitement à sa place. Elle envisage d'ailleurs non plus le risque d'échec pour les Athéniens, mais le risque de succès accentués.

Cette impression d'une différence de portée et d'esprit entre les deux parties se renforce si l'on considère les passages de réflexions générales. Celles-ci, on le sait, sont nombreuses dans tous les discours : ou bien elles fournissent les arguments eux-mêmes, directement, ou bien elles viennent les étayer et les justifier. Dans le seul livre IV, on en compte une vingtaine. Or, à cet égard aussi, la différence entre les deux parties est nette.

La première partie en comporte deux, articulées entre elles de façon savante et classique. D'abord, les orateurs décrivent l'erreur commune et ce que serait, pour tous, la sagesse ; puis, citant leur propre exemple pour montrer le rôle de la τύχη, ils redéfinissent, plus rigoureusement, ce qu'il ne faut pas faire par rapport à la τύχη (compter sur elle) et ce que la sagesse réclame par rapport à elle (se méfier de ses changements). Par ce double contraste, l'on retrouve les mêmes mots-clefs, et les idées se précisent de proche en proche³. Il y a donc insistante dialectique, selon un procédé que l'on retrouve parfois chez Euripide⁴.

D'autre part, l'idée de cet entraînement aveugle rejoint par divers traits les analyses de Thucydide. D'abord, le cadre même du diagnostic est familier. Il décrit une mauvaise aventure (παθεῖν, à 17, 4⁵) et montre que ce qui l'alimente est soit l'inexpérience (ἀήθως) soit l'effet d'un imprévu (ἀδοκήτως εὐτυχῆσσαι) : le résultat est le désir du plus (αἰεὶ γὰρ τοῦ πλέονος ὥρεγονται). Pour chacun de ces éléments, il est facile de citer de nombreuses formules parallèles, presque toujours employées pour décrire l'impérialisme athénien. De fait, les Athéniens écartent les propositions lacédémoniennes parce que, dit Thucydide, ils cédaient au désir du plus (21, 2 : τοῦ δὲ πλέονος ὥρεγοντο ; 41, 4 : μειζόνων τε ὥρεγοντο). Et ce trait rattache leur attitude d'alors à leur politique constante au cours de la guerre.

2. Cf. entre autres L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, p. 100 : « *They deliver what is more a sermon on tyche than a suit for peace.* » L'idée que Thucydide s'éloignerait ici du véritable discours est déjà dans F. M. Cornford (*Thucydides Mythistoricus*, Londres, E. Arnold, 1907, p. 119-120 : « *we do not expect a homily* »).

3. Cf. 17, 4 : καλῶς θέσθαι et 17, 5 : οἵς δέ ; cf. 18, 4 : σωφρόνων δὲ ἀνδρῶν et ἀσφαλῶς ἔθεντο. Sur le rôle du hasard, cf. 18, 3 à propos de l'erreur : τὸ τῆς τύχης, et 18, 4 à propos de la sagesse : οἱ τύχαι.

4. Dans les *Suppliants*, Thésée oppose avec la même subtilité ce qu'Adraste a fait et ce qu'il aurait dû faire. Il décrit l'erreur commune (211 *sq.* : négliger les présages) et l'application à Adraste (219 *sq.*) ; puis il montre ce qu'Adraste aurait dû faire (223 *sq.* : χρὴ γάρ) et l'erreur qu'il a commise (229 *sq.*).

5. Voir les exemples cités dans notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 271-272. On retrouve cet emploi chez Euripide, par exemple *Héraclides*, 176-177.

Qui plus est, Thucydide ne se contente pas de reprendre les mots désignant cette ambition d'Athènes : il insère au chapitre IV, 65, 4 une analyse relative à l'abandon de la Sicile et au mécontentement suscité par cet abandon, qui reproduit terme pour terme celle des Péloponnésiens : « C'est ainsi que, tout à l'heureuse fortune (*εὐτυχία*) qui était alors la leur, les Athéniens entendaient ne plus rencontrer aucun obstacle... La faute en était aux succès imprévisibles (*παρὰ λόγον... εὐπράγχα*) qu'ils connaissaient dans tant de cas et qui prêtaient de la force à leurs espérances⁶ » : le tour donné à l'argumentation des Lacédémoniens s'insère ainsi dans un système qui reçoit le sceau d'une confirmation personnelle de l'historien.

Enfin cette confirmation a en outre pour intérêt de montrer au passage qu'à ses yeux la *tύχη* joue effectivement un rôle important. Elle le fait, croyons-nous, dans l'occupation même de Pylos, mais elle intervient dans tout l'épisode⁷, dans toute la période. Thucydide précise même à V, 75, 3 que les Grecs ont fini par le comprendre. Ils accusaient les Lacédémoniens de mollesse « à cause de leur malheur dans l'île » et les croyaient indifférents ; mais non : « seul le sort (*τύχη*), semblait-il, avait valu aux Lacédémoniens ces blâmes ».

Les confirmations abondent donc. Et il ne s'agit pas d'un simple lieu commun. Au reste, il est clair que cette opposition entre la raison et le hasard est essentielle à la pensée de Thucydide : la raison doit utiliser le hasard, mais ne doit jamais s'en remettre à lui⁸.

L'analyse générale que présentent les Lacédémoniens est donc confirmée tant pour les causes qu'elle mentionne (la *tύχη*) que pour les conséquences qui en résultent (le désir du plus) et pour le mécanisme de cet entraînement irrationnel. Simplement il faut, pour apprécier la portée de cette analyse, regarder par-delà l'épisode. Et là, j'insiste. Car, au moment où se situe le discours, l'avertissement donné aux Athéniens semble tomber à faux. On leur dit : gare ! vos succès ne dureront pas. Or ces succès durèrent et continuèrent après leur refus de traiter : dans le moment, l'avis n'est pas vérifié comme juste. Au contraire, lié à tout ce qui suivit – jusques et y compris les futures

6. On retrouve l'expression pour l'expédition en Béotie (IV, 92, 2), mais les mots *ἐφίεσθαι* et *ὁρέσθαι* et la mention de la *πλεονεξία* se retrouvent, à chaque instant : nous l'avons montré ailleurs. Sur le rôle plus général de l'inattendu, cf. notre *Patience, mon cœur. L'essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, Les Belles Lettres, 1984, p. 150 sq.

7. Je reste convaincue de l'importance stylistique des notations figurant dans le récit de l'occupation de Pylos (cf. F. M. Cornford, *Thucydides Mytilenaeus op. cit.*, p. 88 sq. ; contra : Gomme, *ad loc.*). Sur l'anecdote de IV, 40, 2, qui est rattachée à l'épisode et met en relief le rôle du hasard, cf. L. Edmunds, *Chance and Intelligence in Thucydides*, *op. cit.*, p. 102 sq. Sur le rôle du *χειρόν*, cf. D. Babut, « Interprétation historique et structure littéraire chez Thucydide... », art. cité, p. 23. C'est d'ailleurs l'aspect de l'épisode que Plutarque met en lumière (*Vie de Nicias*, 8, 7). Les considérations de Gierse sur les contradictions de l'idée de *tύχη* dans le discours nous paraissent trop subtiles (il oppose l'idée d'un malheur imprévisible à l'idée d'un malheur normal), mais illustrent bien le malaise qui naît de l'attribution de cet avertissement à ceux qui sont les demandeurs.

8. Cf. Nicias à V, 16, 1.

visées sur la Sicile – il prend un sens très fort, commun à plusieurs épisodes. L'analyse, présentée comme générale, prend son sens dans une série.

Toute cette élaboration, tant dans le discours lui-même que dans sa relation avec le reste de l'œuvre, suppose, de la part de l'historien, une insistance délibérée sur ce thème – cela bien qu'il soit, on l'a vu, peu à sa place dans la bouche des Lacédémoniens, peu original en lui-même, et peu justifié par la suite immédiate des événements⁹.

Inversement, le second thème, sur l'utilité de conclure une paix durable avant l'intervention de quoi que ce soit d'irréparable, était, lui, original et important. C'était une occasion unique dans l'œuvre pour développer et analyser un projet d'hégémonie dualiste qui existait depuis longtemps (c'était la tradition de Cimon) et avait alors ses partisans à Athènes, à commencer par Aristophane¹⁰. Cela eût pu prêter à des analyses : que l'on pense, par exemple, à la série de discours qu'offrent les *Helléniques* de Xénophon pour cette idée, aux livres VI et VII. Thucydide eût aussi pu développer, sous forme de généralité, la notion de l'irréparable, qu'il mentionne parfois ailleurs¹¹. Or, qu'avons-nous ? Sur la paix durable, il y a bien une réflexion générale qui fait même appel, dans la meilleure tradition, à la « nature » humaine (19, 4 : πεφύκασι) : elle indique comment les hostilités s'apaisent dans un échange de générosité (19, 2-14). Cet optimisme moral n'est guère dans le ton des analyses de Thucydide en général. On peut sans doute citer quelques exemples, mais ils sont rares et toujours suspects¹². Quant à l'alliance elle-même, elle est mentionnée pour ses avantages, sans qu'aucune réflexion générale intervienne.

De même cette partie n'aura, dans la suite de l'œuvre, que très peu d'écho. Il est bien vrai que la paix, conclue plus tard, se révéla précaire. Thucydide admet, à V, 26, 2, que les clauses n'en furent même pas vraiment exécutées ; et deux orateurs rappellent qu'elle fut précaire (VI, 101, 2 ; VI, 36, 4). Mais il n'y a aucun commentaire sur les raisons de cette fragilité ; et si Thucydide mentionne le regret qu'eurent les Athéniens de n'avoir pas conclu la paix après la prise des Lacédémoniens de l'île, et au moment de leur plus grande puissance, personne ne confirme jamais clairement qu'il eût été bon de la

9. Cf. d'ailleurs G. Gierse, *Das spartanische Friedensgesuch...*, op. cit., p. 180 et aussi H. Erbse « Über eine Eigenheit der thukydideischen Geschichtsbetrachtung », art. cité, p. 55, mais déjà E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, II, Halle, Niemeyer, 1899, p. 351 sq.

10. G. Gierse, *Das spartanische Friedensgesuch...*, op. cit., p. 180, relève qu'aucune des deux cités n'était vraiment prête à la paix ; mais cela n'empêche pas qu'elle ait eu des partisans dans l'une et dans l'autre et qu'avec l'expérience de 421 et des années qui suivirent, Thucydide ait mesuré quelle occasion avait été perdue en ne les écoutant pas : cf. E. Meyer, *Forschungen zur alten Geschichte*, op. cit., p. 351-357.

11. Cf. pour l'invasion de l'Attique I, 82, 2-4 et II, 18, 5.

12. Les deux exemples les plus proches sont II, 40, où Athènes est censée être fidèle à des amitiés qu'a suscitées sa générosité (mais la description est évidemment embellie) et I, 41, 3 où un service rendu au bon moment est donné comme décisif (mais l'argument sert à demander ce service !).

conclure plus tôt encore, avant cette capture¹³. Cet aspect du discours reste sans écho dans l'œuvre.

Ce décalage est remarquable. On peut évidemment lui trouver des explications politiques : la tentation du rapprochement avec Sparte a vite perdu son sens, et il ne devait le retrouver qu'avec les doctrines panhellénistes du début du IV^e siècle. Il n'intéressait plus Thucydide quelques années après les événements. Mais cela est en soi révélateur. Car il est clair que ce qui l'intéresse, toujours, est précisément ce qui restera significatif, plus tard, en fonction d'un ensemble, en fonction de la suite. C'est cela qu'il veut développer, cela à quoi il donne, le plus possible, une formulation déjà par elle-même générale.

La possibilité d'un rapprochement entre les deux peuples avait surgi une fois : elle était ponctuelle, occasionnelle, exceptionnelle ; comme disent les Lacédémoniens, la chose est, cette fois, une occasion : *εἰπεπ ποτέ* (IV, 20) ; après, il serait trop tard. Inversement, la cause du refus athénien apparentait l'épisode à toute une série d'autres démarches, et permettait donc de saisir sur le vif un mécanisme des tentations qui peuvent guetter un peuple : le choix de Thucydide s'est porté sur cet aspect qui était le plus général et le plus étroitement lié au thème d'ensemble de son œuvre. D'où les réflexions générales : à travers le refus de la paix, elles tendent à analyser toute une série d'événements, dont le sens revêt ainsi une portée humaine.

Ainsi s'éclairent, je crois, deux aspects de l'œuvre de Thucydide.

D'abord la façon dont il choisit, parmi des niveaux de causalité, la cause la plus générale ; ce qu'il a développé dans le discours des Lacédémoniens lui permet de montrer l'unité et le processus même de la politique athénienne, laissant dans une ombre relative les traits particuliers à l'épisode. C'est procéder exactement comme il le fait quand il relève l'*ἀληθεστάτη πρόφασις* couvrant une politique de cinquante années et mettant en cause des sentiments largement humains de préférence aux incidents divers et localisés des années qui précédèrent la guerre.

Mais d'autre part on saisit aussi le double rôle qu'ont dans son œuvre les réflexions générales. Elles peuvent avoir une fonction rhétorique, comme dans la seconde partie du discours : cela ne veut pas dire qu'elles soient fausses ou mal pensées, mais simplement qu'elles valent en fonction de l'occasion et ne trouvent pas d'écho ailleurs dans l'œuvre.

Inversement, elles peuvent aussi devenir un moyen de commenter les faits particuliers et de dégager leur portée. Condamner l'entraînement de l'esprit de conquête, dénoncer le rôle du sort dans les guerres, sont des idées qui peuvent être qualifiées de lieux communs et dont l'emploi pourra être recommandé

13. On cite bien la relation entre *πρὸ αἰσχροῦ τίνος* de notre discours, à 20, 2 et *ἐκ τοῦ αἰσχίους* de Nicias, à VI, 10, 2 (D. Babut, « Six discours de Thucydide au livre IV... », art. cité, p. 49, note 6, citant G. Gierse, *Das spartanische Friedensgesuch...*, op. cit.) mais ce n'est qu'un mince détail. Le seul regret relatif à l'occasion manquée ici se fait jour chez les Athéniens quand le succès tarde : IV, 27, 2.

plus tard comme tel par les rhéteurs¹⁴. Mais au sein de l'œuvre, ce ne sont point des lieux communs, ce sont les moyens de reconnaître dans un événement un phénomène susceptible de se reproduire (que ce soit dans l'ordre politique ou moral, militaire ou psychologique). Ce sont des procédés pour interpréter et faire apparaître une signification d'ensemble. Il en va d'ailleurs de même pour Euripide, qui, en même temps qu'il fait vivre ses personnages, leur prête des explications théoriques souvent neuves et importantes. Et j'ai tenté de montrer ailleurs que la philosophie propre de ces deux auteurs perce à travers ces réflexions générales souvent parallèles chez l'un et chez l'autre¹⁵. C'est le rôle qu'elles assument ici. La façon dont Thucydide a fait parler ses Lacédémoniens lui permet de donner à l'épisode de Pylos, et en particulier au refus de la paix, une forme, analysée comme un schéma, qui permette d'y « voir clair » et de voir clair aussi dans les événements qui, en d'autre temps, comme il dit, pourraient être « semblables ou analogues ». Avec soin, il dessine un contour des événements, qui n'a rien de partial ni de truqué, mais, grâce aux ombres et aux accents qu'il a choisi d'y mettre au moyen des réflexions générales, ce contour prend de lui-même le relief lisible de l'universel.

14. Cf. *Rhétorique à Alexandre*, 1429 b.

15. Cf. *infra*, notre étude « Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide », p. 245.

PLUTARQUE ET THUCYDIDE OU LE LIBRE USAGE DE LA CITATION¹

Comparer ce que Plutarque a écrit dans ses biographies avec ce qu'il a lu chez Thucydide exigerait une longue analyse, que je n'essaierai pas de réaliser ici. Cette recherche ne serait d'ailleurs pas nouvelle. Mon intention est d'examiner quelques exemples précis où Plutarque, manifestement, utilise ou même cite Thucydide, mais où la différence de date et de visée littéraire introduit dans le texte des distorsions notables. Cela est rendu possible par les habitudes des écrivains antiques en matière d'imitation et de citation.

Plutarque connaissait parfaitement son Thucydide : personne n'en doute plus aujourd'hui. Il lui emprunta beaucoup pour ses biographies de Périclès, Alcibiade et Nicias. Mais quand il l'utilisait, il le faisait avec beaucoup de liberté, comme c'était l'usage chez les anciens Grecs. Ils avaient le goût de la citation ; mais ils ne pensaient pas qu'une citation dût respecter le mot près, ou être accompagnée d'une référence². Ils essayaient seulement de récrire le passage qu'ils utilisaient avec leurs propres mots. C'est le cas pour de véritables citations, empruntées à un auteur précis, et plus encore quand il s'agissait du savoir historique, qui était considéré comme anonyme, et de faits reconnus. Certes, les différences de style entre les deux auteurs – celui qui cite et celui

1. Texte traduit par Dimitri Kasprzyk.

2. Voir ma conférence : « Les citations infidèles dans la Grèce antique », *Publications de l'Institut de France*, 1985, 12. Des listes de véritables citations d'auteurs par Plutarque ont été établies (voir W. C. Helmbold et E. N. O'Neil, *Plutarch's Quotations*, Londres, American Philological Association, Philological monographs 19, 1959) ; et ces citations vérifiables ont souvent été étudiées, notamment en relation avec Thucydide (ainsi T. S. Tzannetatos, Ο Θουκυδίδης ὡς πηγὴ παρὰ τῷ Πλούταρχῳ βιογράφοιντι, Athènes, 1958). J'ai vu un résumé seulement de E. Meinhardt, *Perikles bei Plutarch*, thèse de l'université de Francfort, 1957. Mais de nombreux passages ne sont que des demi-citations, et la frontière est souvent difficile à tracer. Plutarque raconte souvent la même histoire avec des mots différents : cf. *Érotikos*, 762 c et *Vie d'Alcibiade*, 6, ou *Érotikos*, 760 d et *Apophthegmes des rois et des généraux*, 180 sq. Certaines études ont ouvert la voie et donné des aperçus utiles sur la façon dont Plutarque utilisait la matière à sa disposition, la principale étant celle de B. R. Pelling, « Plutarch's adaptation of his source material », *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 127-140. Voir aussi les différentes études de P. Stadter, en particulier pour Périclès, « Plutarch's composition of *Pericles* and *Fabius Maximus* », *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 16, 1975, p. 77-85.

qui est cité, ou celui qui utilise la matière et celui qui la fournit – peuvent être très légères et innocentes, une simple question de mots. Mais ces légers changements deviennent éclairants si les deux auteurs appartiennent à des périodes différentes ou ont des objectifs différents. Car ils dévoilent les orientations de chacun d'eux. Dans le cas de Plutarque et de Thucydide, je dirais qu'ils sont éclairants non pas tant pour la méthode de Plutarque que pour les particularités de Thucydide en tant qu'historien ; peut-être ne les aurions-nous pas remarquées aussi bien si elles n'avaient été omises par l'écrivain postérieur, et donc rendues plus visibles. Dans bien des cas, cela met en lumière les différences de visée entre histoire et biographie ; cela montre aussi ce qu'il y avait de plus original chez notre historien.

Ce qu'un auteur laisse de côté quand il cite ou imite est généralement ce qui était le plus intimement lié aux idées personnelles de l'écrivain à qui il emprunte. On pourrait appeler cela la méthode des différences ou des résidus. Mais quel qu'en soit le nom, j'essaierai de l'illustrer à l'aide d'un ou deux exemples pris dans chacune des trois biographies que j'ai mentionnées.

Je commencerai par la *Vie de Périclès*, où Thucydide est cité plusieurs fois nominalement et où d'autres passages lui sont en fait empruntés. Laissant de côté ce qui relève de la simple mention des faits, je me concentrerai sur l'interprétation générale que Thucydide donne de Périclès et qui est résumée dans l'analyse bien connue de II, 65, où Thucydide le compare à ses successeurs.

Ce texte fameux est cité pour la première fois par Plutarque dans sa biographie dans la courte phrase servant d'introduction (9, 1). Elle décrit l'autorité de Périclès comme étant « de nom une démocratie, mais en réalité le gouvernement du premier citoyen ». La citation est précise. Mais chez Plutarque, cette courte phrase est opposée à d'autres jugements. Pour dire les choses brièvement, Thucydide insiste sur l'autorité personnelle de Périclès, tandis que d'autres auteurs parlent de ses intrigues de démagogue. Face à cette contradiction, que va faire Plutarque ? La réponse habituelle est qu'il donne simplement les deux interprétations l'une après l'autre. Mais les choses sont un peu plus compliquées. Plutarque développe longuement le thème du démagogue parce qu'il est riche en anecdotes et en personnages hauts en couleur ; puis il reconnaît que, plus tard, un changement eut lieu ; au chapitre 15, il écrit tranquillement : « Ensuite, Périclès ne fut plus le même homme qu'avant, ni aussi soumis au peuple, aussi prêt à céder et à s'abandonner aux désirs de la multitude. » En d'autres termes, la contradiction entre les sources est devenue une évolution psychologique – moyen commode de résoudre les contradictions³. On voit

3. L'évolution est en elle-même possible et bien décrite : voir A. B. Breebart, « Plutarch and the political development of Pericles », *Mnemosyne*, 24, 1971, p. 260-272 ; et il est possible que Plutarque l'ai trouvée quelque part. Cependant il s'agit visiblement d'un moyen de se débarrasser de jugements contradictoires : voir Gomme, « Introduction », p. 69.

dès lors que, quand Plutarque revient au jugement de Thucydide, celui-ci aura déjà perdu une grande partie de son poids et de sa signification, du fait de cette combinaison des sources.

Cela se passe au chapitre 15 ; puis, en suivant Thucydide, Plutarque explique fermement que Périclès pouvait résister au peuple et maîtriser sa colère ou son hostilité. Il le pouvait non seulement grâce à ses qualités d'orateur, mais aussi parce que, « comme le dit Thucydide », il était hautement désintéressé et au-dessus de la corruption. C'est tout à fait vrai. Thucydide dit bien que Périclès effrayait le peuple quand il était trop confiant et le ramenait à la confiance quand il s'abandonnait à la crainte. Il dit aussi que son autorité était due au respect général que le peuple avait pour lui ($\alpha\xi\iota\omega\mu\alpha\tau\iota$) et au fait qu'il était manifestement au-dessus de la corruption. Le texte est presque mot pour mot le même. Mais il y a des différences ; et ce sont elles qui m'intéressent.

D'abord, deux différences dans la formulation de ces deux idées. Plutarque dit que Périclès pouvait résister à l'hostilité ou au mécontentement du peuple, et pour rendre l'idée bien claire, il ajoute deux images : l'une empruntée à l'équitation (Périclès savait « serrer la bride »), l'autre à la médecine (et probablement issue de Platon). Thucydide n'a pas de telles images. Mais d'un autre côté, il est beaucoup plus précis dans son analyse. En effet il ne parle pas du mécontentement du peuple, ce qui est une question de relation personnelle ; il parle de ses sentiments irrationnels et de l'action raisonnable de Périclès pour réfréner les excès opposés auxquels le poussaient ces sentiments. Il dit : « Chaque fois qu'il les voyait se livrer mal à propos à une insolente confiance, il les frappait par ses paroles en leur inspirant de la crainte ; et s'ils éprouvaient une frayeur déraisonnable, il les ramenait à la confiance. » Cela signifie que Thucydide offre à ses lecteurs une interprétation profonde de la psychologie du peuple et du problème de la démocratie. Il s'agit d'une analyse. Et c'est exactement ce que Plutarque, gardant seulement les relations personnelles, laisse de côté dans sa présentation des faits.

Or, la même différence apparaît également dans la seconde idée, c'est-à-dire l'explication de ce sur quoi l'autorité personnelle de Périclès se fondait. Selon Plutarque, elle reposait sur deux qualités : il avait une grande réputation et n'était pas accessible à la corruption. Ces deux qualités viennent toutes deux de Thucydide, qui utilise presque les mêmes mots. Mais Thucydide en indique une troisième ! Entre le respect général pour Périclès et sa résistance à la corruption, il ajoute un mot, un seul : le jugement ($\gamma\nu\omega\mu\eta$)⁴. Quand on sait que cette $\gamma\nu\omega\mu\eta$ est, pour Thucydide, la qualité principale de l'homme d'État et que tout le chapitre met l'accent sur l'art de la prévision de Périclès ($\pi\boldsymbol{\rho}\boldsymbol{\nu}\boldsymbol{\o\imath\alpha}$, $\pi\boldsymbol{\rho}\boldsymbol{\e\imath\gamma\omega}$), ou encore que la $\gamma\nu\omega\mu\eta$ de Périclès est mise en avant dans

4. Voir P. Huart, *Γνώμη chez Thucydide et ses contemporains*, Paris, Klincksieck, « Études et commentaires », 81, 1973.

toute la narration du livre II⁵, on ne peut s'empêcher de penser que l'omission de Plutarque est plutôt remarquable. Elle est rendue d'autant plus remarquable par le fait que Plutarque, qui n'a apparemment pas de place à accorder à l'intelligence, ajoute un long développement sur le pouvoir de la rhétorique, considérée, d'une manière toute platonicienne, comme l'art de « guider l'âme » (*ψυχαγούσια*). Il laisse de côté ce qui est fondamental pour Thucydide, et suit son propre chemin, dans d'autres directions.

Mais ces différences dans la formulation de nos deux idées ne sont rien, comparées à la différence dans l'ordre de présentation. Chez Plutarque, tout l'accent est mis sur les mœurs et le comportement de Périclès, qui sont décrits en premier, et plutôt longuement, à l'aide des deux images déjà mentionnées. Les raisons qui rendent possible ce comportement viennent plus tard seulement, à 15, 3 (avec la transition « la raison pour laquelle... » : *αἰτία δὲ...*). Or, si l'on revient à Thucydide, on constate que l'ordre est inversé. La question centrale, pour lui, est la nature de l'autorité de Thucydide, opposée au manque d'autorité de ses successeurs. C'est elle qui rend compte de toutes les erreurs commises lorsque les dirigeants durent courtiser le peuple pour gagner le pouvoir, faire plaisir au peuple, obéir au peuple. Elle couvre toute l'évolution de la politique athénienne pendant la guerre du Péloponnèse ; en outre, elle constitue une analyse pénétrante de la manière dont fonctionne une démocratie, pour le meilleur ou pour le pire. Quant à l'attitude concrète de Périclès, elle vient seulement en exemple de cette idée générale. Elle n'a droit qu'à la seconde place. Elle n'est qu'un symptôme (« du moins pouvons-nous voir... »), illustrant l'idée principale et menant à la conclusion qui a été citée en premier par Plutarque : « c'était de nom une démocratie, mais en réalité le gouvernement du premier citoyen ». Arrivant à la fin de l'analyse de Thucydide, cette phrase acquiert sa pleine signification, que bien entendu elle ne pouvait avoir une fois isolée de son contexte.

Avec ces légères différences dans la formulation des deux idées, et avec la différence dans leur ordre de présentation, la signification entière est changée. Plutarque, sans aucun doute, conserve ce qui peut aider à décrire les mœurs personnelles de Périclès. Mais le point central du chapitre de Thucydide a été complètement laissé de côté ; l'idée principale a été perdue. Et je pense que, par contraste, Plutarque nous aide à mesurer combien la vision de Thucydide était originale et profonde. En effet, Périclès venait de mourir ; mais il n'y a pas un seul mot chez Thucydide sur sa personnalité. Nous avons, à la place, des idées, une analyse profonde et minutieuse, de l'abstraction, de la philosophie politique... Le pauvre Plutarque utilisa ce qu'il pouvait, mais aucune de ces choses ne lui fut d'un grand secours.

Il y a bien sûr d'autres petites différences de détails entre les deux passages. Elles montrent que Plutarque avait Thucydide en tête, puisqu'il utilise les

5. Voir ma notice au livre II, p. XVI-XXV.

mêmes mots avec une signification ou une intention différentes. Il serait amusant de les suivre à la trace⁶, mais cela nous mènerait à une discussion trop longue. En outre, cela pourrait sembler un peu injuste envers Plutarque puisque, après tout, ce chapitre de Thucydide est le seul de toute l'œuvre où il s'éloigne autant de son chemin pour établir une théorie générale. Et l'on ne saurait attendre d'un biographe qu'il retienne toute cette théorie dans une œuvre supposée se concentrer sur la vie et les mœurs d'un seul homme.

Par conséquent j'examinerai à présent un autre exemple, également tiré de la *Vie de Périclès*, mais portant cette fois sur un détail de la narration, et non sur une réflexion générale. À 33, 6, Plutarque explique qu'au début de la guerre, le peuple d'Athènes désirait sortir de la cité et combattre l'ennemi. C'était aller à l'encontre du plan de Périclès, qu'il avait exposé dès le début. Que fit-il alors ? Il s'abstint de convoquer le peuple à l'assemblée. Comme le dit Plutarque, εἰς ἐκκλησίαν οὐ συνῆγε. C'est tout à fait juste. Thucydide dit à II, 22, 1 que, voyant combien ils brûlaient de sortir et de combattre, Périclès s'abstint de réunir le peuple, que ce fût à l'assemblée ou dans quelque autre rassemblement (ἐκκλησίαν τε οὐκ ἐποίει αὐτῶν οὐτέ ξύλλογον οὐδένα). Jusqu'ici, rien à redire. Mais Plutarque ajoute un motif ; et ce n'est pas tout à fait le même que chez Thucydide. Il dit que Périclès agit de cette façon « par crainte d'être contraint à agir contre son jugement » (*παρὰ γνώμην*). C'est-à-dire qu'une fois de plus il voit à travers le comportement de Périclès ses relations aux autres et un désir personnel d'agir conformément à ses propres vœux.

Or, d'après ce que nous venons de voir, il est peut-être possible de deviner en quoi consiste le motif chez Thucydide. C'était presque le même. Plutarque aurait sans doute pensé qu'il donnait exactement la même explication, avec seulement d'autres mots. Mais méfions-nous des mots différents ! Nous venons de voir que l'idée principale, dans le chapitre sur Périclès, était que, grâce à son autorité, le grand homme d'État était l'incarnation de la raison,

6. Par exemple, Thucydide avait terminé son évocation de la réputation, de l'intelligence et de l'honnêteté de Périclès par une phrase disant que, grâce à ces qualités, Périclès tenait le peuple de façon libre : κατέιχε τὸ πλῆθος ἐλευθέρως. Je n'insisterai pas sur cette phrase parce que son sens exact est incertain. L'adverbe, tel que je le comprends, signifie que le peuple était libre et pourtant obéissant. D'autres comprennent que Périclès tenait le peuple « sans hésitation », « en homme libre ». Si ma traduction est correcte, la pensée est plus profonde et de portée plus politique. Mais en tout cas, la phrase porte sur la manière dont il pratiquait la démocratie : elle ressortit à une analyse politique, non à une description individuelle. On ne sera pas surpris d'apprendre qu'elle est absente chez Plutarque. De la même façon, Plutarque s'est souvenu de ce que Thucydide a dit de la difficulté pour le peuple de gérer un si vaste empire. Or, Thucydide a laissé entendre, et même affirmé, que bien des erreurs furent commises, comme on pouvait s'y attendre en pareil cas. Et nous savons pourquoi : c'est qu'il est difficile de trouver la bonne politique quand tant de cités sont hostiles ; cela requiert plus de lucidité qu'il n'en fallait à une cité petite et paisible. Plutarque, de son côté, dit que l'empire engendre chez les gens toutes sortes d'émotions (*παντοδαπῶν... παθῶν*). De nouveau l'analyse générale a disparu, et le point de vue intellectuel a été abandonné. Seuls les sentiments et la psychologie l'intéressent.

tandis que le peuple était guidé par les passions, la colère, l'abattement ou par une confiance excessive, en somme par toutes sortes d'impulsions irrationnelles. Cela pouvait-il être rappelé ici ? Faisons confiance à Thucydide : il l'a rappelé. D'après lui, Périclès ne convoqua pas le peuple à l'assemblée ou à un rassemblement « de peur que, tous ensemble, ils obéissent à la passion plutôt qu'au jugement, et soient donc poussés à l'erreur ». Il ne s'agit pas de Périclès contre les autres : il s'agit, à l'intérieur de la cité et pour la cité, de la raison contre la passion. Toute la théorie de la démocratie est encore là, avec les humeurs irrationnelles du peuple et la clairvoyance de Périclès. La signification profonde de chaque niveau particulier est ainsi brièvement rappelée, même dans un simple récit des événements.

L'omission ou la distorsion de Plutarque attire notre attention sur ces mots employés à dessein. Je dois dire qu'il y a un plaisir purement intellectuel à noter ces détails, grâce à Plutarque. Et chaque mot semble appeler d'autres observations de ce genre.

Par exemple, nous pouvons trouver ici cette qualité de jugement (ou *γνώμη*) que nous avons déjà trouvée chez Thucydide et que Plutarque avait déjà laissée de côté. En fait elle apparaît deux fois dans notre passage. Car Thucydide dit que Périclès était sûr de juger les choses de façon juste (*όρθως γνωσκειν*) et qu'il ne voulait pas que les gens agissent pour une autre raison que le jugement (*γνώμη*). Un système clair et insistant peut ainsi être détecté dans les plus petits détails de son texte. Vient ensuite, exactement dans la même phrase, un seul mot, qui ne semble pas important au premier abord. Périclès craignait que le peuple, « ensemble », n'agisse de manière insensée. C'est à peine si on le remarque ; et pourtant le mot repose sur une autre analyse générale du fonctionnement de la démocratie. Il signifie en effet que, quand le peuple est rassemblé, chacun est stimulé par la présence et la pression des autres. Thucydide le montre dans sa description de l'assemblée qui envoie Cléon à Pylos, parce qu'elle est excitée, comme il arrive généralement à la foule (IV, 28, 3). Il mentionne également l'idée quand l'armée, en Sicile, brûle de combattre « comme la foule en a l'habitude lorsqu'elle prend confiance » (VI, 63, 2). Au livre VI, il a même montré cela précisément lors d'une assemblée : il dit en effet que, quand les Athéniens décidèrent de partir à la conquête de la Sicile, « même ceux qui n'étaient pas favorables craignirent, s'ils votaient contre l'expédition, d'avoir l'air de manquer de patriotisme : c'est pourquoi ils ne dirent rien » (VI, 24, 3). On se souvient de ce que Platon écrit à propos de la manière dont, à cause du bruit et des cris de l'assemblée, le jeune homme qui aurait pu devenir un philosophe perd son propre jugement.

Tout cela est contenu dans ce seul mot : « ensemble », que Plutarque a omis dans notre passage. À la place, Plutarque a ajouté une autre image, également prise chez Platon : c'est l'image du pilote qui connaît son travail et n'écoute pas les prières et les protestations des passagers. Bien sûr, il s'agit là, en un sens, d'une théorie politique valable ; elle est également vivante. Mais ce n'est pas

de l'analyse. Et par contraste, on comprend mieux la manière unique dont Thucydide décrit les événements en choisissant ses mots de manière à rendre clair à tous la signification générale, de la façon la plus brève, la plus discrète et la plus éclairante qui soit.

C'est la raison pour laquelle je ne m'intéresse pas tellement à toutes les différences factuelles, généralement étudiées par les savants qui s'occupent de Plutarque et Thucydide, ou de Plutarque et ses sources. Je ne m'intéresse pas aux petits détails où il corrige l'historien, abrège son texte, ou l'allonge, quand seuls des faits, des batailles, des noms sont en cause. Ce qui m'intéresse est l'orientation différente, l'approche différente. Plutarque, en utilisant Thucydide, perd tout simplement ce que Thucydide voulait faire ressortir ; avec quelques mots différents, il change la signification du texte et l'originalité de ce que l'historien avait écrit. Bien entendu, il savait qu'il n'écrivait pas d'histoire. Il a parlé plusieurs fois des différences de finalité entre histoire et biographie⁷. Il n'est donc pas du tout à blâmer. Mais il est à mon avis remarquable que la différence apparaisse dans chaque mot et qu'elle apparaisse d'autant plus clairement dans les passages où il pensait probablement suivre son modèle au plus près. En effet dans ces cas, ce qu'il laisse de côté, ou ce que j'ai appelé le résidu, est exactement ce qui constituait l'originalité de sa source. Ses omissions mêmes sont comme des projecteurs dirigés soudain sur les traits les plus individuels de l'histoire de Thucydide.

On pourrait bien sûr imaginer que les autres sources de Plutarque, dans le cas de Périclès, étaient responsables de ces omissions. Après tout, nombre d'entre elles étaient profondément hostiles à Périclès. Nous chercherons donc une confirmation dans les deux autres biographies que j'ai mentionnées ; elles concernent toutes les deux des hommes qui firent partie des successeurs de Périclès, dont Thucydide déclara qu'ils étaient si différents de leur grand prédecesseur.

Or, si l'on considère Alcibiade, il est manifeste que le résultat est exactement le même que pour Périclès ; cela apparaît clairement si nous comparons les deux textes : leur différence est aussi remarquable que pour Périclès.

Comme chacun sait, Alcibiade était un jeune homme extrêmement doué. Il était brillant en tout, et, en certaines occasions, se montra un excellent général. Malheureusement, c'était un individualiste, n'obéissant à aucune règle, en proie à de nombreuses passions, aimant la provocation. Thucydide et Plutarque le disent tous deux clairement. Mais là encore, la différence est nette. Pour Plutarque, ces caractéristiques d'Alcibiade fournissent une foule d'anecdotes, toutes brèves et vivantes. Par ailleurs, nous n'avons presque rien sur les conséquences politiques d'une telle attitude : nous voyons seulement

7. Voir par exemple *Vie d'Alexandre*, 1.

que les citoyens honorables d'Athènes (οἱ ἔνδοξοι) considéraient son comportement avec dégoût et indignation, tandis que les gens ordinaires ne s'en souciaient pas autant.

Or si nous nous tournons vers Thucydide, nous constatons que toutes ces folies conduisent à une autre réflexion politique qui, comme celle dont Périclès était l'occasion, est une sorte de parenthèse dont la portée, en une seule page, s'étend jusqu'à la fin même de la guerre. Notre historien explique que le comportement d'Alcibiade « se révéla plus tard être une des causes, et non la moindre, de la ruine d'Athènes ». En effet, écrit-il, « effrayés de l'extrême indépendance qu'il affectait personnellement dans sa manière de vivre, comme de la portée des vues qui se manifestaient successivement dans chacune des entreprises où il s'employait, les gens formant la masse (οἱ πολλοί), se persuadant qu'il aspirait à la tyrannie, se firent ses ennemis ; et, bien que pour la cité il eût pris les meilleures dispositions relatives à la guerre, comme ils ne pouvaient, dans le privé, supporter ses façons, ils ne tardèrent pas à perdre la cité en confiant les affaires à d'autres » (VI, 15, 3-4). En une seule phrase, qui exprime toute une évolution, les relations générales entre Alcibiade et le peuple sont analysées jusque dans leurs plus lointaines conséquences pour la cité. L'analyse porte sur le même problème que celui que nous avions avec Périclès ; et elle est une fois de plus centrée sur la cité ; car c'est la cité qui, en définitive, souffre du comportement d'Alcibiade. On a donc la même différence de niveau et d'orientation entre nos deux auteurs : situation personnelle d'un côté, réflexion politique de l'autre. On trouve aussi quelques jolies différences de détails, qui me semblent révélatrices. Je n'en mentionnerai qu'une. Les ennemis d'Alcibiade, chez Plutarque, sont des citoyens honorables (car il pense en terme de réprobation morale) ; de fait, il répète dans la comparaison avec Coriolan qu'Alcibiade n'était pas haï de ses concitoyens. Mais d'un autre côté, Thucydide dit qu'Alcibiade était « craint » par « la majorité ». Pourquoi la majorité ? de toute évidence parce que c'est cela qui, sur le plan politique, donnait de l'importance à leur haine et qui expliquait ses conséquences. L'orientation différente de Thucydide et de Plutarque entraîne des divergences même sur le plan des faits.

Mais cette évocation des ennemis d'Alcibiade nous amène à un autre épisode, très similaire chez nos deux auteurs. Tous deux nous parlent des intrigues qui se formèrent au moment où Alcibiade était prêt à partir pour l'expédition de Sicile : il était compromis dans des scandales et voulait être jugé avant de quitter Athènes. Mais ses ennemis pensèrent que les attaques auraient plus de succès s'il se trouvait loin d'Athènes ; et leur action prévalut. Les faits sont exactement les mêmes chez Plutarque 19, 5-7 et chez Thucydide VI, 29. Les différences consistent seulement dans la formulation ; mais elles sont tout à fait caractéristiques.

D'abord, bien entendu, Plutarque est plus vivant : il fait parler les ennemis d'Alcibiade au discours direct (« Non ! dirent-ils, qu'il s'embarque maintenant

et que la Fortune l'accompagne⁸ ! »). Il rend également son récit plus précis et plus personnel en mentionnant des noms de personnes qui n'apparaissent pas chez Thucydide. Il remarque même qu'il est dommage que Thucydide n'ait pas donné plus de faits et de détails (notamment les noms des dénonciateurs des scandales). Mais tandis qu'il note l'absence de noms, il ne semble pas du tout noter la présence remarquable, dans le texte de Thucydide, de certaines idées importantes : il cherchait des noms, et non des idées ; et c'est pourquoi il les a laissées de côté, comme il l'avait fait pour Périclès.

Comme c'était le cas pour Périclès, nous avons encore un ordre différent dans nos deux textes. Chez Thucydide, nous avons d'abord les attaques générales contre Alcibiade, puis le désir d'Alcibiade de soutenir son procès avant de quitter Athènes, puis l'intervention de ses ennemis, qui entraîne son départ d'Athènes : attaques contre lui – réaction – action contre lui – décision. Apparemment Plutarque a pensé qu'il pouvait faire plus simple. Il traite en un seul paragraphe les attaques générales et l'action particulière des ennemis d'Alcibiade, puis il raconte une tentative d'Alcibiade pour s'opposer à eux, tentative qui échoue. Ainsi, Thucydide accorde plus de place aux ennemis d'Alcibiade qu'à la réaction de ce dernier. Ils interviennent à deux reprises. On pourrait même dire à trois reprises, puisque les raisons générales de ces ennemis ont d'abord été décrites à la fin du chapitre 28 ! Thucydide explique alors qu'ils étaient jaloux d'Alcibiade parce qu'il se tenait en travers de leur chemin et les empêchait d'obtenir la direction du peuple ; ils espéraient donc user de calomnies contre lui pendant qu'il était loin. Cela signifie que les intrigues qui ont lieu à ce moment-là sont rattachées à l'idée générale que nous avons déjà vue en relation avec Périclès, à savoir que toutes les erreurs d'Athènes étaient dues au fait que les chefs qui vinrent après Périclès se querellaient par ambition. Querelles et ambitions personnelles : c'est ce qui était annoncé au livre II, et c'est ce que nous avons encore au livre VI, avec pratiquement les mêmes mots. De ce fait, le modèle intellectuel apparaît très clairement dans le récit même des événements.

On ne peut blâmer Plutarque d'avoir omis cette idée : il s'intéressait à Alcibiade, et non à l'évolution générale de la politique athénienne. Mais l'omission, une fois de plus, attire notre attention sur la façon dont Thucydide s'efforçait de faire jaillir une signification générale à partir de la narration même des faits, et de la rendre claire à ses lecteurs, sans commentaire ou digression. Le « résidu » est une fois de plus une originalité de Thucydide.

Avec Nicias, nous ne pouvons espérer trouver, même chez Thucydide, d'analyse générale de ce genre, étant donné que l'influence de Nicias sur la

8. Le fait que j'ai placé certains mots entre guillemets dans ma traduction de Thucydide dans la « Collection des Universités de France » ne signifie pas que Thucydide a fait la même chose, mais, au contraire, que ses longues explications au style indirect sont un peu indigestes pour les goûts d'aujourd'hui.

politique athénienne ne fut pas aussi grande que celle de ses prédecesseurs. Mais je pense que l'on peut tirer des conclusions intéressantes de l'examen d'un épisode antérieur, qui se trouve chez Thucydide (IV, 37) et chez Plutarque (7). Les deux récits, chez les deux auteurs, sont si proches l'un de l'autre que l'éditeur de Plutarque dans la série Budé, R. Flacelière, s'est senti obligé d'ajouter une note indiquant : « Ce récit suit de près Thucydide IV, 27-28. » C'est le passage où l'on voit Nicias abandonner sa fonction de général à Pylos et la laisser au démagogue Cléon, sous la pression de la foule.

Les deux textes sont très similaires. Mais là encore il vaut la peine d'examiner les différences. D'abord, comme dans l'exemple mentionné juste avant, le récit de Plutarque est plus vivant parce qu'il utilise le discours direct : « Pourquoi n'embarques-tu pas toi-même ? » demandent les Athéniens. Ce n'était pas dans Thucydide. Vient ensuite la question des motifs, où Plutarque omet beaucoup de choses. En particulier, Thucydide emploie six lignes pour expliquer les motivations de Cléon, dans lesquelles il dit qu'il comprenait qu'il était en difficulté, et qu'il pouvait voir que les Athéniens étaient eux-mêmes prêts à envoyer plus de troupes à Pylos. Cela, bien entendu, n'intéresse pas notre biographe ; mais c'est un point important pour Thucydide. En effet, le motif qu'il indique renvoie précisément à l'attitude habituelle des démagogues, qui poussent le peuple à faire précisément ce qu'il a envie de faire, et qui prennent en considération non pas la solution la meilleure pour la cité, mais le plaisir du peuple. C'est ce que l'analyse du livre II avait montré comme étant l'un des problèmes de la démocratie. En ajoutant ces quelques mots, Thucydide met de nouveau un simple épisode en rapport avec l'histoire générale de la guerre. Une seule ligne, et aucun lecteur ne peut se perdre !

Cependant nous lisons ensuite, chez nos deux auteurs, un joli dialogue entre Nicias et Cléon. Nicias offre de donner son poste à Cléon. Celui-ci tente d'abord de se dérober, puis il accepte l'offre. Pourquoi l'accepte-t-il ? Chez Thucydide, c'est parce qu'il a vu qu'il était piégé et qu'il ne pouvait faire autrement ; chez Plutarque, parce que son ambition était enflammée. Une explication intellectuelle d'un côté, psychologique et morale de l'autre.

Bien sûr, dans les deux cas, la décision vient d'abord de la pression de la foule. Les gens s'excitent, crient, insistent. Plutarque, comme je l'ai dit, nous reproduit un de ces cris : « Pourquoi n'embarques-tu pas toi-même ? » Que trouvons-nous en revanche chez Thucydide ? Non pas une description, mais, une fois de plus, une phrase comprenant une analyse politique et, une fois de plus, une phrase qui relie l'événement particulier à l'idée générale concernant les tendances irrationnelles du peuple réuni en assemblée : « Pour eux, comme le fait volontiers une foule, plus Cléon se dérobait à partir et cherchait à reculer devant ce qu'il avait dit, plus ils se faisaient pressants, invitant Nicias à passer son commandement, criant à l'autre d'embarquer. » Ces quelques mots font écho aux lignes du livre II que nous avons examinées ; et tout l'épisode est ainsi traité comme un exemple des dangers de la démocratie,

lorsque le manque de responsabilité d'un côté se combine avec les ambitions personnelles de l'autre. Si Thucydide entre dans les détails de cette assemblée animée, c'est qu'elle met ce danger en pleine lumière.

Un autre détail pour finir : la conclusion de l'épisode. Chez Thucydide, nous voyons que les Athéniens ne pouvaient s'empêcher de rire de la confiance de Cléon ; et les personnes sensées pensaient que le résultat serait bon dans les deux cas : soit Cléon réussirait, soit l'on se débarrasserait de lui. Comme on pouvait le deviner, le calcul des personnes sensées est tout simplement laissé de côté par Plutarque : trop intellectuel, trop centré sur la cité. Mais il garde le rire. Il en rajoute même puisque ce qui était chez Thucydide une sorte de rire (*τι καὶ...*) devient maintenant un rire énorme (*μέγα*) et le texte ajoute une impression de « jeu agréable ». Hélas, le jeu ne saurait être aussi drôle chez Thucydide : l'épisode est trop clairement relié, pour lui, aux misères que devait engendrer un tel comportement.

Je pourrais ajouter d'autres exemples tirés de la *Vie de Nicias*. Ainsi il serait facile de montrer que, quand Nicias tente de rester en Sicile, Plutarque rend en quatre lignes ce qui occupait deux pages chez Thucydide, et deux pages d'une analyse pénétrante, qui mentionne l'information dont disposait Nicias et ses calculs concernant ce qu'il pouvait espérer ou craindre. Tout cela est omis chez Plutarque.

Mais je pense qu'il sera plus juste de prendre comme dernier exemple, comme je l'ai fait pour Périclès, une question purement factuelle ; je choisirai la discussion entre les trois généraux athéniens en Sicile, qui a lieu chez Thucydide à VI, 47-49 et chez Plutarque à 14, 3. Bien entendu, ce genre de discussion est plus intéressant pour l'histoire que pour une biographie : on n'est donc pas surpris de voir, là encore, qu'elle occupe deux pages chez Thucydide contre six lignes chez Plutarque. Quant au contenu, globalement, il est le même chez nos deux auteurs. Mais pas tout à fait ! Plutarque indique les opinions des trois généraux : Lamachos, Alcibiade et Nicias en terminant par Nicias, l'homme auquel il s'intéresse. Or, chez Thucydide, l'ordre est différent : Nicias, Alcibiade, Lamachos. Cela pourrait paraître sans importance. Mais Thucydide, en terminant par Lamachos, dit que Lamachos se rallia finalement au plan d'Alcibiade qui par conséquent prévalut. Plutarque ne dit pas cela du tout : il termine par Nicias, comme si l'avis de Nicias avait prévalu. Il le suggère même audacieusement, puisqu'il écrit : « Il (Nicias) affaiblit la résolution de ses hommes et déprima leur moral. » Il est vrai, bien entendu, que plus tard, grâce au départ d'Alcibiade, Nicias devint responsable de l'expédition. Pourtant, le résultat de la réunion entre les stratégies est faussé, parce que l'intérêt de Plutarque pour Nicias passe avant la précision historique. Il faut se méfier des biographes en tant que tels : même les faits les plus simples peuvent être altérés par le libre arrangement des sources. Leur intérêt nouveau le demande.

Je n'irai pas plus loin avec ces exemples, qui pourraient paraître un peu fastidieux ; j'espère que, bien que fastidieux, ils ont leur intérêt.

En somme, nous savions à l'avance que Plutarque avait lu Thucydide et l'avait utilisé souvent, avec une certaine liberté dans la formulation. Nous savions à l'avance qu'il supprimerait toutes les considérations politiques et conserverait uniquement ce qui avait de l'intérêt pour la psychologie individuelle. Nous savions aussi à l'avance que Thucydide était riche en analyses générales et était capable de nous présenter les événements de manière telle que la lecture de son histoire fût utile aux gens désireux de comprendre les événements ultérieurs qui auraient quelque chose en commun avec ceux qu'il décrivait. Nous savions tout cela avant de commencer. Ce qu'à mon avis nous ne savions pas de façon assez nette, c'était la manière dont cette signification globale était insérée dans l'œuvre de Thucydide, dont la matière était transformée en passant de l'histoire à la biographie et dont chaque mot, dans les passages les plus similaires, pouvait porter la marque de cette transformation interne.

La possibilité de le voir en pleine lumière vient de l'habitude grecque de citer ou d'imiter de façon libre : la littérature grecque est faite tout à la fois de continuité et d'innovation constante. Une approche philologique peut ainsi constituer un test extrêmement valable même pour l'histoire des idées. Car nous avons seulement à lire et à comparer, et l'évolution apparaît clairement, tout comme la psychologie d'une personne apparaît à la suite d'un simple lapsus. Cela est particulièrement passionnant avec les historiens. Et je dois dire qu'une méthode similaire a été récemment tentée par d'autres. J'ai été heureuse de constater que le livre de Jacques Gascou⁹ consacrait tout un chapitre à la façon dont Suétone citait ses sources et, en fait, les altérait. Une comparaison mot à mot est le seul véritable moyen d'observer et de vérifier l'originalité exacte d'un texte.

J'ajouterais un dernier mot. Je pense que la différence entre nos deux textes est due au libre usage que Plutarque fait de Thucydide. Et, d'une manière générale, j'ai expliqué cette différence par le fait que l'un écrivait une histoire, l'autre des biographies. Je crois encore que c'est vrai. Mais lorsque j'ai étudié, en d'autres occasions, la liberté des écrivains grecs en matière de citation, j'ai rencontré des différences similaires, que j'ai expliquées principalement par le fait que l'époque, le siècle, le courant intellectuel avaient subi des changements et évolué. N'est-ce pas ce qui s'est passé pour nos deux auteurs ? Après tout, six siècles constituent une longue durée, surtout pour la civilisation grecque, où tout ne cessa de changer, par une sorte de processus de découverte constant.

On pourrait certainement suivre à la trace ce genre de différences dans les textes que nous avons vus. Mais même sans cela, la seule différence de visée littéraire et d'intérêt peut en réalité être mise en relation avec la différence

9. J. Gascou, *Suétone historien*, Rome, Bibliothèques des Écoles françaises d'Athènes et de Rome, 255, 1984.

d'époque et de circonstances. Qu'une histoire comme celle de Thucydide, avec son ambition suprême de laisser le récit révéler un système d'idées général, soit apparue à Athènes dans la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C., au moment où la volonté de comprendre l'homme et le monde était à son sommet et où tous les écrivains remplissaient leurs œuvres de remarques générales sur la psychologie de l'homme et les lois de la politique, cela n'est absolument pas étonnant. Une telle ambition était liée à la découverte des pouvoirs de l'intelligence.

Il n'est pas surprenant non plus que d'autres intérêts aient fait naître, du temps de Plutarque, un autre genre de curiosité. L'immense progrès accompli dans le domaine de la psychologie individuelle était une raison ; l'influence des philosophes et des moralistes en était une autre ; et nous avons constaté l'influence du platonisme dans les pages mêmes où Plutarque suivait Thucydide. Il y avait aussi une autre raison : au v^e siècle, les gens vivaient pour et par leur cité ; elle venait toujours en premier. Mais Plutarque, bien qu'il pût avoir été tout à fait dévoué aux activités locales de sa propre ville ou de sa région, vivait sous l'empire romain, à un moment où les cités ne comptaient plus autant qu'avant – excepté Rome bien entendu. Nous avons noté que, dans les passages que nous avons examinés, tout était centré, pour Thucydide, sur le comportement et sur le destin d'Athènes, pour Plutarque sur le comportement et sur le destin des individus sur lesquels il écrivait. Nous avons donc une évolution qui dépasse le simple passage d'un auteur à l'autre ou d'un genre littéraire à l'autre. Et c'est un bon exemple de la façon dont les Grecs ne cessèrent de donner naissance à de nouvelles idées et à de nouvelles découvertes en passant d'un siècle au suivant.

Le principe général est exactement le même que dans les cas spécifiques que nous avons considérés ; et le phénomène est similaire, sur une plus large échelle toutefois. Un changement de perspective dans une seule phrase est le signe d'une profonde évolution qui, en dernière analyse, eut un effet extraordinaire sur la pensée et la littérature grecques.

LES FACTEURS ÉCONOMIQUES DANS L'HISTOIRE DE THUCYDIDE

L'histoire de Thucydide présente, en ce qui concerne les faits économiques, un remarquable paradoxe. On lui a reproché, pour tout le récit de la guerre du Péloponnèse, ses silences en ce domaine. Or ceux-ci sont d'autant plus étonnantes que, dans toute sa recherche sur le passé de la Grèce, il s'est penché sur les données économiques avec une sorte de génie novateur, audacieux et ferme. Chercher à expliquer ce paradoxe, qui s'attache à un des fondateurs de l'histoire en Occident, peut aider à prendre conscience de certains des problèmes qui se posent à l'historien en général.

Au temps de Thucydide, le passé de la Grèce, des origines aux guerres médiques et surtout des origines à la guerre de Troie, était surtout connu par l'épopée. Dans les vingt premiers chapitres de son œuvre, il s'occupe précisément de ce passé : ce sont les chapitres que l'on appelle habituellement l'« Archéologie » (c'est-à-dire l'étude de ce qui est « ancien »). Or ces chapitres tournent résolument le dos à l'épopée. Ils entendent montrer que le passé lointain n'avait rien de grand (I, 1, 2 : « Rien n'y prit de grandes proportions, les guerres pas plus que le reste »). Non seulement les prouesses d'antan sont rejetées ; mais elles le sont en fonction d'une étude concrète portant sur les conditions matérielles de la vie. Tout s'ouvre avec l'instabilité des populations et l'absence de commerce : « On voit en effet que la Grèce actuelle n'était pas autrefois habitée de façon stable ; on émigrat, dans les premiers temps, et tous quittaient facilement leurs résidences sous la pression, chaque fois, d'éléments plus nombreux. Le commerce n'existant pas, et il n'y avait pas de relations sûres entre peuples, par terre ou par mer... » (2, 1-2) Et le reste est à l'avenant. On rencontre successivement le port des armes et le costume (6), l'emplacement des villes et l'existence de remparts (7), la pratique de la piraterie (7-8), les problèmes de l'approvisionnement à la guerre (11), puis les constructions navales (14).

Dans tout cela, il arrive bien à Thucydide de citer ou d'utiliser Homère ; mais ce n'est point comme une source sérieuse, ni pour les événements mêmes qu'il rapporte (« Il est vraisemblable qu'étant poète, il a embelli les faits pour les grandir », dit-il à 10, 3). Il en tire plutôt des indications indirectes, d'ordre

général, portant sur l'importance d'un peuple ou sur des usages pratiques (par exemple sur la piraterie) ; ou bien il déduit de telle ou telle formule employée en passant des conclusions sur la nature d'une souveraineté (par exemple, quand il raisonne sur le fait qu'Agamemnon « commandait à des îles ») ; ou encore il réfléchit sur ce que le récit implique pour les conditions économiques de la guerre. On se reportera, pour cette utilisation si moderne, aux paragraphes 3, 3-5 ; 9, 3-4 ; ou 11, 1.

Dans tout cela, on dirait que Thucydide, en esprit réaliste et moderniste, prend avec résolution le contre-pied de l'épopée.

Il s'essaie même à lancer quelques idées hardies sur l'évolution des sociétés en général. Il compare ses contemporains avec les peuples d'alentour, toujours pour les conditions matérielles de vie. Il écrit par exemple : « Ils pratiquaient aussi le pillage sur terre ; et, jusqu'à nos jours, une grande partie de la Grèce vit à la manière ancienne, du côté des Locriens Ozoles, de l'Étolie, de l'Acarnanie et des pays continentaux situés dans la région. L'usage de porter les armes qu'ont ces peuples continentaux est une survivance des anciennes habitudes de pillage » (5, 3). Ou bien il affirme : « En fait bien d'autres traits montreraient que le monde grec vivait de manière analogue au monde barbare actuel. » (6, 6)

Cette curiosité est saisissante par sa hardiesse et elle implique un réalisme étonnant. Qui plus est, cette recherche sur des siècles très mal connus se fait avec un schéma bien précis en tête. Thucydide avait été frappé par le système qui présidait à l'empire d'Athènes, alors tout puissant. Athènes s'était donné des remparts et une flotte considérable. Grâce à cette flotte, elle avait acquis l'hégémonie en Grèce et l'avait bientôt transformée en souveraineté. Les cités lui payaient tribut. Et sa marine s'accroissait de cette richesse, augmentant encore le déséquilibre entre elle et ses anciens alliés devenus des sujets. Or, dans la reconstitution des événements anciens, Thucydide montre de façon rigoureuse – et quitte à moderniser parfois un peu trop, comme dans le cas de Minos – le développement des éléments mêmes sur lesquels reposait la puissance athénienne du temps de Périclès, les remparts, la marine, et surtout les ressources financières, qui se présentent sous deux formes principales : les revenus, qui se renouvellent d'année en année, et les réserves en argent, qui permettent de faire face à tout (on sait que l'empire d'Athènes comportait un tribut versé chaque année par les cités, et qu'une large partie des sommes avait été mise de côté pour l'avenir).

Si on lit ces quelques pages de Thucydide, on ne peut manquer d'être frappé par la répétition des termes, de chapitre en chapitre. Car l'idée se retrouve à chaque fois, comme s'il s'agissait d'une démonstration en forme. C'est parce que les réserves en argent n'existaient pas encore que les premières populations étaient instables. C'est parce qu'elles commençaient à se constituer des réserves que les villes, bientôt, s'installaient au bord de la mer, avec des remparts. C'est à cause de ses richesses et de sa marine qu'Agamemnon a pu prendre la direction de l'expédition contre Troie (nous sommes loin d'Homère !). C'est faute

d'approvisionnements que le siège dura si longtemps. On pourrait continuer : les mêmes mots reviennent, avec une rigueur obstinée. Parfois c'est simplement « l'argent » ou « le manque d'argent » (ainsi à 8, 3 ; 9, 2 ; 11, 1 ; 11, 3 ; 13, 1) ; d'autres fois, ce sont les « revenus » (ainsi à 4 ; 12, 4 ; 15, 1) ; ailleurs enfin ces fameuses réserves (ainsi à 2, 2 ; 7, 1 ; 8, 3). Le rappel est constant, et l'insistance systématique¹.

Cette importance de l'aspect financier et économique, si frappant dans le raccourci de ces quelques pages, sera, en fait, confirmé dans la suite de l'œuvre par les nombreux passages des discours qui viennent rappeler son rôle dans le conflit en cours. Ce peut être pour analyser les forces en présence : ainsi dans le discours d'Archidamos, à I, 81, 4, dans celui des Corinthiens, à I, 12, 5, ou dans ceux de Périclès comme II, 13 ou déjà I, 141, 5 – avec des formules comme : « Or ce sont les réserves qui soutiennent les guerres, plus que les contributions arrachées par force. » Ce peut être aussi dans la discussion des problèmes de la politique athénienne par rapport aux cités : ainsi Cléon à III, 39, 8 et Diodote à III, 46, 2 et 3, cherchant par des moyens différents à épargner pour l'avenir ces revenus nés du tribut et qui font, disent-ils l'un et l'autre, « la force d'Athènes ». Thucydide introduit même un chapitre d'analyse sur le tort que cause à la cité l'occupation de Décélie par l'ennemi, dans la mesure où les ressources financières s'en trouvent diminuées (VII, 27-28). L'importance de cet aspect économique reste donc toujours bien sensible.

Par cette orientation, Thucydide fonde, bien des siècles à l'avance, et à l'aube même du genre, une histoire de type moderne – une nouvelle histoire. On ne saurait assez insister sur ce trait qui, en ce v^e siècle avant J.-C., est tout à fait saisissant. S'il a été trop souvent méconnu, c'est que, sitôt l'idée énoncée – idée indiscutable s'il en fut – l'on rencontre, en cette voie, des déboires. Je laisserai ici de côté la question des buts de l'impérialisme athénien². On reprochait à Thucydide de n'avoir pas vu qu'Athènes était mue par le besoin économique de s'assurer les routes du blé. Thucydide parle bien, quand il y a lieu, de ces routes du blé, ou plutôt de l'importance du blé (il la mentionne à III, 86, 4, à propos de la Sicile). Mais il insiste plus volontiers sur d'autres avantages économiques. Et surtout il insiste plus encore sur la volonté de puissance et le goût de commander. Ses Athéniens reconnaissent (à I, 75, 3 et 76, 2) trois mobiles ayant joué dans la formation de leur empire : ce sont l'honneur, la crainte et l'intérêt ; mais l'intérêt ne vient qu'après coup (ils disent « et plus tard par intérêt »). En revanche, partout, on parle du goût de l'honneur, du besoin de commander, de l'ambition.

Pourtant, il n'est pas sûr qu'il faille sur ce point critiquer son analyse. Tous les contemporains ont senti les choses ainsi. Et, si plusieurs lectures des événements

1. On trouvera une analyse plus détaillée de cette démonstration dans le dernier chapitre de notre livre *Histoire et raison...* (voir aux p. 240-298).

2. C'était une idée centrale dans le livre de G. B. Grundy, *Thucydides and the History of his Age*, Londres, John Murray, 1911.

sont possibles, il peut sembler de bonne méthode de laisser les contemporains d'un fait témoigner eux-mêmes de l'interprétation qui, psychologiquement, comptait à leurs yeux : c'est un fait, en effet, que les sociétés ne vivent pas toutes sur le même modèle et n'ont pas toutes les mêmes hiérarchies de valeurs.

D'autres reproches sont plus intéressants, dans la mesure où ils font apparaître certains traits de l'historiographie d'alors, ou des vues propres à Thucydide. D'abord, une réserve de taille : Thucydide, lorsqu'il parle d'économie, de ressources, de revenus, d'argent, ne considère que la cité. Il connaît, bien entendu, les luttes entre riches et pauvres ; et il les mentionne parfois au passage. Mais, son sujet étant l'*histoire d'une guerre*, il s'interdit de suivre le détail des luttes intérieures. Il aime traiter d'un personnage collectif, qui est « les Athéniens ». Peu importe qui les conduit et au nom de quelles tendances. Les individus n'interviennent que dans leur rôle pour la conduite de la guerre et les groupes politiques ne sont évoqués que pour le tort que leurs rivalités causent à la cité. Quant aux mesures prises, qui parfois modifient l'équilibre social au sein de la cité, il ne les mentionne même pas. Il ne cite pas le programme de socialisme d'État de Périclès qui se traduit dans les constructions de l'Acropole ; il n'évoque pas l'aspect économique des clérouquies, par lesquelles des citoyens pauvres recevaient des terres chez un ennemi vaincu ; il ne cite même pas l'augmentation du salaire offert aux juges (c'est-à-dire à des milliers de citoyens), salaire qui fut multiplié par trois par Cléon, pendant la guerre. Or il parle de Cléon et le fait parler ; et la mesure eut un grand retentissement social, dont on perçoit le reflet dans les *Guêpes* d'Aristophane.

On peut assurément justifier Thucydide au nom du choix de son sujet, puisque – répétons-le – il fait l'*histoire*, non pas d'Athènes, mais de la guerre du Péloponnèse. Toutefois, il faut prendre conscience de ce que ce choix, justement, avait de remarquable, et voir combien il impliquait une mentalité différente de la nôtre. Nous ferions plutôt l'*histoire* de ces questions économiques et sociales, en laissant de côté la guerre. Mais Thucydide se situe dans la tradition de l'épopée. Et, si son esprit est bien différent, il reste que ce qui l'a retenu au premier chef, c'est un conflit, un heurt, une crise. C'est « la guerre du Péloponnèse », comme c'était pour Homère « la guerre de Troie ».

Seulement ce n'est pas encore tout. Lui qui insiste tant sur le rôle du tribut versé par les alliés, et qui fait la force d'Athènes, voici qu'il nous surprend. Lorsqu'il traite de la formation de l'empire d'Athènes, il ne mentionne pas le transfert du trésor de la ligue à Athènes, en 454, ni la décision (pourtant très discutée) d'employer une partie de ces sommes aux constructions de l'Acropole. À la rigueur, on pourrait dire que ces faits appartiennent à une période qui est antérieure à son sujet, qu'il ne la traite qu'entre parenthèses, et de façon nécessairement plus rapide. Cela n'empêcherait pas l'omission d'être caractéristique. Et puis il se trouve que, dans l'*histoire* même de la guerre, le même Cléon, dont il vient d'être question, fit augmenter de façon considérable le chiffre du tribut payé par les alliés à Athènes : celui-ci aurait été doublé,

peut-être même triplé. On le sait par une inscription et par divers témoignages littéraires. Ce sont les fameux revenus ! Cela concerne les fameuses réserves ! C'est ce Cléon qu'il fait parler dans son œuvre, qu'il a connu, qu'il n'aimait pas ! Et il n'a pas un mot à ce sujet...

Une première explication est que, dans la trame serrée de son récit, qui n'admet ni commentaires ni présentations d'ensemble et se veut fidèle à la continuité chronologique, cette décision de Cléon ne trouvait pas sa place. Et, du coup, nous touchons là du doigt l'extraordinaire exigence de cette œuvre, qui ne veut les analyses que prises dans le fil de l'exposé et se dégageant de l'ensemble constitué par les récits et les discours qui les introduisent. Jamais, après Thucydide, personne n'a poussé aussi loin cette exigence de continuité, qui s'explique, à n'en pas douter, par le désir de laisser parler l'événement de façon objective, plutôt que d'intervenir, de choisir des thèmes, de regrouper des séries de faits. Le choix du sujet, à l'instant, nous paraissait se rattacher à une tendance de l'Antiquité, s'opposant à nos habitudes : le choix de la forme donnée à l'exposé est plus originale encore. Il représente une tentative unique et une ambition limite, inspirée par le désir d'une impossible rigueur.

Mais cette structure donnée à l'exposé n'est pas la seule explication que l'on puisse donner du silence de Thucydide. Car il reste que, malgré ces habitudes de l'exposé, Thucydide aurait pu, s'il l'avait vraiment voulu, trouver un biais et un artifice. Il aurait pu mentionner le fait à propos d'une indication sur le tribut, soit lorsqu'il relatait le mécontentement contre Athènes et la multiplication des défections, soit dans quelque discours discutant des ressources athéniennes ou de la politique à suivre par rapport aux alliés. S'il ne l'a pas fait, s'il n'a pas trouvé l'occasion de mentionner cette augmentation du tribut, c'est que le fait ne lui a pas paru essentiel.

Et là se découvre l'originalité essentielle qui marque sa façon d'évoquer les faits économiques et l'histoire en général. Cette originalité consiste à ne retenir que ce qui dure ou se répète. Le tribut ? Oui ! Il insiste ; il souligne ; il met en lumière. Le principe du tribut ? Oui ! C'est cela qu'il dégage. L'idée ? Oui, elle est essentielle à ses yeux. Mais les variations pratiques ? Eh bien ! non... Toujours, Thucydide simplifie les lignes. Toujours, il va chercher derrière les événements ceux qui valent sur de longues périodes. Dans les chapitres de « l'Archéologie », à propos des époques anciennes, il fait apparaître la progression de la puissance ; et celle-ci semble s'être développée de façon constante et régulière, des origines jusqu'à son temps. Or, même s'il les connaissait moins bien que nous, Thucydide ne pouvait pas ignorer les périodes de régression ou de stagnation qui, par exemple, avaient suivi la guerre de Troie. Il laisse dans l'ombre les oscillations et les variations, pour ne retenir que les grandes lignes.

De même dans l'explication de la guerre, il laisse de côté, non sans hauteur, tout ce qui a pu constituer des causes adventices de la guerre, impliquant des responsabilités individuelles et ponctuelles, pour ne retenir qu'une cause profonde, constante, dont on peut lire le développement, indépendamment

de toute responsabilité individuelle, sur une durée de cinquante années. De même encore, dans l'ensemble de l'œuvre, il passe sous silence tout ce que les historiens modernes voudraient savoir sur les individus, sur les lieux, sur les surprises et les secrets : de façon altière et lucide, ses orateurs vont droit aux principes en cause ; ils parlent de l'homme en général ; ils parlent de la nature humaine. Et cela projette aussitôt sur l'événement une signification universelle. C'est d'ailleurs là que se situait l'intention même de son entreprise, puisqu'il a souhaité que son histoire fût utile à ceux qui voudraient voir clair « dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteraient des similitudes ou des analogies » (I, 22, 4).

Le silence sur l'augmentation du tribut peut s'expliquer dans cette perspective. Thucydide répétera dix fois, s'il le faut, que le tribut, et les ressources qu'il apporte, sont la clef de la puissance athénienne ; mais il ne s'arrêtera pas aux chiffres ni aux variations qui passionnent les historiens modernes, penchés sur les listes retrouvées dans les « A. T. L. », ou *Athenian Tribute Lists*. Il cherche ce qui durera. Il cherche, comme il dit, « la cause la plus vraie ». Il élague. Il ne retient que les grandes lignes.

Cette petite omission prend ainsi une grande valeur, dans la mesure où elle met en pleine lumière une autre originalité de l'œuvre de Thucydide et de sa façon d'entendre l'histoire. C'est la plus étrange, sans doute, par rapport à l'historiographie moderne. Mais elle correspond à une tendance émouvante de l'époque qui était, en somme, emportée par son propre dynamisme. Dans l'ambition des découvertes du temps, l'histoire de Thucydide se détache du particulier pour n'en retenir que les éléments où se lisent des significations d'ordre général. Et, résolument, juste dans le récit, elle se veut déjà, dans le sens le plus fort du terme, et quoi qu'il en coûte, une science de l'homme.

SECONDE PARTIE

LA PENSÉE POLITIQUE

THUCYDIDE ET LES CITÉS DE L'EMPIRE ATHÉNIEN¹

Thucydide dit bien souvent que l'empire athénien était impopulaire et inspirait de la haine. Ce n'est là, bien entendu, qu'une affirmation générale ; et ce pourrait être une vision subjective de la situation. Le fait même qu'elle n'ait pas été plus souvent remise en question est un signe remarquable de l'autorité personnelle de Thucydide. Cependant, il n'en est plus de même aujourd'hui : depuis l'article de M. de Sainte-Croix², la validité de cette idée a fait l'objet de nombreuses discussions. Par intérêt pour Thucydide en tant qu'écrivain, j'aimerais examiner le genre de critiques auxquelles on l'a soumis et montrer si elles sont adaptées à l'œuvre en général : j'examinerai d'abord les incohérences alléguées entre ses opinions et les faits qu'il rapporte, et ensuite la suppression de preuves à laquelle il se serait livré. Dans les deux cas, j'essaierai de montrer que nous nous trouvons face à des tendances générales si profondément enracinées dans la pensée de Thucydide et dans le contexte contemporain qu'elles ne sauraient être passibles de nos critiques.

Tout d'abord, pouvons-nous prouver, d'après la simple étude des faits, que Thucydide se trompe ? J'en doute fort. Même un public assistant à une conférence est enclin à dissimuler son opinion réelle, par crainte d'être impoli ou cruel ; et il se peut qu'il agisse avec bienveillance quand il ne le veut pas. Qu'en est-il alors d'une cité prise entre de puissantes armées et subissant des pressions de toutes sortes ? Il est bien connu – même si on l'oublie parfois – que l'opinion publique pourrait alors être passablement faussée, soit par manque de sincérité, soit simplement par opportunisme. Quand une flotte athénienne est prête à intervenir et que l'on demande aux gens ce qu'ils pensent, il y a des chances pour que l'on puisse mesurer, dans les réponses, la force de la flotte plutôt que l'opinion libre des habitants de la cité. C'est ce qu'avait sagement indiqué M. Bradeen dans son article de la revue *Historia*, quand il refusa d'accorder trop d'importance aux révoltes de Thrace et d'Ionie, disant que celles-ci « *are not really fair tests of Athens' popularity, for there were*

1. Texte traduit par Dimitri Kasprzyk.

2. G. E. M. de Sainte-Croix, « The character of the Athenian empire », *Historia*, 3, 1954-1955, p. 1-41.

always extraordinary military pressures which distorted the situation³ ». Mais je poserais volontiers la question : quand donc ce genre de pression ne se faisait-il pas sentir ?

Les pressions étaient toujours fortes : pas seulement avec les cités de l'empire, pas seulement en temps de guerre, pas seulement d'après Thucydide. Il ne faut en fait jamais oublier que la guerre était alors pour les Grecs la caractéristique naturelle de la vie politique, comme le montrent les institutions et les usages : par exemple, au V^e siècle, on décidait de faire la paix pour tant d'années, et non pour toujours : la paix n'était qu'une interruption provisoire de la guerre. Et tant que la paix durait, on considérait qu'il s'agissait d'un équilibre entre des pressions de force égale. Thucydide le suggère souvent, mais ce n'était pas une idée qui lui était propre. Quand un des ses personnages dit que la liberté revient à une égale capacité de résistance aux voisins (*πᾶσι τὸ ἀντίπαλον καὶ ἐλεύθερον καθίσταται*, IV, 92, 4), il ne fait que reprendre et appliquer au domaine politique la fameuse expression d'Héraclite à propos du monde en général : *πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἔστι, πάντων δὲ βασιλεὺς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε, τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε, τοὺς δὲ ἐλευθέρους* (fr. 53).

Or ce phénomène était devenu un trait caractéristique de la vie politique au temps de la guerre du Péloponnèse. Les guerres médiques ayant appris aux cités à agir ensemble et à discuter les unes avec les autres dans tout le monde grec, les systèmes d'alliance étaient devenus plus étendus et plus complexes. La rivalité entre les principales cités les avait contraintes à intervenir chacune en tout lieu. Et l'écart de puissance de plus en plus important entre les petites cités et les grandes, combiné aux progrès dans le domaine naval, rendait la chose aisée à ces dernières. Le résultat fut si impressionnant que l'on peut probablement expliquer par ce fait la réaction qui se fit au IV^e siècle et l'effort intense, mais vain, pour réaliser des confédérations, des paix perpétuelles et des traités universels (*κοινὴ εἰρήνη*).

Pourtant, pendant la guerre du Péloponnèse, les pressions furent plus fortes et plus étendues qu'elles l'avaient jamais été, de sorte que les petites cités ne pouvaient guère agir sans être influencées par la crainte ou les pressions, quelle qu'en fût l'origine⁴. Prenons une cité comme Potidée, qui fut à l'origine de tant de difficultés. Naturellement, en tant qu'alliée, elle était soumise aux pressions athénienes ; mais ce n'est pas tout : les Athéniens craignent que les habitants ne se révoltent *ὑπό τε Περδίκκου πειθόμενοι καὶ Κορινθίων* (I, 56, 2). *Πειθόμενοι*, assurément ! le même *πείθειν* qui sera utilisé plus tard quand les

3. D. W. Bradeen, « The popularity of the Athenian empire », *Historia*, 9, 1960, p. 257-269, cf. p. 267.

4. La contrainte pouvait venir d'une cité importante, mais éloignée, ou de voisins plus petits, mais plus proches ; par exemple Oiniadai est obligée d'accepter l'alliance athénienne sous la pression des ses voisins : *ὑπό τε Ἀκαρνάνων πάντων κατηναγκασμένους* (IV, 77, 2). Chaque cité sans exception est obligée de mener une certaine politique *ὑπ’ ἄλλων κρεισσόνων*, comme dit Brasidas.

Lacédémoniens arrivent à Rhodes avec quatre-vingt-quinze navires et que les habitants s'enfuient avant d'être bientôt réunis par ces mêmes Lacédémoniens qui les « persuadent » : ‘Ροδίους ἔπεισαν ἀποστῆναι Ἀθηναῖς, à VIII, 44, 2. Or, pour en revenir à Potidée, il faut noter que Perdiccas et Corinthe avaient essayé de la persuader parce qu'ils avaient eux-mêmes peur de l'accroissement de la puissance athénienne. Que peut faire alors Athènes, si ce n'est envoyer trente navires là-bas, avec l'ordre de prendre des otages et de détruire les murailles ? Mais cette menace joue-t-elle un rôle décisif ? non, parce que Potidée, entre-temps, a traité avec Sparte, qui se sent prête pour la guerre. Il est impossible d'observer une petite cité sans voir bientôt à l'œuvre l'influence des grandes.

Concrètement, si l'on considère les cités libres, il apparaît bien vite que leur conduite politique est entièrement régie par l'intervention des deux principales cités. Chacune des deux entraîne ses propres amis, qui agissent dès lors conformément au degré de coopération qui leur est accordé. À Corcyre, où la *stasis* (guerre civile) fait rage, nous voyons la situation des oligarques empirer, puis s'améliorer, puis devenir désastreuse, selon qu'arrivent, d'abord douze navires athéniens (III, 75), puis cinquante-trois navires péloponnésiens (76), puis encore soixante navires athéniens. À Mégare, où le conflit politique n'est pas aussi exacerbé, on essaie de tirer le meilleur parti de la situation. Les dirigeants démocrates commencent par tenter de livrer leur cité aux forces athénienes présentes (IV, 66) ; arrive alors Brasidas, et la cité tout entière prend peur⁵. Dans le doute, on décide d'attendre et de voir venir : τὸ μέλλον περιυδεῖν (IV, 71, 1) ou, comme il est dit dans un des chapitres suivants : περιορωμένους ὥποτέρων ή νίκη ἔσται (IV, 73, 1). C'est encore là une jolie formule, apte à décrire les sentiments d'une cité prudente prise dans le conflit de forces qui la dépassent. Nous la retrouvons à propos des Sikèles⁶. Et je suis sûre que nous devons suivre Haase⁷ et lire, avec la même signification à V, 31, 6, à propos des Béotiens et des Mégariens, περιορώμενοι τὰ ἀπὸ τῶν Λακεδαμονίων (et non, comme on trouve dans les manuscrits, περιορώμενοι ὑπὸ τῶν Λακεδαμονίων⁸). En tout cas, concernant Mégare, le texte est sûr. Chaque parti, dit Thucydide, considère qu'il sera plus sûr de rejoindre ses amis une fois qu'ils se seront révélés victorieux : κρατήσασι προσχωρῆσσα. Et de fait, comme les Athéniens n'engagent pas le combat, les habitants de Mégare ouvrent les portes à Brasidas ώς ἐπικρατήσαντι (73, 4) ; puis ils établissent une oligarchie – et une oligarchie durable, comme si elle était née du mouvement d'opinion le plus sincère.

5. Les deux partis se conduisent assez dignement ; ils craignent d'une manière générale de déclencher une véritable guerre civile, surtout les oligarques (du moins ceux d'entre eux qui, étant modérés, n'étaient donc pas en exil).

6. VI, 103, 2 : au début, ils ont préféré attendre et voir : πρότερον περιωρῶντο.

7. Cf. *Thucydidis historia bellum peloponnesiaci*, Paris, Firmin Didot, 1840.

8. C'est-à-dire « traités avec honneur par les Lacédémoniens ». Bien entendu περιορᾶν peut avoir différentes significations (cf. I, 69, 3) ; mais même en IV, 124, 4, τῆς τε Μένδης περιορώμενος signifie « guettant ce qui se passait à Mendè ». La lecture et la signification que nous suggérons sont plus en accord avec la pensée générale de Thucydide.

Une seule chose peut entraver ce pouvoir écrasant des pressions extérieures : c'est le fait que, dans la cité, certaines personnes dont les opinions sont trop bien connues craignent les représailles ; à Mégare, les dirigeants démocrates ne désirent pas la présence de Brasidas, parce qu'ils savent que ses amis les enverront en exil. Les pressions prévalent en général, sauf quand une autre crainte vient exercer une influence contraire.

Tout cela nous entraîne peut-être un peu trop loin des cités de l'empire. Mais je ne me serais pas attardée sur ces faits s'ils ne me semblaient pas offrir une double leçon : d'abord, quand Thucydide dépeint à ses lecteurs les relations entre Athènes et les cités de l'empire comme une relation reposant principalement sur la force et la crainte, cette image peut être discutée, mais ne saurait être attribuée à un préjugé puisqu'elle vaut pour toutes les cités sans exception ; ensuite, on ne peut envisager, dans un monde comme celui-là, de déduire du comportement des petites cités quoi que ce soit concernant leur opinion.

Mais si cela est valable pour toutes les cités, il est facile de mesurer combien ce fait peut peser sur les cités de l'empire. D'une certaine manière il serait assez facile de montrer que la paix est de même nature pour elles que pour les autres cités⁹, et qu'elles manifestent souvent les mêmes changements d'attitude ou le même attentisme prudent que nous avons rencontrés dans le cas des cités libres – en particulier quand deux possibilités de secours s'offrent à elles. Par exemple, à Mendè, on voit que Brasidas, à son arrivée, trouve une cité prête à se révolter, tandis que l'arrivée de troupes athénienes, peu après, suscite un regain de l'activité démocratique et proathénienne¹⁰. Finalement, seuls ceux qui craignent les représailles peuvent résister aux pressions ; les autres font preuve d'opportunisme et cèdent au plus fort.

Mais ces cités, sans aucun doute, étaient confrontées à des difficultés plus graves que les autres. Comme elles représentaient la base réelle du pouvoir athénien, les ennemis d'Athènes essayaient logiquement de les rallier ou de les soumettre avec autant d'ardeur qu'Athènes en mettait à essayer de les garder dans son camp¹¹. Par conséquent les pressions s'accumulaient, plus constantes, plus subtiles aussi.

En fait l'opinion n'était pas seulement faussée par les pressions exercées : elle avait généralement été préparée et organisée, à la fois par la loi et par la force. Nous savons tous que, d'une manière générale, les cités de l'empire s'étaient

9. Que la paix et le *statu quo* entre Athènes et ses alliés soit aussi une question de crainte réciproque est clair d'après le passage du livre IV où l'on apprend que les Athéniens ont peur que Chios puisse νεωτεριεῖ τι, tandis que Chios elle-même a peur qu'Athènes puisse νεώτερον βουλεύσειν !

10. Cf. IV, 129-130. Cela est d'autant plus notable que Thucydide ne fait allusion à aucun raisonnement de ce genre de la part du peuple et mentionne seulement la *stasis*.

11. Les Péloponnésiens semblent avoir discuté de la possibilité de pousser les alliés à la révolte au début de la guerre (I, 81, 3 ; 122, 1), même s'ils ne firent pas grand chose sur ce plan avant Brasidas. Pourtant Corinthe au moins avait toujours été active : les incidents qui déclenchèrent la guerre en sont la preuve.

retrouvées dans leur nouvelle situation à la suite d'une révolte et d'une reddition¹². Or il est très clair qu'Athènes, dans chaque cas, se prémunît contre toute révolte similaire – les cités fournissent parfois des otages, et sans aucun doute certains oligarques sont tués ou envoyés en exil. La majorité s'en est peut-être réjouie – ce n'est pas la question ici – ; mais dans le cas contraire, les gens auraient-ils tenu à le montrer ? J'en doute !

Ces mesures avaient bien entendu généralement été prises avant le début de la guerre¹³. Cependant nous voyons la façon dont Athènes procède vis-à-vis de ses alliés qui ne font pas partie de l'empire. Tel est le cas de Stratos, en Acarnanie : dans les premières années de la guerre, juste après qu'elle eut prouvé sa loyauté et son utilité, les Athéniens, pensant apparemment qu'on ne sait jamais, y envoyèrent une armée : ἐκ τε Στράτου καὶ Κορόντων καὶ ὄλλων χωρίων ἀνδρας οὐ δοκοῦντας βεβαίους εἶναι ἔξιλασσαν (II, 102, 1). Après de telles mesures, les historiens noteront évidemment que les gens étaient certes βεβαῖοι ! Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres. On peut voir aussi comment Athènes procède quand des alliés font défection pendant la guerre : elle rend Notion au peuple de Colophon πλὴν τῶν μηδισάντων (III, 34, 4), elle tue les principaux responsables de la révolte à Mytilène – combien de personnes ? même ici, où Thucydide donne un chiffre précis, on ne peut le dire ! Les manuscrits disent mille, des savants plus cléments suggèrent trente¹⁴. Cependant, le problème disparaît quand la population entière est anéantie – ce qui devient bientôt la nouvelle mode. Mais même dans des conditions moins effrayantes, il est indéniable que l'opinion a pu, du fait de la prudence d'Athènes, être décapitée comme la cité elle-même. Et même en temps de paix et de concorde, on ne peut nier que l'opposition ait été un peu tiède à l'idée de prendre ce genre de risques.

Cette crainte avait chance d'être d'autant plus forte que les petites cités savaient en fait qu'elles ne pouvaient pas agir contre Athènes : elles avaient souvent été privées de leurs remparts et de leurs navires ; Athènes avait sa flotte et pouvait envoyer des troupes partout, avant tout le monde. Et au cas où elle l'emportait, elle savait à qui s'en prendre : elle avait été renseignée sur les individus et elle avait des agents dans les cités. Là encore, certaines personnes ont pu y trouver leur compte. Mais dans le cas contraire, qui le saurait ? Les faits ne peuvent nous le dire. C'est probablement une raison importante expliquant pourquoi on n'entend jamais parler d'une *stasis* ou de l'opinion dans les cités de l'empire avant qu'elles ne se soient effectivement révoltées et qu'elles ne soient en état de choisir entre deux protecteurs. La *stasis* n'était pas dans

12. Cf. I, 98, 4. Thucydide mentionne Naxos (98), Thasos (100-101), l'Eubée (114), Samos et Byzance (115). Mais comme le dit Gomme (*ad loc.*), « *Athens would doubtless take advantage of "treasonable" designs as well as actual secession to interfere with the state autonomy* ».

13. Thucydide l'indique dans la *Pentékontaète* de façon tout à fait formelle, bien que sans beaucoup de détails (voir la note précédente).

14. Cf. III, 50, 1 ; cf. Gomme *ad loc.* : « *The number shocks; war often does.* »

leurs possibilités et on les aurait persuadées de ne pas y songer. En fait, on a noté qu'un des avantages de l'empire était, aux yeux d'Athènes, qu'on pouvait échapper à la *stasis*¹⁵; personne ne bougeait; mais la situation était celle que décrit Gibbon à propos de Lausanne : « Tout le monde est silencieux; mais c'est le silence de la peur et du mécontentement; et la haine secrète qui mûrissait contre le gouvernement commence à viser les quelques personnes connues pour lui être favorables¹⁶. » Au v^e siècle pourtant, les contemporains, que ce soit à Athènes ou à Sparte, ne pouvaient se méprendre.

Cela ne signifie certainement pas qu'il n'y avait pas, dans chaque cité, de véritable parti démocratique, favorable à Athènes, ainsi qu'un parti oligarchique favorable à Sparte. Thucydide, dans plus d'un cas, dit qu'ils existaient. Et cela ne signifie pas non plus que dans certains cas, ces deux partis craignaient moins la haine de l'adversaire qu'une domination étrangère, ce qui était vrai surtout pour ceux qui s'étaient déjà compromis d'un côté ou de l'autre et n'avaient aucune clémence à espérer au cas où leurs ennemis l'emporteraient. Mais cela signifie que, en réalité, la force et l'audace de chacun de ces deux partis étaient proportionnelles à leurs espérances concrètes; et que leur succès dépendait souvent de l'indifférence ou de la tranquillité d'une foule, mue par les pressions extérieures, les circonstances et l'opportunité.

Finalement, voici ce qui émerge de toute l'histoire de la guerre : non seulement Thucydide renvoie toujours, dans chaque cas particulier, à la même manière de raisonner, mais il est clair aussi que la succession même des événements semble illustrer une telle conception de l'histoire.

Quand les peuples se révoltent-ils ? la réponse est simple : quand ils pensent qu'ils le peuvent. Cela est impensable dans les premières années de la guerre. Mais après la peste d'Athènes, les Mytiléniens déclarent qu'une occasion s'offre à eux (III, 13, 3 : καὶρὸς δὲ ως οὐπτῷ πρότερον); et Athènes comprend qu'ils se révoltent parce qu'ils croient qu'elle est faible (III, 16, 1 : διὰ κατάγνωστν ἀσθενείας). Pourtant ils sont divisés; et d'autres alliés aident Athènes sans hésitation parce qu'ils voient qu'elle est plus forte (*ibid.* : ὅρῶντες οὐδὲν ισχυρὸν ἀπὸ τῶν Λεσβίων). Plus tard, Brasidas a plus de succès. Il arrive en Thrace après les échecs d'Athènes à Mégare et en Béotie; et il a des troupes avec lui. Par conséquent, les gens cèdent : quelles que soient ses promesses, ils cèdent en partie à cause de ses troupes et des craintes pour leurs moissons (IV, 84, 2 : διὰ τοῦ καρποῦ τὸ δέος; 88, 1 : περὶ τοῦ καρποῦ φόβῳ), mais aussi parce qu'ils pensent qu'Athènes ne bougera pas (108, 4 : καὶ γὰρ καὶ ἄδεια ἐφοίνετο αὐτοῖς), une opinion que Thucydide justifie par une longue parenthèse sur la δύναμις d'Athènes et sur l'idée que l'on s'en faisait. Pourtant, ce qui irrite le plus Athènes est que ces cités aient pu être impressionnées par la puissance

15. Cf. G. E. M. de Sainte-Croix, « The character of the Athenian empire », art. cité, p. 39, citant Lysias, *Sur le meurtre d'Ératosthène*, 55 (ἀστασιάστονς δὲ παρασχόντες τοὺς συμμάχους) et Isocrate, *Panégyrique*, 106.

16. Lettre à lord Sheffield, 4 avril 1792.

militaire de Sparte qui, reposant sur des fantassins, ne pouvait protéger ses alliés (122, 5 : τῇ κατὰ γῆν τῶν Λακεδαιμονίων ἴσχὺν ἀνωφελεῖ πιστεύοντες). Tout est lié – ainsi le fait que, après la mort de Brasidas et le retour à la paix, les alliés sont de nouveau obéissants. Et ils le restent, jusqu’au moment où le désastre de Sicile leur offre un nouveau *kairos*. Alors surgit une nouvelle vague de révoltes, accompagnée du même genre de commentaire : Thucydide, à propos de Chios, dit qu’elle a agi de façon sensée puisqu’elle ne s’est pas révoltée avant de pouvoir le faire avec de puissants alliés (VIII, 24, 5 : μετὰ πολλῶν τε καὶ ἀγαθῶν ἔνυμάχων) et avant de constater qu’Athènes ne se sentait pas en sécurité.

Tout cela confirme une chose : la guerre vient en premier. La guerre explique les pressions, qui expliquent l’opinion, ou l’opinion avouée. Et du succès à la guerre dépend le rythme des révoltes. Cet ordre n’a pas toujours été pleinement saisi par les historiens et les antiquisants et je voudrais mentionner un exemple. À V, 14, Thucydide commente les raisons de la paix en disant qu’Athènes la désirait parce qu’elle avait connu la défaite en différents lieux et qu’elle avait perdu confiance ; puis il ajoute : « en outre elle craignait que ses alliés, enhardis par ses défaites, l’abandonnent de plus en plus ». Steup affirme hardiment qu’il s’agit sûrement d’une interpolation : la peur des défections, dit-il, pouvait seulement expliquer pourquoi Athènes avait perdu confiance, et non constituer un second motif ; et il demande : « pourquoi une telle crainte ? » Les défections avaient été enrayerées, et il n’y avait aucune raison de les craindre. Mais c’est méconnaître l’ordre des idées naturel à un Grec de cette époque : une cité craignait la révolte quand sa puissance subissait un revers ; comme on l’a dit plus haut, la guerre vient en premier.

De fait la brève analyse que nous venons de proposer suffit à montrer que si on essaie d’écrire l’histoire de l’opinion dans les cités d’après l’attitude qu’elles adoptèrent, on doit finalement écrire une histoire de la guerre – et des succès militaires athéniens. Il serait vain de le faire dans le détail, mais j’aimerais ajouter un mot concernant le livre VIII, parce que j’ai là une question personnelle à éclaircir. J’ai écrit dans mon livre sur Thucydide et l’empire athénien qu’après le désastre, « le désir d’indépendance aura pris le pas sur toutes les autres querelles » et qu’avec le conflit interne entre Athènes et ses alliés, « tous les autres problèmes passent au second plan¹⁷ ». Cette affirmation a été critiquée par M. de Sainte-Croix et par M. Bradeen comme « *not borne out by the evidence*¹⁸ ». Soyons franche : les deux savants avaient tout à fait raison et l’affirmation était imprudente ; car il existait encore dans les cités, sans aucun doute, une forte opposition entre démocrates et oligarques ou entre les amis d’Athènes et ses ennemis. Le parti prospartiate n’imposa pas

17. *Thucydide et l’impérialisme...*, p. 77-78.

18. Cf. G. E. M. de Sainte-Croix, « The character of the Athenian empire », art. cité, p. 6, et D. W. Bradeen, « The popularity of the Athenian empire », art. cité, p. 267, note 55.

facilement ses vues, que ce soit à Chios (VIII, 14)¹⁹, à Clazomènes (14 ; 23)²⁰ ou à Rhodes (44)²¹. Et l'une des principales îles resta loyale : c'est Samos – même si l'on peut rappeler qu'elle reçut une belle récompense quand l'autonomie lui fut octroyée, et qu'elle était soumise à une pression considérable quand la flotte athénienne la choisit comme mouillage et comme base²². Ceci admis, donc, mon affirmation était imprudente et erronée. Mais pourquoi l'était-elle ? C'est que, portée par les idées que je viens d'expliquer, et qui émergent de l'œuvre de Thucydide, je pensais non pas à l'opinion des chefs des deux partis, mais à l'attitude concrète des cités. Je pensais au rythme des révoltes, au nombre des cités qui envoyèrent des ambassades à Sparte ou qui rompirent avec Athènes – quels que fussent leurs moyens et leurs raisons – : Chios (VIII, 14), Téos (16), Milet (17), Lébédos (19), Méthymne (22), Éphèse (23) et bientôt Abydos, Lampsaque, Thasos, l'Eubée, Érésos ! Visiblement, les chefs proathéniens ne pouvaient plus garder la mainmise sur les cités. L'opinion n'avait pas changé, mais le comportement révélait une nouvelle tendance.

Du début à la fin, donc, tous les faits confirment le pouvoir décisif des pressions extérieures, qui semble avoir relégué au second plan toutes les questions d'opinion derrière l'influence irrépressible de l'occasion.

D'où l'impossibilité de se prononcer. Naturellement, je ne nie pas qu'il y ait eu – en tout temps et dans toute cité – un parti proathénien ; ce que je nie, c'est la possibilité de juger son importance d'après son action. Quand il s'agit d'opinion, les faits ont tendance à mentir. Et nous sommes obligés de croire ce que l'on nous dit ; la narration de Thucydide ne peut être moins convaincante que les affirmations qu'il énonce en son propre nom : rude conclusion pour les historiens ! Mais j'ajouterais une rectification : car la démonstration pourrait s'avérer un peu moins négative qu'elle ne semblait l'être d'abord. En effet, si la force était si décisive dans toutes les relations politiques, pouvait-il en être autrement entre la puissante Athènes et ses faibles alliés ? Qu'il en ait été ainsi n'est pas seulement une déduction vraisemblable, mais une conclusion fortement suggérée par la succession même des événements, comme le montre le rapide résumé effectué plus haut. Et j'avouerais peut-être que, à mon avis,

19. À Chios, les ὄλιγοι agissent seuls, les πολλοί étant laissés dans l'ignorance, de sorte que, le moment venu, ils sont év. θεάματι... καὶ ἐκπλήξει ; plus tard, des mouvements se forment contre Sparte, obligée de prendre des otages (31, 1) ; il y a aussi un conflit intérieur, et des gens sont tués ; et l'on apprend que la cité reste du côté de l'oligarchie κατ' ἀνάγκης... κατεχομένης (VIII, 38, 3). De là le manque d'enthousiasme de cette nouvelle alliée de Sparte.

20. À 31, 2, on voit que, en dépit des pressions péloponnesiennes, les habitants οὐκ ἐστόκουν et bien qu'ils n'aient pas de remparts, on ne parvient pas à obtenir leur reddition.

21. Seuls les δυνατότατοι agissent : les πολλοί sont laissés dans l'ignorance (44) ; voir *supra*, p. 119.

22. Là encore la loyauté de la cité avait été préparée ; les démocrates avaient tué deux cents personnes et en avaient exilé quatre cents ; c'est pourquoi les Athéniens pensent que les habitants sont βεβαίοις ἥδη (21). Malgré cela, Athènes rencontre plus tard des difficultés (VIII, 73, 1) et le risque de perdre le contrôle de Samos est mentionné comme un désastre possible : καὶ Σάμου Ἀθηναῖοις ἀλλοθριώθείσαν, δι' ἦν μόνον ἡ ἀρχὴ ἐς τοῦτο ξυνέμεινεν.

le livre VIII mérite un traitement particulier ici et possède une valeur propre. Pour la première fois nous trouvons quelque chose qui suggère une pression navale des deux côtés. Désormais, Athènes et Sparte ont toutes deux de l'argent et une flotte, elles sont toutes deux à proximité. Et l'on voit alors que, bien que les vrais démocrates restent loyaux envers l'empire, dans l'ensemble les îles semblent accepter sans trop de difficulté la politique d'autres dirigeants. Tout se passe comme si la tendance principale avait toujours été de rester fidèle à Athènes jusqu'au moment où il serait possible de lui échapper. Et c'est aussi le moment où les oligarques athéniens espèrent renforcer leur position en diffusant l'oligarchie dans les cités. Le fait même qu'une telle idée leur soit venue montre que, pour eux, le parti oligarchique était dans les cités plus puissant que l'autre²³ : en voyant les dirigeants proathéniens si incapables de maintenir leur emprise sur les cités, ils tentaient un effort désespéré pour s'en emparer par un autre biais. Leur échec n'est pas surprenant : l'opposition politique n'était plus un appât suffisant, ni d'un côté ni de l'autre.

Le pouvoir des pressions lui-même, qui nous empêche, dans chaque cas, de déduire quoi que ce soit sur l'opinion, confirme en même temps l'arrière-plan politique de la description de Thucydide.

Une difficulté demeure pourtant. Même si la tendance la plus profonde devait être le désir d'échapper à l'autorité d'Athènes – si cela était possible sans trop de dommage –, Thucydide n'a-t-il pas commis une erreur en ne mentionnant pas plus clairement l'existence, au moins, de divisions dans presque toutes les cités, et le rôle de cette *eunoia* qui s'avéra bien réelle jusqu'à la fin ? C'est la seconde question, à laquelle l'œuvre, me semble-t-il, donne une réponse.

Finalement, que critiquons-nous – pour certains d'entre nous – chez Thucydide ? Le fait qu'il dise « la cité » quand cela sous-entendait un groupe de dirigeants, suivis pour un temps par un nombre de citoyens assez important pour qu'ils puissent agir au nom de la cité. C'est ce que M. Pleket appelle une erreur *pars pro toto*²⁴. Thucydide procède ainsi à la fois quand il rapporte un événement et quand il avance une idée, en son propre nom ou dans un discours. Mais là encore cette habitude n'est pas limitée aux cités de l'empire : elle vaut pour toutes les cités, y compris Athènes. La raison d'une telle présentation n'est donc pas la partialité. On pourrait d'abord suggérer que cette raison

23. En fait, les cités importantes avaient toujours été plus ou moins soumises à un gouvernement oligarchique : ainsi pour Mytilène, Chios et Samos ; voir D. W. Bradeen, « The popularity of the Athenian empire », art. cité, p. 264-265. Le passage où Platon (*Lettre VII*, 332 c) explique le long succès de l'empire par le fait qu'Athènes s'était fait des amis dans les cités me semble révéler plus une théorie de la concorde qu'une réalité historique, laquelle contredirait tous les autres passages qui, dans son œuvre, critiquent la démocratie athénienne et son pouvoir (sur la théorie de l'*eunoia*, voir mon article « *Eunoia* in Isocrates or the political importance of creating good will », *Journal of Hellenic Studies*, 78, 1958, p. 92-101).

24. Cf. « Thasos and the popularity of the Athenian empire », *Historia*, 12, 1963, p. 74.

est d'ordre pratique, née de la nature même du sujet traité. Thucydide est l'historien d'une guerre, et donc enclin à examiner de quelle manière une révolte était déclenchée par le développement de la guerre ou pouvait, à son tour, modifier ce développement, plutôt qu'à se faire une idée précise du comment et du pourquoi de la révolte, de son commencement, de son inspirateur et de ceux qui le suivaient ou non.

Mais je pense qu'il y avait une autre raison, plus profonde ; et elle est à chercher dans la nature des partis politiques et du sentiment national à l'époque en question. Nos partis modernes sont bien définis : ils ont des membres et des dirigeants officiels, de véritables programmes, des moyens concrets de diffuser l'information et la propagande. Ce genre de choses n'existe pas dans les temps anciens. Il y avait bien sûr des gens qui défendaient un programme théorique, mais la distinction se faisait habituellement entre les riches et les pauvres ; et l'on concevait sans peine qu'un individu fût du côté qui lui était le plus avantageux²⁵. Il s'agissait d'une sorte d'opportunisme spontané, qui entraînait plus facilement des changements au gré des circonstances²⁶. Et cela conduisait sans peine à l'opportunisme national, tel celui que manifeste Alcibiade à Sparte, disant qu'il se sentait un devoir de soutenir le type de gouvernement avec lequel sa cité avait pu être μεγίστη et ἐλευθερωτάτη (cf. VI, 89, 6). Cela était vrai pour tout le monde, mais surtout pour le peuple par opposition aux dirigeants, le peuple que Thucydide appelle parfois τὸ πλῆθος. Il faut en effet se rappeler que la distinction sociale n'était en aucun cas aussi systématique que ce que nous décrivons aujourd'hui comme une opposition de classes. Euripide (dans les *Suppliantes*, 238-245) comme Platon (dans la *République*, VIII, 565 a) insistent sur l'existence d'une classe moyenne qui, « attachée aux institutions existantes », ne prenait pas part aux querelles politiques (ἀπρόγμονες) : il était bien plus facile de rallier ces gens-là. Après tout, même à Athènes, où l'on était tellement plus sensible aux questions politiques que dans les autres cités, tous les adversaires de la démocratie n'étaient pas des « oligarques » ; et tous les partisans de la démocratie n'étaient pas prêts à toutes les extrémités pour elle. Et à Mégare, par exemple, les chefs du *demos* (οἱ τοῦ δῆμου προστάται) sont certains que le peuple n'est pas disposé à suivre leur propre ligne politique et ils agissent donc pour eux-mêmes, en secret²⁷. Dans une situation où l'opinion est si variable, la tendance dominante pouvait être celle qui était entretenue par un petit groupe de personnes hardies ou celle qui leur était imposée par

25. Cf. Lysias, *Pour un citoyen accusé de menées*, 8 : ἡτις ἂν ἔκαστῳ πολιτείᾳ συμφέρῃ, ταύτην προθυμεῖται καθεστάντα. De la même façon, les anciennes *staseis*, à Athènes, naissaient à la fois de rivalités entre les familles et de conflits d'idées.

26. Dans le passage cité ci-dessus, Lysias ajoute que le gouvernement est libre dès lors d'avoir le plus grand nombre possible de partisans.

27. Cf. IV, 66, 3. Les Péloponnésiens, voyant les traîtres à l'œuvre, croient que toute la cité a pris les armes contre eux : preuve que même en présence des événements, il pouvait être difficile de savoir.

l'opportunisme spontané de la foule²⁸. Il arrive même que certaines personnes soient d'autant plus audacieuses qu'elles sont moins nombreuses et ont par conséquent plus de raisons de craindre des représailles ; on le voit à Mendè, quand Thucydide dit ὅλιγον τε ὄντων parmi les motifs de leur opiniâtreté, expression qui cause un certain trouble chez les savants²⁹. Cela suggère que Thucydide a pu à la fois être prudent et avoir raison quand il refusait, s'il le pouvait, d'entrer dans ces distinctions douteuses.

De fait, il avait d'autant plus raison que l'indétermination des partis avait sa contrepartie dans la réalité précise de la *polis* : c'était quelque chose de réel, ressenti comme une unité bien plus précise et plus vivante que tout ce qu'on peut connaître actuellement. Si les partis n'étaient pas des groupes puissants, bien définis, c'est que la cité était un groupe puissant et bien défini. Si les gens n'avaient pas honte de leur opportunisme national, c'est parce qu'ils appartaient d'abord à la cité. La cité était le lieu où l'on se rencontrait, où l'on apprenait les nouvelles, où l'on avait des droits. Mais ce n'était pas seulement un lieu, ou plutôt elle n'était pas ressentie avant tout en ces termes. C'était un groupe de personnes : οἱ Ἀθηναῖοι, οἱ Ἀκόνθιοι. Et le fait que, lorsque les gens avaient à voter, ils prenaient des décisions non sur des personnes et des programmes, mais sur des questions concrètes, leur faisait éprouver plus facilement le sentiment qu'ils étaient la cité. La cité n'était pas un cadre : c'était un être collectif.

Cela explique sans doute d'une certaine façon la manière de penser que nous trouvons chez tous les écrivains grecs – et qui interdit à jamais une approche moderne de leur philosophie politique : je veux dire l'habitude de tirer des parallèles étroits entre cités et individus, qui s'étend des simples expressions du type καὶ ιδίᾳ καὶ δημοσίᾳ ou ἄνδρες ἄνδρα καὶ πόλις πόλιν, jusqu'à la gigantesque construction de Platon, où le parallélisme doit porter sur chaque détail de l'analyse. Cela, à mon sens, peut être considéré comme la raison principale – et suffisante – de la simplification effectuée par Thucydide, une simplification qui, comme je le disais, est valable pour toutes les cités, à un degré plus ou moins grand.

Pour Athènes, il en dit un peu plus parce que les discussions entre les dirigeants ont un effet direct sur la guerre. Pourtant il n'en dit pas beaucoup. Que savons-nous des partis, des programmes ? Nous apprenons les difficultés de Périclès à II, 65 ; mais ce sont des difficultés avec τοὺς Ἀθηναίους ; dans la phrase suivante, il y a bien un mot sur les motifs différents du δῆμος et des δυνατοί ; mais immédiatement, Thucydide ajoute : οὐ μέντοι πρότερόν γε οἱ ξύμπαντες... Même quand nous trouverions cela très utile, il répugne à diviser la cité. Et il faut se rappeler que, quand il doit être plus bref qu'ici, cette

28. Il fait peu de doute que οἱ πολλοί (c'est-à-dire les démocrates) obtenaient la majorité quand ils avaient le droit de voter ; mais le vote n'était pas tout et tous les problèmes concrets n'étaient pas tranchés en fonction de cette distinction claire et nette.

29. Madvig suggérait ὄργιλῶν et Classen-Steup admettait une lacune !

collectivité anonyme est tout ce qui reste : dans la *Pentékontaëtie*, on a toujours où Ἀθηναῖοι. Thucydide ne dit jamais que le parti de Cimon a fait ceci ou que les amis de Thémistocle ont provoqué telle ou telle décision : il nous présente un seul être vivant, qui envoya des expéditions ou mit fin à la guerre. Et il le fait comme si tous les Athéniens avaient toujours été du même avis, laissant de côté tous les citoyens qui ne partageaient pas les ambitions d'« Athènes », tout comme il laisse de côté les gens qui, dans les cités, ne partageaient pas le mécontentement des « cités ».

En fait on a là une tendance si naturelle à l'esprit des anciens qu'il transparaît dans bien des détails de style ou de vocabulaire. On sait combien il est difficile de distinguer clairement les différentes significations du mot *demos*, qui peut désigner les classes pauvres, le parti démocratique, la démocratie ou encore la cité tout entière³⁰. L'erreur *pars pro toto* est ici enracinée dans le langage de tous les jours. Mais si nous essayons de traduire Thucydide, nous retrouvons vite la même ambiguïté dans de nombreux détails.

Au début du livre IV, on apprend que des navires venus de Syracuse s'emparent de Messine αὐτῶν ἐπαγαγμένων. Était-ce que la cité entière les appelait ? Bien sûr que non. C'est pourquoi Steup suppose qu'un mot a été perdu et qu'il faudrait lire αὐτῶν < ἀνδρῶν > ἐπαγαγμένων³¹. Mais c'est manifestement inexact : bien que seule une petite partie de la cité ait pris la décision, la responsabilité est ressentie comme étant partagée. De même il y a apparemment une différence entre l'action d'une cité qui accepte, en son nom, certaines conditions, et celle d'un petit groupe qui la trahit de manière à provoquer sa reddition. Pourtant les deux actions sont attribuées de la même façon à la cité quand nous lisons, à V, 17, 2, ὥμολογίᾳ αὐτῶν προσχορησάντων καὶ οὐ προδόντων³² (nous autres modernes dirions προδοθέντων !).

C'est sans doute ce qui permet d'expliquer la formule étrange utilisée par Brasidas à IV, 86, 4 quand il dit qu'il ne conviendrait pas de soumettre le plus grand nombre au petit nombre (c'est-à-dire οἱ πολλοὶ à οἱ ὄλιγοι), ni le plus petit nombre au tout : τὸ ἔλασσον τοῖς πᾶσι. L'expression est si étrange que des scholiastes ne l'ont pas comprise et ont essayé d'expliquer τοῖς πᾶσι comme désignant les Macédoniens, les Thessaliens ou même les Lacédémoniens. Mais aucun pays étranger n'est en cause ici : si l'expression est curieuse, c'est en partie parce que notre auteur se plaît à la *variatio*, mais surtout parce que, aux yeux de tout un chacun, en ce temps-là, il n'y avait pas grande différence entre la majorité et la totalité³³.

30. Voir Gomme *ad* II, 37, 1 et G. E. M. de Sainte-Croix, « The character of the Athenian empire », art. cité, p. 22.

31. ἀνδρῶν étant équivalent à τινῶν.

32. Classen : προδόντων, sc. τινῶν.

33. Pour cette raison, je n'insisterais pas trop sur une opposition supposée entre ἐξ πλείονας οἰκεῖν (II, 37, 1) et ἐξ πάντας, comme le fait G. E. M. de Sainte-Croix, « The character of the Athenian empire », art. cité, p. 22 et note 2.

Nos anciens Grecs, qui étaient assez sages pour comprendre avec Hésiode combien la moitié est plus que le tout, semblent aussi avoir été d'assez bons citoyens pour admettre qu'une partie était égale au tout !

Pourtant il est regrettable que cela ait influencé les habitudes de notre historien, précisément à une époque, comme il le dit lui-même, de *stasis*, alors que les luttes politiques à l'intérieur des cités étaient plus générales et plus violentes qu'en d'autres occasions. La *stasis* s'empare de toute la Grèce, depuis le livre III³⁴, et au livre VIII, elle atteint finalement Athènes elle-même³⁵ : on rencontre alors des changements politiques, différents partis, un conflit interne ; et Thucydide doit changer ses habitudes. Le résultat n'est pas une réussite. Il lui fallait à présent mentionner des noms, des programmes, des intrigues ; et cela l'oblige à remonter dans le temps : « pendant ce temps, et même auparavant... » (VIII, 45) ; « en ce temps-là, et déjà auparavant... » (VIII, 63) Mais la difficulté ne vient pas de lui ; et l'histoire qu'il écrit n'est plus l'histoire d'une cité ordinaire.

La difficulté historiographique qu'il rencontre est liée à la contradiction politique si fortement mise en avant par Platon quand il disait qu'aucune cité ne pouvait être appelée *polis*, sinon sa propre cité idéale, où régnait la concorde et l'unité ; les autres sont hétérogènes ; et une cité divisée est constituée d'au moins deux *poleis*, l'une étant la *polis* des riches, l'autre la *polis* des pauvres (*République*, IV, 422 e-423 a ; VIII, 551 d).

Cela montre certainement que l'unité réelle de la *polis* était plus un rêve qu'une réalité. Ou, mieux qu'un rêve, c'était une limite idéale impossible à atteindre parfaitement. Mais une limite idéale n'est pas non plus totalement irréelle. Et toutes les cités n'étaient pas totalement divisées en factions hostiles et meurtrières. Même dans celles qui étaient les plus profondément affectées par ce mal, il y avait des moments où les citoyens s'unissaient de nouveau, en dépit de tout³⁶, et où, après tant de maux, on décidait de ne pas se souvenir de ceux-ci, μὴ μνησικακήσειν³⁷.

En tout cas cette limite idéale nous montre où tendait la conception habituelle, qui l'emportait dans tous les cas ordinaires que la *stasis* ne venait pas fausser. Elle nous montre que, pour un Grec de cette époque, une cité était nécessairement un tout – de même qu'un individu est un tout, même s'il peut avoir des scrupules et des conflits intérieurs entre différentes parties de lui-même³⁸. Or il

34. Les Grecs reconnaissent son importance et en parlent (voir, pour la Sicile, IV, 61, 1 ; VI, 17, 3 et 4) ; son règne est associé à celui de la προδοσία.

35. Cf. l'usage répété de ce mot : VIII, 78 ; 94, 2 ; 95, 2 ; 96, 2 ; 98, 4 ; 105, 5 ; et cf. II, 65, 2.

36. Voir l'exemple de Léontinoi, V, 4.

37. Par exemple à Samos, VII, 73 – pour ne rien dire de l'exemple fameux d'Athènes. L'importance du patriotisme a été mise en évidence par T. J. Quinn, « Thucydides and the unpopularity of the Athenian empire », *Historia*, 13, 1964, p. 265.

38. Même à l'intérieur d'un individu, la découverte qu'il existe différentes parties, et un possible désaccord entre elles, a pris du temps. Le désaccord a d'abord été fortement ressenti par Euripide, et sa théorie progressivement élaborée par Platon. Sa subtilité s'est révélée dans les temps modernes, et elle est à l'arrière-plan de la psychologie de Freud.

est tout à fait possible de décrire les hésitations et les revirements d'un individu sans mentionner le ressort principal de chaque action, ou de décrire le but général qu'il vise sans dire à quel point il se consacre à ce dessein. C'est ce que nous avons avec la *polis* : on peut décrire son action comme une série de mouvements plus ou moins cohérents, sans expliquer leur origine, ou visant la même chose, sans expliquer qui approuvait ou non le but visé.

Selon moi, ce système, qui semblait si justifié pour toutes les cités, sauf pour celles où la *stasis* faisait rage, était particulièrement justifié dans le cas des cités de l'empire. D'abord Athènes comptait là-bas sur les démocrates, mais en aucun cas elle n'aurait encouragé la *stasis* ; d'autre part, les mesures qu'elle prenait dans tel ou tel but provoquaient nécessairement du mécontentement dans la cité entière. On pouvait être partisan de la démocratie sans se réjouir de livrer ses navires et ses murailles ; on pouvait être partisan de la démocratie sans pour autant se réjouir de donner de l'argent qui serait utilisé par autrui. On peut se réjouir de l'emporter sur ses adversaires politiques sans avoir envie de traiter avec des étrangers et d'accepter leurs ordres. « Pourrions-nous l'emporter sans payer un tel prix ? », se demandait-on. Concrètement, il n'est pas difficile de croire, à mon sens, que même les démocrates, qui étaient du côté d'Athènes et lui témoignaient leur *eunoia*, désiraient en réalité la voir éloignée si cela pouvait se faire sans trop de dommage pour eux. Ils pouvaient être partisans de la démocratie, mais peut-être pas, pour citer Aristophane, τοὺς δῆμους ἐν ταῖς πόλεσιν... ὡς δημοκρατοῦνται (*Acharniens*, 642).

S'il en est ainsi, il apparaît décidément que je dois finalement être un peu moins négative que je l'avais d'abord annoncé. Car cela ne signifie pas seulement que Thucydide avait raison de ne pas entrer dans tous les détails des divisions internes et de l'opinion dans les cités, mais que cette opinion faisait que les *poleis*, en tant que *poleis*, étaient largement hostiles à Athènes, par rancune ou par crainte.

En évoquant les pressions, j'ai suggéré que le livre VIII pouvait être considéré comme particulièrement éclairant. À présent, concernant la *polis*, arrêtons-nous ici et considérons la politique de Brasidas au livre IV. Je ne parle pas de ses résultats, sans nul doute impressionnants ; mais j'ai suggéré que les pressions pouvaient en l'occurrence avoir joué un rôle – et qu'elles en jouèrent certainement un. Pourtant j'ai mentionné, avec les pressions, les promesses. Il vaut la peine d'examiner en quoi celles-ci consistaient.

À Mégare, qui était une cité indépendante, Brasidas était venu avec une armée, et les deux partis attendirent, chacun désireux de se rallier à ses propres protecteurs quand ceux-ci auraient remporté la victoire. En fait, même les amis de Brasidas craignaient que son entrée ne provoquât une *stasis* susceptible de ruiner la cité (cela confirme que les gens pensaient à la cité et que la *stasis* avait ses limites) ; puis quand il est victorieux, ils l'accueillent (ce qui confirme que l'occasion ne déterminait pas l'opinion des dirigeants, mais leur force et leur influence, c'est-à-dire l'attitude de l'État). Puis les chefs démocrates quittent

la ville, mais la majorité de la population est d'accord pour entamer des négociations avec les oligarques (κοινολογησάμενοι, à IV, 74, 2) et rappeler les exilés qui devraient jurer μηδὲν μνησικακήσειν, βουλεύσειν δὲ τῇ πόλει τὰ ἄριστα. On a certainement là la vraie réalité d'une *polis* considérée comme un tout, même en cas de *stasis*.

Mais examinons combien l'attitude de Brasidas est différente à Akanthos. Là, dans cette cité de l'empire, il utilise un nouvel argument qu'il ne pouvait utiliser à Mégare : il dit qu'il ne vient pas en tant qu'ami d'un groupe en particulier ; personne, par conséquent, ne devait craindre qu'il ne livrât la cité à certains des citoyens : οὐ γὰρ ξυστασίασων ἦκω, dit-il, avec une accumulation d'arguments et une insistance solennelle. Et à ces mots, la plupart des gens (οἱ πλειοῦς) se sentent satisfaits et ouvrent les portes de la cité. L'important ici n'est pas le succès en lui-même, mais le principe. Avec une cité de l'empire, Brasidas n'a pas besoin de s'appuyer sur une *stasis*, car il sait qu'il dispose d'un appât, plus efficace et valable pour tous – la liberté ; et c'est l'argument principal qu'il utilisera avec toutes les cités qui sont dans la même situation. À Toroné, par exemple, il répète qu'il n'est pas venu pour anéantir des cités ou des individus et qu'il ne fera aucune distinction entre les personnes. On voit alors comment réagissent les loyales cités démocratiques. À Amphipolis, les amis d'Athènes étaient plus nombreux (IV, 104, 4), mais quand ils voient à la fois les pressions et les offres, ἀλλοιότεροι ἐγένοντο τὰς γνώμας, comme dit Thucydide, et ils n'écoutent plus le commandant d'Athènes (106, 2 : τοῦ παρόντος Ἀθηναίων στρατηγοῦ οὐκέτι ἀκρούμενον). D'autres cités, cédant à un désir de satisfaction immédiate, tentent leur chance. Certaines se révoltent même après l'armistice. Et à Skionè, Brasidas paraît si bien intentionné que même ceux qui étaient initialement opposés aux négociations se rallient avec enthousiasme : πάντες ὁμοίως, καὶ οἵς πρότερον μὴ ἡρεσκε τὰ πρασσόμενα (121, 1)³⁹.

Je ne pourrais pas citer tous les passages et je ne pense pas que ce serait nécessaire. En fait il est clair que Brasidas pensait avoir là un bon argument parce qu'il pouvait offrir quelque chose que tout le monde désirait posséder. Et il est clair aussi qu'il ne se trompait pas. Nos oligarques athéniens n'avaient pas d'appât au livre VIII, et l'opposition politique ne pouvait leur en offrir un ; Brasidas avait un appât et pouvait surmonter l'opposition politique. Les cités se tournèrent donc vers ce qui était bon pour elles en tant que cités : τοῦ φανερῶς οἰκείου ἀγαθοῦ (cf. IV, 120, 3). Le désir commun de liberté, qui était le plus profond et le plus sincère des désirs, avait seulement été entravé et réduit au silence par les pressions antérieures.

Si cela est vrai, il apparaît que Thucydide avait raison quand il disait que l'opinion, dans les cités, étaient partout hostile à Athènes. Son affirmation de II, 8, où il dit que chaque individu et chaque cité étaient pleins d'ardeur pour aider Sparte autant qu'ils le pourraient, en paroles ou en actes, semble d'abord

39. Sur ces révoltes, voir T. J. Quinn, « Thucydides and the unpopularity of the Athenian Empire », art. cité, p. 260-262.

différer quelque peu de ce que dit le récit, qui montre que les cités n'éprouvèrent pas beaucoup d'enthousiasme avant l'arrivée de Brasidas, et qui souligne clairement que même alors elles hésitèrent et souvent résistèrent. Mais la différence ne me semble pas naître d'une différence de date⁴⁰ ni d'une partialité secrète : elle vient du fait que Thucydide, dans le cas présent, simplifie encore plus qu'ailleurs – et ce avec fermeté et hardiesse. Mais il respecte les idées et les usages de son temps, et aussi sa propre habitude de laisser de côté ce qui apparaît au premier coup d'œil pour saisir la vérité ultime et secrète – ὁ ἀληθεστάτη πρόφασις. Les cités, en tant que cités, étaient passionnément hostiles à Athènes. Elles l'auraient volontiers montré si elles avaient été en mesure de le faire. Et nombre d'entre elles le firent, quand vint le moment.

Ainsi l'image offerte par Thucydide ne contredit pas le jugement confiant de Gomme à propos des Grecs : « *Put a pen into their hands or a brush or a chisel, and they do not know what partiality is*⁴¹. » Et pourtant il s'agit d'une image personnelle, dans laquelle, comme on a vu, entrent à la fois le choix et l'interprétation. Nous le savons mieux depuis que des savants comme M. de Sainte-Croix, entre autres, ont attiré notre attention sur ce qui, auparavant, était trop facilement accepté comme une évidence. Mais je voulais montrer que choisir ne signifie pas se tromper et que l'interprétation peut être affaire non pas d'opinion politique, mais d'analyse politique et de philosophie. Si cela est vrai, cette controverse pourrait finalement jeter quelque lumière, non sur les défauts de Thucydide, mais sur ses méthodes et sur l'arrière-plan qui justifie sa position générale – c'est-à-dire sur certains traits de l'histoire des idées.

40. C'est ce que suggérait Gomme.

41. *The Greek Attitude to History and Poetry*, Berkeley, University of California Press, 1954, p. 162.

LES PROBLÈMES DE POLITIQUE INTÉRIEURE DANS L'ŒUVRE DE THUCYDIDE

Les problèmes de politique intérieure ne devaient, normalement, avoir aucune place dans l'œuvre de Thucydide. Et c'est là une première indication sur l'originalité de sa méthode. Celle-ci, en effet, se voulait aussi rigoureuse que possible. D'où un sujet délimité – une guerre – dont on pouvait suivre le cours, année par année, saison par saison, de façon continue : dans ce cas, les événements s'enchaînaient d'eux-mêmes et la série des faits devenait une suite logique et cohérente, sans qu'il soit besoin d'intervenir pour les commenter. C'était l'objectivité idéale, la transparence parfaite, la rigueur exemplaire.

À vrai dire, une telle tentative présentait un caractère extrême. Et, si l'on retrouve dans la suite du genre historique, ici ou là, des histoires d'une guerre, on ne retrouve jamais un pareil effort pour atteindre à une composition qui soit à la fois linéaire et signifiante. À plus forte raison ne trouve-t-on jamais les deux aspects combinés en une œuvre unique.

C'est pourquoi il a paru qu'il pouvait être instructif de réfléchir sur les inconvénients d'une telle méthode (dans le cas des problèmes de politique intérieure, ces inconvénients sont fort évidents), mais aussi sur les moyens par lesquels Thucydide a tenté d'y remédier : ceux-ci sont moins évidents à première vue, mais ils existent et permettent, semble-t-il, de définir avec plus de précision la méthode historique qui est, en général, celle de Thucydide.

Raconter une guerre, année par année, saison par saison, impliquait que les cités fussent présentées comme des personnes : οἱ Ἀθηναῖοι. Une personne peut hésiter, se sentir divisée, peser des arguments pour ou contre telle décision ; après quoi elle décide et assume la responsabilité de ses actes. De même pour un État, il n'y avait pas de raison pour que Thucydide dût ignorer ces doutes et ces affrontements. Il pouvait dire que « les Athéniens » firent ceci ou cela sur l'avis de Cimon, ou de Thémistocle, ou de Périclès : c'est ainsi qu'il procède dans la *Pentèkontaëtie*, où les traits sont plus simplifiés qu'ailleurs. Il pouvait aussi insérer dans son œuvre un débat où deux orateurs représentant des avis opposés parleraient tour à tour, soutenus par des groupes politiques opposés. Le procédé avait son modèle dans l'*Iliade* et avait été employé par Hérodote.

Thucydide y a recours lorsque, après le sujet collectif de la *Pentèkontaétie*, après la parole souveraine de Périclès dans les deux premiers livres, il fait parler l'un contre l'autre Cléon et Diodote ou Nicias et Alcibiade.

Bien des artifices de composition pouvaient alors permettre d'insérer la mention des faits utiles à la compréhension du récit : ce pouvait être une parenthèse explicative, comme il y en a plusieurs au livre I et au livre VI, qui parfois couvrent toute une série de paragraphes ; ou bien ce pouvait être une allusion dans un discours. On a remarqué depuis longtemps que le fameux décret mégarien n'était cité par Thucydide que lors de la demande faite par Sparte pour qu'il soit annulé (I, 139, 1) et que les épreuves causées par l'occupation de Décelie ne l'étaient qu'à propos du renvoi des mercenaires thraces (VII, 27, 3 *sq.*). Les ressources financières d'Athènes figurent, elles, dans le discours indirect de Périclès (II, 13). Ainsi le cadre de Thucydide lui permettait *a priori* de dire tout ce qui, à ses yeux, comptait, et de donner à chaque élément le degré d'importance qu'il souhaitait par rapport à la ligne principale du récit.

Il y avait pourtant des inconvénients, que le lecteur moderne, avide de renseignements, ressent de façon plus vive. Le premier consiste à ne jamais expliquer très clairement en quoi ces groupes divers, qui s'opposaient dans la cité, se distinguaient les uns des autres, soit dans leur composition sociale soit dans leurs programmes. Dans la *Pentèkontaétie*, c'est à nous de restituer tant bien que mal l'existence autour de Cimon d'un groupe de gens partisans de l'entente avec Sparte et opposés à l'impérialisme extrême. Dans le récit même de la guerre, Thucydide parle de la condamnation de Périclès sans dire de quel bord partirent les attaques : il ne parle que du succès qu'elles rencontrèrent auprès de tous (II, 65, 3 : οἱ ἔμπαντες). Il signale les accusations contre Alcibiade, en les attribuant à « ses ennemis », sans nous dire qui ils étaient et en ne s'occupant que du crédit que trouvaient ces accusations auprès « des Athéniens » (VI, 61, 1). Ce silence constitue une lacune, que la recherche moderne s'épuise à combler, mais que Thucydide ne souhaitait pas combler. Nous pouvons le regretter ; cependant, le caractère peu structuré de ce qui, à Athènes, correspondait à nos « partis » justifie très largement l'historien ancien.

Un second inconvénient de la méthode adoptée était d'aboutir à rejeter de l'histoire toute décision n'ayant avec la guerre qu'un rapport indirect. Par exemple, bien que Thucydide donne, à II, 13, des indications sur le montant du tribut perçu par Athènes, et bien qu'il insiste à plusieurs reprises sur le rôle joué par ce tribut dans la conduite des hostilités, on ne trouve nulle part dans l'œuvre une trace de l'augmentation du tribut qui prit place en 425, et qui dut jouer un rôle dans les sentiments des alliés envers Athènes. On n'y trouve non plus aucune trace de l'ostracisme qui devait écarter soit Nicias soit Alcibiade à la veille de l'expédition de Sicile, et qui aurait changé tout le cours de l'histoire. Nous pouvons, ici encore, le regretter. Mais, si Thucydide a jugé ces

renseignements peu importants, son jugement, en définitive, vaut largement le nôtre.

Par conséquent, le cadre adopté réclamait de l'adresse dans la composition et de la résolution dans le choix des données à retenir ; mais il était viable. Et le fait est que Thucydide put s'y tenir – jusqu'au livre VIII exclu. Là, tout craque à la fois : le cadre continu du récit est rompu ; et des développements entiers sont consacrés à la vie politique athénienne.

Un premier retour en arrière a lieu au paragraphe 45 : ἐν δὲ τούτῳ καὶ ἔτι πρότερον, amène une analyse des intrigues d'Alcibiade auprès de Tissapherne, intrigues qui suscitent chez les oligarques athéniens de premières espérances et un début de conjuration ; ce début de conjuration occupe les paragraphes 47-54. Puis un second retour en arrière a lieu au paragraphe 63, 3 : ὑπὸ γὰρ τοῦτον τὸν χρόνον καὶ ἔτι πρότερον ; il introduit le récit du renversement de la démocratie à Athènes et de la rupture entre la ville et l'armée, qui occupe les paragraphes 63 à 77. Désormais, le drame politique entre dans le cadre de l'histoire : les paragraphes 89 à 98 seront consacrés au renversement de l'oligarchie.

Que ces retours en arrière n'aillent pas sans imprécision et même sans confusion est un fait bien connu. La raison qui les rend nécessaires a donc son importance pour notre connaissance du genre historique. Quelque chose s'est passé, qui a rompu tout ensemble les deux règles que s'était fixées Thucydide, modifiant ainsi le principe même de sa méthode.

On a invoqué diverses explications de ce fait. La plus connue est l'état d'inachèvement où serait le livre VIII. Nous n'en discuterons pas ici : il est fort possible qu'une révision ait manqué, et l'on peut admettre qu'elle aurait atténué les imprécisions, supprimé les doublets, clarifié les mobiles ; mais elle n'aurait pas changé la structure d'ensemble, à moins d'une refonte complète. On a aussi mis en cause (et je pense à É. Delebecque) l'influence des sources utilisées par Thucydide. Mais la réponse est la même : Thucydide n'était pas si soumis à ses sources que la structure même de son livre dût en épouser le mouvement. On a signalé (et je pense à A. H. Westlake) que l'évolution générale de Thucydide l'avait amené à mentionner de plus en plus le rôle des individus : les menées d'Alcibiade et de Phrynickos, les actions d'Antiphon et de Théramène l'auraient soudain intéressé et retenu. Mais cette évolution, qui ne se marque guère dans le cas des Lacédémoniens, a elle-même besoin d'explication. Restent alors deux circonstances, qui, semble-t-il, valent chacune dans son domaine.

La suite rigoureuse des événements devait sans aucun doute souffrir de l'éparpillement géographique. Au livre VIII, on se bat loin, en des endroits divers. En plus, l'armée athénienne reste à Samos de l'automne 412 à l'automne 411, sans observer la trêve de l'hiver. À quoi s'ajoute enfin que l'on n'a plus à suivre l'affrontement relativement simple des deux volontés antagonistes que sont Athènes et Sparte : des intrigues se nouent aussi soit à Samos soit chez Tissapherne ; et tout cela exige un mode d'expression moins rigide.

Mais, surtout, cet éclatement géographique n'est que le reflet d'un autre éclatement infiniment plus grave : il n'y a plus de place, en effet, pour l'entité des débuts, pour « les Athéniens » ; il faut compter maintenant avec les Athéniens d'Athènes et les Athéniens de Samos, avec, de surcroît, cet autre Athénien en discussion avec eux tous, cet Athénien isolé qu'est Alcibiade, et qui vit d'abord à Sparte, puis auprès de Tissapherne, avant de rejoindre Samos, d'où il rentrera à Athènes. Si le cadre historique se rompt, c'est parce que la cité elle-même s'est rompue ; et si les problèmes de politique intérieure envahissent le récit, c'est parce qu'il ne s'agit plus d'un dialogue, à l'issue duquel Athènes choisit, mais d'une guerre ouverte entre deux Athènes.

Cette crise de la cité, Thucydide ne pouvait la prévoir. Elle a tout secoué, tout changé. Et on en retrouve le contrecoup chez les divers auteurs du temps. Il suffit de citer, autour de ces années 411, une tragédie d'Euripide et une comédie d'Aristophane pour en mesurer l'importance. La tragédie d'Euripide est celle des *Phéniciennes* : toute la pièce porte, en effet, sur la lutte entre les deux fils d'Œdipe, qui se battent pour la possession de la cité, au risque de causer sa perte. Ils sont mis en présence l'un de l'autre, devant leur mère que ce conflit déchire. Tout le monde espère leur réconciliation, en parle, insiste ; mais c'est en vain. Seul Ménécée, leur tout jeune cousin, tranche par son patriotisme généreux sur ces passions et cet égoïsme. Seul il pense à la cité, jugeant qu'elle vaut tous les sacrifices : « Si chacun, prenant tout ce qu'il peut offrir d'utile, et le réalisant, l'apportait à la patrie dans l'intérêt commun, les cités éprouveraient moins de maux et désormais seraient heureuses. » (1015-1018) À cet appel répond celui d'Aristophane dans *Lysistrata* ; l'héroïne, en effet, prêche la réconciliation de tous ; elle propose de « réunir dans une corbeille la bonne volonté commune et générale », en mêlant métèques, débiteurs du trésor, colons athéniens ; « puis, prenant à toutes leur fil, l'amener ici, le réunir en une seule masse, en une grosse pelote, et avec celle-ci, alors, tisser un manteau pour le peuple » (579-586). Ces témoignages montrent que le besoin d'un effort de réconciliation se faisait alors sentir de façon impérieuse. L'échec même de la méthode d'exposition de Thucydide illustre de façon concrète la gravité revêtue par la crise, qui, en fait, atteignait l'essence et l'existence de la cité.

Tout se passe donc comme si l'exil d'Alcibiade et sa trahison, puis la guerre civile de 411, avaient été pour Thucydide une surprise, l'amenant à revoir toute sa conception de l'histoire. Pourtant il n'est pas sûr que cette vision des choses fasse vraiment justice à la méthode de l'œuvre ou à la pénétration de son auteur. Le cadre historique a bien été bouleversé par la tournure des événements ; mais divers traits indiquent que l'évolution d'où devait sortir cette crise n'était nullement méconnue par Thucydide, et qu'elle est même présente dans son œuvre sous une forme assez précise. En cherchant à isoler la série des textes qui constituent comme l'armature de son analyse à cet égard, on devrait donc découvrir assez vite que la méthode de Thucydide est, en fait, beaucoup plus riche et plus subtile qu'elle ne semble au premier abord.

L'œuvre de Thucydide peut en effet se lire comme une analyse serrée et cohérente de l'évolution de la politique intérieure athénienne. De façon directe, il en a parlé une seule fois, mais à fond, dans le jugement de II, 65, où il expose le contraste opposant Périclès et ses successeurs. Le passage est célèbre. Notre propos sera d'abord de constater que l'analyse qu'il contient ne fait que ramasser en quelques affirmations claires un diagnostic que toute l'œuvre met déjà clairement en lumière. À ce titre, il y a dans l'œuvre une histoire de la politique intérieure d'Athènes, dans laquelle on peut distinguer trois thèmes essentiels, tous trois présents dans l'analyse de II, 65.

Cette analyse dit que Périclès avait discerné avec lucidité la politique à suivre, mais que ses successeurs firent en tout le contraire. Pourquoi cela ? La première raison est que leur relation avec le peuple fut toute différente : « C'est qu'il avait, lui, de l'autorité, grâce à la considération dont il jouissait et à ses qualités d'esprit, et que, de plus, pour l'argent, il montrait une éclatante intégrité : aussi tenait-il la foule, quoique libre, bien en main et, au lieu de se laisser diriger par elle, il la dirigeait... 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... » (II, 65, 8-11)

Ce verdict est abondamment confirmé par le récit. Au livre II, on voit Périclès s'opposer de façon systématique au plaisir du peuple et à ses impulsions irrationnelles. Il les avait, dans le premier discours que lui prête Thucydide, redoutées dès le début : « Car je crains plus nos fautes à nous que les desseins de l'adversaire. » (I, 144, 1) Bientôt, on le voit s'opposer à la colère du peuple, qui, déraisonnablement, veut engager le combat : se méfiant des passions qui mènent ses concitoyens, il décide de ne les appeler « ni à l'assemblée ni à aucune réunion, pour éviter les fautes (*ἐξαρπτεῖν*) qui s'y commettaient si, à ce moment, la colère les menait plus que le jugement » (II, 22, 1). Ensuite, il s'en prend à leur découragement, quand ils veulent, déraisonnablement, conclure la paix : cette fois, il les réunit et leur parle, leur montrant que leur colère contre lui ne s'accorde ni avec leurs votes antérieurs ni avec la réflexion lucide : « Si j'ai réuni l'assemblée, c'est afin de rafraîchir vos souvenirs et de vous adresser des remontrances, pour ce que votre attitude peut avoir d'injustifié, soit quand vous me montrez de l'aigreur, soit quand vous vous laissez dominer par vos malheurs. » (II, 60, 1)

Au contraire, ses successeurs, Cléon puis Alcibiade, ne font que suivre le peuple dans le sens de ses impulsions ; et c'est ce que souligne l'agencement même du récit, car il présente toujours l'attitude du peuple avant de montrer celle de ces démagogues qui interviennent dans le même sens. Cléon intervient une première fois à propos de Mytilène, pour défendre une décision prise la veille et prise, selon Thucydide, « sous l'effet de la colère » (III, 36, 2) ; il s'oppose ainsi à Diodote, qui parle au nom de la clairvoyance (*εὐβούλια*, à

42, 1 et 44, 1). Une seconde fois, Cléon intervient contre la paix que proposent les Lacédémoniens. Il sait que le peuple n'en veut pas ; le lecteur le sait aussi (IV, 21, 2), tout comme il sait, grâce au discours des Lacédémoniens, qu'une telle attitude est déraisonnable. Or Cléon abonde dans le sens que souhaite le peuple. Thucydide dit même qu'il entraînait les gens (*ἐνῆγε*) et il le dit en employant un terme qui ne convient guère que pour une action qui vient s'ajouter à des mobiles sentimentaux tout prêts à se donner libre cours. Les Éginètes, à I, 67, 2, *ἐνῆγον τὸν πόλεμον*, à laquelle tous aspiraient. Les Acharniens, à II, 21, 3, *ἐνῆγον τὴν ἔξοδον μάλιστα* alors que tous trouvaient déjà intolérable de ne pas tenter le combat. Ici, non seulement Cléon pousse le peuple à refuser une paix dont déjà il ne veut pas : il le pousse bientôt à envoyer des troupes fraîches ; et le procédé est apparemment le même ; car, selon Thucydide, il donne ce conseil aux Athéniens « qu'il voyait déjà plus enclins, psychologiquement, à faire une expédition » (IV, 27, 4).

Cette expédition, en fait, réussit : cela ne veut pas dire que la paix n'eût pas été préférable. En tout cas, l'expédition de Sicile, elle, fut un désastre. Or les Athéniens, dit Thucydide, « brûlaient de faire compagne » en Sicile (VI, 6, 1). L'envoi d'une flotte fut donc décidé : au moment où cette décision intervient dans l'œuvre de Thucydide, aucun orateur n'a encore parlé ; le débat entre Nicias et Alcibiade ne surgit, comme celui de Cléon et de Diodote, qu'après coup. Et Alcibiade, comme l'avait fait Cléon, pousse les Athéniens à suivre leur impulsion première. Au reste, comment s'en étonner, puisque de lui aussi Thucydide dit que *ἐνῆγε* : il entraînait les Athéniens dans la voie qui était la leur (VI, 15, 2) ? Il ne restait plus qu'une dernière faute à commettre : celle de rappeler Alcibiade. Le peuple, par ignorance du passé, par crainte, se montre irritable : de là une mesure qui, selon Thucydide, eut bientôt pour effet de perdre la cité (VI, 15, 5).

Il est donc vrai qu'au cours de la guerre le mécanisme démocratique a été modifié et que le peuple, avec ses passions et son incompétence, est devenu maître des affaires : tout l'agencement du récit laisse lire la leçon que dégage en clair le chapitre II, 65.

Reste à expliquer la raison de cette transformation : c'était, selon le même chapitre, l'ambition des chefs, qui s'étaient mis à agir *κατὰ τὰς ιδίας φιλοτιμίας καὶ ιδια κέρδη* (II, 65, 7), parce qu'ils voulaient *πρώτος ἔκαστος γίγνεσθαι* (10) et qu'ils étaient occupés *κατὰ τὰς ιδίας διαβολὰς περὶ τῆς τοῦ δήμου προστασίας* (11) : ce qui perdit Athènes fut l'effet de ces dissensions : *διαφοράς* (12). Cet aspect, si nettement mis en lumière dans tout le chapitre, ne se vérifie pas moins que l'autre dans la suite du récit. Il se vérifie seulement plus tard. C'est Aristophane qui nous apprend que Cléon était un homme ambitieux et malhonnête : Thucydide, que l'on accuse si volontiers de partialité contre Cléon, ne le suggère pas. Mais, avec Alcibiade, l'ambition privée entre en scène, avec éclat. La première intervention du personnage, à V, 43, 2, est nettement mise au compte de la jalouse et de l'ambition (*οὐ μέντοι ἀλλὰ καὶ φρονήματι φιλονικῶν...*). Il se juge

méconnu. Il en veut à Nicias. Il en veut à Sparte. Bien que la sincérité de son choix politique ne soit pas niée, les explications personnelles tiennent déjà bien plus de place que les raisons concernant l'État.

Pour l'expédition de Sicile la balance penche plus nettement encore. Nicias, le premier, incrimine l'ambition d'Alcibiade : « Si enfin quelqu'un, tout joyeux d'avoir été choisi pour commander, vous conseille de faire l'expédition, en ne considérant que son seul avantage [...], à celui-là non plus n'allez pas fournir l'occasion de se donner du lustre en son privé au péril de la cité. » (VI, 12, 2 : τῷ τῆς πόλεως κινδύνῳ ιδίᾳ ἐλλαμπρύνεσθαι) Et avant de laisser parler celui qui est ainsi visé, Thucydide, en son propre nom, précise l'exactitude de l'analyse : « Il obéissait au désir de combattre Nicias, dont il était, d'une façon générale, l'adversaire en politique et qui, de plus, l'avait attaqué en passant ; mais, avant tout, il aspirait à exercer le commandement, se flattant par là, tout à la fois, de conquérir la Sicile, puis Carthage et, si la fortune le favorisait, de servir ses intérêts privés (τὰ ἴδια) sous le rapport de l'argent et de la réputation. »

Les intrigues d'Alcibiade au livre VIII partent des mêmes sentiments. On retrouve, en accolade, sincérité et égoïsme. Quand Alcibiade conseille Tissapherne, Thucydide écrit : « Il y voyait la meilleure solution pour eux, chez qui il était ; mais, en même temps, il voulait favoriser son retour dans sa patrie, sachant que, s'il n'allait pas jusqu'à la ruiner, il pourrait un jour la persuader de le rappeler. » (VIII, 47, 1) Le régime lui est indifférent ; de fait, Phrynicos pensait qu'Alcibiade – et, dit Thucydide, c'était bien vrai – « ne désirait pas plus l'oligarchie que la démocratie, et que son seul but était, d'une façon ou d'une autre, de changer l'ordre établi dans la cité pour y rentrer à l'appel de sa faction » (VIII, 48, 4).

Bien plus, cette ambition égoïste d'Alcibiade n'était point le fait d'un individu ; et le mal vint plus encore de ses adversaires politiques. Les gens, en effet, jalouisaient son luxe et, « bien que, pour la cité, il eût pris les meilleures décisions relatives à la guerre, comme ils ne pouvaient, dans le privé (ιδίᾳ) supporter ses façons, ils ne tardèrent pas à perdre la cité en confiant les affaires à d'autres » (VI, 15, 4). Les voilà bien, les ἴδιαι διαφοροι dont parlait le chapitre II, 65 ! De fait, si Alcibiade trahit, son ennemi Phrynicos trahit lui aussi : il écrit au chef lacédémonien Astyochos, à qui il explique que, « s'agissant d'un adversaire, on devait l'excuser de chercher à lui nuire, fût-ce aux dépens de son propre pays » (VIII, 49, 2). Il passe sans honte de la démocratie à l'oligarchie. Et il n'est pas en cela plus dénué de scrupules que les autres : les oligarques en général sont avant tout des ambitieux : « En fait, écrit Thucydide, la plupart d'entre eux obéissaient à leurs ambitions personnelles » (ιδίας φιλοτιμίας) et « tous y revendiquaient non seulement de n'être pas égal, mais d'avoir, chacun pour eux, la toute première place » (VIII, 89, 3 : πρῶτος αὐτὸς ἔκαστος εἶναι). Ici les mots mêmes sont ceux de II, 65. Et l'attitude de ces oligarques peut aller jusqu'à la trahison. Cela aussi est dit, puisque, selon Thucydide, ils étaient « prêts à appeler l'ennemi pour conclure un accord qui, leur enlevant les

remparts et la flotte, leur laisserait la direction de la cité dans n'importe quelles conditions, pourvu que la sécurité de leurs personnes à eux fût assurée » (VIII, 91, 3).

Autrement dit, l'évolution des mœurs politiques est décrite avec une rigueur implacable. Et les phrases de II, 65 ne font que formuler ce qui se dégage clairement des mobiles mis en cause tout au travers de l'œuvre. La crise de 411 n'est donc pas venue en surprise : elle se présente dans l'œuvre comme la confirmation d'un mal qui n'avait cessé d'empirer et qui atteignait le fonctionnement même du régime.

Ceci nous mène alors au dernier aspect de l'analyse donnée en II, 65 : celui-ci concerne non plus l'attitude des hommes politiques à l'égard du peuple, mais la nature même du régime. Ce régime était une démocratie d'une forme particulière. Grâce à l'autorité de Périclès, Thucydide précise que, « sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait » (II, 65, 9). Mais, cette fois, Thucydide ne s'est pas contenté de cette brève formule définissant le régime par le rôle d'un homme : il a pris soin de prêter à Périclès un éloge de la démocratie athénienne, dans l'Oraison funèbre insérée au livre II. Cet éloge a souvent paru idéalisé, flatté ; en fait, il est clair qu'il ne retient qu'un certain visage de la démocratie. Il ne parle pas d'égalité, sinon dans l'application des lois ; et l'indication est aussitôt corrigée par la mention d'une compétition ouverte. « Pour le nom, c'est une démocratie », dit Périclès, avec une formule presque identique à celle de II, 65 ; mais, cette fois, ce qui rétablit le vrai sens du régime n'est pas l'action d'un homme : c'est l'appréciation des meilleurs, l'*ἀξιωσις*, le fait de *προτιμαν*. Périclès loue donc une démocratie dans laquelle tous ont leur rôle à jouer, et où la place est faite au mérite ; de même il loue une démocratie dans laquelle la liberté est corrigée par le respect des lois (II, 37).

La démocratie pratiquée après Périclès présente un beau contraste avec une telle modération. Du temps de Cléon et d'Alcibiade, Thucydide fait défiler devant les yeux de son lecteur des assemblées houleuses et irresponsables. Cléon lui-même dénonce ce caractère à III, 37. Et c'est d'une telle assemblée qu'il devait obtenir le commandement de l'expédition envoyée à Pylos. L'assemblée qui décide l'envoi de l'expédition en Sicile n'est ni plus sérieuse ni plus réfléchie. De plus, à force d'entretenir la guerre civile dans toutes les cités, Athènes voit ses propres citoyens se durcir, se scinder : les *ἰδιαι διαφοραι* qui se déchaînent au moment de l'affaire des Hermès et des Mystères ne sont pas le fait de quelques ambitieux, mais révèlent un malaise profond, qui, bientôt, en 411, met Athènes à son tour au bord de la guerre civile. Avec l'oligarchie dans la ville et la démocratie dans la flotte athénienne de Samos, on est tout près de l'affrontement armé : il faut des interventions – dont celle d'Alcibiade, qui, cette fois, joue le rôle de modérateur – pour éviter le pire. Entre l'oligarchie et la démocratie, la lutte est sans merci : la démocratie est conçue, par ses défenseurs

comme par ses adversaires, comme la dictature du *demos*, prêt à chasser les oligarques, comme on le faisait dans toutes les cités.

Athènes s'arrête à temps, et c'est le régime modéré, la « constitution des ancêtres », comme on devait dire dans la suite. Or, ici se place le fameux jugement porté par Thucydide, qui, comme Aristote, approuve ce régime : « Et c'est alors que, pour la première fois, de mon temps du moins, Athènes eut un gouvernement tout à fait bon ; il s'était établi en effet un équilibre raisonnable entre les aristocrates et la masse, ce qui fut le premier facteur qui contribua à tirer la cité d'une situation devenue mauvaise. » (VIII, 97, 2) On a beaucoup discuté sur le sens de cette phrase. Et l'on y a relevé une contradiction avec l'éloge qui était fait de la démocratie de Périclès. Mais peut-être cette difficulté peut-elle être levée dans la perspective que l'on vient de voir. Dans le régime de Périclès, en effet, ce n'est point sur la démocratie que portait l'éloge, mais sur l'esprit ferme et large dans lequel elle était pratiquée. Périclès avait été le chef de tous les Athéniens et avait gouverné en fonction des besoins de l'État dans son ensemble. La démocratie était ensuite devenue la dictature du peuple, une faction opposée à une autre. Après la crise de 411, dans la cité éclatée, la seule façon de revenir à l'unité civique d'autan était d'inscrire dans les institutions elles-mêmes cet esprit de collaboration entre les deux camps, qui désormais n'allait plus de soi. La façon dont est loué Périclès faisait donc attendre, en quelque sorte, cette approbation résolue à la nouvelle démocratie, réunie après tant de désunion, et élargie après les échecs des deux camps visant chacun au pouvoir. L'histoire des institutions se révèle donc aussi cohérente, aussi systématique que celle des hommes.

L'histoire politique d'Athènes, grâce à des mentions de mobiles, à de brefs commentaires, à une suite de notations qui se font écho, trouve bien sa place dans l'histoire de Thucydide ; et elle s'y présente avec la clarté et la rigueur d'une démonstration mathématique.

Cette conclusion elle-même suggère que l'œuvre doit se lire avec soin, et que bien des indications, apparemment discrètes, en commandent le sens. Mais, dès lors, n'est-il pas possible de dépasser le cadre de cette démonstration, dont le chapitre II, 65 a ici fourni l'armature ? En nous amenant à considérer la ruine de la moralité chez les chefs politiques et la transformation des institutions, cette démonstration attire notre attention sur une seconde série de textes, les uns parlant de valeurs morales et les autres d'union civique : ces textes n'ont apparemment aucun rapport direct avec l'histoire politique d'Athènes ; mais une fois bien dégagées les grandes lignes de la pensée de Thucydide, le rapport se révèle soudain plus étroit que l'on n'eût pensé.

Dans le premier cas, on peut même dire que les textes en question comblent un vide. Car enfin, dire que les chefs furent égoïstes et ambitieux réclame un mot d'explication. Pourquoi, en effet, cette évolution ? Thucydide dit bien, au chapitre II, 65, que les chefs qui succédèrent à Périclès étaient plus égaux

entre eux. Mais on peut se trouver à égalité sans perdre pour cela tout scrupule. On pourrait admettre que Thucydide constate là un fait, sans chercher à l'expliquer. Mais ce n'est guère, il faut l'avouer, conforme à ses habitudes. Or il se trouve que, dans l'œuvre, toute une série de textes décrivent, et de très près, une crise de la moralité en général.

On le voit tout d'abord avec la peste. Que la peste entraîne un déclin de la moralité n'est pas, en soi, bien étonnant. On pourrait cependant être surpris que Thucydide consacre à ce phénomène une si longue analyse (II, 52-53). Et l'on pourrait aussi être surpris qu'il le présente non pas comme un accident isolé, mais comme le début d'une longue évolution. Le texte, en effet, ne laisse sur ce point aucun doute : la maladie, dit-il, à 53, 1, « marqua le *premier début* ($\piρωτόν τε ἡρῷον$) d'un *progrès* ($ἐπὶ πλέον$) dans le désordre moral qui s'étendit aussi au reste » ($καὶ ἐξ ταλλαλας$). Il est presque impossible de traduire tous les termes qui, dans cette phrase, servent à rendre l'idée qu'il s'agissait d'un mal destiné à s'amplifier : cette accumulation ne saurait être un hasard. Et ce n'est pas un hasard non plus si cette analyse suit immédiatement l'Oraison funèbre, dans laquelle Périclès exalte le dévouement et le civisme régnant parmi les Athéniens ainsi que leur respect des lois, écrites et non écrites. On dirait presque que Thucydide veut ici établir un contraste, aussi net et éloquent que celui qu'il formule à II, 65.

Ce fait suffirait déjà pour attirer notre attention. Mais, au livre suivant, à propos des désordres causés par la guerre civile à Corcyre, voici que Thucydide se lance dans un autre développement général, plus important encore. Il s'agit, cette fois, d'un mal qui « gagna pour ainsi dire le monde grec tout entier » ; et un de ses effets fut qu'à la faveur des luttes partisanes, on ne respecta plus aucune loi : « La parenté même devint un lien moins étroit que le parti, où l'on était prêt à oser sans détour, car ces réunions-là, au lieu de respecter les lois existantes en visant à l'utilité, violaient l'ordre établi au gré de la cupidité. Et les engagements mutuels tiraient moins leur force de la loi divine que de l'illégalité perpétrée en commun. » (III, 82, 6) Et pourquoi un tel désordre ? « La cause de tout cela, c'était le pouvoir voulu par cupidité et par ambition. » ($διὸ πλεονεξίαν καὶ φιλοτιμίαν$)

L'idée de l'ambition et celle des luttes entre partis rattachent directement le passage à l'analyse politique que l'on a vue. Et la crise morale décrite à propos de la peste connaît ici une aggravation. Certes, il ne s'agit pas d'Athènes. Et le passage peut fort bien avoir été écrit avant les luttes athéniennes de 411, à plus forte raison avant celles de 404. Mais, s'il en est ainsi, le fait constitue une raison de plus pour l'émerveiller de la cohérence de l'ensemble. Au reste, comprendrait-on une telle insistance à propos d'un mal qui n'aurait concerné ni Athènes ni Sparte ? Par-delà les cas directement visés, il est clair que le sens s'applique aussi au cas de ceux qui entretiennent ces luttes, s'y mêlent, en prennent les façons, les passions, les excès – même si ceux-ci ne se traduisent pas encore dans la réalité d'un affrontement entre citoyens.

Et, dès lors, n'est-il pas également clair que, dans presque chaque discours, on voit se préciser de proche en proche une image morale d'Athènes et des principes qui l'animent ? Nous avons tenté de montrer ailleurs¹ que, dans les justifications données par les Athéniens de leur impérialisme, une évolution nette se marquait, de discours en discours, tendant à sacrifier l'honneur au profit des simples rapports de force, et le rayonnement au profit des répressions brutales. Mais on pourrait ajouter encore que, dans tous les discours, quantité de développements d'ordre moral et général, qui semblent à première vue des pièces toutes faites et des morceaux de rhétorique, dessinent en fait la même évolution : par-delà l'occasion à laquelle se rapportent les discours, ces développements semblent attirer l'attention sur une signification d'ensemble – un peu comme le ferait un chant du chœur dans une tragédie d'Eschyle ou de Sophocle. Pourquoi Périclès parle-t-il si chaleureusement du civisme, soit dans l'Oraison funèbre, soit dans son dernier discours ? Pourquoi au contraire Cléon fait-il une telle description des assemblées du peuple, tenues pour irresponsables, et de l'empire athénien, tenu pour un équilibre précaire entre les haines et la sévérité ? Pourquoi Diodote lui oppose-t-il une défense si raisonnable, mais où se traduit si peu d'idéalisme, si peu de foi en autre chose que l'intérêt ? Pourquoi entre-t-il dans une longue analyse des raisons pour lesquelles les fautes – encore les fautes ! – sont commises ? Est-il interdit de penser que, tout comme le chœur d'*Antigone* déplore les folies des hommes en croyant blâmer Antigone alors que son blâme touche en fait Crémon, de même la psychologie de la faute vise, par-delà Mytilène, toutes les cités du monde, et Athènes en particulier ? Et pourquoi le dialogue de Mélos entre-t-il dans une analyse si fouillée de l'incroyance morale et religieuse qui se trouve à la racine de la politique impérialiste d'Athènes ? On a déjà relevé le contraste entre l'Oraison funèbre et la réflexion sur la peste : mais comment penser que le contraste entre l'Oraison funèbre et le dialogue de Mélos soit un hasard ? Même s'il en était un, il resterait que ces deux analyses contrastées, toutes deux extérieures au cadre normal du récit, dégagent par elles-mêmes une leçon. Cette leçon est que, sous l'effet de la guerre, de la peste (qui, dans le cas athénien, en fut plus ou moins la conséquence), de la guerre civile (qui, un peu partout en Grèce, accompagna la guerre), sans doute aussi sous l'effet du renouvellement du personnel politique, on assista à une crise grave de la moralité. Les démagogues athéniens en furent touchés comme les autres. Et les résultats furent ceux que l'on a vus. Pour cet esprit réaliste qu'était Thucydide, les problèmes de la politique intérieure trouvent donc leur explication dernière dans une crise des valeurs morales. Et ainsi s'explique la présence dans son œuvre de tant de textes apparemment étrangers à l'analyse politique : sa méthode est assez subtile pour traiter des problèmes de manière indirecte.

1. Voir « Le thème du prestige dans l'œuvre de Thucydide », *infra*, p. 175-190.

Au reste, même dans les textes politiques, il en est dont la signification par rapport à l'histoire d'Athènes est, elle aussi, indirecte, mais qui, si l'on y regarde de plus près, se groupent en un faisceau de témoignages des plus révélateurs. Cette seconde série de textes concerne la crise du civisme et la recherche d'une solution au problème qu'elle posait.

Les luttes entre démocrates et oligarques avaient en effet oblitéré le sens civique. N'en a-t-on pas la preuve dans les justifications outrageusement sophistiques données à la trahison ? Au livre III, 65, 2-3, peut-être était-il normal de voir les Thébains se lancer dans des explications insistantes sur le droit qu'avaient les oligarques platéens d'ouvrir les portes de la ville à une armée thébaine. Au livre IV, 114, peut-être était-il normal de voir Brasidas demander au peuple de Toroné d'excuser les oligarques pour une conduite similaire. Mais il n'était sûrement pas nécessaire qu'Alcibiade, à Sparte, allât jusqu'à justifier avec force son attitude d'homme en guerre contre sa patrie et reconnaît dans le désir de s'en ressaisir la marque du vrai patriotisme (VI, 92, 2-4). Et il ne semble pas certain que ce soit là une marque de l'intérêt nouveau porté par Thucydide aux individus, ni une allusion discrète au fait que d'autres exilés – comme l'historien lui-même – n'agissaient point si mal : il semble plus normal de voir là l'aboutissement d'un thème préparé dans les livres antérieurs, et qui, au moment où Alcibiade passe à l'ennemi, mérite d'être mis en relief comme le symptôme d'une crise profonde. Les scandaleuses justifications de Phrynicos au livre VIII sont là pour le confirmer. Par-delà l'occasion, on voit donc encore une fois se dégager une signification d'ensemble : le thème de la lutte à mort entre deux camps devient un symptôme clairement dénoncé.

Contre cette lutte à mort, le remède était, on l'a vu, dans la prise de conscience d'un sens nouveau donné à la démocratie. Et, tout à coup, voici que des pans entiers de certains discours d'allure plus ou moins rhétorique, revêtent une portée essentielle. On pourrait suivre le thème à la trace, montrer le rôle joué par Brasidas, qui tente de refaire contre la domination athénienne l'unité des cités jusqu'alors divisées en deux camps. Pour ne retenir que l'essentiel, il peut suffire d'évoquer les textes majeurs, en mentionnant trois exemples, qui sont les discours prononcés par Athénagoras à Syracuse, par Alcibiade à Athènes et par Alcibiade à Sparte.

Dans les deux premiers cas, il s'agit de cités où, à la même époque, deux camps s'affrontent, et aussi deux groupes d'âge : les jeunes et les moins jeunes. Athénagoras à Syracuse parle au nom des moins jeunes ; Alcibiade, lui, parle au nom des jeunes ; mais tous deux proposent une image neuve de la démocratie, conçue non plus comme un camp ou comme un parti, mais comme une totalité. Comment ne pas penser que cette crise de générations, qui aggrave les luttes intérieures, mais aussi cet effort pour repenser la démocratie, afin de leur trouver un remède, sont délibérément évoqués dans l'œuvre ? Les phrases mêmes se font écho, attirant ainsi l'attention. Athénagoras montre ainsi que

la démocratie peut être conçue comme un ensemble, où chaque individu et chaque groupe social a son rôle et sa place. Et sa définition se donne comme résolument originale : « Mais je dis, moi, d'abord, que le mot de peuple désigne un tout complet (VI, 39, 1 : δῆμον ἔνυπταν ὀνομάσθαι) et celui d'oligarchie une partie seulement ; ensuite que, si les riches sont les meilleurs pour veiller aux finances, à l'intelligence revient de donner les conseils les plus sûrs, et au grand nombre de décider au mieux après s'être éclairé ; qu'enfin ces trois éléments ont indistinctement, chacun en particulier et tous ensemble (ἔνυπταντο), part égale dans une démocratie. » La suite du texte insiste encore sur ce qui est le bien commun de la cité (40, 1 : τὸ τῆς πόλεως ἔνυπτασι κοινόν) : mais la définition du *dēmos* est à elle seule révélatrice.

Elle le devient plus encore quand l'on constate que, dans le même livre VI, Alcibiade exprime lui aussi des idées équivalentes. Dans son discours d'Athènes, il définit de façon digne des médecins, mais déjà fort aristotélicienne, la cité comme un mélange où s'allient des éléments divers, car « le vrai secret de la force est d'associer, en les mêlant, le moins bon, le moyen, et le vraiment parfait » (VI, 18, 6). Dans son discours de Sparte, il se réclame d'une démocratie élargie et déclare qu'il appelle *dēmos* tout ce qui s'oppose au pouvoir personnel (VI, 89, 4 : πᾶν δὲ τὸ ἐναντιούμενον τῷ δυναστεύοντι δῆμος ὀνομάσθαι). Et il ajoute que la tradition des siens était conforme à ce principe : « Nous, nous étions chefs du peuple en son ensemble. » (6 : τοῦ ἔνυπταντος) Par-delà la réconciliation politique, on entrevoit les premiers linéaments de cette fusion sociale qui sera le grand souci de Platon et d'Aristote, et colorera à jamais le mot « démocratie » d'une valeur nouvelle.

On pourrait pousser plus loin l'analyse. Peut-être pourrait-on la pousser à l'infini. L'œuvre de Thucydide semble en effet, pour qui veut la regarder de près, toute semée de petits cailloux, qui dessinent une série de messages précis, si bien qu'un thème, qui apparaît d'abord presque absent de l'œuvre, comme celui de la politique intérieure, y est en fait traité sous tous ses aspects et de façon approfondie.

Une telle conclusion éclaire, je crois, la façon dont il faut lire Thucydide, et l'originalité de la méthode qu'il a choisie pour écrire l'histoire. Parce que les faits de politique intérieure sont moins directement présents que les autres dans son récit, les démonstrations sous-jacentes et les significations implicites y prennent, relativement, d'autant plus d'importance. Mais il est trop évident qu'elles valent aussi dans tous les autres domaines. Thucydide montre, laisse voir, suggère. Son silence n'est jamais une abstention, et ses moindres mots sont toujours chargés d'intentions.

Mais, en même temps, notre enquête d'aujourd'hui permet peut-être de mieux apprécier le niveau de vérité auquel il aspire. Dans le domaine de la politique intérieure, ses choix doivent être plus impérieux qu'ailleurs, et leur sens se dégage d'autant plus nettement. Or, on constate qu'écartant les détails

du quotidien, il donne toute son attention aux grandes évolutions. Quand nous parlons aujourd’hui d’opinions politiques, nous pensons en général au quotidien : au fait d’être pour ou contre telle personne ou telle mesure. Mais poser de telles questions à Thucydide, c’est toujours un peu le trahir. C’est lui demander ce qu’il n’a pas voulu nous donner. La sobriété qu’il s’impose et l’extraordinaire profondeur de tout ce qu’il fait apparaître dans l’évolution de la politique athénienne révèle assez qu’il entend faire œuvre de philosophie politique. Et la subtilité de sa méthode d’expression s’accompagne d’une ambition extrême dans la méthode d’analyse, puisque l’esprit qui anime le récit historique constitue un approfondissement perpétuel menant du plus particulier au plus général, et du vrai au « plus vrai »².

2. On retrouvera certaines des idées exprimées ici dans notre livre *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975, aux p. 31-36 et 149-155 ; mais la perspective est différente : le livre utilise l’analyse pour éclairer les problèmes posés par la régime, alors qu’elle sert ici à préciser la méthode historique de Thucydide.

ALCIBIADE ET LE MÉLANGE ENTRE JEUNES ET VIEUX Politique et médecine

Alcibiade, dans le discours que lui prête Thucydide en faveur de l'expédition de Sicile, discute l'opposition établie par Nicias entre jeunes et vieux, et évoque pour cela le mélange qui seul peut assurer la force d'une cité : « Pour vous, que l'inaction préconisée par Nicias et ses querelles de jeunes à vieux ne vous détournent pas de l'entreprise ! Nous avons ici une heureuse tradition : c'est en délibérant jeunes et vieux ensemble que nos pères ont mis nos affaires en leur haut degré ; tâchez, aujourd'hui encore, de la même manière, de mener notre cité de l'avant. Dites-vous pour cela que, l'une sans l'autre, jeunesse et vieillesse ne peuvent rien, mais que le vrai secret de la force est d'associer, en les mêlant, le moins bon, le moyen, et le vraiment parfait. » (VI, 18, 6 : *tό τε φαῦλον καὶ τὸ μέσον καὶ τὸ πάνυ ἀκριβὲς ὃν ξυνκρονθὲν μάλιστ’ ὃν ισχύειν*) L'idée générale est claire ; et on l'a depuis longtemps mise en relation avec les théories médicales sur le mélange. Mais le détail de la formulation a souvent embarrassé les lecteurs. C'est pourquoi il peut sembler utile de chercher à préciser le sens de la phrase, en se demandant si le rapport avec la médecine n'est pas ici plus étroit qu'il ne semble à première vue.

Bien qu'il s'agisse seulement, dans le texte, d'associer les jeunes et les vieux, il est évident que la pensée se trouve apparentée à toute une série de textes appartenant à la même époque, dans lesquels se fait jour l'idée, alors neuve, que tous doivent jouer un rôle dans la cité et que la vie politique repose sur l'association et le mélange d'éléments divers. Dans les textes conservés, on peut même dire que la petite phrase d'Alcibiade ouvre la voie. Et son importance s'accroît si l'on observe que le texte est immédiatement suivi, dans l'œuvre de Thucydide, d'autres témoignages, de caractère plus nettement politique, prouvant que cette notion commence alors à s'imposer.

Dans le même livre VI, l'idée d'une collaboration de tous les éléments, apportant chacun leurs qualités propres, est d'abord présentée comme une des caractéristiques de la démocratie, et comme un argument en sa faveur : Athénagoras, à Syracuse, oppose l'oligarchie, qui représente seulement une

fraction de la cité, au gouvernement du peuple, entendu au sens large, dans lequel tous ont leur rôle à jouer : « Si les riches sont les meilleurs pour veiller aux finances, à l'intelligence revient de donner les conseils les plus sûrs, et au grand nombre de décider au mieux après s'être éclairé » ; et ces trois éléments, pris isolément et ensemble, tiennent une part égale dans une démocratie (VI, 39, 1 : *ισομοιρεῖν*).

Mais si le régime démocratique permet en principe une telle collaboration, encore faut-il que la masse ne tire pas tout à elle, et n'exclue pas les autres – qu'elle soit le pouvoir de tous les citoyens et non la dictature du parti populaire. Il semble que la démocratie athénienne n'ait pas eu cette sagesse : aussi les oligarques, dressés contre elle, prirent-ils le pouvoir en 411 ; mais ce coup de force était une autre manière de ruiner l'équilibre ; le remède sembla donc, une fois renversé leur régime, de chercher à instaurer une constitution de conciliation : et ce fut le bref établissement de la constitution modérée, conforme à l'esprit de Théramène, qui devait recevoir les éloges de la plupart des théoriciens. La façon dont la loue Thucydide marque bien ce caractère, consistant à associer les divers éléments entre eux ; et il retrouve certains des termes qu'employait Alcibiade dans la phrase qui nous occupe. Thucydide déclare en effet que ce régime fut bon, parce qu'il s'était établi un équilibre raisonnable entre les aristocrates et la masse (VIII, 97, 2 : *μετρία... ξύγκρασις*), ce qui fut le premier facteur qui contribua à tirer la cité d'une situation devenue mauvaise. Ce régime associait donc les deux camps politiques, tout comme la cité devait, selon Alcibiade, associer les diverses classes d'âge ; et le mot employé est le même dans les deux cas.

Or il se trouve que cette idée de mélange et d'association au sein de la cité allait prendre, dans la réflexion grecque qui suivit, une importance considérable, et cela sous deux formes différentes. D'abord – le texte de Thucydide VIII, 97 posait à cet égard un point de départ précis – l'idée devait se propager dans les théories prônant, à la suite de Théramène, une constitution modérée, ou mixte. Ces théories apparaissent pour nous en 411 ; mais elles devaient se développer très largement au IV^e siècle, en passant entre autres par Isocrate et par les *Lois* de Platon, et en culminant, si l'on peut dire, dans la *Politique* d'Aristote. Pour parler de la constitution de Sparte, Platon emploie les mots de « modérée » (III, 691 d *sq.* : *μέτριον* – *μέτρον ἔχουσα* – *μετριάσσαι* – *μετριάσαι*) et de « mixte » (692 a : *σύμμεικτος*). Pour parler de sa *πολιτεία*, Aristote dit qu'elle repose sur une combinaison et un mélange (IV, 1294 a : *συνθέσεως καὶ μίξεως*, *μέμεικται*), ce qui l'amène à définir les modes du mélange (*τρόπος τῆς μίξεως*) et les caractéristiques du juste milieu.

Tout ce courant de pensée traduit donc une orientation précise. Et c'est un fait que l'on retrouve exactement la même orientation dans la médecine hippocratique. De même que la vie repose sur un mélange des éléments, la santé repose sur un équilibre entre les propriétés physiques (comme le chaud, le froid, le sec, l'humide), ou sur un équilibre entre les humeurs (comme le sang,

le phlegme, la bile), ou encore sur un équilibre de saisons et des climats¹. Alors qu’Alcméon parlait de l’ἰσονομία des divers éléments, le traité des *Airs, eaux, lieux* parle, comme Athénagoras à Syracuse, de leur ἰσομοιρίη (12). Ces deux médecins louent le mélange modéré et harmonieux, Alcméon parlant d’une σύμμετρον... κράσιν, et le traité des *Airs, eaux, lieux* employant les termes de κρῆσις ou de ἐν μέσῳ. Et l’on voit un peu partout, dans la collection hippocratique, surgir κρᾶσις et ses composés². On y rencontre même la σύγκρησις des deux textes de Thucydide ; et le traité *Du régime* fait ainsi dépendre l’intelligence de l’homme de la qualité de la σύγκρησις entre les éléments de feu et d’eau existant dans le corps³. Le traitement de la maladie, selon une théorie de ce genre, consiste toujours à fortifier l’élément qui se trouve manquer, afin de rétablir l’équilibre sur lequel repose la santé.

Il est donc légitime de penser que cette théorie du mélange a pu fournir des arguments aux défenseurs des constitutions mixtes et des régimes modérés. Et c’est bien ce que l’on a souvent avancé à propos d’Aristote, chez qui l’idée de mélange et de juste milieu est le plus largement répandue⁴.

Mais le mélange a aussi servi de modèle politique dans un domaine plus général et au moins aussi important. La phrase d’Alcibiade inaugure en effet un autre courant de pensée, d’ailleurs voisin du précédent, qui consiste à rappeler qu’une cité exige non plus seulement un équilibre entre ses éléments, mais une étroite association de tous ceux qui la composent. Elle doit être une collectivité et un tout⁵.

La crise de la cité, à la fin de la guerre du Péloponnèse, et l’expérience de la guerre civile que firent deux fois les Athéniens, donnèrent à cette idée un prix soudain accru. L’on vit alors se répandre partout le mot de « concorde » (όμονοια) et cette concorde, passée dans les faits en 403, lors de la grande

1. Cette classification sert de cadre à l’étude de L. Mac Kinney, « The conception of *Isonomia* in Greek medicine », in *Isonomia. Studien zur Gleichheitsvorstellung im griechischen Denken*, J. Mau et G. Schmidt (éd.), Berlin, Akademie-Verlag, 1964, p. 79-88. Il va de soi que, pour le mélange des éléments, on trouverait, indépendamment des écrits médicaux, nombre de textes importants dans Empédoclé (cf. entre autres DK A 30 ; 72 ; 78 ; 86 ; B 21, 14 ; 22, 4 ; 61).

2. Voir par exemple *Airs, eaux, lieux*, 12, sur la κρῆσις τῶν ὥρεων, ou encore *Ancienne médecine*, 3 : ἔμιξαν καὶ ἐκέρασαν ; 14 : μεμιγένα καὶ κεκρημένα – ἀκρήτου – εὐ τε κέκρηται καὶ οὐδὲν ἔχει ἄκρητον ; 19, 35 : ἄκρητα ; 19, 41 : μιχθῇ ; 19, 48 : κρῆσιας ; 19, 50 : μιχθέν ; 19, 54 : μίσηται ; ou encore *De la nature de l’homme*, 14, 4 : la santé tient essentiellement au mélange des éléments (κρῆσις) et au fait qu’ils soient bien mélangés (μεμιγένα) ; cf. plus loin : μὴ κεκρημένον. On trouvera d’autres références dans W. Jaeger, *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, III, Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1947, p. 27 et 297, notes 59 et 60, (cf. « Diokles von Karystos », p. 47 sq.), et dans l’édition Festugière, *De l’ancienne médecine*, Paris, Klincksieck, 1948, n. 25.

3. Cf. 2, 3 et 36, 2. Cf. déjà Parménide, DK B 16, avec le mot κρᾶσις. De même, Démocrite, DK A 135, 58.

4. Cf. H. Kalchreuter, *Die μεσότης bei und vor Aristoteles*, thèse de l’université de Tübingen, 1911.

5. Alcibiade lui-même l’entend ainsi dans son discours de Sparte : cf. VI, 89, 3-6, avec l’insistance sur πᾶν ετ ἔσυμπτων. Les idées résumées ici sont exposées de façon plus détaillée dans notre livre *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975. Nous y traitons brièvement du texte d’Alcibiade à la p. 154.

réconciliation entre les deux camps opposés, devait rester une des plus belles fiertés d'Athènes. Chez les philosophes, la même nécessité de l'union politique prit un tour plus exigeant encore. Elle perce dans le rêve d'Isocrate, qui voudrait une cité où riches et pauvres soient liés par une solidarité naturelle⁶; elle joue un rôle plus grand pour Platon, dont l'ambitieux idéalisme voudrait fonder une vraie *κοινωνία* entre citoyens⁷. De même qu'il réclame l'harmonie de l'âme⁸, Platon réclame en effet l'harmonie dans l'État; et il n'hésite pas pour cela à imposer à sa cité des règles impérieuses, visant à rendre les citoyens non plus seulement unis, mais *όμοταθεῖς*, c'est-à-dire ayant mêmes émotions et mêmes réactions⁹. Dans le *Politique*, de même, il définit la tâche de l'homme d'État par l'entrelacement étroit qui associe la chaîne et la trame, l'énergie et la modération (309 a-b). Ce souci occupera Platon jusqu'à la fin de sa vie¹⁰.

Or cette unité profonde, cette collaboration vivante rapproche le bien de l'État de la santé d'un homme. On trouve en effet chez les médecins l'idée d'une unité organique, dans laquelle chaque partie joue un rôle indispensable. Le traité *De la nature de l'homme*, 7, et celui *Du régime*, 3, sont à cet égard éloquents. Le premier parle d'une solidarité qui veut que les éléments se fassent vivre les uns les autres (*συντρέφεται ἀπ' οὐ π' ἀλλήλων*); le second parle de leur complémentarité (*συμφόροι τὴν κρῆσιν*)¹¹. Telle est bien la symbiose à laquelle le texte d'Alcibiade invite les jeunes et les vieux : ils ne peuvent rien isolément, mais tirent toute leur force de leur association. Inversement, la maladie vient d'une « séparation » ; c'est ce que dit le traité *De la nature de l'homme*, 4 (où cette idée est rendue par les mots *χωρίζεσθαι* ou *ἀπόκρισις*). Tel est bien le mal créé par la « séparation » que refuse Alcibiade entre jeunes et vieux.

Qu'il s'agisse d'équilibre harmonieux ou de solidarité organique, la pensée politique trouvait donc dans la médecine une référence de choix. Et la comparaison latente entre les deux domaines n'est pas rare, en particulier chez Platon¹². La médecine fait ainsi régner dans les corps « l'amour et la concorde » (*Banquet*, 186 d-e). Inversement, tout excès en politique correspond à une maladie de

6. *Aréopagétique*, 31 sq. Euripide l'avait précédé dans cette voie : il emploie même, pour cette solidarité, le terme de *σύγκρασις* (*Éole*, fr. 21, 4). Cf. de même Démocrite, DK B 255.

7. Cf. notre article sur « Les différents aspects de la concorde dans l'œuvre de Platon », *Revue de philologie*, 46, 1972, p. 7-20.

8. Selon Simmias, dans le *Phédon*, l'âme serait même une *κρᾶσιν...* καὶ ἀρμονίαν des différents principes qui composent le corps (chaud, froid, sec, etc.) : cf. 86 b. On retrouve l'utilisation des mêmes théories médicales à propos de l'amour dans le *Banquet*, 186 b-e.

9. Cf. *République*, V, 464 d ; cf. l'article cité à la note 7.

10. Cf. *Lois*, III, sur l'amitié dans les États ; IX, 875 a, sur le bien commun qui « assemble » ; VII, 793 c, sur la nécessité, ici encore, de *συνδεῖν*.

11. La même idée se retrouve dans les fables, qui montrent la solidarité et la collaboration liant entre elles les différentes parties du corps (cf. Ésope, 159, Tite-Live, II, 32, La Fontaine, III, 2).

12. Platon emploie aussi d'autres métaphores, comme celle de l'harmonie musicale ou celle du tissage, qu'Aristophane avait lancée dans *Lysistrata* (574 sq.) et qui est abondamment développée dans le *Politique* (cf. à 309 b : *σύμμειξιν*, *συνδεῖν*, *συμπλέκειν*, et aussi, à 308 e : *σύγκρασις*).

l'État. Pour Isocrate, l'impérialisme est une « maladie » (*Sur la paix*, 104) et la ville devrait être soignée avec autant de fermeté qu'on en met à soigner les corps (*ibid.*, 39-40). Dans le *Gorgias*, l'impérialisme est une enflure malsaine qui amènera un jour un excès de faiblesse (518 e-519 a). Mais on peut en dire autant de tout État où certains éléments se développent aux dépens des autres. Un tel élément est alors « enflé et irrité » (*Lois*, III, 692 a) ; il faut donc traiter l'État comme un médecin traite un corps, en le tenant également éloigné des excès opposés (XI, 919 b-c) ; il faut penser les risques de rupture au sein de cet État comme dans un être vivant (XII, 945 c). Plus nettement encore, la division représente une maladie : un État divisé est un État malsain ; la moindre intervention du dehors peut précipiter en lui la maladie (*République*, VIII, 556 e). La tyrannie est ainsi une maladie (VIII, 544 c). L'apparition des « frelons » en est une autre (VIII, 552 c). Et c'est une maladie encore qui entraîne la servitude : « car il est certain que tout excès amène généralement une violente réaction, soit dans les saisons, soit dans les plantes, soit dans les corps, et dans les gouvernements plus que partout ailleurs ». Ce qui vient ruiner la cohésion d'une cité, c'est que des éléments dangereux s'y développent, qui « y jettent le même désordre que le phlegme et la bile dans le corps » (VIII, 564 b)¹³.

Esquissée ou développée, la métaphore médicale affleure donc de façon constante. Qu'elle soit latente également dans le texte de Thucydide ne saurait surprendre puisque Nicias, à qui répond Alcibiade, demande précisément au prytane, lui aussi, de se faire le « médecin » de la cité¹⁴ : selon les principes chers aux médecins, il doit veiller à rendre à sa patrie le plus de services possible et ne lui causer du moins aucun préjudice de façon délibérée. Mais Alcibiade, par sa théorie du mélange, semble faire des idées médicales une application plus précise encore. Et l'importance du double courant de pensée qu'il inaugure dans l'histoire des idées politiques confère à cette relation une portée considérable.

Cependant le mélange visé par Alcibiade affecte une forme particulière, qui, à première vue, peut surprendre. Ce mélange, en effet, n'est pas présenté ici comme l'association de tempéraments distincts, propres à se compléter en apportant chacun des mérites divers, mais comme la combinaison de mérites inégaux. Ce mélange unit, il le dit, τό τε φαῦλον καὶ τὸ μέσον καὶ τὸ πάνυ

13. Dans les *Lois*, la même idée se fonde, de façon plus précise, sur la nourriture (III, 691 c). Déjà le médecin du *Gorgias* s'occupait de répartir la nourriture ; mais ici l'idée est mise en relation avec le déséquilibre qui menace l'union de l'État.

14. Cf. K. Weidauer, *Thukydides und die hippokratischen Schriften*, Heidelberg, Carl Winter, 1954, p. 72 (l'étude, pour le reste, ne considère pas le problème traité ici) ; cf. aussi J. Ilberg, « Die Ärzteschule von Knidos », *Berichte über die Verhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse*, 76, 1925, p. 9, note 1. Sur le principe invoqué ici, on rapprochera *Épidémies*, I, 5 (Littré II, 634, 8-636, 1).

ἀκριβὲς. Une telle particularité a paru à certains plaider contre l'origine médicale de la doctrine¹⁵. En tout cas, elle est déroutante, et mérite plus ample examen.

On peut d'abord se demander qui visent ces mots. Il s'agissait jusque-là des jeunes et des vieux : on peut donc penser que τὸ πάνυ ἀκριβὲς désigne ici les vieux. Mais, dans ce cas, τὸ φαῦλον doit désigner les jeunes ; et c'est là, il faut le reconnaître, une étrange façon de les défendre. C'est pourquoi l'on suppose parfois que l'expression est ironique : Alcibiade s'exprimerait en accordant son vocabulaire à la pensée de Nicias, qu'il est en train de réfuter¹⁶. Ces subtilités sont un peu déroutantes. Aussi peut-on assez naturellement admettre qu'Alcibiade se réfère plutôt à une réflexion d'ordre général, dont seul le principe serait à retenir pour les jeunes et les vieux. Mais quelle réflexion générale ? S'il s'agit, comme on l'a cru jadis, des différents genres de vie, ou bien des différentes qualités de jugement, considérées en soi et indépendamment de ceux à qui elles appartiennent, l'affirmation demeure étrange. Est-il si normal de dire qu'il y a intérêt à mélanger le médiocre au bon, et que l'on améliore ainsi la qualité du mélange ? L'idée, *a priori*, semble peu évidente. Et l'on aimerait savoir en quel domaine elle peut paraître claire. Ainsi s'expliquerait sans doute le choix de ces deux mots φαῦλον et ἀκριβὲς qui s'accordent si mal avec la situation. On comprend, certes, d'après les idées qui viennent d'être évoquées, qu'Alcibiade joigne aux deux extrêmes l'élément μέσον si cher aux théoriciens du juste milieu ; mais l'union du φαῦλον et de l'ἀκριβὲς réclame une explication.

Ces deux questions peuvent, semble-t-il, trouver une réponse dans la *Politique* d'Aristote, qu'Arnold, très justement, citait à propos de ce texte¹⁷. On sait qu'Aristote justifie le droit de décision laissé au peuple en s'appuyant sur le fait qu'une assemblée où tous participent acquiert, une fois réunie, une capacité supérieure à celle des individus qui la composent, parce que les qualités de tous y sont mêlées et qu'ils décident collectivement. « Du fait qu'ils sont plusieurs, chacun a sa part de vertu et de sagesse pratique, et de leur union naît un seul homme à plusieurs pieds, plusieurs mains, et doué de plusieurs sens, et il en va de même pour le caractère et l'intelligence. » (III, 1281 b 4 sq.) La masse sera ainsi meilleur juge, même que les experts.

Cette supériorité du corps civique mêlé, qui le met au-dessus même des meilleurs juges, est exactement l'idée d'Alcibiade : on peut faire mieux avec tous qu'avec quelques personnes compétentes. Mais la suite de la *Politique* ne tarde pas à nous livrer des rapprochements plus étroits encore, portant sur les termes eux-mêmes. Car Aristote considère une objection possible, la présence, au sein de la masse réunie à l'assemblée, de gens médiocres : ce sont les φαῦλοι

15. Cf. A. Aalders, *Die Theorie der gemischten Verfassung im Altertum*, Amsterdam, Adolf M. Hakkert, 1968, p. 28 : « denn diese geht aus von der Mischung von Elementen, die einander etwa gleichwertig sind. »

16. Ainsi Classen-Steup ; cf. Marchant, *ad loc.*

17. Cf. T. Arnold, *The History of the Peloponnesian War by Thucydides*, Oxford, Parker, 1874.

(III, 1282 a 25 : δοκεῖ γὰρ ἀτοπον εἶναι τὸ μειζόνων εἶναι κυρίους τοὺς φαῦλους τῶν ἐπιεικῶν). Or Aristote passe outre à cette objection : il ne faut pas considérer les individus, qui ne sont qu'une fraction des assemblées, mais la masse ; et, de même que la masse représente un cens supérieur à celui des individus, elle est, collectivement, plus apte à juger. La présence des φαῦλοι dans cette masse n'entame donc pas sa supériorité.

Sans doute est-ce là ce à quoi pense Alcibiade : la réunion des médiocres et des bons constitue un mélange qui devient supérieur même aux bons pris isolément. Alcibiade parle de l'élément φαῦλον ; l'opposé n'est pas ici constitué par les bons ni par les experts, mais par τὸ πάντα ἀκριβές. L'expression, qui évoque la rigueur du jugement, s'applique évidemment aux vieux. Et il se peut que, sur ce point, les jeunes représentent l'élément φαῦλον. Mais on ne décide pas avec la seule ἀκρίβεια : la rigueur, peut-être timide, des vieux gagne donc à se combiner avec la fougue, peut-être aveugle, des jeunes, et avec l'allant lucide de l'élément intermédiaire. C'est ce qu'exige le dynamisme de la cité. Et la règle générale qui sert de justification est qu'une bonne décision est une décision prise collectivement par tous, quels que soient leurs mérites et leurs capacités.

Cette idée, glissée ainsi dans le discours d'Alcibiade, et reprise plus tard sous une forme élaborée par Aristote, suppose qu'il y avait, dès le v^e siècle, des argumentations de ce type. Or rien, dans le texte d'Alcibiade n'indique à quel domaine il emprunte son idée ; mais Aristote, en fournissant des arguments précis, peut, à cet égard, nous mettre sur la voie. Ces arguments sont au nombre de trois, et reposent sur des comparaisons. La première est assez peu développée : c'est celle des repas où chacun apporte sa part, et qui valent mieux que ceux dont une seule personne fait la dépense (III, 1281 b 3)¹⁸. La seconde est celle de la beauté, qui consiste en une rencontre harmonieuse de traits, alors que chaque partie du visage peut, prise isolément, n'être nullement plus belle que chez un autre homme. C'est là une comparaison platonicienne¹⁹, qu'Aristote adapte tant bien que mal à sa thèse et qui reste un peu inquiétante : un élément du visage, s'il est vraiment « médiocre » ne peut-il pas ruiner la beauté de l'ensemble ? En revanche, la troisième comparaison est fort révélatrice, et cela d'autant plus qu'elle tend à justifier non plus seulement l'importance de l'ensemble par rapport aux parties, mais la supériorité du mélange en tant que tel. Or elle renvoie tout droit à la médecine.

Le texte d'Aristote est bien clair : « Tous, réunis, ont en effet suffisamment de discernement et, mêlés aux meilleurs citoyens (μιγνύμενοι), ils rendent des services à l'État tout comme un aliment impur, joint aux aliments purs, rend le tout plus profitable que les aliments en petite quantité (ὸλιγης) ; mais, pris

18. Il pense sans doute à des repas où chacun apporte, non pas son écot, mais un plat, et où intervient la variété dans les possibilités de contribution, ainsi qu'une certaine émulation.

19. Cf. *République*, IV, 420 b-d. Sur cette comparaison, chez Aristote, cf. encore *Politique*, III, 1284 a 7-13, et V, 1309 b 19 *sq.*

isolément, chaque individu ne peut porter qu'un jugement imparfait. » (1281 b 35 *sq.*)²⁰ Ici, la similitude est rigoureuse. Et l'argument d'Alcibiade devient compréhensible. L'idée exprimée par Aristote se retrouve d'ailleurs, à peu de chose près, dans le traité *De la génération des animaux*, I, 725 a. Il consiste à dire que, dans la nourriture, des éléments moins nutritifs, s'ajoutant aux autres, en augmentent la richesse totale et en rendent plus aisée l'assimilation. Il peut rester quelque obscurité sur la notion d'aliment « pur » ; et le point sera à préciser. Mais, d'ores et déjà le rapport entre le texte d'Aristote et celui d'Alcibiade semble s'expliquer par une commune référence aux théories de l'alimentation – référence qui est, dans le cas d'Aristote, clairement avouée²¹.

Il convient donc de se tourner vers les écrits médicaux pour y chercher la confirmation de cette idée et des échos plus précis de la théorie du mélange alimentaire. C'est évidemment à des traités un peu généraux, traitant de l'hygiène et de l'alimentation, que l'on peut demander cette confirmation. Et le fait est qu'on la rencontre dans le traité de l'*Ancienne médecine* et dans celui *Du régime*. Le premier de ces traités a d'abord l'intérêt de faire une grande place à la notion d'un régime parfaitement au point, établissant une juste moyenne entre le trop et le trop peu, que l'auteur appelle ἀκριβές (l'adjectif, le substantif et l'adverbe sont employés au paragraphe 9)²². C'est bien là le mot d'Alcibiade, sinon exactement son sens. Mais surtout il insiste sur l'idée du mélange. Au paragraphe 13, il signale qu'un homme qui mangerait du blé cru et de la viande crue serait malade, et que le moyen le plus généralement admis pour y remédier serait de donner à cet homme du pain cuit et de la viande cuite, ainsi qu'un peu de vin. Il ne s'agit donc pas de classer les aliments en chauds, froids, etc. : ce qui compte est la transformation et le mélange, au cours desquels l'aliment perd certaines de ses propriétés et se trouve « mêlé et fondu avec d'autres » (13, fin : ὅλλοισι δὲ κέρηται καὶ μέμικται)²³.

Un premier aspect de ce mélange – le texte le prouve – est donc la cuisson. C'est ce qu'explique aussi le traité *Du régime*, II, 56. L'eau et le feu étant les deux principes opposés dont tout se compose, on ôte le pouvoir des aliments forts en les faisant bouillir à plusieurs reprises, et l'on diminue l'humidité des autres en les faisant rôtir ou griller. Le cru et le cuit s'opposent ici comme l'objet brut au mélange lucidement dosé. Mais la cuisson n'est pas seule en cause. L'auteur de l'*Ancienne médecine* précise en effet ce qu'il entend par le mélange ; et voici que surgit le mot καθαρός, employé par Aristote : il désigne le pain fait avec de la farine tamisée – celle qui ne l'est pas donnant un pain

20. Nous rectifions pour deux détails la traduction Aubonnet.

21. Ceci ne saurait surprendre, l'intérêt d'Aristote pour la médecine étant amplement attesté et connu des anciens (cf. Plutarque, *Vie d'Alexandre*, 8).

22. Cf. *Aphorismes*, I, 4 *sq.* Le mot φαῦλος est également appliqué par les médecins à certains régimes ; mais la valeur n'est pas nécessairement péjorative : ce peut être un régime « ordinaire » (ainsi *Fractures*, 36).

23. Le passage ne figure pas plus que le discours d'Alcibiade dans les témoignages recueillis par H. Kalchreuter ; cf. *supra*, note 4.

complet, ou mêlé (*συγκομιστός*)²⁴. Le principe est un peu le même pour l'amer, le salé, l'acide²⁵ : ils sont nuisibles à l'état isolé, tandis que, dans l'alimentation générale, ils sont profitables. Au total « la force, la croissance, la nourriture, ne viennent de rien d'autre que du fait que l'alimentation a été bien mêlée, qu'elle n'a rien de non-mêlé et de fort, mais qu'elle est devenue un tout uni et simple » (14, fin). Le mot *καθαρός* était celui qu'employait Aristote : celui de « force » (*ἰσχύς*) est celui qu'emploie Alcibiade ; et il y a là une nouvelle parenté entre ce groupe de textes.

De plus, ainsi expliquée, l'idée devient parfaitement claire. La façon dont la richesse du blé et de la viande a été rendue profitable, par ces accommodements que représentent la cuisson et le mélange avec des aliments de moindre qualité, offre un modèle exact pour le mélange des citoyens, mélange dans lequel l'*ἀκρίβεια* des uns est, elle aussi, « accommodée », tout comme la fougue des jeunes et leur manque d'*ἀκρίβεια* – ce qui a pour effet de doser le mélange et de le rendre profitable.

Cette parenté rend compte du caractère un peu surprenant que présente à première vue la phrase d'Alcibiade : celle-ci est entièrement normale, si l'on admet qu'elle se réfère à des idées d'ordre médical et diététique, qui, au moins sous une forme simple, devaient alors être fort répandues. On trouve du reste une confirmation de ce fait dans la suite même du texte. Celui-ci continue en effet en parlant du dynamisme d'une cité et de son entraînement moral : Athènes, explique Alcibiade, grâce à des expéditions comme celle de Sicile, accroîtra son expérience et fortifiera en elle-même l'habitude de se défendre. On pourrait dire que cet entraînement est comme une sorte de gymnastique : il exerce la cité comme la gymnastique exerce les muscles d'un homme et le maintient en bonne forme. Cette gymnastique vient donc, selon l'habitude hippocratique, compléter pour la cité un dosage d'éléments ressortissant de la diététique²⁶.

24. De même le *Régime dans les maladies aiguës*, 37, parle des effets différents produits par les différentes espèces de pain, et signale le danger que présentent, pour des gens qui n'y sont pas accoutumés, des pains *καθαροί τε καὶ συγκομιστοί* ; cf. encore *Du régime*, III, 168, où *συγκομιστοῖς* est, de façon à première vue surprenante, lié à *ἀκρίτοις* : le premier semble s'appliquer aux aliments et le second à la boisson.

25. La différence est que le pain « pur », étant cuit, présente pourtant déjà un mélange de propriétés.

26. La référence implicite à la médecine paraît aussi évidente dans la fin du discours d'Alcibiade (cf. déjà sur ce point Ch. Lichtenhaeler, *Thucydide et Hippocrate vus par un historien-médecin*, Genève, Droz, 1965, p. 70, note 20). Alcibiade affirme en effet que l'inaction préconisée par Nicias, même si elle était bonne en soi, serait désastreuse pour Athènes, à cause de son tempérament et de ses traditions. Or le changement est considéré comme dangereux pour la santé de l'individu. L'idée est formulée dans le *Régime dans les maladies aiguës*, 35 : « Les plus grands changements qui surviennent à notre constitution et à nos habitudes sont les plus grandes causes des maladies » ; et une application pratique assez proche du cas considéré par Alcibiade se trouve dans *De la nature de l'homme*, 12, où l'auteur montre le danger, pour ceux qui ont mené une vie active dans leur jeunesse, de tomber dans une inaction qui les remplit, dit-il, d'une « chair flasque fort différente de la première ». Enfin l'idée est appliquée au régime, avec des expressions très proches de celles qu'emploie Alcibiade, dans le *Régime dans les maladies aiguës*, 28, 36 et 37 : on y voit les dommages causés par le changement, car « on supporte bien les aliments auxquels on est habitué, même s'ils ne sont pas bons par nature » (*ἢν καὶ μὴ ἀγαθὰ η̄ φύσει*, 36). Le maintien du régime habituel est donc

L'influence de la pensée médicale sur la théorie politique semble donc bien, sous une forme directe ou indirecte, avoir été considérable ; et ce qu'a d'inattendu le texte d'Alcibiade attire ainsi l'attention sur un phénomène très général. Certes, les doctrines politiques sur le juste milieu ou sur l'union de la cité ont dû puiser à bien d'autres sources – quand ce ne serait que les sources pythagoriciennes, dont l'influence n'est guère douteuse. Mais la médecine est l'une de ces sources, et non la moindre.

Il se peut, au surplus, qu'il y ait eu réciprocité. Car si les auteurs politiques, dans leur idéal d'union ou de modération, font appel à des comparaisons médicales, développées ou sous-jacentes, il est manifeste qu'inversement, les médecins se plaisent à employer, pour se faire mieux comprendre, des métaphores politiques. C'est le cas lorsqu'Alcméon parle de l'*ἰσομορία* des divers éléments, et attribue la cause de la maladie à la *μοναρχία* de l'un d'entre eux. L'*ἰσομορία* du traité des *Airs, eaux, lieux* pourrait bien avoir la même origine. Et l'idée qu'il est dangereux de voir un de ces éléments *πλεονάζειν* (comme le disent Dioclès de Carystos ou Philistion de Locres) revêt la même valeur métaphorique. L'échange des idées et des termes est aussi naturel que dans la phrase de la *République* qui a été citée plus haut, et où l'on voit un corps malsain entrer en « *στάσις* » tandis qu'un État divisé devient « malade » (556 e).

plus sûr (*ἀσφαλεστέρη* dans *Régime des maladies aiguës*, 28 ; cf. *ἀσφαλέστατα* dans Thucydide VI, 18, 7). Le rôle de l'habitude est aussi le même. Il est, au reste, notable, qu'il s'agit également ici d'idées médicales qui devaient être facilement accessibles (cf., dans *Régime des maladies aiguës*, 28 : *εὐκαταμάθητον*).

VOCABULAIRE ET PROPAGANDE OU LES PREMIERS EMPLOIS DU MOT 'OMONOIA'

Le mot ὄμονοια était appelé à faire une carrière illustre ; et quiconque a été à Athènes sait qu'il sert à nommer une des places principales de la ville : la place 'OMONIA' est notre place de la Concorde. Mais ce mot et le verbe correspondant n'apparaissent pas de bonne heure dans les textes grecs : pratiquement, on ne les rencontre qu'à partir des dernières années du v^e siècle, époque à laquelle leur vogue s'affirme de façon brusque et décisive¹. Ils ne figurent ni chez Homère, ni chez Hérodote, ni dans la tragédie. En revanche, Thucydide en présente deux exemples², tous les deux dans le livre VIII, et tous les deux relatifs à la guerre civile. De fait, l'emploi du mot est lié, de façon très étroite, à la crise de la cité : il désigne le remède aux guerres civiles et la valeur à rétablir pour sauver l'État, menacé par ces guerres. L'on dirait même que l'on en voit naître le besoin au cours du récit de Thucydide.

La στάσις de Corcyre, qui est l'occasion pour lui du célèbre commentaire sur les guerres civiles, ne s'arrête que par un massacre quasi total (IV, 48, 5) ; mais déjà les Mégariens, plus soucieux du bien commun, prêtent, vers la même époque, de grands serments, jurant de ne pas revenir sur le passé (IV, 74, 2-3 : μὴ μνησικακήσειν³). Les démocrates samiens, après avoir sévi contre les responsables, observent une trêve similaire (VIII, 73, 6 : οὐ μνησικακοῦντες). Mais, surtout, le problème devait se poser pour Athènes. Celle-ci faillit, par deux fois, sombrer dans la guerre civile : quelques modérés d'abord, Alcibiade ensuite, permirent en 411 d'éviter le pire (VIII, 75 ; VIII, 86). Pour commencer, des chefs athéniens imposèrent à l'armée de Samos le serment de vivre dorénavant dans la démocratie et la concorde (VIII, 75, 2 : δημοκρατήσεσθαι τε καὶ ὄμονογέσειν) ; d'autres, à Athènes même, un peu plus tard, répondirent

1. Pour l'histoire du mot en général, on se reportera principalement à l'étude, toujours utile, de H. Kramer, *Quid valeat ὄμονοια in litteris graecis*, thèse de l'université de Göttingen, 1915.

2. Le mot figure aussi, de façon incontestable, chez Démocrite : B 250 et 255 (cf., pour la pensée, 237, 245, 248) ; mais les dates de Démocrite sont trop incertaines pour fournir un repère ; au reste, il ne semble pas pouvoir être antérieur à Thucydide.

3. L'expression, cette fois, se rencontre déjà dans Hérodote, VIII, 29.

au désordre en faisant une assemblée « pour la concorde » (VIII, 93, 3). Or, les mêmes événements devaient se répéter en 404 ; et, cette fois, l'esprit de réconciliation s'affirma avec plus d'autorité : les démocrates victorieux imposèrent à tous le serment de ne pas revenir sur le passé⁴. Et, dès ce moment, ὄμονοια devient un idéal que tous ont sans cesse à la bouche.

Dès les événements de 411, un texte de Thrasymaque prônait l'όμονοια (B 1, 26). À partir de 404, tout le monde en parle. Andocide s'en réclame (*Sur les mystères*, 73, 76, 106, 108, 109, 140). Les orateurs l'évoquent (Lysias, *Pour un citoyen accusé de menées*, 20, 23, 27, 31). La réflexion politique lui fait une large place : ainsi pour Isocrate (qui en a trente-sept exemples)⁵ ou pour Platon, qui lui consacre de grands développements, par exemple dans la *République* (I, 351 d-352 a)⁶.

Le départ est donc net. Et il s'explique par la nécessité où l'on se trouvait de défendre la cité contre une désagrégation alors imminente⁷. Il s'explique aussi, sur un autre plan, par le fait que les sophistes, après avoir battu en brèche les fondements traditionnels des vertus, se trouvaient amenés à trouver aux valeurs une justification d'ordre pratique, reposant sur les besoins de la vie en société. Protagoras, dans le mythe que Platon lui prête, indiquait ainsi que Zeus avait donné aux hommes αἰδώς et δίκη parce que, sans cela, « ils se lésaient réciproquement » et afin qu'« il y eût dans les villes de l'harmonie et des liens d'amitié ». Le mot ὄμονοια, avec le petit côté intellectuel qu'il implique la parenté avec νοῦς, pouvait fort bien exprimer de telles valeurs⁸. Et il est satisfaisant pour l'esprit qu'en cette fin du v^e siècle⁹ le sophiste Antiphon, dont le traité *Sur la vérité* est un des écrits les plus révolutionnaires que l'on connaisse, ait écrit un traité moral, presque entièrement perdu, qui s'appelait, précisément, *Sur la concorde* (Περὶ ὄμονοίας).

4. Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 38 ; Aristote, *Constitution d'Athènes*, 39, 6 ; Andocide, *Sur les mystères*, 81 ; 90.

5. Cf. aussi, pour l'όμονοια entre Grecs, Gorgias, A 1, 4 (le mot même ne lui est pas formellement attribué, mais on le retrouve, à propos de ce discours, dans Plutarque, *Préceptes de mariage*, 144 b-c).

6. De même *Premier Alcibiade*, 126 b-d. Voir aussi *République*, IV, 432 a, VIII, 545 d ; *Ménon*, 86 c ; *Banquet*, 186 c ; *Phèdre*, 237 c ; *Politique*, 260 b, 311 b – sans compter le *Clitophon*, 409 c, 410 a.

7. Dans les inscriptions, le premier exemple semble concerner les troubles de Corcyre (H. Pontow, « Die Orakelinschriften von Dodona », *Jahrbuch für Klassische Philologie*, 29, 1883, p. 308-314). Une autre inscription du v^e siècle (IG I, 140) emploie le verbe, sans que l'on puisse préciser ni la date de l'inscription, ni la valeur qu'y prenait le mot.

8. Le mot est plus intellectuel que ceux qui pouvaient, jusque-là, exprimer des idées voisines, comme ὄμοφροσύνη, qui est déjà dans Homère, ou συμφωνία. Quant à ὄμονόμων, il représente presque le contraire, puisqu'il désigne, non la communauté nationale, mais la communauté d'opinion entre gens du même parti (cf. Thucydide, VIII, 92, 6 ; Xénophon, *Helléniques*, II, 3, 15).

9. Nous ne nous arrêterons pas à la tentative de Altweg (Περὶ ὄμονοίας, Bâle, 1908) pour dater cet ouvrage d'avant 438, à cause de certaines ressemblances avec Euripide : cette hypothèse, déjà peu vraisemblable à la date à laquelle elle a été présentée, n'a plus aucune vraisemblance après la découverte des fragments du *Sur la vérité*.

Cette double justification, politique et intellectuelle, rend compte de la vogue soudaine prise par ce mot nouveau¹⁰. Ce soudain essor, qui est indiscutable, montre assez que l'histoire du vocabulaire et celle des idées politiques sont liées de façon étroite. Il invite en même temps à se pencher avec quelque curiosité sur les rares exemples où le mot semble attesté pour une période antérieure à 411. Ou bien ils représentent les premiers emplois du mot et peuvent, en étant versés au dossier, éclairer son histoire. Ou bien ils ont été empruntés à un vocabulaire plus tardif et rattachés après coup à des textes d'une authenticité contestable ; et ils n'éclairent alors que la difficulté d'interpréter des témoignages toujours quelque peu suspects de ψευδομαρτυρίου. Cette dernière hypothèse ne peut manquer de venir à l'esprit quand on considère quels sont, en l'occurrence, ces témoignages. À notre connaissance, ils sont trois. Il y a le fameux « décret de Thémistocle », publié en 1960 par M. Jameson, un oracle de la Pythie conservé par Diodore, et enfin deux témoignages indirects relatifs à Héraclite. Aucun d'eux, on s'en doute, ne va sans problème.

Le cas d'Héraclite, à vrai dire, n'est pas une attestation ; ce n'est qu'un résumé de sa pensée ; mais il est révélateur du procédé. Qu'Héraclite, ait parlé d'une harmonie des contraires n'est pas douteux (cf. 51 ; 67) ; mais parlait-il d'όμονοια ? La chose est bien moins certaine. Un passage du *De mundo* prêté à Aristote, qui a une citation textuelle (B 10 : συνάψιες¹¹ ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, etc.), introduit cette citation en parlant de τὴν πρώτην ὄμονοιαν. On aurait vite fait de prêter le mot à Héraclite – et il figure sous son nom dans l'Index des présocratiques ; mais, en fait, on peut constater que tout le développement du *De mundo* est dominé par une analyse des vertus cosmiques de l'όμονοια, qui est, évidemment, un thème cher à l'auteur : le passage est précédé par une mention de la πολιτικῆς ὄμονοίας (396 b 4) et suivi par d'autres mentions de l'όμονοια en général (397 a 4). Le mot fait donc partie du vocabulaire de l'auteur et de sa pensée : il lui appartient à lui, et non à Héraclite¹² ; et le résumé se colore tout naturellement de ce langage nouveau.

Il semble bien en être de même pour l'emploi qui est fait du mot dans une anecdote rapportée par Thémistius et par Plutarque – emploi qui constitue une seconde référence pour Héraclite dans l'Index des présocratiques : il s'agit de A 3 b. L'anecdote expose comment Héraclite donna un conseil muet à ses compatriotes, en montant à la tribune, où il mélangea de l'eau froide et de la

10. L'absence du mot dans les textes antérieurs à 411 est d'autant plus remarquable que l'idée s'y fait parfois jour – ainsi *Euménides*, 984, où la formule est κοινοφίλεῖ διανοίᾳ.

11. Ou mieux συλλάψιες ; cf. B. Snell, « Heraklit, Fragment 10 », *Hermes*, 76, 1941, p. 84-87.

12. D'ailleurs la tension intérieure du monde d'Héraclite et sa reconnaissance de l'ἕρις (cf. 53 ; 80) s'accordent fort mal de cette « concorde » !

farine, formant ainsi un mélange, qu'il but, sans autre commentaire. Mais une petite variante d'interprétation intervient entre Thémistius et Plutarque. Thémistius¹³, lui, raconte qu'Éphèse était assiégée et se trouvait à court de vivres : Héraclite, dans son conseil muet, recommandait un rationnement des vivres ; de fait, les ennemis levèrent le siège, quand ils surent les sages mesures prises par les gens d'Éphèse. L'histoire est gentiment édifiante et parfaitement cohérente. Plutarque¹⁴, en revanche, ne parle pas de siège : il dit que les gens d'Éphèse demandaient à Héraclite « d'émettre un avis sur la concorde » (γνώμην τιν' εἰπεῖν περὶ ὄμονοιας) ; et son geste, conclut Plutarque, révélait « que le fait de se contenter de ce qui vous échoit sans rechercher le luxe préserve les cités dans la paix et dans la concorde ».

Que vient faire là la « concorde » ? De toute évidence, il ne s'agit pas, pour Plutarque, du mélange de l'eau et de la farine, mais bien, comme chez Thémistius, d'un rationnement. Mais alors l'anecdote convient mieux à une ville assiégée. Dira-t-on qu'il pouvait s'agir d'une menace de guerre civile (accompagnant ou non un siège) ? La chose est possible. Mais, dans ce cas, demander à Héraclite un conseil « sur la concorde » était supposer, en quelque sorte, le problème résolu. Et répondre par un geste qui montrait plutôt un régime frugal qu'un régime égal pour tous n'était guère convaincant. Autrement dit, la version de Thémistius se tient mieux ; et tout se passe comme si son texte donnait le témoignage sous sa forme simple¹⁵ et comme si celui de Plutarque impliquait l'utilisation de l'anecdote par quelque commentateur visant à prôner l'όμονοια. La mention de l'όμονοια en cette occasion correspondrait donc à ce que l'on pourrait appeler les empiétements régressifs de la notion.

Pourtant, il faut rendre cette justice à Plutarque et au *De mundo* qu'ils n'attribuent pas le mot à Héraclite. Peut-on imaginer qu'un tel empiétement aille jusqu'à le faire pénétrer dans des documents présentés comme authentiques ? Tel est le problème que les deux autres documents obligent à soulever.

Le texte connu sous le nom de « décret de Thémistocle » a fait l'objet d'études nombreuses ; et l'on y a relevé quantité de particularités, ayant trait soit aux institutions soit au vocabulaire, qui toutes suggéraient une rédaction bien postérieure à la date des événements. La possibilité de tels faux est solidement attestée, en ce qui concerne la Grèce, aussi bien pour les « documents » insérés dans les plaidoyers des orateurs que pour des textes gravés sur pierre.

13. Cf. Περὶ ἀρετῆς, p. 40 (voir J. Gildemeister, F. Bücheler, « Themistios Περὶ ἀρετῆς », *Rheinisches Museum*, 27, 1872, p. 456).

14. Cf. *Du bavardage*, 17, 511 c.

15. Le fait que Thémistius soit beaucoup postérieur à Plutarque n'a naturellement pas à intervenir : un manuscrit du X^e siècle est souvent plus près de la source qu'un papyrus du II^e siècle.

L'étude célèbre de C. Habicht, parue en 1961, groupe toutes les preuves désirables¹⁶. Mais on peut s'étonner de constater que, sauf erreur de notre part¹⁷, aucun auteur n'ait signalé le beau trait d'originalité que constitue, aux lignes 44 et suivantes, la mention d'une ὄμονοια (en fait, la forme est ὄμονοῦντες) qui serait la première attestation athénienne et précéderait de soixante-dix ans toutes les autres.

Il serait, certes, d'une méthode détestable d'employer ici un argument *ex silentio* et de prétendre que, puisque nous n'avons pas d'attestation du mot, c'est qu'il n'était pas en usage. Historiquement, divers documents font allusion à un rappel des bannis à l'époque de Salamine ou, plus exactement, à un rappel des gens frappés d'ostracisme¹⁸. Il est possible que l'amnistie (dont nous ne discuterons pas la date ici) ait été plus générale. Il est très possible que l'on ait parlé de « ne pas garder rancune¹⁹ ». Il est enfin possible aussi que l'on ait parlé d'ὄμονοια.

À vrai dire, il existe même un texte du v^e siècle qui, lui aussi, parle d'ὄμονοια à propos de cette occasion. Mais le rapprochement, à y regarder d'un peu près, est plus inquiétant que rassurant. Andocide, frappé d'atimie, se réclame, pour rentrer à Athènes, du décret de Patroclidès réhabilitant les gens frappés d'atimie et de l'amnistie de 403, promulguant l'ὄμονοια à Athènes. Il a donc intérêt à montrer que la tradition de l'ὄμονοια est ancienne dans la cité et qu'elle est liée aux grands souvenirs de son histoire. Pour cela il remonte aux guerres médiques : il rappelle que, lorsque le grand Roi marcha contre les Grecs, les Athéniens rappelèrent les bannis et rendirent leurs droits aux citoyens frappés d'atimie. « Cela fait, après s'être donné foi mutuelle et avoir échangé les serments les plus sacrés », ils affrontèrent l'ennemi à Marathon. Vainqueurs, « ils ne voulurent garder rancune à personne pour les événements passés (μνησικακῆσσαι). Et, ayant trouvé une ville détruite, des temples incendiés, des murs et des maisons en ruines, réduits au dernier dénuement, ce fut par la concorde (διὰ τὸ ἀλλήλοις ὄμονοεῖν) qu'ils fondèrent leur hégémonie sur les Grecs et qu'ils vous laissèrent la ville si belle et si puissante. » (*Sur les mystères*, 107)

16. C. Habicht, « False Urkunden zur Geschichte Athens im Zeitalter der Perser Kriege », *Hermes*, 89, 1961, p. 1-35. Cf. aussi les bulletins énergiques de L. Robert dans la *Revue des études grecques*, en particulier 1961, p. 167. Les principaux auteurs à être intervenus dans le même sens sont P. Amandry, « Thémistocle : un décret et un portrait », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg*, 39, 1961, p. 413-435 ; R. Sealey, « A note on the supposed Themistocles-decree », *Hermes*, 91, 1963, p. 376-377 ; Ed. Will, « Histoire grecque [Bulletin historique] », *Revue historique*, 233, 1965, p. 394-395.

17. Cf. toutefois les remarques de M^{me} Ida Calabi Limentany, résumées ci-dessous ; mais elles ne font pas état du vocabulaire.

18. Aristote, *Constitution d'Athènes*, 22, 8 ; Plutarque, *Vie d'Aristide*, 8, 1 ; *Vie de Thémistocle*, 11, 1. Aucun de ces textes ne fait intervenir la notion d'ὄμονοια ; la *Vie d'Aristide* parle d'une association entre les deux hommes ἐπὶ σωτηρίᾳ κοινῇ.

19. La formule figure dans un passage d'Ælius Aristide exaltant Thémistocle et Athènes, soit XLVI, 192 (*Pour les quatre*, Dindorf II, p. 256-257).

Ce beau tableau a un premier défaut, qui est de confondre Marathon et Salamine²⁰ : il pourrait bien n'en être pas à une inexactitude près et confondre également l'atmosphère des guerres médiques avec celle de la fin de la guerre du Péloponnèse. Le rappel des bannis, au moment des guerres médiques, n'a dû viser que quelques individus. Même si la mesure ne se limitait pas aux gens frappés d'ostracisme et s'il intervint alors une de ces mesures d'amnistie comme l'histoire athénienne en connaît plusieurs, accordant aux condamnés l'ἀδεια et rendant leurs droits politiques à ceux qui en avaient été privés²¹, il reste qu'il s'agissait de remises de peines ne portant que sur un nombre assez restreint de personnes, frappées d'exil pour des raisons sans doute diverses. Et ce geste, si patriotique soit-il, diffère fortement, dans son principe, de l'espèce de grande réconciliation nationale qui se fit en 403, après le danger, entre les deux moitiés opposées de la cité. Les accords de 403 n'étaient pas, ou pas seulement, une remise de peine : c'était un contrat et une fin d'hostilités (*συνθῆκαι, διαλύσεις*) : ils obéissaient donc, bien plus que le rappel des bannis avant Salamine, à une exigence d'όμονοια. C'est ce que M^{me} Ida Calabi Limentani a fort bien relevé dans un article portant sur le décret de Thémistocle²². L'identification faite par Andocide à des fins bien claires est donc peu justifiée. Et, au lieu de servir de garant au décret, son exposé suggère qu'avec le temps une déformation naturelle avait conduit à parler d'une époque en termes empruntés à une autre.

Or la déformation semble être exactement la même quand le décret définit la mesure prise comme une mesure d'όμονοια : ὅπως δ' ἀν καὶ ὁμονοῦντες Ἀθηναῖοι ἀμύνωνται τὸν βάρβαρον. Et cet aspect de propagande nationale, d'ailleurs assez peu à sa place dans un décret²³, pourrait bien refléter un idéal qui n'a dû être ainsi formulé qu'à la lumière des événements de 411 et de 404.

Si le texte du décret ne présentait aucun autre élément suspect, de telles remarques seraient sans portée ; mais, s'il est vrai qu'il en présente un très grand nombre, l'emploi d'un vocabulaire mis à la mode après 411 pourrait bien s'ajouter aux autres. Dans ce cas, l'espèce de diffusion régressive, dont l'exemple d'Héraclite montrait si bien la possibilité, se trouverait ici réalisée avec éclat.

Peut-être est-il plus audacieux de faire parler la Pythie que l'assemblée du peuple ou Thémistocle. Et pourtant il est plus facile de prêter des mots et des idées à ce qui se perd dans un lointain plus ou moins mythique. À en croire Diodore, la Pythie elle-même, s'adressant à Lycurgue, lui aurait recommandé le chemin qui passe par la vaillance et la précieuse concorde : διὸ τ' ἀνδροσύνης ἐρατῆς θ' ὁμονοίας (Diodore, VII, 12, 1). Naturellement, il est *a priori* fort

20. Cela reste vrai même si l'on admet que l'amnistie visée ici aurait précédé Marathon.

21. Sur ces diverses mesures, cf. le début de l'étude de A. P. Dorjahn, *Political Forgiveness in Old Athens : the Amnesty of 403 BC*, Evanston, Northwestern University Press, « Studies in the Humanities », 13, 1946.

22. Cf. « Il decreto di Temistocle nella nuova stele di Trezene », *Rivista Storica Italiana*, 73, 1961, p. 352.

23. Cf. P. Amandry, « Thémistocle : un décret et un portrait », art. cité, p. 416.

improbable qu'un tel oracle ait été rendu à Lycurgue, puisque l'existence même de Lycurgue est des plus douteuses. Mais on pourrait admettre qu'il s'agit d'un texte ancien. Et, comme nous n'avons plus affaire ici à un texte athénien, nos repères littéraires sont trop pauvres pour être utilisables. On pourrait donc très bien admettre que l'emploi du mot était fort ancien à Sparte ; et cela cadrerait bien avec le fait que l'ὄμονοια a toujours été reconnue pour une vertu éminemment spartiate²⁴ : les Athéniens auraient, dans ce cas, emprunté le mot au moment où sous l'effet d'une crise grave, ils découvriraient le prix de la notion elle-même.

Pourtant un certain nombre de circonstances sont, ici encore, inquiétantes. Le passage de Diodore auquel appartient cet oracle n'en fournit pas un seul, mais quatre différents. L'un est l'oracle cité par Hérodote I, 65 ; mais la version de Diodore est plus longue de deux vers ; et ces deux vers introduisent l'idée d'εὐνοία : Lycurgue la demande et la Pythie la promet à Sparte. C'est la version que connaît et résume Plutarque (*Vie de Lycurgue*, 5, 5)²⁵. Et l'on reconnaît l'εὐνοία qui constitue le titre du fragment de Tyrtée, auquel correspond le quatrième oracle cité par Diodore. Le mot peut être ancien²⁶ ; mais il a semblé souvent correspondre à une addition, qui serait postérieure au reste du texte²⁷. Donc, ce premier oracle éveille déjà quelque méfiance. Le second oracle cité par Diodore est le nôtre – celui de l'ὄμονοια. Le troisième est manifestement une fabrication tardive, puisqu'il dit que l'amour des richesses perdra Sparte : cela suppose à coup sûr l'existence de la monnaie ; et cela ressemble fort à un avertissement *ex eventu*, se rattachant à l'évolution que connut Sparte à la fin de la guerre du Péloponnèse. Le quatrième est – on l'a indiqué plus haut – la fameuse *Eunomia* de Tyrtée. Ce poème était connu, sous ce nom, d'Aristote (*Politique*, V, 7, 1306 c) et de Strabon (VIII, 4, 10). Plutarque, dans la *Vie de Lycurgue*, 6, 10, en cite le texte avec un début différent : dans Diodore, l'oracle aurait été rendu à Lycurgue, dans Plutarque aux rois Polydore et Théopompe ; d'autre part, la citation de Diodore est plus complète (elle a quatre vers de plus à la fin) ; mais son début, assez maladroit, semble moins désigné que celui de Plutarque pour représenter la version originelle²⁸.

24. Cf. par exemple Isocrate, *Archidamos*, 67, et surtout *Panathénaique*, 178, 217 (où l'on trouve les deux mêmes notions jointes : πρὸς τὴν ἀσκησιν τῆς ἀνδρείας καὶ τῆς ὄμονοίας), 226, 258, 259. On trouvera d'autres exemples, nombreux, dans l'étude de M. Kramer, *Quid valeat ὄμονοια in litteris graecis, op. cit.*

25. Les autres allusions à cet oracle sont nombreuses (cf. R. Flacelière, « Sur quelques passages des *Vies de Plutarque*. II. Lycurgue-Numa », *Revue des études grecques*, 61, 1948, p. 397), mais imprécises et générales.

26. Hérodote parle de l'*eunomia* de Sparte, et Thucydide insiste sur l'ancienneté de cette *eunomia*, qui mit fin à la *stasis* (I, 18).

27. Cf. A. Andrewes, « Eunomia », *Classical Quarterly*, 32, 1938, p. 90, note 6 : ce groupe de vers est « wholly unsuitable to the original oracle ».

28. Nous ne discutons pas ici les hypothèses selon lesquelles l'œuvre même de Tyrtée serait un faux du v^e siècle.

Donc, chacun des trois oracles cités en même temps que le nôtre suggère l'existence de retouches, de remaniements et – disons le mot – de falsifications²⁹. Cette circonstance invite à ne pas accepter sans quelque circonspection l'oracle de l'όμονοια. Et précisément il se trouve que ce texte, qui serait si en avance sur les autres pour l'emploi du mot, a, pour des raisons différentes, attiré les critiques de tous ceux qui l'ont examiné. Le premier de tous à l'avoir discuté de façon systématique est Ed. Meyer³⁰. Son analyse se fonde sur un rapprochement avec Strabon, X, 16-22 : le texte remonte à Éphore et contient un éloge des vertus essentielles, dont l'éclat aurait été affirmé par la législation crétoise, elle-même imitée par Lycorgue ; ces vertus essentielles sont ἐλευθερία, ομόνοια et ἀνδρεία. Or, explique Ed. Meyer, le passage de Diodore reprend les mêmes valeurs et puise à la même source ; de fait, le commentaire dont Diodore assortit le texte de l'oracle est un éloge de deux vertus, ομόνοια et ἀνδρεία, qui, dit-il, assurent l'ἐλευθερία. L'idée d'όμονοια semble donc bien, ici encore, déborder du contexte dans le texte. Or, grâce à certains rapprochements avec Eusèbe, Ed. Meyer arrive à établir qu'un même recueil aurait servi de source à ces auteurs et ce serait un recueil tardif, utilisé pour la propagande du roi Pausanias ; en effet, un passage de Strabon, VII, 5, 5, permet, malgré l'état très peu satisfaisant du texte, d'établir que ce roi, exilé, composa un écrit contre Lysandre, auteur de son exil, dans lequel il utilisait une série d'oracles. Une note de A. Trieber³¹, dont le résumé était joint à l'étude d'Ed. Meyer, ajoutait à l'argumentation donnée que les mots ἐλευθερία, δουλεία et surtout ομόνοια étaient tardifs³², et sa conclusion était que l'auteur pourrait bien être Hippias d'Élis.

L'interprétation d'Ed. Meyer a été adoptée par Parke³³ (qui ajoute que le thème des deux routes semble d'inspiration sophistique et que les parallélismes de forme évoquent la fin du v^e siècle). Elle a été ensuite généralement admise³⁴.

Sans doute l'όμονοια a très bien pu devenir une valeur à Sparte après la guerre de Messénie³⁵, comme elle le devint à Athènes après la guerre civile ;

29. Encore faut-il ajouter à cette série un oracle prétendument rendu à Lycorgue et cité par Céno-maos (dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, V, 28, 2-3) et qui est manifestement tardif.

30. Cf. *Forschungen zur alten Geschichte*, I, Halle, Niemeyer, 1892, p. 211-287.

31. Cf. *Berichte der freien deutschen Hochstifts*, 1889, heft 2, 3, Abth. für Sprachwissenschaft, p. 133 *sq.*

32. Il prétendait que le mot n'existe pas avant Platon ; et Ed. Meyer, *ibid.*, p. 239, note 3, rejettait aisément cette idée, en montrant qu'il se trouvait déjà dans Thucydide ; mais l'impression générale, on le voit, était juste.

33. H. W. Parke, *A History of the Delphic Oracle*, Oxford, Basil Blackwell, 1939.

34. Cf. J. Defradas, *Les Thèmes de la propagande delphique*, Paris, Klincksieck, 1954, p. 259, note 1 ; K. M. T. Chrimes, « Ancient Sparta, a reexamination of the evidence », Manchester, Manchester University Press, 1949, p. 474-489 ; H. T. Wade-Gery, « The Spartan Rhetra in Plutarch *Lycurgus VI. B. The eōvoūia of Tyrtaios* », *Classical Quarterly*, 38, 1944, p. 1-9 et « The Spartan Rhetra in Plutarch *Lycurgus VI. C. What is the Rhetra ?* », *ibid.*, p. 115-126 ; mais déjà F. Ollier, *Le Mirage spartiate. Étude sur l'idéalisation de Sparte dans l'antiquité grecque jusqu'aux Cyniques*, Paris, De Boccard, 1933, p. 70 (à propos d'Éphore).

35. Cf. les témoignages de Strabon et d'Aristote cités *supra*, p. 163.

mais il faut bien le reconnaître : tout se passe comme si, même à Sparte, elle avait été projetée dans le passé par des gens aux yeux de qui une expérience plus récente lui avait donné du prix et de l'importance. De même que le fragment d'Héraclite est rattaché, dans le *De mundo*, à un long développement sur l'όμονοια, de même le prétendu oracle de la Pythie est rattaché, dans Diodore, et était rattaché, dans Éphore, à un éloge de la même vertu. Et il ne faut pas oublier que le roi Pausanias, qui aurait utilisé cet oracle contre Lysandre, est précisément l'homme qui, avant d'être lui-même victime de querelles intérieures, avait poussé les Athéniens de 404 à la réconciliation et à la concorde³⁶.

Je ne voudrais pas accumuler comme par jeu les hypothèses incertaines. Dans les trois cas envisagés – Héraclite, le « décret de Thémistocle » ou l'oracle de la Pythie – le document original, s'il a existé, pouvait parfaitement contenir le mot ὄμονοια. Et les raisons d'en douter qui ont été présentées ici ne sont en aucun cas dirimantes.

Il reste cependant que, dans chaque cas, l'argument constitué par la nouveauté du mot vient s'ajouter à d'autres raisons de méfiance, souvent concluantes en elles-mêmes. Et surtout, ces raisons de méfiance suffisent par elles-mêmes à dégager une leçon de portée plus générale. Car, dans trois domaines où pouvait se faire jour une propagande morale ou politique, nous avons découvert des textes suspects, des versions divergentes, des retouches, contradictions et accommodements. Or tout mot susceptible d'être mêlé à une telle propagande risque de connaître une carrière également trompeuse. Les Grecs, apparemment, étaient plus sensibles au rayonnement des valeurs à promouvoir qu'à celui de la vérité historique en tant que telle ; et l'histoire de leur vocabulaire est donc semée d'autant de pièges que leur histoire tout court : ni index ni statistiques ne suffiront jamais à la débrouiller.

36. Xénophon, *Helléniques*, II, 4, 35 sq.

TROIS INTERPRÉTATIONS D'UNE CRISE DES VALEURS

Le texte de Thucydide décrivant la crise morale qui sévit en Grèce à la suite des guerres civiles est justement célèbre ; et toutes les époques de troubles ou de bouleversements y reviennent volontiers, en s'étonnant de son actualité chaque fois renaissante. Pourtant, il ne nous intéressera ici que pour la comparaison qu'il permet d'établir, au, sein même de la Grèce classique, entre Thucydide, Isocrate et Platon, qui tous trois ont parlé d'un changement de sens subi par les mots.

Que trois auteurs aussi importants dans la pensée politique grecque aient tous trois porté leur attention sur ce thème est déjà, en soi, un trait assez remarquable. Il peut être mis en relation avec l'attention que portaient les Grecs, depuis les sophistes, à l'exacte signification des mots : cette attention se traduit aussi bien dans les distinctions de synonymes chères à Prodicos, et si souvent utilisées par Thucydide, que dans le souci de Protagoras pour l'*orthoépeia*. Il est lié, aussi, au sens de la relativité même de ces mots, déjà illustrée par le fameux contraste λόγω-ἔργῳ que les analyses de Gorgias avaient pu développer, et que la crise de la cité, à la fin du v^e siècle, rendit à coup sûr plus aigu. En un sens, on peut même dire que l'accord entre les textes de Thucydide, Isocrate et Platon constitue un signe éclatant de la profondeur d'une telle crise.

Mais en même temps, les différences et les glissements qui s'observent d'un texte à l'autre montrent assez les diverses interprétations qu'il était possible d'en donner. Et, comme si souvent en Grèce, le dialogue qui se dessine à travers ces menues différences de forme reflète un véritable débat, et permet de situer chaque auteur au sein d'une série. C'est pourquoi il m'a paru qu'il pouvait être bon de reconsiderer ces trois textes dans leur relation respective, au lieu de se contenter, comme on le fait habituellement, de signaler leur ressemblance de façon rapide et sommaire, voire partielle et incomplète¹.

1. En général, on se contente de citer Thucydide à propos de Platon (ainsi J. Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, Cambridge University Press, 1902, *ad loc.*) et Platon à propos d'Isocrate (ainsi l'édition des Belles Lettres de l'*Aréopagétique*).

Le texte de Thucydide se distingue d'abord par la façon dense et brillante dont il fait se choquer les mots entre eux, en un style recherché, où se reconnaît l'influence des sophistes et que Denys d'Halicarnasse condamne avec autant de sévérité que d'incompréhension (*Sur Thucydide*, 29). Les mots abstraits de toute espèce s'y multiplient. Les phrases crépitent, et, par un souci visible de *variatio*, y présentent des tours fort différents. De même, Thucydide fait alterner les notations dans lesquelles les mots désignant des valeurs jusqu'alors admises reçoivent soudain une interprétation défavorable, et celles où, au contraire, ce qui était jusqu'alors blâmé se trouve soudain considéré sous un jour favorable. La traduction que donne Raymond Weil de ce passage, d'ailleurs difficile et en partie controversé, est la suivante : « On changea jusqu'au sens usuel des mots par rapport aux actes, dans les justifications qu'on en donnait². Une audace irréfléchie passa pour dévouement courageux à son parti, une prudence réservée pour lâcheté déguisée, la sagesse pour le masque de la couardise, l'intelligence en tout pour une inertie totale ; les impulsions précipitées³ furent comptées comme qualité virile, et les délibérations circonspectes⁴ comme un beau prétexte de dérobade⁵. » (III, 82, 4)

Dans cette traduction, divers détails peuvent être discutés : ils sont signalés dans les notes ; mais ils ne mettent pas en cause l'interprétation générale. Et celle-ci se caractérise par deux traits tout à fait nets. Le premier est qu'il s'agit, dans ce texte, de valeurs très précises et très déterminées : ce qui est condamné, dans la société nouvelle, où s'affrontent avec passion les partis ennemis, c'est toujours la prudence et la réflexion (*προμηθής, σώφρον, ξυνετόν, ἀσφαλεία*) ; et ce qui est exalté est toujours l'audace aveugle ou la résolution brutale (*τόλμα... ἀλόγιστος, ἐμπλήκτως ὄξυ*)⁶ ; selon les nouveaux critères, la prudence et la

2. Habituellement, on traduit *τῇ δικαιώσει* de façon plus faible (ainsi D. Roussel : « Les hommes en vinrent pour qualifier les actes, à modifier arbitrairement le sens habituel des mots ») ; cette interprétation qui se fonde sur la paraphrase de Denys d'Halicarnasse (*ἄλλως ἡξίου αὐτὰ καλεῖν*) escamote, à vrai dire, *τῇ δικαιώσει*. En revanche, la traduction citée ici lui donne peut-être un sens trop précis. Il semble que le sens exact soit : « dans leurs jugements » ; *δικαιώσις* peut, en effet, impliquer une condamnation après jugement (Plutarque, *Sur la disparition des oracles*, 421 d) aussi bien qu'une justification (Lysias, *Pour le soldat*, 8).

3. Certains donnent à ces mots un sens différent, pour obtenir un meilleur parallélisme : ainsi Gomme, qui les entend de la vivacité intellectuelle mal employée (*« the small sharpness of a little soul »*) : il cite VI, 11, 7 et 12, 2, *République*, VII, 519 a ; mais ce sens ne s'accorde aucunement avec le mot *ἐμπλήκτως* ; au reste, voir *infra*.

4. Certains, comme K. Hude (*Thucydides Historiae*, Leipzig, Teubner, 1913-1925), corrigeant *ἀσφαλείᾳ* en *άσφαλεια* : « la sécurité dans la délibération » ; mais cette correction, qui, au reste, ne modifie pas le sens, ne s'impose nullement. Sur le mot même traduit ici par « délibération », voir ci-dessous.

5. La phrase suivante parle encore de la signification nouvelle donnée à l'intelligence, mais le cadre de la phrase n'est plus le même et n'établit plus un contraste direct entre deux sens différents. On retrouve l'idée d'un glissement dans le sens des mots à la phrase 7 (« La plupart des hommes préfèrent être appelés habiles en étant des canailles, qu'être appelés des sots en étant honnêtes ») et à la phrase 8, consacrée à la propagande (« Les chefs des cités pourvus dans chaque camp d'un vocabulaire spacieux... »).

6. Cf. *supra*, note 3.

réflexion passent pour lâcheté (*δειλία, ἀνάνδρου*) et la résolution brutale pour courage (*ἀνδρὸς μούρος*). D'autre part, la cause de cette crise et le domaine dans lequel elle se fait sentir ne sont pas moins précis. Cette cause est la guerre qui, par les difficultés où elle plonge les hommes, libère les passions inhérentes à leur nature. Et l'analyse qui précède le texte cité ici explique ce rôle de la guerre avec une fermeté et une lucidité admirables. Mais ce rôle même se traduit dans la guerre civile et tel est le domaine où Thucydide en considère les effets.

Il s'agit, dans tout le texte, de ceux qui y sont engagés et des points de vue nouveaux qu'impose leur lutte réciproque. Ce trait explique, à notre avis, l'emploi, en apparence surprenant, du mot *ἐπιβουλεύσασθαι* qui sert ici à désigner la délibération. Il a suffisamment choqué pour suggérer des corrections⁷; mais il se justifie pleinement si l'on se rappelle que les jugements décrits ici sont portés à l'intérieur de groupes acharnés à se nuire : la délibération dont il s'agit est celle de partisans qui montent un complot. Au reste, le même sens se retrouve à la phrase suivante, où le même point de vue est adopté : « Intelligent était celui dont l'intrigue avait réussi, plus habile encore qui avait su la pénétrer ; mais qui avait d'avance réussi, lui, à dispenser de telles menées, était un briseur de parti, épouvanté par l'adversaire. » Et même lorsque, dans la suite du texte, Thucydide évoque la ruine des valeurs morales en général, en décrivant l'ambition, la cruauté des vengeances, ou le mépris des serments, la même perspective subsiste : toujours, la guerre civile reste la clef de l'analyse. Et c'est précisément ce qui explique, dans le passage considéré, le caractère précis et déterminé des valeurs qui se trouvent soudain affectées d'un signe, positif ou négatif, inverse de ce qu'il était jusqu'alors.

Ces deux circonstances doivent être gardées à l'esprit lorsque l'on aborde le texte non moins célèbre de la *République* de Platon où est décrite la crise des valeurs qui accompagne la naissance de l'esprit démocratique (VIII, 560 d-561 a). Le texte n'est pas moins brillant que celui de Thucydide ; mais il l'est autrement ; car tout son relief vient de son tour richement imaginé. On y voit les mauvaises maximes chasser les bonnes, comme des combattants assiégeant et prenant une ville. On voit des remparts pris, des exils, et des cortèges brillants pour ramener les exilés, parmi les couronnes et les chants. Cependant, au cœur même de cette évocation métaphorique, on retrouve le thème du changement de valeur des mots ; et le rapprochement avec Thucydide s'est imposé à tous les commentateurs du texte⁸.

Dans un premier temps, les vertus qui régnait dans l'âme du jeune homme sont rejetées comme indignes par les nouvelles maximes : « Traitant la pudeur d'imbécillité, elles la poussent dehors et la bannissent ignominieusement ;

7. C'est ainsi que Gomme suggère d'écrire *ἐπὶ πολὺ βουλεύσασθαι*, mots qu'il tire d'une scholie : il veut par là écarter la valeur hostile et suspecte d'*ἐπιβουλεύσασθαι* qui évoque des complots contre un adversaire.

8. Même Gomme, qui considère que Platon, en général, ignore Thucydide, insiste sur ce parallélisme exceptionnel (*More Essays in Greek History and Literature*, Oxford, Blackwell, 1962, p. 131-132).

elles honnissent et chassent la tempérance, qu'elles appellent lâcheté, elles exterminent la modération et la mesure dans les dépenses, en la faisant passer pour rusticité et bassesse. » Au premier regard, on ne peut qu'être frappé par les concordances entre les deux textes : les vertus rejetées sont, ici encore, de l'ordre de la modération ; et les critères au nom desquels on les rejette relèvent du courage au service d'un but à atteindre. De fait, un des couples est exactement le même : σωφροσύνη δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντες, dans le texte de Platon, fait écho à τὸ δὲ σωφρὸν τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα dans celui de Thucydide. De même, la façon dont Thucydide évoquait la fierté qu'inspirait à certains l'aptitude à l'action, qui était « la part d'un homme véritable » (ἀνδρὸς μοίρα), se retrouve dans la façon dont certains, dans le texte de Platon, condamnent la modération comme étant « le fait d'un rustre et indigne d'un homme libre » (ἀγροκίτων καὶ ἀνελευθερίων⁹). Ces mots, d'ailleurs, rappellent aussi la façon dont Calliclès traitait le philosophe, devenu, à force de philosopher, un lâche (ἀνάνδρω) ¹⁰ et dès lors incapable de faire entendre une parole « libre, grande, généreuse¹¹ » (*Gorgias*, 485 e).

Mais cette similitude ne doit pas dissimuler le fait que, même dans ce premier mouvement, les deux textes sont assez différents. Car les vertus rejetées dans le texte de Platon couvrent un champ beaucoup plus large et sont bien moins intellectuelles. La σωφροσύνη était, chez Thucydide, encadrée par la μέλλησις et la ξύνεσις : elle l'est, chez Platon, par αἰδώς et μετριότης. En outre, si un mot comme φιλέταιρος, dans Thucydide, rappelait avec éclat qu'il s'agissait de luttes de partis, la présence, chez Platon, à côté de la modération en général, de la modération dans les dépenses (κοσμίων δαπάνην) rappelle de façon non moins claire qu'il s'agit chez lui d'une évolution avant tout sociale, fondée sur l'importance accrue donnée à la richesse.

Le même décalage se retrouve et s'affirme dans la seconde partie du texte, consacrée, cette fois, au retour en force des vices désormais glorieux. Ils rentrent en cortège, parés et couronnés ; on leur donne louanges et petits noms aimables. Or ce sont, dit le texte, l'insolence, l'anarchie, la prodigalité, l'impudence (ὕβριν καὶ ἀναρχίαν καὶ ἀσωτίαν καὶ ἀναιδείαν). L'insolence et l'impudence sont des vices au sens large, comme la pudeur et la modération étaient des vertus au sens large. D'autre part l'anarchie nous ramène à la politique et la prodigalité – tout comme son contraire, la mesure dans les dépenses – insiste sur l'aspect social¹².

9. Pour le groupement des termes, cf. *Lois*, IX, 880 a, où le mot ἀνδραποδόδης leur est adjoint.

10. A. Croiset et L. Bodin traduisent « moins qu'un homme » ; ce fait rend bien sensible l'opposition établie dans le texte de Thucydide entre ἀνάνδρου et ἀνδρὸς μοίρα.

11. La traduction est ici un peu trop flatteuse : ικανός désigne en fait l'efficacité dans l'action. Cela est si vrai que le mot a paru faible et a parfois été corrigé – bien à tort, comme le montrent les rapprochements fournis par E. R. Dodds, *Gorgias, A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1959, *ad loc.*

12. Cette symétrie suggère que l'ἀναρχία est le contraire de la σωφροσύνη. Cette opposition se retrouve au livre IX, où l'homme qui vit « dans l'anarchie et le désordre » est opposé à celui qui reste sage (575 b 1 : σωφρονῆ).

D'autre part, ces vices désormais approuvés reçoivent des noms flatteurs. Parmi ceux-ci, un seul rappelle Thucydide : on appelle l'impudence « courage ». Les autres sont d'ordre politique (on appelle l'anarchie « liberté ») ou bien d'ordre social (on appelle l'insolence « belles manières » et la prodigalité « magnificence »). Par là, le cadre même de l'analyse de Thucydide se trouve, tout à la fois, élargi et renouvelé. Et le fait ne saurait surprendre, puisque la cause du changement n'est plus ici la guerre civile, mais l'évolution même d'où naît la démocratie.

On s'est naturellement demandé si Platon, en l'occurrence, s'était inspiré de Thucydide. Aucun texte de Platon ne suggère aussi nettement une parenté. Pourtant, la rareté même des contacts entre les deux œuvres peut permettre d'hésiter. Il reste fort possible que, parmi les textes que nous n'avons plus, ou bien dans les propos des orateurs, voire dans les conversations courantes, de telles plaintes n'aient pas été rares. Thucydide a pu avoir des modèles, ou encore des imitateurs, qui auraient, plus que lui, inspiré Platon. Mais, si le rapport de fait est impossible à préciser, la relation intellectuelle entre les deux textes n'en apparaît pas pour autant avec moins d'évidence.

Car le mal que dénonçait Thucydide était propre à la guerre, et même à un certain aspect de la guerre. Il restait, en quelque sorte, accidentel. Mais Platon, qui a connu non seulement le désastre de 404, mais les déceptions des divers régimes politiques qui se sont succédé à Athènes, donne au mal une portée plus grave et une cause plus intérieure. Ce mal, chez lui, n'a pas besoin de la guerre. Il ne se limite pas à la lutte des partis. Il tient à la ruine des valeurs qui caractérise l'avènement de l'esprit démocratique. Il ne peut être enrayé ni par la victoire sur l'ennemi, ni par la paix, mais exige la refonte complète de la vie politique et des fins qu'elle poursuit.

En cela, que ce soit ou non de façon délibérée ou même consciente, Platon approfondit et corrige Thucydide. Il lui répond. Il utilise, contre lui, les thèmes dont il s'était servi. Et l'on n'oubliera pas que, dans le même livre VIII de la *République*, lorsqu'il critique le régime démocratique sous son aspect proprement politique, Platon s'en prend, comme par hasard, à toute une série de notions qui représentaient, chez Thucydide, des thèmes à la gloire d'une certaine démocratie. Le Périclès de Thucydide avait loué le régime athénien comme servant de modèle aux autres (II, 37, 1 : *παράδειγμα*) : Platon dit que, par son caractère anarchique et divers, ce régime est une foire aux constitutions, car on y trouve « toute espèce de modèles » (VIII, 557 e : *παραδειγμάτων*). Le Périclès de Thucydide avait loué le régime athénien en disant que l'égalité de tous devant la loi y était corrigée par le souci de laisser, politiquement, la place libre au mérite (cf. *ibid.*, εὐδοκιμεῖ, προτιμάται) : Platon dit que ce régime dispense l'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal (VIII, 558 c). Le Périclès de Thucydide avait parlé d'une liberté et d'une tolérance que limitait le respect des lois : Platon voit dans le même régime « la liberté, le franc-parler et la licence de faire ce que l'on veut ». Direct ou indirect, le contraste est donc constant. Et il mesure la distance entre deux attitudes. Ce qui pour

Thucydide était un accident qui aurait dû être évité est devenu pour Platon un mal inhérent au régime et à son esprit.

Mais la réponse allait venir, car s'il n'est pas certain que Platon ait délibérément répondu à Thucydide, il apparaît comme à peu près sûr qu'Isocrate, sur ce point, a voulu rectifier Platon. On ne saurait en être surpris, puisque, chez cet auteur qui semble aisément prolixie et un peu vague, chaque mot est, le plus souvent, chargé d'une polémique et subtile et attentive. Or, la discussion entre eux deux porte, en l'occurrence, sur le problème même de la démocratie. Dans l'*Aréopagétique*, en effet, Isocrate présente un programme de réforme intérieure, qui correspond, dans ses grandes lignes, au programme théraménien de la « constitution des ancêtres ». Il veut par conséquent une réforme de la démocratie, consistant à lui rendre les caractères qu'elle avait dans le passé. Or, pour montrer à quel point le régime, tel qu'il est devenu, est déformé et vicié par rapport au régime initial, il a recours, à son tour, au thème du changement de sens des mots. Autrefois, dit-il, le régime démocratique ne donnait pas « aux citoyens une telle éducation qu'ils voyaient de l'esprit démocratique dans l'indiscipline, dans le mépris des lois de la liberté, dans la licence des paroles de l'égalité, dans le droit d'agir ainsi le bonheur » (20).

Avant de situer ce texte par rapport à ceux de Thucydide et de Platon, une première comparaison s'impose – avec Isocrate lui-même. Dans le *Panathénaique*, 131, désireux de louer ce régime des ancêtres, où il reconnaît, cette fois, un esprit aristocratique, Isocrate répète la description de l'*Aréopagétique*, en disant que ce n'était point là une démocratie « qui décrète à l'aventure et tient la licence pour la liberté, ou la faculté d'agir à sa guise pour le bonheur ». La reprise du même thème atteste son importance et les différences de formulation sont déjà révélatrices.

En effet, d'un texte à l'autre, certains couples ont disparu : cela s'explique en général par des raisons de circonstances¹³ ; mais l'un d'entre eux, représentait, dans l'*Aréopagétique*, une formule quelque peu audacieuse. On aura remarqué, en effet, que, dans la liste de l'*Aréopagétique*, la vieille et glorieuse notion de παρρησία, qui était une des fiertés de la démocratie athénienne, apparaissait parmi les excès et les défauts. Le fait seul en dit long sur l'évolution politique d'Athènes et sur l'esprit réactionnaire d'Isocrate : il indique déjà que la sévérité de ce dernier est très proche de celle de Platon¹⁴. Pourtant sa description reste

13. Le second groupe deux éléments pris au premier et deuxième couple (ce qui confirme bien leur équivalence). Il supprime, à vrai dire, les termes plus particulièrement caractéristiques de la démocratie puisqu'il déclare décrire un régime de tour aristocratique.

14. Cette attitude par rapport à la liberté de parole n'est pas sans écho dans l'œuvre d'Isocrate. Dans le *Sur la paix*, 14, il signale que la liberté de parole n'existe plus à Athènes que pour les gens les plus déraisonnables ; et déjà, dans le *Sur l'attelage*, 22, ou dans le *Busiris*, 40, il était question de παρρησία abusive. Isocrate ne plaide pour la liberté de parole que lorsqu'il s'agit d'un régime monarchique qui risque de la méconnaître (*À Nicoclès*, 3 et 28). Il paraît donc légitime de donner ici au mot la valeur que lui donne l'édition des Belles Lettres, en traduisant « la licence des paroles » au lieu de « la liberté de parole ». Seule l'habitude peut inciter Schneider à donner ici au mot une valeur favorable, qui ruinerait l'ordonnance du texte. Sur le rapport avec Platon, cf. *infra*, p. 173.

pleinement originale. Certes, il est évident que le thème qu'il traite est fort voisin de ceux qu'avaient traités Thucydide et Platon. Il n'est pas moins évident que son texte n'a ni l'éclat crépitant de celui de Thucydide ni la vie colorée de celui de Platon. Mais les différences les plus remarquables dépassent de beaucoup la portée de la simple expression littéraire.

Isocrate a simplifié. Il ne parle plus de vertus traitées avec mépris, mais seulement d'attitudes fâcheuses présentées sous un jour favorable. Et les quatre attitudes qu'il retient sont d'ordre strictement politique. On ne retrouve donc chez lui aucun des termes de Thucydide : ceux-ci ne seraient plus à leur place. Quant à ceux de Platon, ils impliquaient une analyse beaucoup trop large et trop profonde pour qu'Isocrate pût les reproduire avec rigueur. Mais une des nouveautés du texte de Platon avait été de lancer le couple anarchie-liberté. Or, c'est lui qui fournit le modèle des quatre couples d'Isocrate. « Anarchie » se retrouve – affaibli, naturellement – dans les termes d'« indiscipline », de « mépris des lois » et de « licence des paroles » ; quant à « liberté », il figure dans le deuxième couple d'Isocrate et se retrouve, sous une forme plus politique, dans les termes de « démocratie » et d'« isonomie » qu'il emploie ailleurs.

Tout se passe donc comme si Isocrate avait voulu répondre à Platon, en lui disant : « cette déformation existe, c'est vrai ; mais elle n'a pas toujours existé ; elle n'est pas propre à l'esprit démocratique ; elle est, au contraire, propre à une certaine caricature de la démocratie, que l'on peut et doit écarter. » Cette impression est confirmée par le fait que les défauts politiques énumérés par Isocrate sont précisément ceux que Platon donnait pour caractéristiques de la démocratie en tant que régime politique. On a vu, en effet, qu'à la liberté célébrée par Périclès, Platon ajoutait deux autres expressions beaucoup moins rassurantes : « le franc-parler et la licence de faire ce que l'on veut » : or « le franc-parler » et « la licence d'agir ainsi »¹⁵ sont deux des défauts que relève Isocrate, pour montrer qu'ils ne sont qu'une déformation des vraies notions démocratiques.

D'autre part, alors que Platon se plaignait, dans un texte cité plus haut à propos de Thucydide, que le régime démocratique dispensât « une sorte d'égalité aussi bien à ce qui est inégal qu'à ce qui est égal » (VIII, 558 c), Isocrate fait suivre sa phrase sur le changement de sens que subissent les mots d'une autre remarque destinée à louer le régime d'autrefois et disant : « Ce qui contribua le plus à la bonne organisation de leur cité, c'est qu'entre deux égalités dont on connaît l'existence, et dont l'une distribue la même part à tous et l'autre à chacun ce qui lui convient, ils ne méconnaissaient pas la plus utile : celle qui accorde la même chose aux bons et aux méchants, ils l'écartaient

15. Dans le *Panathénaique*, 131, les mots sont : τὴν δὲ ἐξουσίαν ὡς τι βούλεται τις ποιεῖν, c'est-à-dire exactement ceux de Platon. Dans l'*Aréopagétique*, τὴν δὲ ἐξουσίαν τοῦ ταῦτα ποιεῖν est plus obscur et mal dit. Il faut évidemment comprendre : « d'agir dans l'indiscipline et le mépris des lois ». On signale une liberté d'expression analogue dans Thucydide, I, 21. En tout cas, cette transformation contribue à renforcer l'aspect purement politique du texte.

comme injuste. » (*Aréopagitique*, 21)¹⁶ On ne peut répondre avec plus de rigueur et de fermeté à la condamnation portée par Platon. Et il est satisfaisant pour l'esprit de constater que, par là, Isocrate est amené à restaurer l'ancienne idée démocratique exaltée par Périclès : de fait, il oppose à cette égalité trompeuse de la démocratie déformée l'attitude ancienne qui attribuait les honneurs et les châtiments « selon le mérite » : les mots κατὰ τὴν ἀξίαν rappellent de près ceux de Périclès, que ce soit κατὰ δὲ τὴν ἀξιώσιν ou, un peu plus loin, avec une valeur légèrement différente, ἀξιώματος ἀφανείᾳ (II, 37, 1)¹⁷. Le mal dénoncé par Platon est un mal bien réel, mais qu'une réforme facile permettrait de réparer, car il n'est pas le fait de l'esprit démocratique en tant que tel. Et, au lieu que l'esprit démocratique soit une caricature de la vertu morale, c'est la démocratie contemporaine qui est la caricature de celle du passé.

Tous ces échos si précis illustrent donc de façon nette l'existence de débats suivis et rigoureux. Même s'il nous manque des chaînons, ils imposent l'idée que ces débats étaient continus et que le développement de la pensée politique grecque, toute nourrie de polémiques et d'échanges, s'y mûrissait, de façon cohérente.

Mais, en même temps, cette continuité même met en lumière les différences, et d'abord la différence profonde qui sépare le V^e du IV^e siècle. Thucydide, totalement engagé dans l'histoire de la guerre, se soucie assez peu de discussions théoriques sur les régimes et les vertus. Pour lui, la cité elle-même n'était point en question, et seul l'affrontement entre cités expliquait et commandait le cours des choses. Au contraire, avec Platon et Isocrate, le débat théorique est devenu central, la différence consistant seulement dans la portée plus ou moins grande de la condamnation formulée par chacun sur la situation de l'État.

En un sens, il serait plus conforme à un mouvement dialectique idéal que le texte de la *République* fût postérieur à celui de l'*Aréopagitique* : le détachement par rapport aux réalités de la démocratie athénienne serait ainsi plus progressif. Mais l'ordre des trois textes nous rappelle que la vie de la cité athénienne, telle qu'elle était, ne s'est pas arrêtée parce que Platon s'en était détourné. L'histoire des idées se distingue par là de la pure théorie et rejoint l'histoire tout court¹⁸.

16. L'idée se retrouve dans divers passages des deux mêmes auteurs. C'est le cas, pour Platon, dans les *Lois* (VI, 757 a-c) et, pour Isocrate, dans le *Nicoclès*, 14, où l'auteur blâme le fait que les bons soient jugés dignes des mêmes choses que les mauvais et que les hommes qui ne sont pas semblables reçoivent un traitement semblable.

17. Le *Nicoclès*, 14, emploie la même formule que l'*Aréopagitique*, en demandant que bons et mauvais soient traités et honorés κατὰ τὴν ἀξίαν.

18. Les conclusions de l'analyse donnée ici ont été résumées dans notre livre *Problèmes de la démocratie grecque*, Paris, Hermann, 1975, p. 116-120. Sur le texte de Thucydide, il faut maintenant citer l'étude de L. Edmunds, « Thucydides' ethics as reflected in the description of *stasis* (3.82-83) », *Harvard Studies in Classical Philology*, 79, 1975, p. 73-92.

LE THÈME DU PRESTIGE DANS L'ŒUVRE DE THUCYDIDE

On reconnaît volontiers à Thucydide un esprit réaliste et positiviste, prêt à expliquer toutes les actions humaines par le seul intérêt. Mais le résultat est que, quand il fait par hasard entrer en ligne de compte des mobiles, sinon désintéressés, du moins gratuits, et visant à des avantages qui ne sont pas matériels, on est prêt à les écarter comme simples thèmes de rhétorique. C'est le cas lorsque ses Athéniens, au livre I, et plus encore son Périclès, au livre II, décrivent leur impérialisme comme attaché à la poursuite de l'honneur. Or, si l'on ne retient pas ce témoignage comme valable, on est amené à refuser de distinguer, dans l'histoire de cet impérialisme, des phases différentes, dans lequel cet honneur jouerait, selon les cas, un rôle plus ou moins grand. Une étude de la place qu'occupe la τιμή dans l'œuvre de Thucydide en général, et du soin avec lequel en sont mesurées les formes diverses ou les proportions variables devrait permettre de se faire à cet égard une idée plus juste, en même temps qu'elle a chance de jeter quelque lumière sur les réactions qui étaient, en ce domaine, celles des Grecs d'alors¹.

Et d'abord il est évident que le thème surgit dans l'œuvre, de façon parfois surprenante, à propos de bien d'autres peuples que les Athéniens et de bien d'autres politiques que l'impérialisme.

La suprématie politique, que ce soit celle de Sparte aussi bien que d'Athènes, est normalement considérée comme une forme de τιμή ; et cela ne saurait surprendre. Les Corinthiens, faisant appel au sens des responsabilités de Sparte, déclarent qu'il faut veiller aux événements avant les autres quand on passe avant eux pour les honneurs (I, 120, 1 : προτιμῶνται). Par suite, si deux États prépondérants s'unissent, ce ne peut être que pour mieux assurer leur τιμή respective. À cet égard, le discours des Lacédémoniens au moment de Pylos

1. On peut être aidé dans cette étude par divers travaux portant sur l'histoire de la notion d'honneur ; ainsi G. Steinkopf, *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen*, thèse de l'université de Halle, Würzburg, 1937 ; ou M. Greindl, *Κλέος Κύδος Εὐχος Τιμή Φάτις Δόξα*, thèse de l'université de Munich, 1939 (voir aussi, du même, l'article du *Rheinisches Museum*, 89, 1940, p. 220 *sq.*) ; mais ces deux dernières études concernent plutôt la période antérieure à Thucydide.

offre le témoignage le plus net. Pour Sparte, selon eux, il s'agit surtout d'éviter le déshonneur pratique d'une défaite : ils cherchent ce qui doit apporter à leur cité une situation flatteuse (IV, 17, 1 : κόσμον). Sparte jouissait en effet d'une grande considération (18, 1 : ἀξιωμα μέγιστον) ; et il leur faut éviter l'humiliation de se voir battus (20, 2 : πρὸ αἰσχροῦ τίνος ξυμφοράς).

Pour Athènes, les ambassadeurs répètent que la paix, tout en préservant ses avantages, ajoutera à son honneur². Par cet honneur, il faut ici entendre la réputation morale de la cité ; aussi le mot de δόξα se joint-il à τιμή pour bientôt le supplanter. Athènes gagnera, en effet, « honneur et gloire » (17, 4 : προσλαβοῦσι δὲ τιμὴν καὶ δόξαν) ; la paix lui procurera une réputation favorable aux yeux des générations à venir (18, 5 : ἀκίνδυνον δόκησιν ισχύος καὶ ξυνέσεως ἐς τὸ ἔπειτα καταλιπεῖν) ; et elle acquerra ainsi, en même temps qu'une alliance utile, de la gloire (20, 2 : δόξης καὶ ήμετέρας φιλίας προσγνομένης). Cette gloire sera accrue, du fait que l'opinion, en Grèce, lui attribuera le mérite de la paix (τὴν χάριν ὑμῖν προσθήσουσιν).

Mais surtout la paix conciliera la τιμή dont jouissent les deux cités et l'accroîtra en la consolidant. Car la conclusion de ce programme dualiste est à trouver dans la dernière phrase, dans le dernier mot : le discours s'achève, en effet, sur la promesse d'avantages qui semblent devoir être multiples (20, 4 : τὰ ἐνόντα ἀγαθὰ σκοπεῖτε ὅσα εἰκὸς εἶναι) et qui en fait se ramènent à un seul, représenté par une τιμή accrue : « Il suffit en effet que, vous et nous, nous tenions le même langage et le reste de ce qui est grec, vous le savez, se trouvant alors en infériorité, nous portera la plus grande considération. » (20, 4 : τὰ μέγιστα τιμήσει)³ L'honneur impérialiste n'est donc pas renié, mais partagé entre les deux cités principales, sans plus de contestation possible. Au reste, Aristophane ne s'y est pas trompé, qui exprime le même programme en termes plus crus (*Paix*, 1082) : ἔξον σπεισαμένοις κοινῇ τῆς Ἑλλάδος ἄρχειν. L'alliance, si sage qu'elle soit, cherche les mêmes prérogatives que l'ambition la plus avouée.

Mais s'agit-il bien des seuls ambitieux ? L'œuvre, à cet égard, réserve des surprises, en faisant intervenir la τιμή là où l'on n'aurait guère songé à l'attendre.

Si l'on écarte l'ἀληθεστάτη πρόφασις et l'ambition athénienne qui la sous-tend, on peut dire que la guerre commence avec l'incident de Corcyre. Or Thucydide précise que Corinthe se lance dans l'action à la fois au nom du juste et par haine de Corcyre⁴ ; mais pourquoi cette haine ? parce que, dit-il, les Corcyréens, « bien que colons de Corinthe, ne tenaient nul compte d'eux (παρημέλουν) ; on ne les voyait ni, dans les fêtes communes, avoir pour elle les

2. Ce parallélisme entre les avantages et l'honneur se retrouvera dans presque tous les textes que nous aurons l'occasion de citer. On relève dans le discours des Lacédémoniens des formules comme 17, 1 : ὑμῖν τε ὠφέλιμον... καὶ ὑμῖν... κόσμον ; 17, 4 : ἔχουσι μὲν ὁν κρατεῖτε, προσλαβοῦσι δὲ τιμὴν καὶ δόξαν. La même juxtaposition se rencontre à II, 65, 7 ; IV, 62, 2 ; IV, 87, 6 ; IV, 120, 3 ; V, 9, 9 ; VI, 15, 2 ; VI, 16, 1 ; VI, 80, 5 ; VII, 63, 3 (pour ne citer que les cas les plus nets).

3. Il est étrange qu'un discours exposant un programme si précis et si cohérent soit considéré par certains comme « piteux » (Roussel, *ad loc.*).

4. Cette haine est évidemment plus importante ; et c'est bien ce que marque le lien τε... δε... à 25, 3.

habituelles marques d'égards (*γέρα τὰ νομίζομενα*) ni faire à quelqu'un de Corinthe l'honneur des prémisses du sacrifice⁵, comme cela a lieu dans les autres colonies » (I, 25, 3-4). Quel que soit le sens exact de ces égards⁶ et de ces prémisses, il s'agit là d'une querelle de préséance, qui paraît assez mince aux modernes. Et il est amusant de voir qu'un critique aussi scrupuleux qu'A. W. Gomme se montre choqué de l'indication donnée par Thucydide, et cherche à la corriger, à la compléter, dans un sens tout économique, et fait pour satisfaire une vision plus moderne de la causalité historique : après avoir indiqué que l'on « soupçonne » un motif économique⁷, il se lance dans un commentaire sur les intérêts économiques de Corinthe dans l'ouest et les problèmes de monnaie qui s'y rattachent. Autrement dit, il y a là un rôle de la *τιμή* qui déroute les historiens modernes et qui leur semble mince au regard de l'événement ; mais c'est l'explication que donne Thucydide. La suite de sa phrase ajoute, il est vrai, que les Corcyréens possédaient de très grandes richesses et une vaste puissance navale ; voilà donc qui est plus sérieux ; mais on remarquera que ces considérations plus réalistes sont elles-mêmes présentées sous un jour qui évoque la rivalité d'honneur : la richesse des Corcyréens est immédiatement liée à leur attitude méprisante (*περιφρονοῦντες δὲ αὐτοὺς καὶ... ὄντες...*) et leur puissance navale apparaît tout à la fois comme un sujet d'exaltation (*ἐπαιρόμενοι*) et comme une occasion de renom (*κλέος ἐχόντων*). On dirait donc que l'honneur, loin de surgir ici par accident, commande, en fait, le conflit des intérêts⁸.

En tout cas, cet honneur est ouvertement en cause ; et l'on n'est point surpris de voir les Corinthiens, à Athènes, se plaindre de ce que Corcyre ne les a pas honorés comme elle aurait dû : son attitude est offensante (38, 2 : *ὑβρίζεσθαι*) ; elle ne fait pas comme les autres, qui « honorent » Corinthe (38, 3 : *τιμῶσιν*) ; et ces autres cités ont raison, car, par une belle généralisation, les Corinthiens déclarent que toute colonisation tend à ce résultat : on envoie les colons *ἐπὶ τῷ ἥγεμόνες τε εἶναι καὶ τὰ εἰκότα θαυμάζεσθαι*⁹. Toute cité qui a des colonies reproduit donc en petit l'impérialisme athénien et justifie, par suite, la façon dont les orateurs le décrivent.

Mais le sentiment est plus généralement répandu encore. Et on le retrouve bientôt jusque chez les cités sujettes. Certaines peuvent se faire un honneur d'être plus ou moins assimilées à Athènes : ainsi ces marins de la flotte à qui

5. Le sens de l'expression est douteux ; mais qu'il s'agisse d'un privilège quelconque ne l'est pas.

6. Le scholiaste glose de façon caractéristique *γέρα* par *τὰς τιμὰς καὶ προεδρίας*.

7. « *One naturally suspects an economic motive, such as rivalry in the Adriatic trade, as well as a purely political one – Corinth making another attempt to establish her power in the southern Adriatic and to secure her connexions with the West.* »

8. Repousser en note le commentaire de Thucydide sur la situation navale de Corcyre, comme le fait Roussel, aboutit, à l'inverse de ce que l'on a vu précédemment, à affaiblir fâcheusement l'importance de cette cause, elle, bien réaliste.

9. La valeur concrète prise ici par le mot ressort de I, 25, 4 ; cf. de même la sentence de III, 39, 5, où il s'oppose à *ὑπερφρονεῖν*, mais dans un contexte évoquant révolte ou soumission.

Nicias rappelle qu'ils étaient, du fait de cette assimilation, « traités avec considération dans toute la Grèce » (VII, 63, 2 : ἐθαυμάζεσθε). D'autres (ou les mêmes) peuvent bénéficier d'un honneur plus concret sous la forme d'une situation privilégiée. Et c'est ce qui apparaît dans l'épisode de Mytilène, au livre III. Dans cet épisode, ce n'est guère qu'un mot qui surprend, et non plus une explication historique. Mais l'importance de ce mot dans toute la suite du débat n'est pas négligeable. C'est celui qui qualifie la situation des Mytiléniens par rapport aux Athéniens, à savoir qu'ils étaient « honorés » : τιμώμενοι. Les Mytiléniens reconnaissent que leur situation ne semble pas louable, puisqu'ils font déflection alors qu'Athènes les traite avec égards (III, 9, 3 : τιμώμενοι ὑπ' αὐτῶν). Le mot peut englober quelques égards de pure forme, mais il est évident qu'il désigne principalement l'autonomie laissée, par un privilège exceptionnel, aux Mytiléniens. Encore une fois, par conséquent, il s'agit d'un avantage pratique, qui est essentiel, qui est ici présenté sous la forme sous laquelle, sans doute, il était senti, et qui est celle de la τιμή. Les Mytiléniens se justifient de ce tort apparent en expliquant que ces « égards » signifient seulement qu'Athènes réserve les alliés les plus puissants pour le moment où ceux-ci se trouveront isolés (10, 5-11, fin)¹⁰ ; et ils ajoutent qu'eux-mêmes ont aidé à leur propre sauvegarde en ménageant et en flattant le peuple et les magistrats (11, 7 : ἀπὸ θεραπείας)¹¹. Un échange de flatteries voile donc, de part et d'autre, un rapport de force ; et, dans le cas de Mytilène, les problèmes de la τιμή risquent de peser lourdement sur une décision politique.

Or, cette façon de décrire la situation de Mytilène se retrouve, très exactement, dans le débat athénien relatif au sort de la ville ; et, lorsque Cléon veut mettre en lumière la culpabilité de ses habitants, il se plaint qu'ils aient agi αὐτόνομοι τε οἰκοῦντες καὶ τιμώμενοι ἐξ τὰ πρῶτα ὑπὸ ήμῶν (39, 2). Partant même de cette situation privilégiée, il s'en sert pour présenter la conduite de Mytilène comme un acte d'*hybris*, provoqué par ces égards mêmes : il aurait fallu ne pas la traiter avec plus d'égards que les autres (39, 5 : μηδὲν διαφερόντως τῶν ὅλων ὑφ' ήμῶν τετιμῆσθαι) ; et rien ne serait arrivé. L'autonomie de Mytilène est donc non seulement un « honneur », mais, selon Cléon, un véritable excès d'honneur.

À vrai dire, il reste un point quelque peu surprenant dans l'analyse de Cléon : c'est la sentence qu'il utilise et qui montre l'*hybris* comme le résultat habituel d'un bonheur « inattendu et soudain ». De toute évidence, ces adjectifs ne s'appliquent pas au bonheur de rester autonomes. Et il est assez difficile d'admettre que Cléon puisse avoir recours à un lieu commun sans aucune

10. Il est d'ailleurs inexact qu'Athènes ait commencé par asservir les faibles : Naxos et Thasos en sont la preuve. L'inexactitude de l'argument révèle la gêne des Mytiléniens devant une objection grave.

11. Les soins et les égards marqués par ce mot sont un moyen d'action démagogique que Thucydide prête même à Agamemnon (I, 9, 2 : καὶ τὸ πλήθος τε θεραπευκότα) ; cf. de même VI, 29, 3 et VIII, 52.

espèce de rapport avec la situation¹². Aussi deux explications différentes ont-elles été offertes. L'une est que l'expression viserait la chance soudain offerte à Mytilène d'agir grâce à la guerre et à la peste : c'est, par exemple, ce qu'entend Gomme¹³ ; et la notion convient bien, encore que, rien, dans le texte, ne la prépare ou ne la confirme. C'est pourquoi d'autres préfèrent penser que la réflexion mise dans la bouche de Cléon viserait, non pas Mytilène, mais, par un trait d'ironie tragique, Athènes et Cléon lui-même¹⁴ ; la suggestion est élégante ; elle n'est pas impossible à admettre ; pourtant il ne semble pas que cette intention indirecte – à supposer qu'elle existe – puisse nous dispenser de chercher dans le discours de Cléon et au niveau de ses intentions un minimum de cohérence. Il nous semble donc qu'à la faveur de l'une ou de l'autre des explications mentionnées (voire à la faveur des deux) Cléon se soit laissé aller à une sorte de glissement de pensée, mélangeant la τιμή de Mytilène avec les autres formes de chance que l'on cite en général, que la peste avait pu ici susciter, et dont le sort de la révolte allait illustrer le danger. Mais ce glissement atteste, du coup, l'importance attachée à cette τιμή qui, dans l'esprit de Cléon, prend assez de force pour ouvrir la porte à toute l'argumentation de l'*hybris*.

Le désir, ou le plaisir, des distinctions de toute nature occupe donc une grande place dans la politique de toutes les villes, même les moins impérialistes ; et l'on retrouve à des niveaux fort divers la même importance attachée à la τιμή qui peut prendre des formes diverses, dont l'impérialisme n'est que l'aboutissement extrême.

Au reste, cette même τιμή était susceptible d'affecter une forme exactement inverse. Et Brasidas a su s'employer à lui donner ce sens. En effet, être libre n'est pas, en soi, une gloire¹⁵. Rester seul libre, comme Mytilène, pouvait déjà être flatteur. Mais se libérer ? Se libérer avant les autres ? Se libérer spontanément ? Avec une obstination remarquable, Brasidas, en Chalcidique, ne cessera de faire de ces attitudes politiques des actes méritant la τιμή¹⁶. À Acanthe, qu'il essaie de rallier la première, il utilise cette idée même pour suggérer que ce sera une gloire d'avoir été la première à se libérer¹⁷. Gloire désintéressée, sans doute, mais qui semble n'en avoir pas moins d'attraits pour autant. Vis-à-vis des Grecs, leur dit-il, les gens d'Acanthe se donneront de la

12. Thucydide pourrait vouloir ridiculiser Cléon ; mais rien de tel ne se présente dans l'œuvre, fût-ce à propos de Cléon.

13. Cf. la discussion de D. Ebener, *Kleon und Diodotos*, Halle, *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther Universität Halle-Wittemberg*, 1955-1956, p. 1105-1106.

14. C'est la solution adoptée, entre autres, par Cornford, H. P. Stahl, Topitsch, Roussel.

15. Être soumise est, du moins, pour une ville, un titre entre tous déshonorant (VII, 68, 2 : τὴν αἰσχύστην ἐπίκλησιν).

16. *A priori*, on ne s'attendrait pas à rencontrer dans ce contexte la τιμή : Brasidas offre un avantage, qui est la liberté ; et il attend un avantage, sous forme de nouveaux alliés.

17. Il montre d'abord que Sparte ne saurait avoir des desseins impérialistes, car elle y perdrat sa gloire (86, 5 : ἀντὶ δὲ τιμῆς καὶ δόξης αἰτία μᾶλλον).

gloire (IV, 87, 6 : ἀίδιον δόξαν) ; pour la cité, ils éviteront tout dommage et se gagneront un très beau renom¹⁸.

À Skionè, qui avait fait défection spontanément, il répète les mêmes arguments, mais il y ajoute des promesses d'égards spéciaux, qui rappellent, toutes proportions gardées, ceux qu'Athènes avait pour Mytilène : il commence, en effet, par de simples compliments disant qu'ils mériteraient au plus haut point d'être loués (120, 3 : ἀξιωτάτους αὐτοὺς εἴναι ἐπαίνου), puis il donne à sa gratitude une forme un peu plus concrète, en précisant qu'il compte bien, plus tard, les « honorer » (καὶ τὰλλα τιμήσειν)¹⁹.

Dans un camp comme dans l'autre, il existe donc une façon, pour Athènes ou pour Sparte, d'honorer certaines cités. Et il y a en outre un honneur à se libérer, exactement comme il y en a un à commander.

À vrai dire, il semble même que ce désir de distinction et de prérogative, qui caractérise toutes les cités, grandes et petites, ait pu, dans certains cas, jouer contre elles ; et Thucydide ne l'a pas méconnu. C'est du moins ce qui ressort de la façon dont il présente, au livre IV, les affaires de Sicile. Dans le discours d'Hermocrate à Géla, qui, en principe, répond à une menace de fait en réclamant une alliance fondée sur une communauté d'intérêts, l'orateur dénonce, en effet, ce qui pouvait entretenir les dissensions en Sicile : or, c'était le point d'honneur, le désir de ne rien céder. L'idée est nettement suggérée par Thucydide lui-même, lorsqu'il fait allusion au fait que les gens se sentaient lésés (58 : ἐλασσούσθαι). Et Hermocrate commence en rappelant qu'il représente une cité de première importance et qui n'a pas particulièrement à souffrir de la guerre. Cette indication, qui a manifestement dérouté divers lecteurs²⁰, est reprise à 64, 1. Elle signifie qu'Hermocrate n'a rien à gagner à une réconciliation ; et pourtant il accepte des concessions pourvu qu'il s'agisse de concessions entre Siciliens – car il agit au nom d'un intérêt lucide et général ; il ne veut pas, quand un péril commun menace, se laisser entraîner par l'ambition et l'esprit de querelle (64, 1 : φιλονικῶν) : il veut savoir céder (ἡσσάσθαι, répété deux fois). Le sentiment qui pourrait s'opposer à la réconciliation est donc nettement dessiné. Au reste, le corps même du discours – sans énumérer les avantages de la paix, comme dans le discours que Timée

18. Le κάλλιστον ὄνομα nous paraît être le renom de ceux qui se sont libérés, et non, comme le pensent certains, la seule désignation de peuple libre : cf. C. E. Graves, *The Fourth Book of Thucydides*, Londres, Macmillan, 1884, *ad loc.* Le fait que cette gloire et ce renom soient, en pratique, les mêmes dans les deux membres de phrase, où ils sont simplement considérés de deux points de vue différents, donne au thème une importance d'autant plus grande.

19. En fait, Skionè ne connaît que des désastres ; mais Brasidas, lui, fut « honoré » par elle ; et Thucydide le rapporte avec soin au paragraphe suivant.

20. Gomme se contente de citer un commentaire latin de Stahl, qui nous semble donner un sens peu clair et peu vraisemblable : « *Qui si essem, pro mea potius civitate quam pro tota Sicilia disserrarem.* » Hermocrate veut dire, tout simplement, que ses mobiles ne sont pas suspects. La critique de Droysen (*Athen und der Westen*, Berlin, 1882, p. 50-54), montrant que l'on attendrait plutôt des apaisements et des garanties, fait ressortir l'originalité et la portée de l'argumentation.

prêtait au même Hermocrate et que critique si fort Polybe (XII, 25-28) – en évoque cependant un seul, tenu pour évident : la paix préserve mieux et les avantages et les honneurs (62, 2 : τι ἀγαθόν... τὰς τιμὰς καὶ τὰς λαμπρότητας) : ce sont donc bien là, aux yeux de tous, les deux objets de l'ambition. Et, comme dans le discours des Lacédémoniens à propos de Pylos, la sagesse n'est qu'une façon de mieux assurer, grâce à un détour, la préservation de ce double objet.

On peut donc dire que les cités grecques, quelles qu'elles soient, dans Thucydide, semblent toujours mues, pour une large part, par un désir de τιμή – ce désir se présentant comme parallèle au souci de leurs avantages concrets. Il n'y a là, d'ailleurs, rien qui doive surprendre quiconque est familier avec la littérature de l'époque. Le désir de la τιμή n'y est point, en effet, l'apanage des seuls héros issus de l'épopée : c'est un sentiment qu'Euripide prête à l'Athènes qu'il évoque, et cela aussi volontiers que Thucydide à celle dont il écrit l'histoire²¹. C'est aussi un sentiment qu'Aristophane lui prête pour s'en moquer²². Au reste, on le juge si normal, si essentiel, que divers textes, dont deux d'Euripide, n'hésitent pas à le prêter aux dieux eux-mêmes²³. Et lorsque, dans le *Palamède* de Gorgias, on cherche quels sont les sentiments qui auraient pu, *a priori*, conduire Palamède à commettre l'acte qu'on lui impute, le texte retrouve très exactement les trois mobiles majeurs, dont se réclament, chez Thucydide, les cités – à savoir le souci du gain, ou de l'honneur, ou de sa propre sécurité²⁴.

Ces divers témoignages invitent à ne pas prendre à la légère les différentes remarques de Thucydide ou de ses orateurs sur le rôle joué par la τιμή dans la guerre en général et dans l'impérialisme en particulier ; car les mobiles, dans l'un et l'autre cas, n'avaient pas toujours pour les gens de l'époque le caractère rigoureusement économique qui semble volontiers de mise aujourd'hui²⁵.

Ces mêmes témoignages peuvent, d'autre part, nous éclairer un peu mieux sur la nature de ce sentiment – ce qui, son importance une fois reconnue, revêt un intérêt nouveau. Or – on l'aura remarqué au passage – les textes dans lesquels Thucydide invoque la τιμή la présentent, selon les cas, sous des formes assez

21. On pense naturellement à la belle évocation d'Æthra, dans les *Suppliants*, 321-325 ; cf. de façon plus générale, les formules groupées dans notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 119-121. Isocrate, de même, appellera constamment l'hégémonie τὴν τιμὴν τούτην (cf. *Panégyrique*, 18, 22 ; *Sur la paix*, 42, 90, 144) ; mais c'est aussi qu'il voudra donner à l'ancien impérialisme un tour agonistique et désintéressé.

22. Cf. par exemple *Acharniens*, 633 sq.

23. Ainsi Hippolyte, 8 : ἔνεστι μὲν δὴ καὶ θεῶν γένει τόδε · / τιμώμενοι χοίρουσιν ἀνθρώπων ὑπὸ et *Bacchantes*, 321 : κακεῖνος, ὄμοιος, τέρπεται τιμώμενος. Ces deux textes sont à rapprocher du fragment placé sous le nom d'Héraclite, mais d'authenticité incertaine (B 132).

24. *Palamède*, 16 ; on rapprochera 15, où sont mentionnés ceux qui veulent ἀπὸ πλούτου καὶ μεγαλοπρεπείας τὰς τιμὰς κτᾶσθαι. Cette liste de sentiments a pu être établie, pour la forme, par la rhétorique, et servir ainsi de cadre à l'analyse de Thucydide ; mais il est hors de doute qu'elle s'inspire des données communément reconnues à l'époque.

25. C'est le point de vue que nous avons défendu dans *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 66 sq.

différentes : celles-ci peuvent aller des témoignages de respect les plus concrets, voire les plus mesquins, jusqu'à l'idéalisme le plus immatériel.

La première forme nous est apparue dans le cas de Corinthe, avec ses « marques d'honneur », ses γέρα τὰ νομιζόμενα, et ses questions de prémisses du sacrifice – qui rappellent assez les récompenses et priviléges accordés aux individus dans Hérodote²⁶. Et, après tout, il n'est pas étonnant que ce peuple grec, chez qui l'on faisait tant de choses, dans l'ordre des sports mais aussi dans celui de la politique et même de l'art, pour des « couronnes », ait été non moins sensible à ces marques d'honneur dans les rapports entre cités. Chez Thucydide, il semble que cet aspect de la τιμή soit exprimé, assez naturellement, par le pluriel, τιμοί. Et c'est un fait que l'impérialisme athénien, dans les deux premiers livres de l'œuvre, avoue rechercher ces τιμοί. Le premier discours de Périclès rappelle ainsi que, pour une cité comme pour un individu, les plus grands risques assurent les plus grandes τιμοί (I, 144, 3) ; quant au dernier, il rappelle que chacun se fait une parure des honneurs dus à l'empire (II, 63, 1 : τῷ τιμωμένῳ ἀπὸ τοῦ ἄρχειν, ὥπερ ἀπαντες ἀγάλλεσθε) et demande que l'on ne refuse pas les peines si l'on recherche ces honneurs (μὴ φεύγειν τὸν πόνον τὴν μηδὲ τὰς τιμὰς διώκειν). La façon dont ces idées sont introduites suggèrent l'appel à un sentiment officiellement et communément admis²⁷. Et l'on a, au reste, un écho de ce qu'il pouvait représenter dans le texte de la *Constitution des Athéniens* du pseudo-Xénophon où l'auteur montre combien le peuple gagne à faire juger les procès des cités à Athènes : autrement les étrangers n'honoreraient que les hauts fonctionnaires ayant affaire à ces cités (I, 18 : ἐτίμων ὅν μόνους). Et il commente cette indication en décrivant les menues flatteries que les étrangers sont amenés à multiplier envers les juges athéniens : les adulter, aller les trouver, leur prendre la main (κολακεύειν, ἀντιβολῆσαι, ἐπιλαμβάνεσθαι τῆς χειρός)²⁸. La description de cette τιμή ne manque évidemment pas d'ironie ; mais elle ne doit pas non plus manquer de vérité ; et l'on peut en rapprocher la jubilation que marque le vieil Athénien Philocléon, dans les *Guêpes* d'Aristophane, à la pensée de toutes les marques de considération dont il est l'objet – parmi lesquelles se retrouve le fait que des aristocrates s'approchent en lui tendant leur main délicate²⁹. Chez ce peuple épris de τιμή, il faut donc bien admettre que l'empire apportait des petites joies d'orgueil, qui pouvaient être à la limite du ridicule, mais reflétaient de façon concrète la joie d'orgueil plus haute qui s'attachait à

26. Chez les Perses, la τιμή est souvent une véritable affaire d'étiquette, de places à table ou au Conseil, voire de modes de salutation (cf. VI, 57, 3 ; VIII, 67, 2 ; I, 134, 2).

27. Voir d'ailleurs les textes parallèles d'Euripide, évoqués à la note 21.

28. La présence de cette mention est d'autant plus remarquable que le texte insiste, d'un bout à l'autre, sur l'intérêt et sur les avantages immédiats.

29. Cf. toute l'évocation de 550-630. On peut dire que le drame de Philocléon est précisément de se laisser prendre à des τιμοί qui lui dissimulent ses intérêts réels – sur lesquels Bdéycléon va ensuite l'éclairer. Cette disposition éminemment athénienne explique en grande partie l'importance prise par les démagogues.

la prééminence en tant que telle. Les moqueries du pseudo-Xénophon et d'Aristophane fournissent comme la caricature de ce goût des τιμῶν auquel fait appel Périclès.

Mais il est bien évident que, sous sa forme plus abstraite, la τιμή ne se confondait pas avec les seules τιμῶν. Et l'on a vu que le singulier est souvent accolé à l'idée plus immatérielle de gloire. L'honneur qu'invoquaient les Lacédémoniens lors de Pylos joignait ainsi τιμή et δόξα. Et de même celui que Brasidas rappelait à Acanthe. Celui qu'il offrait à Skionè mêlait de façon analogue τιμή et ἐπαινος. Et celui qu'évoquait Hermocrate mêlait, lui, τιμάς et λαμπρότητας³⁰. Cette alliance invite à se demander ce qui se passe quand disparaissent les τιμῶν. Autrement dit, existe-t-il un honneur des cités qui ne soit lié à des honneurs, et cet honneur intervient-il dans l'œuvre de Thucydide ?

Le cas des gens d'Acanthe, qui ne doivent obtenir que leur seule liberté, suggère déjà une réponse affirmative ; et l'histoire même de la guerre permet de saisir la façon dont, dans le cas d'Athènes, on s'achemine vers cette situation. On le voit on particulier à la fin du livre VII, quand commence à pointer le désastre de l'expédition. Tout d'abord, le changement de situation se reflète dans le ton des encouragements de Nicias avant la dernière bataille ; car, devant le péril, il exalte une ferveur qui semble viser des réalités au moins aussi morales que matérielles. Pour les marins de la flotte qui ne sont pas Athéniens, c'est le plaisir d'être presque Athéniens (VII, 63, 3 : τὴν ἡδονὴν, ἐθουμάζεσθε) ; et ce sentiment est mis en parallèle avec l'avantage de semer la crainte et de n'être pas inquiétés³¹. Pour les Athéniens il s'agit tout ensemble de survivre et de sauver, non pas la τιμή d'Athènes, mais τὸ μέγα ὄνομα τῶν Ἀθηνῶν. Certes, Nicias croit encore possible de rétablir la situation : il le croira encore après la bataille, quand il invitera les Athéniens, par une formule hardiment contrastée, à « relever, tout abattue qu'elle soit, la grande puissance de la cité³² ». Mais ὄνομα sonne déjà singulièrement immatériel ; et les craintes qu'avaient formulées Nicias avant l'expédition, ainsi que la conscience qu'il avait eue des conséquences éventuelles d'une défaite, donnent à ce remplacement de τιμή par ὄνομα une valeur plus révélatrice encore.

Aussi bien le récit montre-t-il qu'Athènes est bien en train de perdre, en Sicile, non seulement la réputation d'invincibilité qui maintenait ses sujets dans l'obéissance, mais son prestige lui-même, c'est-à-dire un des aspects de sa τιμή. La λαμπρότης, en tout cas, est en train de changer de camp³³. Le départ

30. Ces deux derniers mots ne sont pas synonymes : sur la λαμπρότης, cf. *infra*, note 33.

31. οὐκ ἔλασσον κατὰ τὸ ὀφελεῖσθαι nous semble former un groupe, et οὐκ ἔλασσον mettre en relation ces deux idées – ce qui lève les doutes et les risques de tautologie signalés dans le commentaire de Dover, *ad loc.*

32. VII, 77, 7. Il n'y a pas à proprement parler contradiction, comme on a pu le dire, mais l'opposition est hardie et révélatrice.

33. La λαμπρότης est une façon déjà un peu idéalisée de présenter la τιμή. Elle vaut pour des individus sans correspondre à des fonctions ni à des titres : ainsi à VI, 16, 5, dans une analyse d'Alcibiade sur son propre cas (cf. 16, 3 : λαμπρύονομα) et à VII, 69, 2, à propos des combattants.

pour la Sicile s'était entouré d'un éclat inoubliable (VI, 31 : τόλμης τε θάμβει καὶ ὄψεως λαμπρότητι περιβόητος) : la λαμπρότης passe, avec la défaite, aux Syracuseins ; car ce fut là, dit Thucydide, « l'exploit le plus éclatant pour les vainqueurs, le plus infortuné pour les vaincus » (VII, 87, 5 : τοῖς τε κρατήσασι λαμπρότατον). De fait, c'est bien ce dont les Athéniens souffrent le plus : ils mesurent « au milieu de quel faste (λαμπρότητος), avec quelle confiance orgueilleuse on était parti, et pour aboutir à quel résultat, à quelle humiliation ! Jamais armée grecque ne connut plus complet retour des choses. Il se trouva, en effet, que, venus pour asservir les autres, ils s'en retournaient avec la crainte d'être plutôt eux-mêmes asservis... » (VII, 75, 6-7)

Par-delà la perte de la τιμή, et par-delà celle de la λαμπρότης, que reste-t-il donc ? Il reste quelque chose de plus immatériel encore, il reste le « renom » sous sa forme impérissable : il reste la δόξα. Et Thucydide a réservé à Périclès le soin de l'évoquer dans ses deux derniers discours. Là, le prestige athénien, devenu gloire, s'immobilise en témoignage pour l'avenir. L'Oraison funèbre en évoque l'idée en parlant des morts tués à la guerre ; il s'agit de ce que l'on dira d'eux, et de leur gloire (II, 42, 2 : ὁ λόγος ; 4 : ἅμα ἀκμῇ τῆς δόξης), de la gloire impérissable qui leur est réservée (43, 2 : ή δόξα αὐτῶν... αἰείμνηστος καταλείπεται), enfin de la mémoire qui les perpétuera (43, 3 : μνήμη)³⁴. Or, par une rencontre assez révélatrice, les mêmes thèmes, exactement, sont repris dans l'*épilogos* du dernier discours, mais en l'honneur, cette fois d'Athènes (II, 64, 3-6)³⁵. Périclès commence en évoquant – comme Nicias en Sicile – le grand renom d'Athènes (ὄνομα μέγιστον) ; mais il ajoute aussitôt que, même si la puissance athénienne connaissait un jour un déclin – car tout, par nature, est sujet à décliner un jour – il resterait encore cette gloire posthume qu'est la μνήμη, celle-là même qui attendait les morts de l'Oraison funèbre. Aussi bien l'idéal athénien, défini alors par Périclès, unit-il en un tout, étroitement groupé sous un seul article par les particules τε... καὶ, ces deux aspects de la τιμή qui se prolongent l'un en l'autre, savoir la λαμπρότης pour le présent et la δόξα pour l'avenir (64, 5 : ή δὲ παραντίκα τε λαμπρότης καὶ ἐξ τὸ ἔπειτα δόξα) ³⁶ ; et c'est l'ensemble ainsi défini qui, dès lors, survit, sous la même forme que la gloire des morts de l'Oraison funèbre.

Un tel souci de la gloire n'était certainement pas déplacé dans la bouche de Périclès. Sans parler des mesures d'impérialisme pacifique sur lesquels les textes restent assez pauvres, ne peut-on pas penser cette à grandiose entreprise pour atteindre le souvenir des générations à venir qu'était la construction des monuments de l'Acropole ? Plutarque n'est-il pas témoin d'une telle intention quand il fait expliquer à Périclès que de son œuvre naîtra un double résultat, conciliant intérêt du moment et gloire pour l'éternité : δόξα μὲν γενομένων

34. Cf. encore 44, 1 : εὐπρεπεστάτης ; 44, 4 : τῇ τῶνδε εὐκλείᾳ.

35. Déjà à III, 61, 4, Périclès évoque l'ἀξίωσις et la δόξα.

36. Certains suppriment le τε pour faire du second élément un attribut, mais cette correction ne s'impose nullement et affaiblit le sens.

άίδιος, εὐπορία δὲ γνωμένων ἐτοίμη³⁷? Ce n'est donc point par hasard que cet aspect de la τιμή se rencontre, dans l'œuvre de Thucydide, à cet endroit de l'œuvre et en aucun autre.

On peut d'ailleurs ajouter que la façon dont le thème est présenté pourrait bien aussi devoir quelque chose à la date de rédaction du discours, ou de cette partie du discours. Car, s'il a pu paraître que l'hypothèse même de la fin de l'empire suggérait pour ce passage une date de rédaction postérieure à 404³⁸, il faut reconnaître que cette impression est nettement renforcée par le contenu même de l'analyse, qui en fait une sorte d'oraison funèbre pour Athènes, parallèle à celle des morts, et qui vient en quelque sorte rassurer ceux que l'histoire même de la τιμή athénienne pouvait laisser sévères et insatisfaits. Si cette impression était exacte, on retrouverait ici le même phénomène que dans l'œuvre de Démosthène, où la τιμή se rencontre sous diverses formes, mais où, après la défaite, surgit soudain, en un passage directement inspiré de Thucydide³⁹, un éloge vibrant du prestige malgré la défaite – c'est-à-dire de la gloire qui survit à tout⁴⁰.

Quoi qu'il en soit, il est manifeste que Thucydide ne se contente pas de signaler, de place en place, le rôle joué par la τιμή : d'un passage à l'autre, on la voit qui varie, se transforme, se précise. En effet, le vocabulaire de Thucydide est si soigneusement différencié que le simple examen d'un thème y prend aisément l'allure d'une démonstration : rien n'est jamais flou, ni au hasard, depuis le choix des mots jusqu'à celui des particules qui précisent leurs rapports. Prodicos avait là de quoi être content⁴¹.

Mais s'il est vrai que la τιμή peut ainsi varier de nature, et que cette variation reflète une évolution dans l'histoire de la politique athénienne, il y aurait lieu de se demander si, au cours de cette évolution, elle ne change pas aussi d'importance. Et à ce moment force est bien de se demander s'il n'est pas des parties de l'œuvre d'où le thème soit absent.

De fait, on aura certainement remarqué qu'en dehors des encouragements de Nicias, qui, dans une situation critique, fait appel à tous les mobiles possibles, les divers textes cités ici pour montrer l'importance du thème de la τιμή appartenaient dans leur totalité aux quatre premiers livres de l'œuvre. On peut même dire, si l'on en reprend l'examen, que l'on a un peu l'impression de voir, d'un exemple à l'autre, l'importance de τιμή décroître progressivement.

37. *Vie de Périclès*, 12 ; il y a aussi le mot κόσμον.

38. Cf. notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 131.

39. Cf. une expression comme ἀσφαλῶς δουλεύειν, à II, 63, 3 et dans le *Sur la Couronne*, 203.

40. Cf. *Sur la Couronne*, 203-205 ; dans ce passage, comme déjà au paragraphe 66, les buts toujours poursuivis par Athènes sont définis comme une lutte περὶ πρωτείων καὶ τιμῆς καὶ δόξης.

41. Cette rigueur même pose des problèmes aux traducteurs : c'est renoncer à beaucoup de la richesse du texte que de le lire dans une traduction où le même mot « prestige » traduit tour à tour, dans le même discours, τιμή et λαμπρότης (c'est le cas pour la traduction Roussel : cf. II, 63, 1, et 64, 5).

Dans le cas de Corinthe, elle constitue un véritable mobile, reconnu pour tel par l'historien. Dans le cas de Mytilène, il s'agit déjà d'une circonstance, qui aurait dû retenir les Mytiléniens, mais ne les a pas, en fait, retenus. À propos de Pylos, les Lacédémoniens insistent sur la τιμή, mais ils ne sont pas écoutés. Dans le cas d'Acanthe, alors que les paroles de Brasidas ont paru engageantes (IV, 88 : ἐπαγωγά), la τιμή n'est pas reprise dans l'énoncé des vrais mobiles donné par Thucydide.

Mieux : le récit semble, en fait, expliquer cet effacement progressif de la τιμή. Déjà, dans le cas de Corinthe, si la τιμή jouait un certain rôle dans les motivations de cette ville, Athènes, elle, n'était mue que par les exigences de la guerre qui s'annonçait (I, 44, 2 : ἐδόκει γὰρ ὁ πρὸς Πελοποννησίους πόλεμος καὶ ὡς ἔσεσθαι αὐτοῖς). Mytilène passait outre aux égards dont elle était l'objet à cause des exigences d'une situation de plus en plus menaçante, dont elle analysait le développement et les perspectives. Les gens d'Acanthe écouteaient moins l'honneur que les exigences de la conjoncture, à savoir la crainte pour leur récolte (IV, 88 : περὶ τοῦ καρποῦ φόβῳ) et l'espérance d'une sécurité que leur promettait Brasidas. Enfin et surtout Hermocrate expliquait pourquoi le temps n'était pas à poursuivre des querelles de préséance : les exigences découlant de la menace athénienne (60, 1 : ἐπιβουλευομένην τὴν πᾶσαν Σικελίαν) imposaient de les remettre à plus tard ; une fois la Sicile sauvée, on pourrait les reprendre (64, 3). Dans le cas des cités autres qu'Athènes, tout se passe donc comme si une situation d'urgence imposait de reléguer à l'arrière-plan le plus gratuit des mobiles généralement invoqués, c'est-à-dire la τιμή, pour ne garder que le plus impératif, c'est-à-dire l'ἀσφάλεια. Faut-il s'en étonner ? C'est Thucydide lui-même qui l'a dit : la guerre est un βίσιος διδάσκαλος, qui modèle sur la situation les sentiments des gens en général (III, 82, 2).

Cette explication, qui ressort si clairement de l'œuvre, vaut-elle également pour Athènes ? Car il se trouve que, pour elle aussi, la τιμή est en régression dans l'œuvre. On ne peut guère utiliser comme témoignage sur ce point le refus des offres lacédémoniennes au moment de Pylos, car ce refus peut signifier le désir d'une τιμή non partagée. Mais le fait est que si la τιμή est invoquée par Périclès comme mobile pour commencer la guerre (I, 144, 3) puis pour la poursuivre (II, 63, 1 ; 64, 3-6), elle ne l'est plus ensuite et n'intervient pour justifier aucune des démarches athénienes, même celles qui étaient le moins imposées par la guerre. Elle ne joue aucun rôle dans le dialogue des Athéniens et des Méliens. Et surtout elle n'est pas une fois mentionnée lorsqu'il s'agit d'expliquer l'entreprise, où pourtant le prestige semblerait devoir occuper une place prépondérante, qui consistait à aller conquérir la Sicile. Alcibiade insiste sur la possibilité du succès ; et il affirme la nécessité de poursuivre la politique impérialiste ; mais il ne parle pas d'honneur⁴². Nicias, lui, n'avait pas à en

42. Les deux seuls mots qui pourraient y faire allusion sont l'idée de rabattre l'orgueil péloponésien (18, 4 : τὸ φρόνμα) et de « promouvoir » la cité (18, 6 : προαγαγεῖν) ; mais il faut reconnaître que ce sont là des allusions fort vagues.

parler ; et il n'évoque, naturellement, que les difficultés de l'entreprise. Enfin, lors du vote, Thucydide mentionne la passion qui saisit les gens (VI, 24, 3 : ἔπως) ; et il en précise les formes diverses ; mais, qu'il s'agisse des vieux, des jeunes, de la masse, la τιμή n'apparaît pas. Même lors du départ de l'expédition, lorsque la λοιπρότης est à son zénith, les sentiments des assistants sont analysés, mais l'idée du prestige à acquérir ne figure pas parmi eux. Elle ne figurera pas davantage dans l'exposé que fait Alcibiade à Sparte du grand plan de conquête athénien (VI, 90)⁴³.

À vrai dire, il est pourtant bien question de τιμή dans ces livres et dans ces discours. Mais ne nous y trompons pas : la τιμή en question est alors celle des individus, et plus particulièrement celle d'Alcibiade. Il prend même soin d'expliquer que sa τιμή à lui peut constituer un avantage pour la cité (VI, 16, 1 : cela lui rapporte, à lui, δόξαν, mais à la patrie καὶ ωφελίαν ; VI, 16, 2 : ce qui constitue dans l'appréciation une τιμή fait soupçonner dans la pratique καὶ δύναμις)⁴⁴. Ce changement de registre, qui fait qu'à la τιμή de la cité succède celle des individus⁴⁵, est, à coup sûr, révélateur : il vient illustrer la crise du civisme que dénonce Thucydide lui-même dans son jugement de II, 65, lorsqu'il se plaint que l'on poursuive, après Périclès, des objectifs tels que « leur réussite devait plutôt apporter aux individus de l'honneur et des avantages (τιμὴ καὶ ωφελία), mais leur échec entraînait pour la cité des conséquences fâcheuses dans l'ordre de la guerre » (7). Sans nul doute, cette évolution intérieure constitue une première explication à la disparition de la τιμή d'Athènes, dont l'œuvre porte témoignage.

Toutefois, ce n'est pas la seule. Et le phénomène est trop général pour s'expliquer partout, et avant tout, par cette crise du civisme. Au reste, la τιμή n'est pas seule en cause ; et, si l'on considère, en particulier, l'expédition de Sicile, on peut constater que le mobile économique n'est pas plus nettement indiqué : il n'intervient que dans une phrase relative à la masse, qui songe aux soldes possibles (24, 3)⁴⁶. Il semble donc bien s'agir d'une omission systématique des mobiles, dont l'effet est de renforcer l'impression que seule une sorte de nécessité aveugle pousse les Athéniens en avant, parce qu'ils sont engagés, de façon irréversible, dans une politique qu'ils n'ont plus à vouloir.

Ce qui était, pour les cités en général, l'exigence d'une situation particulière devient ainsi, pour Athènes, l'exigence, peut-être un peu trop facilement admise,

43. Il aurait pu s'en servir pour condamner le fol orgueil d'une cité dont il se désolidarise.

44. Cf. déjà, V, 43, 2 : Alcibiade, qui est ἀξιώματι προγόνον τιμώμενος agit φρονήματι φιλονικῶν, parce que les Athéniens l'ont méprisé (ὑπεριδόντες), et ne l'ont pas « honoré » comme il convenait (οὐ τιμήσαντες). Plus tard, on retrouve encore cette τιμή privée pour Alcibiade : ainsi VIII, 82, 3.

45. Cf. VI, 9 ; VIII, 73 ; 81, 2 ; 89, 3-4 (et déjà V, 16, 1, pour Brasidas et Nicias). Sur cette prolifération des ambitions égoïstes, cf. notre article sur « Les Phéniciennes d'Euripide ou l'actualité politique au théâtre », *Revue de philologie*, 91, 1965, p. 28-47. Le thème sera repris par Démosthène (par exemple, *Contre Aristocrate*, 196-198).

46. L'idée des intérêts matériels était indiquée dans le discours d'Hermocrate au livre IV (61, 3 : τῶν ἐν τῇ Σικελίᾳ ἀγαθῶν ἐφιέμενοι) ; mais c'était Hermocrate, et c'était le livre IV.

d'une situation très générale, qui impose à la cité maîtresse d'un empire de durcir et d'étendre, ou de tenter d'étendre, son autorité. Ce mobile-là, en effet, était déjà indiqué par Périclès⁴⁷ et il est fortement mis en avant aussi bien par les Athéniens de Mélos que par Alcibiade. Quelle que soit, sur ce point, la pensée de Thucydide, la façon dont il présente les mobiles athéniens contribue à mettre en relief ce durcissement. Et tout se passe comme si la τιμή, d'abord objet de joies concrètes et désirables, s'était peu à peu effacée de la politique athénienne, pour ne plus constituer qu'un stimulant incertain et sentimental en temps de crise – avant de prendre sa dernière forme, la plus immatérielle, et dont le caractère immortel pouvait seul contrebalancer la mort même du pouvoir qui l'avait d'abord incarnée.

Cette évolution, qui semble se marquer ni nettement dans l'histoire de la guerre, rend compte, à notre avis, de la différence qui oppose entre elles les deux justifications de l'impérialisme qu'offrent, dans l'œuvre, des orateurs athéniens : celle des Athéniens du livre I et celle d'Euphémos au livre VI. Les Athéniens du livre I sont fiers de la prééminence d'Athènes. Ils ont été les premiers au danger (73, 4 : προκινδυνεῦσαι) ; ils ont montré des mérites supérieurs à tous (74, 1 : ὥφελμάτατα – πλεῖστον – ξυνετώτατον – ἀοκνοτάτην ; cf. 2 : τολμηρότατον). Dès lors, il est naturel qu'ils aient poussé leur avantage et développé leur suprématie sous la contrainte « principalement de la crainte, ensuite aussi de l'honneur, et plus tard de l'intérêt » (75, 2 : μάλιστα μὲν ὑπὸ δέους, ἐπειτα καὶ τιμῆς, ὕστερον καὶ ὥφελίας) ; et la sécurité ne leur permettait plus, une fois en butte aux haines de la plupart et à l'hostilité latente de Sparte, de laisser aller (4 : οὐκ ἀσφαλὲς ἔτι). On a là quatre mobiles bien précis – qui correspondent rigoureusement à ceux qu'envisage le *Palamède*⁴⁸.

Sans entrer ici dans le détail de l'ordre à la fois logique et chronologique qui s'établit entre ces divers mobiles⁴⁹, on peut tout au moins remarquer que les trois sentiments évoqués côté à côté sont repris un peu plus loin, à I, 76, 2, mais dans un ordre différent. Les Athéniens répètent, en effet, qu'ils n'ont rien fait qui s'écarte de l'humaine façon d'agir, en acceptant un empire qui leur était offert et en se refusant à le laisser aller, sous la pression de ces mobiles essentiels que sont l'honneur, la crainte et l'intérêt (τιμῆς καὶ δέους καὶ ὥφελίας)⁵⁰. Cette modification est nette et délibérée. En fait, elle ne saurait surprendre.

47. Il y a dans le dernier discours de Périclès une légère contradiction, au moins apparente, qui est révélatrice : après avoir dit aux Athéniens qu'ils doivent choisir ou bien les honneurs et les périls ou bien l'absence de l'un et de l'autre (II, 63, 1), il leur dit, en effet, que les exigences de la situation ne leur laissent plus le choix (63, 2 : ἡς οὐδὲ ἐκστῆναι ἔτι ὑπῆν ἔστιν). Les successeurs de Périclès s'en tiennent, eux, à ce dernier argument.

48. Cf. ci-dessus, p. 181. Le *Palamède* ne connaît que trois mobiles – avantages, honneur et sécurité ; mais crainte et sécurité représentent, en tant que catégorie, la même idée – même s'il s'agit en l'occurrence de la crainte de Sparte et du Mède, mais de la sécurité par rapport aux alliés.

49. Cf. notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 212-214.

50. La sécurité n'est pas rappelée, mais elle vient d'être exposée : les trois sentiments primordiaux encadrent le commentaire sur les exigences nées de l'hostilité à laquelle on se trouve en butte.

La crainte – δέος – est la première explication du point de vue historique (soit qu'il s'agisse de la crainte du Barbare, comme les auditeurs doivent normalement le penser et comme le dit Gomme, *ad loc.*, soit qu'il s'agisse de la crainte de Sparte, comme l'affirmera Euphémos au livre VI). Et, revanche, l'honneur – la τιμή –, qui vient très vite se mêler à l'affaire, prend bientôt le pas et survit à ce premier objectif. De plus, elle fournit la justification la plus élégante, puisqu'elle fait appel à un sentiment à la fois constant chez les Grecs et relativement désintéressé⁵¹. La place de la τιμή en tête est donc doublement compréhensible, et la rigueur de Thucydide une fois de plus confirmée.

Mais cette rigueur même donne un relief plus grand au contraste qui s'établit avec le discours d'Euphémos. Là, en effet, se marque avec insistance le recours aux mobiles autres que la τιμή, à savoir ἀσφάλεια-δέος et d'autre part ὠφελία ; mais ce sont les deux seuls. Le motif de l'ἀσφάλεια prend, cette fois, la forme de la sécurité vis-à-vis de Sparte. C'est à Sparte qu'Athènes veut le moins possible obéir (82, 2). C'est Sparte qui risque de s'asservir les peuples (82, 3). Si Athènes a pris l'empire par δέος (83, 4), c'est donc par crainte de Sparte. Il est évident que l'argument a été habilement infléchi, de manière à permettre un parallèle rassurant avec l'action athénienne en Sicile ; mais le mobile invoqué n'en est pas moins de même nature ; et l'on relève des mots comme σωτηρίαν et ἀσφαλείας (83, 2), puis δέος et ἀσφαλῶς (83, 4). Mais la sécurité, si on la prépare à long terme, implique un calcul d'intérêt. Et le motif de l'ὠφελία est fortement marqué lui aussi – puisqu'on lit, à 84, 3 : ξύμφορος ; à 85, 1 : ξυμφέρον, puis ὠφελεῖ ; à 85, 2 : χρήσιμοι ; et la conclusion du développement unit, à 85, 3, τὸ λυσιτελοῦν à δέος.

De τιμή il n'est plus question. Et sans doute la τιμή n'aurait-elle pas fourni une explication très rassurante, car elle aurait impliqué l'existence de ce que l'on pourrait appeler un sentiment impérialiste. Encore eût-il été possible d'y faire allusion, de dire, par exemple, que l'empire avait été destiné plus encore à la sécurité qu'à la τιμή⁵², ou bien que la τιμή d'Athènes, si bien justifiée par son action légitime en Grèce propre, ne pourrait que souffrir si des entreprises plus critiquables venaient nuire à sa δόξα. Au lieu de cela, pas un mot.

Il nous semble donc difficile de croire avec M. Strasburger⁵³ qu'il n'y a aucune différence entre la façon dont est présenté l'impérialisme dans ces

51. H. P. Stahl, *Die Stellung des Menschen im geschichtlichen Prozeß*, Munich, Beck, « Zetemata », 40, 1966, p. 47, s'efforce de montrer qu'il y a là une définition de l'ambition qui, loin de constituer une excuse, montre l'arrogance et la folie athénienne. Mais il est évident, d'après les textes cités plus haut, que le désir de l'honneur est tout aussi normal pour un Grec que celui de l'intérêt ou de la sécurité ; on peut déplorer les suites de ces sentiments, mais non s'en formaliser ; en ce sens, chacun est bien ἀνεπίθετος. Du reste, un meurtre « d'honneur » est, dans certaines sociétés, aussi excusable qu'un meurtre en légitime défense.

52. Après tout, la τιμή mentionnée au livre I n'ajoutait rien non plus qui pût détourner Sparte d'entrer en guerre.

53. Cf. « Thukydidès und die politische Selbstdarstellung der Athener », *Hermes*, 86, 1958, p. 32-34.

deux textes. Cet auteur cite en effet de très nombreux parallélismes entre l'un et l'autre⁵⁴ ; et il a raison de le faire. Mais ces parallélismes mêmes font éclater aux yeux les différences qui sont non moins réelles. Et l'on peut maintenant ajouter que l'étude du rôle de la τιμή dans l'ensemble de l'œuvre confirme qu'il ne s'agit pas, en l'occurrence, d'une simple différence de circonstances ou de hasard, mais d'une transformation dont toute l'histoire de la guerre porte le témoignage.

On peut donc dire que, dans le domaine de la τιμή, l'œuvre de Thucydide offre le tableau d'une double transformation – l'une qui tend à effacer τιμή devant des exigences nées de la situation, l'autre qui tend à la sublimer, afin qu'elle se retrouve au moins sous une forme tout immatérielle. En un sens, l'œuvre retrace la mort de ce que l'on pourrait appeler la τιμή naïve. Déjà, la politique athénienne, et celle des cités grecques en général, est durement matérialiste ; et pourtant on retrouve, surtout dans les actions et chez les hommes du début de la guerre, les traces d'une psychologie politique librement agonistique – et peut-être proche de ce que l'on a appelé la « *shame-culture* » – où l'honneur joue un rôle qui paraît aux modernes un peu illusoire⁵⁵.

Par un trait assez remarquable, cette combinaison correspond assez bien aux caractères mêmes de l'œuvre de Thucydide. Car, déjà, c'est une œuvre lucide, moderne, positive – qui cherche à dégager des causes générales et à faire œuvre utile plutôt que de s'attarder aux exploits particuliers propres à charmer un auditoire. Il n'écrit plus, comme Hérodote se vante de le faire au seuil de son œuvre, « pour empêcher que ce qu'ont fait les hommes, avec le temps, ne s'efface de la mémoire et que de grands et merveilleux exploits, accomplis tant par les Barbares que par les Grecs, ne cessent d'être reconnus » (ἀκλέα). Pourtant, ce n'est point encore l'histoire de style moderne, en ce qu'il a choisi de raconter la guerre du Péloponnèse parce qu'elle est ἀξιολογώτατον τῶν προγεγενμένων (I, 1, 1), que le bouleversement qui s'en suivit fut μεγίστη δῆ (1, 2) et que l'engagement de forces fut, par rapport à tout ce qui précédait, μείζων (I, 21, 2)⁵⁶. L'histoire moderne s'attachera volontiers, elle, aux faits économiques, aux conditions moyennes, aux réalités quotidiennes : l'idée de préséance hante encore le très réaliste Thucydide, autant que les non moins réalistes personnages qu'il met en scène dans son histoire.

54. Ainsi entre I, 73, 1 et VI, 82 ; 74, 1 et 83, 1 ; 75, 3 et 82, 3-83, 4 ; 75, 5 et 83, 2 ; 76, 2 et 83, 1.

55. L'évolution ne suit d'ailleurs pas une progression régulière : la place considérable de la τιμή chez Polybe suffit à le rappeler.

56. Cet aspect est très justement relevé par G. Steinkopf, *Untersuchungen zur Geschichte des Ruhmes bei den Griechen*, op. cit., p. 95-96.

LA CONDAMNATION DU PLAISIR DANS L'ŒUVRE DE THUCYDIDE

La phrase célèbre, dans laquelle Thucydide, définissant le but de son œuvre, déclare qu'elle constitue un trésor pour toujours (*κτῆμα ἐς αἰεί*), est fondée sur une opposition vigoureuse entre l'agrément, qui ne dure pas, et l'utilité qui, elle, est durable. L'œuvre de Thucydide, faute de merveilleux, sera moins agréable à l'audition (*ἐς ἀκρόασιν... ἀτερπέστερον...* ; cf. *ἐς τὸ παραχρῆμα*), mais elle rendra à jamais service à ceux qui chercheront à bien juger le passé ou l'avenir. Cette défiance envers l'agrément littéraire peut passer pour une banalité. Mais on doit pourtant remarquer qu'elle s'étend, chez Thucydide, à toute espèce de plaisirs, et implique une analyse théorique qui, par moments, n'est pas indigne d'un philosophe. Ce que disent les Grecs a volontiers la profondeur d'une pensée philosophique ; et ce que dit Thucydide en présente toujours la rigueur.

Mais, d'abord, une réserve : de quel plaisir s'agit-il donc ? Et comment Thucydide, dans son histoire, a-t-il l'occasion de parler de plaisir ? De toute évidence, il ne peut s'agir que du rôle du plaisir en matière politique¹. Cela exclut toutes les considérations portant sur le plaisir physique². Restent les plaisirs d'une inaction facile ou d'une action flatteuse. Au livre I (120, 3 et 4), les Corinthiens évoquent ainsi la tentation que constitue la douceur de vivre en paix (*τῷ ήσύχῳ τῆς εἰρήνης ήδομενον*) ; et ils précisent : « Celui qui hésite à cause de ce plaisir (*διὰ τὴν ἡδονὴν*) pourrait bien, en restant tranquille, se voir ôter ce charme d'une vie facile (*τῆς ράστώνης τὸ τέρπνον*) qui le fait hésiter. » Inversement, les alliés d'Athènes cèdent, dans un moment d'optimisme, au plaisir de se vouloir libres (IV, 108, 6 : *διὰ τὴν ἡδονὴν ἔχον*).

Mais ce n'est pas là l'essentiel : par un trait remarquable, il se trouve que le plaisir évoqué par Thucydide est avant tout celui que cause la parole. En cette époque de sophistes, on venait de découvrir l'influence souveraine de la rhétorique, et l'on commençait à s'épouvanter des dangers qu'elle comportait :

1. Thucydide ne condamne pas le plaisir d'une façon générale. Dans l'Oraison funèbre, il évoque avec sympathie une Athènes où les fêtes et la beauté vous charment (II, 38, 1) et où les gens peuvent agir à leur fantaisie (II, 37, 2 : *καθ' ἡδονὴν*).

2. On ne trouve donc rien qui corresponde aux analyses du *Gorgias* et plus tard du *Phèdre* sur plaisir et besoin.

l'œuvre de Thucydide est la première où ce danger soit systématiquement reconnu.

Les orateurs cherchent à faire plaisir au peuple (II, 65, 8 : πρὸς ἡδονήν τι λέγειν). Les messagers cherchent à le rassurer (VII, 8, 2 : τῷ ὄχλῳ πρὸς χάριν τι λέγοντες). Les diplomates cherchent à séduire les cités (VI, 17, 4 : εἴ τι καθ' ἡδονὴν λέγοιτο) ou à endormir leurs méfiances (VI, 83, 3 : λόγου μὲν ἡδονῇ τὸ παραντίκα τερπομένους). Un des moyens pour cela est, évidemment, la flatterie (I, 84, 2 : ξὺν ἐπαίνῳ... ἐπαιρόμεθα ἡδονῇ³). Mais la séduction de la parole est parfois plus raffinée⁴. Dans un milieu comme celui de l'Athènes contemporaine, l'habileté oratoire procurait un plaisir d'ordre esthétique ou technique, dans lequel l'intérêt se portait sur la façon de dire plus que sur la thèse elle-même ; et Cléon se plaint que les Athéniens « se laissent dominer par le plaisir d'entendre comme un auditoire de sophistes » (III, 38, 7 : ἀκοῆς ἡδονῇ ἡσσώμενοι⁵) : c'est bien pourquoi il range le plaisir des mots (ἡδονὴ λόγων) parmi les influences les plus pernicieuses (40, 1) ; et il souligne que la cité paie fort cher le bref plaisir (βραχέα ἡσθεῖσα) que lui valent les orateurs qui la charment ainsi (οἱ... τέρποντες λόγῳ ρήτορες). On pense à ces discours, évoqués par Gorgias, qui charment et procurent du plaisir (*Hélène*, 10) : mais Thucydide en montre le côté périlleux, plus qu'il ne les exalte.

À vrai dire, ce double péril qu'entraînent le goût d'une vie facile et celui des paroles flatteuses est déjà, très exactement, celui que dénoncera si obstinément Démosthène. Son refus de parler πρὸς χάριν, sa fierté de dire τὸ βέλτιστον ὅει, sa condamnation de la façon dont les délibérations athéniennes sont, à ses yeux, faussées : tout cela n'est que le prolongement des réflexions de Thucydide – réflexions auxquelles font d'ailleurs écho bien des remarques d'Aristophane sur la façon dont on flatte le peuple, et bien des allusions d'Euripide sur le pouvoir de persuader. Mais ce qui distingue Thucydide est la fermeté toute abstraite qu'il donne à ses condamnations. On a pu remarquer au passage la répétition systématique du terme le plus général, ἡδονή⁶. Et c'est aussi celui qui lui permet de rassembler en une notion unique, clairement dégagée, des tentations aussi diverses que celles que nous venons d'évoquer. C'est qu'à la vérité, sous cette notion d'ἡδονή affleure toute une analyse sous-jacente, qui, par certains côtés, fait déjà penser à Platon.

Naturellement, on comprend bien qu'au niveau des orateurs ou des messagers, le désir de plaire amène un mensonge, voire de mauvais conseils, et qu'ainsi puissent être faussées les données mêmes du débat. Sous cette forme

3. Pour les messagers, ce sont les rapports embellis ; cf. VII, 14, 4, où ἡδίω s'oppose à χρησιμώτερα : les Athéniens exigent de τὰ ἡδιστα ἀκούειν.

4. Certains mots ont, par eux-mêmes, une force de séduction redoutable : cf. V, 111, 3 : ὀνόματος ἐπαγωγοῦ δυνάμει (il s'agit de l'honneur).

5. L'analyse est, là, très développée et mériterait d'être citée en entier.

6. La locution banale πρὸς χάριν ne se trouve qu'une fois, dans un contexte banal, à VII, 8, 2.

assez simpliste, le mal est celui que l'on n'a guère cessé de flétrir en Grèce⁷. Mais, en mettant en relief le mot même de ήδονή, Thucydide suggère aussi que le peuple lui-même cède alors à un mobile irrationnel. Il cesse de chercher le bien de la cité : son plaisir s'oppose à celui-ci, comme le plaisir tout court s'oppose, chez Platon, au bien tout court⁸. On trouve même au livre I l'idée que les gens peuvent alors décider à l'encontre de leur jugement (I, 84, 2 : παρὰ τὸ δοκοῦν ἡμῖν). Et, de fait, tous les passages sur le plaisir ont ceci de commun avec ceux sur la peine ou sur la colère⁹ qu'ils s'opposent régulièrement à la notion de σωφροσύνη¹⁰. Ils s'en prennent à une tentation irrationnelle. Plaisir et peine, à cet égard, sont même unis entre eux ; car leurs deux actions contraires, par des oscillations inverses, suggèrent des décisions également déraisonnables. À tous deux il faut le remède de la sagesse, comme il faut chez Platon celui de la raison et de l'intelligence¹¹.

À vrai dire, ce serait déjà beaucoup que d'avoir, dans ces quelques allusions rapides, désigné aussi clairement ce danger nécessairement lié à toute espèce de plaisir. Mais ce n'est pas tout. Thucydide est plus précis. Il ne se contente pas d'écartier le choix du plaisir comme trop irrationnel¹², il indique, de surplus, en quoi ce choix est un choix mal entendu. Et cette précision vaut d'être relevée.

Le plaisir, en effet, se définit dans l'immédiat ; et cette notion est rarement absente des formules que nous avons vues¹³. Les auteurs de récits mythiques plaisent dans l'immédiat (I, 22, 4 : ἐς τὸ παραχρῆμα ἀκούειν) ; le plaisir que donnent les rhéteurs est court (III, 40, 3 : βραχέα ἡσθεῖσα) ; les alliés cèdent au plaisir du moment (IV, 108, 6 : ἡδονὴν ἔχον ἐν τῷ αὐτίκῳ) ; les Siciliens peuvent faire de même (VI, 83, 3 : τὸ παραυτίκα τερπομένους). Devant cette insistance, on ne peut s'empêcher de penser au passage du *Protagoras* où Platon, pour faire comprendre qu'il y a des plaisirs mauvais, évoque les suites fâcheuses d'un plaisir momentané : les mots ἐς τὸ παραχρῆμα sont répétés à plusieurs reprises, s'opposant aux perspectives d'avenir, εἰς τὸν ὑστερὸν

7. Déjà dans Hérodote, VII, 101, Démarate demande s'il parlera au Roi selon la vérité ou le plaisir (ἀληθείῃ... ἡ ἡδονῇ) ; on retrouvera cette même opposition, fortement rendue, dans la *Première Philippique*, 38. Voir d'ailleurs Thucydide II, 40, 4, à propos des éloges exagérés.

8. Thucydide n'ignore pas l'opposition agrément-justice : cf. III, 82, 8 et V, 105, 4. On la retrouve chez Euripide, *Hippolyte*, 382 (dans un passage que B. Snell a mis en relation avec Socrate ; cf. d'ailleurs A. Lesky, « Zur Problematik des Psychologischen in der Tragödie des Euripides », *Gymnasium*, 67, 1960, p. 18).

9. Périclès s'oppose aux deux : sur la colère, cf. notre notice au livre II ; sur la peine, cf. entre autres II, 61, 2. Dans le débat Cléon-Diodote, deux risques d'erreur s'opposent : Cléon s'en prend au plaisir des mots et Diodote à la colère.

10. Cf. I, 120, 3 ; III, 37, 3. À V, 111, 3, on lit, de même, μετὰ ἀνοίας. On trouve cela hors de Thucydide, mais à propos de plaisirs plus passionnés : ainsi Sophocle, *Antigone*, 648.

11. Φρόνησις, auquel se joint, dans le *Philebe*, νοῦς.

12. Il ne se contente pas plus que Platon de l'idée que l'on « cède au plaisir ».

13. Cf. d'ailleurs le désir de l'agrément immédiat au détriment du reste : II, 53, 3 : ὅτι δὲ ἡδη τε ἡδύ.

χρόνον¹⁴; et, finalement, ces perspectives, à quoi aboutit le plaisir, sont les maladies, la pauvreté, etc. Or, de même, chez Thucydide, presque chacun des passages mentionnés évoque le malheur auquel mène le plaisir ; on perd la douceur de vivre qui vous retenait (I, 120, 4), on est obligé de payer (III, 40, 3) ; on passe de la confiance à la défiance (VI, 83), de la satisfaction aux accusations (VII, 14), de l'idéalisme à la défaite (V, 111).

Par conséquent, en suivant ce plaisir si bref, on fait une erreur de calcul. La σωφροσύνη, une fois de plus, consiste chez Thucydide à bien mesurer ce qui est en jeu. Et cette idée de comparaison apparaît dans une formule brillante comme celle de III, 40, 3, disant que la cité subira de grands dommages pour un plaisir petit. On voit que, par conséquent, les brèves condamnations de Thucydide contiennent déjà en germe toute cette « mérétique » du plaisir (ou art de le mesurer), à laquelle aboutit l'analyse du *Protagoras* et qui sera reprise dans les *Lois*¹⁵.

L'on ne s'étonnera plus, dès lors, que, même dans les applications politiques du plaisir, Thucydide puisse à l'occasion n'être pas éloigné de Platon. Nous avons signalé ailleurs¹⁶ le rapprochement qui pouvait s'établir entre Platon et Thucydide à propos des excès de la démocratie : Thucydide y fait allusion dans le passage relatif aux successeurs de Périclès qui « laissèrent même la conduite des affaires au bon plaisir du peuple » : καθ' ἡδονάς (II, 65, 10). Ce pluriel inhabituel évoque l'instabilité d'un tel critère et l'expression, dans son ensemble, suggère une gestion dans laquelle aucun chef n'introduit cet élément d'ordre et de mesure que Périclès, lui, imposait aux passions de la foule. Or, cette idée de plaisir est précisément ce qui, dans la *République*, caractérise la démocratie. Platon y décrit un régime où ne joue aucune contrainte, fût-ce des contraintes les plus utiles ; et il ajoute, à propos de ce règne de l'anarchie : « de telles pratiques ne sont-elles pas divines et délicieuses sur le moment ? » (ἡδεῖα ἐν τῷ παραντίκῳ). À cela, la réponse est : « sur le moment, oui, peut-être ». Puis, après une analyse portant sur les désirs nécessaires et superflus, il décrit l'individu démocratique comme celui qui s'abandonne à tous ses désirs, et jouit de plaisirs « variés, de toute espèce et de toute qualité » (VIII, 559 d). Dans les deux textes, les mauvais chefs, qui ouvrent la porte aux plaisirs, instaurent un régime qui est celui de la déraison et qui est, tôt ou tard, promis au désastre¹⁷.

14. 353 d : ἐξ τὸ παραχρῆμα – εἰς τὸ ὑστερὸν χρόνον – εἰς τὸ ὑστερὸν – τῆς ἡδονῆς τῆς παραχρῆμα ἔργασιον – τὰ ὑστερὸν γενόμενα ; 356 a : τὸ παραχρῆμα ἡδὺ – εἰς τὸ ὑστερὸν χρόνον. On trouve ailleurs cette même idée, mais surtout pour les plaisirs « mauvais », ainsi Euripide, fr. 364, 23.

15. Cf. *Protagoras*, 356 fin ; *Lois*, V, 733-735. Thucydide et Socrate proposent tous deux à la cité le même remplacement qu'évoque Freud « *des Lustprinzips durch das Realitätsprinzip* » ; or, Freud ajoute : « Eine momentane, in ihren Folgen unsichere Lust wird aufgegeben, aber nur darum, um auf dem neuen Wege eine später kommende gesicherte zu gewinnen » (« Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens », *Gesammelte Werke*, VIII, Londres, Imago Publishing, p. 235-236).

16. Cf. « L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (II, 65) », *infra*, p. 197-210.

17. Il va de soi que Thucydide s'intéresse aux fautes extérieures résultant de cette mauvaise gestion, alors que Platon s'intéresse à la décadence intérieure et sociale.

Il est donc aisé de montrer en quoi une pensée encore simple et concrète mène directement aux analyses du philosophe. Il serait cependant imprudent de forcer le rapport. Et une différence capitale, dans le domaine politique, doit ici être signalée. Thucydide et Platon sont d'accord pour voir dans la poursuite du plaisir un des défauts risquant de perdre la démocratie ; mais Thucydide n'a jamais songé qu'une pareille condamnation pouvait s'étendre au principe même de l'impérialisme. Il a lié l'impérialisme athénien à la doctrine du droit du plus fort ; en cela il s'est montré à l'avance d'accord avec les analyses du *Gorgias*, et ses Athéniens ont, pour justifier leurs conquêtes, des formules toutes voisines de celles de Calliclès. Mais alors qu'avec Calliclès Platon condamne tous ceux qui ont grandi Athènes en lui donnant une « enflure malsaine » (518 e), Thucydide exalte, au contraire, leurs mérites. Il aurait pu, étant donné la description qu'il en fait, comparer les ambitions impérialistes à ces besoins du corps sans cesse renouvelés en plaisirs superflus et fugaces. Il aurait pu, aussi, montrer ce qu'avait de vain le plaisir d'être tout-puissant. Mais rien de tel ne l'a effleuré. Il lui a semblé normal qu'un État cherche la puissance. Et, si cet État sait éviter l'erreur, cette recherche lui semble fort sage. Le plaisir d'être tout-puissant est pour lui une noble parure, pour laquelle il emploie le beau mot ἀγάλλεσθαι (II, 63, 1) ; et, seul de tous les plaisirs, il semble voué à une sorte d'éternité puisqu'il se prolongera en gloire (II, 64, 3 et 6). Cette différence si radicale entre les deux points de vue de Thucydide et de Platon montre assez que le premier procède en historien, reste engagé dans la cité et critique le plaisir comme agent dans les décisions, mais non comme but dans l'existence. Les réflexions de Thucydide, par leur précision, permettent de voir se dégager une problématique ; mais elles font aussi mesurer tout ce qui sépare une problématique d'une doctrine.

L'on peut donc discerner, à partir de quelques phrases de Thucydide, comment une réflexion se dégage, perce d'abord dans des remarques de bon sens, puis fixe son vocabulaire et s'élargit pour mener, avec Platon, aux perspectives plus fouillées et aux analyses où se nourrit encore la pensée moderne.

L'OPTIMISME DE THUCYDIDE ET LE JUGEMENT DE L'HISTORIEN SUR PÉRICLÈS (II, 65)

Si l'on parle d'optimisme à propos de Thucydide – de cet auteur si terriblement lucide et sévère, dont le monde est régi par des passions égoïstes et semé de cruautés, dont le sujet est une guerre doublée de guerres civiles, s'accompagnant d'une déchéance morale progressive et menant à une défaite –, il semble que la seule justification sérieuse que l'on puisse alléguer se rapporte à la confiance qu'a eue notre auteur dans la possibilité de connaître, de comprendre. De fait, l'univers qu'il décrit est sombre, mais la certitude qu'il a de le décrire bien, de l'analyser bien, et de remplir là une tâche importante implique à tout le moins un optimisme intellectuel. Non seulement sa guerre est la plus importante de toutes et Thibaudet a pu parler d'une « joie d'intelligence devant la grandeur, l'importance et la signification de sa guerre¹ », mais sa méthode est la plus sûre ; et il entend aider ses lecteurs à τὸ σαφὲς σκοπεῖν, à voir clair ; plus encore : il entend les aider à voir clair dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, en vertu du caractère humain qui est le leur, présenteront des similitudes et des analogies (I, 22, 4). À cet égard, on peut dire que l'amertume des expériences finit par apparaître comme l'occasion heureuse de leçons clairvoyantes. Cet aspect de l'optimisme de Thucydide est le plus évident : c'est celui que j'avais commencé par montrer dans une conférence sur ce sujet, qui a été publiée, en grec, dans la revue *'Εποχές* de juillet 1963 et dont je m'inspirerai à plusieurs reprises². Ce que je voudrais faire ici est cependant un peu différent. Je voudrais prendre un exemple précis – celui d'une page fameuse, puisqu'il s'agit du chapitre II, 65 où Thucydide porte, une fois la guerre finie, un jugement sur Périclès ; et je voudrais montrer qu'elle respire un optimisme profond – relatif non plus seulement au domaine de la connaissance, mais à des réalités bien concrètes : aux mérites d'un homme, aux possibilités pratiques de la clairvoyance, et même au rayonnement spirituel de certaines valeurs. En fait, je voudrais

1. *La Campagne avec Thucydide*, Paris, Éditions de la Nouvelle revue française, 1922, p. 55.

2. Certains développements sont empruntés à ce texte antérieur d'un caractère plus général ; je remercie les dirigeants de la revue *'Εποχές* qui ont autorisé ces emprunts.

montrer que cet optimisme, sous ces différentes formes, illumine toute la page et donne leur sens aux moindres détails.

J'ai mentionné d'abord l'optimisme relatif aux mérites d'un homme. Thucydide, c'est un fait, approuve et admire Périclès. Cela veut dire, tout d'abord, qu'il ne croit pas aux méchants propos répandus sur son compte. Car il y en avait. Périclès avait des ennemis. Il avait été accusé de malversations ; on avait même dit que le souci de ses affaires propres l'avait poussé à susciter, sans bonne raison, la guerre du Péloponnèse (nous le savons par Aristophane, qui plaisante, mais aussi par des historiens : par Diodore, c'est-à-dire Éphore, et par Plutarque, sans compter les allusions d'Andocide ou d'Eschine)³. Thucydide, naturellement, ne croit pas à ces méchants propos. Mais – ce qui est plus intéressant – il ne s'y intéresse même pas assez pour s'arrêter à les réfuter. Or ce silence est assez caractéristique, dans la mesure où il révèle chez notre historien une disposition profonde ; et c'est une disposition optimiste, puisqu'elle refuse et la sévérité du moraliste, qui se complairait aux détours des querelles entre personnes, et l'amertume du philosophe, qui croirait aux petites causes et aux guerres qui arrivent pour rien.

Thucydide ignore l'une et l'autre. Pour ce qui est des accusations de malversations, qui se traduisirent en procès, on sait que pas une fois dans son histoire Thucydide n'y fait allusion. Il parle de colère, de revendications, voire d'une amende – mais sans mentionner le grief. Et, dans notre page, il se contente, pour y répondre, d'un mot, qui, par sa force et sa brièveté, montre assez son mépris à l'égard de tous ces on-dit. Il déclare – en passant, et comme une chose allant de soi ! – que Périclès était « d'une éclatante intégrité » (8 : χρημάτων τε διαφανῶς ὀδωρότατος). On remarquera d'ailleurs que ce soi-disant pessimiste croit volontiers en la vertu de ceux dont il admire l'intelligence et qu'il semble goûter un certain plaisir à les justifier sans même en avoir l'air ; le cas est net pour Thémistocle, qui avait été accusé de trahison, et dont Thucydide a loué l'intelligence : il s'arrange, au détour d'une phrase, pour montrer que cette accusation n'était pas justifiée. Même dans l'autre camp, il est constant que les bons chefs soient présentés comme des héros sans défaut : ainsi Brasidas, ou Hermocrate⁴.

Quant à l'idée que Périclès pût être responsable de la guerre, de quelque façon que ce fût, Thucydide avait trop de hauteur de vues pour y songer un seul instant. Son intelligence, rejoignant celle de l'homme dont il parle, essaie de s'élever aux causes les plus lointaines ; il admet que la guerre s'explique par une grande évolution historique, qui est le développement de l'impérialisme athénien ; c'est là, comme il dit, « la cause la plus vraie » ; et tout le livre I fait bon marché des incidents et différends, omettant même délibérément celui auquel Périclès avait été le plus mêlé, à savoir l'incident du décret mégarien.

3. Cf. notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 22.

4. Même Alcibiade est traité avec quelque indulgence, malgré ses fautes éclatantes.

De même, dans la page qui nous occupe, on trouve un refus assez remarquable : Thucydide parle de Périclès avant la guerre, puis de son rôle « une fois que la guerre fut là » ; il met les deux en parallèle (5 : ἐπειδή τε ὡς πολέμου κατέστη) ; mais, entre les deux, il n'y a rien. En revanche, le chapitre prouve que Périclès avait raison de prévoir la victoire – ce qui est une façon indirecte de dire qu'il avait raison d'encourager les Athéniens à entrer en guerre. La justification est complète ; mais elle se place, exclusivement, sur le plan intellectuel.

L'intelligence de Thucydide n'est donc pas celle d'un Tacite ou d'un Saint-Simon, éprise de ces détails qui peignent un homme. Au plaisir de cette peinture, elle préfère celui de faire comprendre les ressorts d'une autre intelligence, et son efficacité : sa visée même est optimiste.

Mais cet optimisme ne se traduit pas que par des silences ; dès que l'on en vient à la justification intellectuelle, dès qu'il s'agit de montrer combien Périclès avait raison lorsqu'il prévoyait la victoire, alors Thucydide se fait aussi éloquent, aussi insistant qu'il est, sur les autres points, silencieux.

On comprend bien qu'il ait voulu faire cette démonstration : l'échec désastreux de la guerre, après vingt-sept ans de batailles, semblait donner tort à Périclès et fournissait sans doute à ses détracteurs de belles occasions pour renouveler leurs attaques dans des pamphlets aisément sévères. C'est bien pourquoi Thucydide, que l'expérience n'a point ébranlé, entreprend fièrement de répondre. Cette fois – cette unique fois – il intervient personnellement ; et à l'issue de cette guerre, dans laquelle Athènes avait tout perdu, il entreprend bravement de démontrer que Périclès avait raison lorsqu'il donnait la victoire comme probable. Le chapitre est encadré par l'idée de prévision juste. Celle-ci est annoncée aux phrases 5 et 6 : προγνωνὺς τὴν δύναμιν – ή πρόνοια αὐτοῦ ; et elle est reprise à la conclusion : ἀφ' ὧν αὐτὸς προέγνω : « Tant étaient fondées les prévisions personnelles de Périclès lorsqu'il disait qu'il serait tout à fait aisé pour eux de prendre le dessus dans la guerre les opposant aux seuls Péloponésiens. » Entre les deux se place la démonstration, dont l'insistance est telle qu'elle présente même un certain nombre de curiosités.

Les premières ont trait aux fautes commises, et d'abord à leur importance. Les successeurs de Périclès, explique Thucydide, firent « en tout » le contraire de ce qu'avait recommandé le stratège. « En tout », qu'est-ce à dire⁵ ? Le commentaire d'Arnold Gomme recense les diverses fautes que l'on peut repérer, ici ou là, dans la conduite des opérations ; et, pour les dix premières années de la guerre, il ne trouve pas grand chose. Il en écarte, en ajoute, et finit par reconnaître que Thucydide devait penser surtout à l'expédition de Sicile, entreprise la quinzième année : « *if, on the other hand, the historian is in*

5. On remarquera que, pour forcer le contraste, Thucydide commence par décrire la politique de Périclès en des termes qui en accentuent délibérément la modération : le mot ήσυχάζοντας (« rester tranquilles »), qui est employé au paragraphe 7 pour décrire cette politique, a même étonné A. W. Gomme ; il lui a paru assez impropre pour qu'il ait songé à le corriger ; en fait, il répond à la même intention apologétique que les autres curiosités de cette page.

the main thinking of the great Sicilian expedition (as I feel sure he was)... » Autrement dit, Thucydide aurait à l'esprit une seule grande faute, tardive ; et il généraliserait un peu légèrement. Il en est de même pour l'expression qu'il emploie un peu plus loin, en parlant de mesures prises « dans un domaine en apparence étranger à la guerre » : l'expression suggère une multitude d'actes divers ; mais, à l'examen, elle ne paraît guère pouvoir s'appliquer qu'à l'expédition de Sicile⁶. Il y a donc, dans notre texte, une sorte de déformation. Gomme l'explique par la date : le passage est écrit, dit-il, à un moment où le malheur de 413 avait fait oublier la guerre de dix ans ; et cela est assurément vrai. Mais l'explication tient surtout, croyons-nous, au zèle apologétique qui pousse Thucydide. Il renchérit, grossit l'opposition, enveloppe un contraste en termes emphatiques. N'est-ce pas ce qu'il fait encore à la phrase 11 ? Elle aussi, à propos des fautes commises, emploie un pluriel qui étonne : « 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. » (ἀλλα τε πολλὰ... καὶ) Thucydide le bref, le sobre, le réservé, Thucydide, ici, se fait un peu rhéteur exprès pour être plus convaincant. Et, inversement, il néglige toutes les causes de défaite qui n'étaient pas des fautes : ainsi la peste – qu'il ignore ici, parce qu'elle n'a rien à voir dans sa démonstration et qu'il veut celle-ci le plus forte possible.

Mais s'il a tendance à grossir le nombre des fautes, il a aussi tendance à en réduire la portée. Dès que l'on regarde la phrase sur l'expédition de Sicile, on découvre cette nouvelle curiosité : la faute, nous dit-on, ne fut pas tant (οὐ τοσοῦτον) une mauvaise conception au départ, qu'une mauvaise politique ensuite. Pour laisser plus de marge à l'idée d'une victoire possible, Thucydide suggère donc que même l'expédition de Sicile aurait pu mieux tourner ; et, là, on se trouve devant un jugement que le reste de l'œuvre ne rend plus seulement obscur, mais qu'il contredit⁷. Gomme conclut, comme plus haut, à une différence de date. J'y ajouterai, comme plus haut, le poids de l'intention apologétique. Et une telle intention rend compte du tour inattendu de l'argument. Gomme, en effet, s'étonne de voir Thucydide minimiser la gravité de cette expédition de conquête, pourtant si clairement opposée aux conseils de Périclès. Mais c'est aussi qu'il faut faire attention au sens de la démonstration : son objet principal, son but, n'est pas de montrer combien la stratégie de Périclès était sage, mais combien Périclès avait raison de prévoir la victoire. Pour cela, tout ce qui insiste sur la résistance athénienne sert les intentions de Thucydide ; et il ne faut point s'étonner s'il paraît parfois négliger les autres aspects de la réalité. Les surprises qu'il nous cause mesurent l'insistance de son plaidoyer.

6. Les agissements d'Alcibiade dans le Péloponnèse peuvent aussi avoir été considérés comme imprudents. Mais, de toute façon, la guerre de dix ans ne joue pas.

7. Cf. Gomme, *ad. loc.*, parlant de l'attitude athénienne envers Alcibiade : « *No one could conclude from Thucydides' narrative that it was decisive.* »

Pour la même raison, il n'a pas indiqué non plus combien Athènes eut tort de ne pas traiter après Pylos : c'eut été reconnaître qu'elle comptait trop sur la victoire. Au contraire, nous dit-il, elle eût peut-être pu réussir – même en Sicile ! Et, dans la phrase suivante, il va plus loin : elle eût peut-être pu réussir, même après le désastre de Sicile. C'est le sens de cette phrase 12, qui dresse une longue liste des ennemis d'Athènes et lui oppose l'idée d'une résistance athénienne d'autant plus remarquable : à l'issu, l'existence du désastre final compte moins que la date tardive à laquelle il eut lieu.

J'aurais aimé pouvoir en donner la preuve par le nombre des années que dura cette résistance ; mais le chiffre de *dix*, que j'ai imprimé, est conjectural. Peut-être aujourd'hui pencherais-je pour huit (en tout cas je profiterai de cette occasion pour corriger la note complémentaire dans laquelle s'est glissée une erreur : j'y parle de huit ans, soit « 413-408 », ce qu'aucun mathématicien ne justifiera jamais ; il s'agit de 412-404). Mais, si je ne puis, sur ce point, apporter qu'un doute et un *mea culpa*, je puis du moins, dans l'intérêt de la démonstration, faire remarquer un fait de langue. Thucydide dit que d'une part (*μὲν*) les Athéniens résistèrent longtemps et que également (*καὶ*) ils ne succombèrent qu'à leurs propres fautes. Le tour normal *μὲν-δε* était peut-être rendu difficile par la présence de *οὐ* et l'incorrection de joindre *οὐ* et *δε* ; Thucydide n'a pourtant pas voulu renoncer entièrement à suggérer cette variété des preuves ; on peut dire que le *μὲν* annonce des preuves multiples et que le *καὶ* les associe plus étroitement. De même, à V, 10, 7, *καὶ οὐ μὲν* suggère la distinction entre les deux attaques, puis *καὶ οὐ Κλεαρίδας* leur coordination. Jusqu'aux particules de liaison, tout reflète donc bien une intention apologétique poussée jusqu'aux limites de ce que tolère soit l'exactitude historique, soit la correction formelle.

Et la conclusion est non seulement que Périclès avait raison, mais qu'il avait « surabondamment » raison (13 : *τοσοῦτον τῷ Περικλεῖ ἐπερίσσευσε*). Si Thucydide est, ailleurs, prudent et objectif, on voit qu'il est aussi capable, à l'occasion, de se laisser entraîner par une sorte de passion dans la démonstration de ce qu'il croit. Chez l'auteur de l'*Archéologie*, ce trait ne saurait nous surprendre ; et précisément l'*Archéologie* peut être considérée comme un développement optimiste, puisqu'elle tend à relever, dans l'histoire de la Grèce, un progrès perpétuel de la puissance, aboutissant à la grandeur du présent. Mais le chapitre II, 65, lui, est plus résolument optimiste, dans la mesure où il s'inscrit avec tant d'énergie et tant de subtilité contre la leçon de l'expérience. Il explique l'échec, mais non pas en montrant qu'il était, comme la guerre, nécessaire : au contraire, pour une fois, Thucydide entend expliquer que ce qui est arrivé n'était pas nécessaire. C'est un acte de foi après la faillite, le choix hardi d'un homme qui a été optimiste au début, et refuse de se dédire. Et son insistance même a quelque chose qui touche.

Ce témoignage tardif d'une confiance rénovée n'est point, dans l'œuvre de Thucydide, un phénomène isolé. Chose remarquable, presque chaque fois que l'on a cru pouvoir relever dans cette œuvre des traces de remaniements,

des additions, des gauchissements dans le développement, le même trait se fait jour : on constate toujours que la pensée s'est tournée vers un sens plus optimiste. J'en rappellerai deux exemples : celui de VI, 15, où un passage qui commençait par dénoncer les défauts d'Alcibiade tourne de façon imprévue à la condamnation de ceux qui le bannirent, et celui de VII, 28, où une étude des difficultés financières d'Athènes tourne de façon inattendue à un éloge de sa résistance. Dans les deux cas, il s'agit d'idées proches de celles que nous avons vues, et que la défaite semble avoir stimulées au lieu de les étouffer. Le temps et les épreuves n'ont pas découragé Thucydide ; au contraire, ils l'ont confirmé dans sa foi première.

Si cependant cet acte de foi n'impliquait pas davantage encore, on pourrait parler d'une tendance optimiste en ce qui concerne Périclès, non d'une philosophie optimiste. Or, il se trouve que, pour Thucydide, le second terme n'est pas exagéré. Car, en même temps qu'il exalte la possibilité qu'Athènes avait de réussir, le chapitre II, 65 implique, suppose, sous-entend, l'idée que l'intelligence permet de réussir.

L'action a échoué, mais le calcul était juste ; et par conséquent les chances de réussir étaient grandes. Entre ce calcul juste et cet échec tardif, il y a eu – et le mot est révélateur – des « fautes ». On pourrait penser d'abord que le terme est innocent ; car, pour un Grec ancien, l'idée d'*ἀμαρτάνειν* reste toujours assez proche de la simple notion d'échec, mais ici le verbe est commenté par l'expression *γνώμης ἀμάρτημα*, ce qui ne laisse guère de doutes : il s'agit d'un manquement aux règles d'une bonne politique. Or, cette notion, qui joue un grand rôle et dans la page qui nous occupe et dans l'œuvre en général, mérite que l'on s'y arrête. C'est une expression qui revient souvent chez Thucydide. S'isoler malencontreusement dans la neutralité, comme Corcyre, c'est une *δόξης ἀμάρτια* (I, 32, 5) ; ne pas comprendre, lors de l'incident relatif à cette île, que la guerre va avoir lieu, c'est *γνώμη ἀμαρτάνειν* (I, 33, 3) ; si l'on confie à la guerre des espoirs trop précis, cela devient *εἰ γνώμῃ ἀμάρτοι* (VI, 78, 3), etc.⁸ Et surtout, chaque récit d'une bataille ou d'un épisode tend à opposer, à distinguer, à faire reconnaître des prévisions justes et des fautes.

Or, cela implique, avant tout, la possibilité d'une conduite mieux calculée et plus efficace. Les *ἀμαρτήματα* des successeurs de Périclès s'opposent, on l'a vu, dans notre page, à la prévision juste de Périclès lui-même (*πρόνοια, προέγνω*). Un tel contraste suppose non seulement une intelligence humaine active, brillante, bien armée (une intelligence humaine comme seuls pouvaient la voir les contemporains des sophistes, des premiers dialecticiens, des premiers médecins) ; mais il suppose aussi un monde en ordre, où le calcul a un sens, où, compte tenu du hasard, on peut prévoir, où les dieux n'introduisent pas leurs verdicts arbitraires, où les échecs s'expliquent, où l'homme est responsable

8. Cf. VI, 92 : καὶ οὐχ ἀμαρτήσεσθαι οἷμαι γνώμης. On rapprochera, à I, 21, 1, οὐχ ἀμαρτάνοι employé pour signaler une appréciation historique exacte.

(un monde comme étaient les premiers à le voir les contemporains des hommes que je viens d'évoquer). Ce monde où l'homme peut user efficacement de ses facultés de raisonnement est un monde optimiste.

D'autre part, avec la notion de « faute », à laquelle je reviens, on découvre plus encore. À côté des réussites d'individus heureusement doués (comme Périclès), on entrevoit aussi comment le progrès est possible dans la poursuite de la prévision juste. L'œuvre le montre avec évidence pour le domaine militaire. Elle montre comment chacun, dans une bataille, guette les fautes de l'autre et c'est, dit Brasidas, une des règles de la guerre (V, 9, 4 : τὰς τοιαύτας ὄμαρτίας τῶν ἐνωντίων κάλλιστα ιδών). Et surtout la faute porte en elle-même un enseignement : les généraux péloponnésiens le disent à Naupacte : « nos erreurs antérieures elles-mêmes deviennent aujourd'hui un élément de plus qui servira à nous instruire » (II, 87, 7) ; c'est aussi ce qu'explique Gylippe, en montrant qu'on a d'abord commis une faute : « la faute ne venait pas d'eux, mais de lui ; en effet... » (suit l'analyse de la faute, avec la conclusion) : « il allait donc les mener de nouveau à l'attaque (VII, 5, 3).

L'action politique, qui est toujours une sorte d'affrontement de forces et de projets, comme une bataille, comporte les mêmes possibilités. Là aussi, on peut observer, on peut escompter les fautes. Non pas, naturellement, les espérer dans le vague (Archidamos met Sparte en garde contre une telle attitude, à I, 84, 4, qui répond à I, 69, 5) ; mais on peut guetter, comme les Athéniens guettent le premier signe de désaccord en Sicile (IV, 60, 1 : τάς τε ὄμαρτίας ἡμῶν τηροῦσιν) ; et l'on peut mettre en garde, comme fait Périclès lui-même (I, 144, 1 : μᾶλλον γὰρ πεφόβημαι τὰς οἰκείας ἡμῶν ὄμαρτίας ή τὰς τῶν ἐνωντίων διονοίας). Et, là aussi, comment ne pas penser que la réflexion sur la faute commise permet une rectification perpétuelle, un progrès ? À ce progrès collabore l'historien, dans la mesure où il analyse ces fautes ; et c'est à lui que travaille toujours plus ou moins Thucydide ; car le désir qu'il a d'être « utile », d'apprendre à « voir clair » dans les événements passés et dans ceux qui, à l'avenir, présenteront des similitudes et des analogies, c'est, en définitive, le désir de montrer comment naît un ὄμαρτημα et comment on devrait l'éviter.

De fait, bien qu'il s'agisse sans doute d'un idéal à jamais hors d'atteinte, du moins, sur cette voie où le progrès reste toujours possible, Thucydide fournit l'aide qu'il peut. Et l'on remarquera que, dans notre chapitre II, 65, il a précisément essayé de dégager une des conditions les plus générales de cet éventuel progrès.

Nous avons parlé tout à l'heure de certaines particularités curieuses de ce chapitre. La plus curieuse, à mon sens, est le niveau auquel se situe l'analyse. J'en avais parlé dans mon livre sur *Thucydide et l'impérialisme athénien* ; A. Gomme ayant marqué quelque doute sur le sens de mes remarques⁹, on me permettra d'y revenir ici. La phrase jugée obscure par Gomme est la

9. « Four passages in Thucydides », *Journal of Hellenic Studies*, 71, 1975, p. 71, note 6 : « I am not clear what M^{me} de Romilly means when she says... »

suivante : « Quand, à propos de l'issue de la guerre, il oppose Périclès à ses successeurs, ce n'est pas sur son attitude en matière de politique extérieure qu'il insiste, mais uniquement sur ses rapports avec le peuple. » Or, si l'on regarde II, 65, on constate qu'après avoir énoncé à 65, 7 l'idée d'une opposition entre la politique de Périclès et celle de ses successeurs, Thucydide passe immédiatement, non pas aux preuves ou aux exemples, mais à la cause : 8, αἴτιον δ' ἡν̄, pour ne revenir qu'à 65, 11 au résultat, par ἐξ ὅν. C'est déjà là en soi un trait remarquable : il l'est plus encore si l'on considère que l'idée exprimée dans cet αἴτιον est déjà annoncée dans la phrase 7, puis reprise, en même temps que les applications, aux phrases 11 et 12. Cette idée est que Périclès pouvait s'opposer au peuple au nom de la raison, tandis que ses successeurs cherchaient à lui plaire pour des motifs de cupidité personnelle.

Périclès, c'est la raison, en face du peuple, qui est irrationnel. Le peuple suit des impulsions irraisonnées (Thucydide a déjà parlé, à 65, 3, de la colère du peuple et déjà dit, à 65, 4, signalant un revirement soudain, ὥπερ φιλεῖ ὄμιλος ποιεῖν¹⁰). Or, à 65, 9, on voit ce même peuple se laisser exalter par l'insolence ou emporter par une crainte déraisonnable : παρὰ καιρὸν ὕβρει θαρσοῦντας – δεδιότας αὐλόγως. Devant ces deux excès contraires, tous deux causés par des impulsions affectives de même nature, Périclès agit comme le modérateur : il rappelle la crainte là où on l'oublie, la confiance là où elle manque : ἐπὶ τῷ φοβεῖσθαι – ἐπὶ τῷ θαρσεῖν. Cet équilibre, cette position rigoureuse qui est celle du fléau de la balance, c'est le contrôle exercé par Périclès au nom du λόγος.

Je me suis appliquée ailleurs à montrer que tout le livre II était construit de manière à rendre ce rôle sensible, car il fait voir comment Périclès s'oppose successivement à la tentation du combat, puis à la tentation de la paix, qui toutes deux emportent le peuple¹¹. Dans le récit même, des phrases explicatives précisent assez ce rôle ; en particulier, à propos de la tentation du combat : « Périclès, lui, qui les voyait prendre avec aigreur leur situation, en s'écartant du point de vue le meilleur, et qui avait confiance dans la rectitude de son jugement à propos de ce refus de sortir, ne les appelait ni à l'assemblée, ni à aucune réunion, pour éviter les fautes qui s'y commettaient si à ce moment la colère les menait plus que le jugement. » (22, 1) Mais ce rôle est surtout celui que retient le jugement de II, 65.

Périclès en effet, exerce l'autorité que doit exercer la raison sur les élans aveugles. Tous les mots le confirment. Il contient, il contrôle : κατεῖχε, ἦγε. Et je m'obstine à penser – contre ceux qui traduisent que Périclès s'oppose au peuple « avec colère », ou « en le fâchant » – que Périclès, à la phrase 8, répond « à leur colère » par son jugement clairvoyant (8 fin : καὶ πρὸς ὄργην τι ἀντειπεῖν)

10. Cf. des formules exactement parallèles à IV, 28, 3 ; VI, 63, 2 ; VIII, 1, 4 et notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 275.

11. Cf. notre notice au livre II, et « Les intentions d'Archidamos et le livre II de Thucydide », *infra*, p. 211-221.

– c'est pourquoi ce n'est pas vraiment le peuple qui commande : « sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait ». Au contraire, les successeurs de Périclès, par ambition personnelle, s'en remirent à la faveur du peuple, qui finit par jouer un rôle décisif. Périclès ne parlait pas au peuple πρὸς ἡδονὴν (8)¹²; ses successeurs laissèrent tout, même la conduite des affaires, à son bon plaisir. Je dis : « bon plaisir », et c'est peut-être forcer un peu καθ' ἡδονάς ; mais l'expression elle-même est remarquable. C'est, en plus expressif, le χαρίζεσθαι τῷ δῆμῳ de Démosthène, mais avec cette idée de fragilité, d'instabilité, que comporte volontiers, chez Thucydide, l'idée même de plaisir¹³. Ce n'est pas le vœu du peuple que l'on suit, ni son aspiration, moins encore son jugement : ce sont les plaisirs changeants et irrationnels que lui procurent la flatterie ou la calomnie, ou encore la promesse de biens désirables¹⁴. De toute manière, il s'agit là de plaisirs, dans le sens où ce mot s'oppose aux calculs raisonnables ; car le plaisir du moment mène aux peines pour plus tard (Thucydide le dit à I, 84, 2 ; I, 120, 3 ; III, 40, 3). Si bien que ce règne du plaisir fait penser à cette démocratie, si désolante, que décrit Platon au livre VIII de la *République*, la définissant par le gouvernement des plaisirs dans l'âme, ou, pour citer 559 d-e, des plaisirs variés, bigarrés, divers : παντοδαπὰς ἡδονὰς καὶ ποικίλας καὶ παντοίως ἔχουσας (cf. aussi 561 a-b). Le parallélisme des deux textes éclaire la portée de celui de Thucydide, et l'originalité que présente une telle analyse dans une œuvre historique.

En réalité, le dialogue entre Périclès et le peuple, de même que l'opposition entre Périclès et ses successeurs, représente le vieux contraste entre la raison et les passions aveugles. Que l'on impose silence à ces passions, et, du coup, la raison devient efficace.

Peut-on leur imposer silence ? Jamais de façon absolue, sans doute. Il y aura toujours des erreurs, naissant de cette « nature humaine », qui ne change jamais, Thucydide ne le sait que trop¹⁵ : c'est pourquoi il ne nous laisse pas espérer que nous déboucherons un jour dans une sorte d'âge d'or, dont tout le mal serait absent. Mais, pour lui, cette « nature humaine » n'épuise pas les ressorts de l'action humaine ; et, dans les moments mêmes où il les analyse le plus sévèrement, l'idée d'une action raisonnable n'est pas pour autant exclue. Diodote insiste sur le fait que « ni loi, ni moyen de pression d'aucune sorte ne saurait arrêter l'élan de la nature humaine qui la porte à commettre des

12. Ceci est en tout cas plus optimiste, en ce qui concerne Périclès, que les textes dont s'inspirait Plutarque lorsqu'il écrivait (*Vie de Périclès*, 11, 4) que Périclès, « lâchant la bride au peuple, prenait des mesures pour lui plaire » (ἐπολιτεύετο πρὸς χάριν). Mais Plutarque concilie les deux idées en précisant qu'une fois au pouvoir, Périclès changea (15, 1) : « il ne se montra plus aussi docile envers le peuple, ni aussi enclin à céder et à se plier à ses désirs (ταῖς ἐπιθυμίαις). »

13. Gomme a bien relevé l'idée qu'une politique peu cohérente était ici en cause, mais il ne s'est pas attaché au caractère philosophique de l'explication.

14. Tous les désirs irrationnels du peuple sont évoqués, à propos de la Sicile, à VI, 24, 2-26 (tous les sentiments sont groupés autour des mots ἐπιθυμία, ἔρως, ἔλπις).

15. Cf. I, 22, 4 ; III, 82, 2 ; III, 45, 7.

fautes » (ἀμαρτάνειν ici encore !) ; mais sa conclusion n'est pas : renonçons ! Elle est : révisons nos calculs, afin de limiter les conséquences de ces fautes ; améliorons, raisonnons, pratiquons l'εὐβούλία¹⁶. Il y a donc un « bon usage des passions » que doit pratiquer l'homme politique, et dont Thucydide enseigne le prix.

Thucydide n'a pas eu l'optimisme des naïfs. Il n'a pas cru, comme Isocrate, pouvoir suggérer une solution politique toute faite aux problèmes athéniens ; et il n'a pas cru, comme Polybe, pouvoir dégager de l'histoire des enseignements tout faits pour les hommes d'État. Pourtant, il a cru que l'intelligence de l'historien pouvait être profitable à l'homme d'État, et que l'intelligence de l'homme d'État pouvait éviter le pire. C'est là une porte étroite, mais par où passent tous les espoirs ; car elle donne accès dans un monde où le progrès est possible, et d'où l'absurde est banni.

Périclès, avec sa clairvoyance, est bien sûr une exception, mais, en droit, cette exception est conforme à l'ordre véritable du monde ; c'est la conduite courante qui est accidentelle, déviée. Et, dans sa claire conscience que l'exception Périclès devait être la règle, le texte fait penser à la belle phrase de Giraudoux sur ceux qui n'ont point eu l'expérience de la guerre, quand il écrit : « Ils sont, des exceptions au même titre que l'étaient, lorsque vint Galilée, tous les hommes excepté Galilée¹⁷. »

Il y a donc dans le rayonnement de l'intelligence un pouvoir qui se traduit, pour Thucydide, dans un double optimisme, de fait et de principe. Peut-être, à s'en tenir à ce seul chapitre de son œuvre, pourrait-on croire que c'est tout ; et pourtant il me semble que, même dans ce jugement sévère sur une évolution désastreuse, il passe quelque chose de plus, d'un accent un peu plus personnel : à mes yeux – il est temps de l'avouer – l'ardeur qui anime Thucydide, n'est pas seulement celle de l'intelligence ; ce n'est pas seulement elle qui, dans son œuvre, entend survivre εἰς ἀεί.

Tout d'abord, Périclès n'est pas seulement intelligent. Il a prévu, c'est vrai. Mais l'analyse même que nous évoquions tout à l'heure montre que tout un ensemble de qualités ont joué, dont l'essentielle est le civisme. Les autres – les successeurs – sont mus par l'ambition personnelle ; ils songent à être chacun le premier : πρώτος ἔκαστος γίγνεσθαι (10) ; et, d'un bout à l'autre de la page, l'idée des ambitions privées et des querelles privées ne cesse de revenir. On la trouve à 7 : κατὰ τὰς ἴδιας φιλοτιμίας καὶ ἴδια κέρδη ; puis τοῖς ἴδιώταις qui s'oppose à τῇ πόλει. On la retrouve à 11 : κατὰ τὰς ἴδιας διαβολὰς περὶ τῆς τοῦ δήμου προστασίας. On la retrouve à 12 : κατὰ τὰς ἴδιας διαφοράς ; et là, ces différends privés deviennent la vraie, la seule cause du désastre final : ἐσφάλησαν. Je n'insisterai ici ni sur l'idée elle-même (que l'on retrouve dans le *Ménexène*

16. Il insiste sur le mot : III, 42, 1 ; III, 44, 1 ; celui-ci se rencontre lié à ξύνεσις à II, 97, 6 ; il désigne exactement l'intelligence appliquée aux décisions pratiques.

17. *Marche vers Clermont*, Paris, Éditions des cahiers libres, 1928, p. 16.

de Platon¹⁸), ni sur la forme particulière qu'elle prend dans cette page et sur le rôle que jouèrent les événements de 411 dans son élaboration¹⁹; mais l'espèce de contraste moral qu'elle implique me semble conférer au texte un certain accent d'idéalisme, qui ne peut être laissé de côté.

Il le peut d'autant moins que de telles idées ne sont pas très fréquentes dans l'œuvre de Thucydide. Il les exprime parfois, en passant, sous forme de critique – et cela surtout dans la seconde partie de l'œuvre, quand s'aggravent et la guerre et la décadence morale qui y est liée : en fait, les textes montrent bien que c'est surtout à partir de 411 que Thucydide est sensible à la profondeur du mal. Mais il n'est pas indifférent de voir qu'ici c'est à propos de Périclès qu'il en parle, et par contraste avec lui. Car le civisme évoqué dans un tel contraste est précisément la vertu que célébrait, dans l'œuvre, le dernier discours du stratège. En effet, s'il y eut jamais une forte condamnation de l'égoïsme, c'est celle de II, 60, 2-3 : « Je pense en effet, quant à moi, qu'un État sert mieux l'intérêt des particuliers en étant d'aplomb dans son ensemble, que prospérant en chacun de ses citoyens individuellement, mais chancelant collectivement. Aussi, dès lors qu'une cité est capable de soutenir les malheurs privés, et les individus incapables de supporter les siens, comment ne pas la soutenir tous...? » Et, par-delà ces déclarations, on pense à l'appel de l'*Oraison funèbre*, au souvenir de ces hommes qui offraient leur vie à la cité « comme s'ils acquittaient une quote-part, la plus belle de toutes », et qui « en donnant leur vie à la communauté recevaient pour eux-mêmes l'éloge inaltérable... » (43, 1-2) Quand on remonte d'un texte à l'autre, l'accent se fait de plus en plus chaleureux, de plus en plus émouvant ; mais la doctrine est bien la même ; et un même sentiment, de la part de l'auteur, a amené l'insertion de ces divers développements dont aucun n'était nécessaire, mais qui se prêtent l'un à l'autre de l'éclat.

Chose curieuse, il semble que, par divers autres détails, la page qui nous occupe, dans sa sobriété, rappelle de façon assez remarquable ces autres grands textes du livre II, dans lesquels se traduit un idéal donné comme étant celui de Périclès. Certes, le jugement porté par Thucydide lui-même est beaucoup plus réservé mais des mots y brillent au passage, autour desquels viennent se regrouper les textes de Périclès. J'en citerai deux exemples.

Le premier est fourni par l'adverbe ἐλευθέρως à la phrase 8 de notre chapitre. Périclès maintenait le peuple « de façon libre ». Sans doute le mot pourrait vouloir dire – comme l'entend, par exemple, Gomme – que Périclès le faisait « sans hésitation ni timidité » (encore que l'on puisse douter si le mot peut avoir chez Thucydide une valeur aussi psychologique). Mais combien il est plus naturel d'entendre – comme on le fait habituellement – que Périclès maintenait le peuple « en respectant la liberté ». Et, aussitôt, autour de ce mot si sobre, viennent se regrouper les belles phrases de l'*Oraison funèbre* en

18. 243 d : τῇ δὲ ήμετέρᾳ αὐτῶν διαφορᾷ ἐκρατήθμεν, οὐχ ύπὸ τῶν ἄλλων.

19. Voir sur ce point notre article intitulé « Les Phéniciennes d'Euripide ou l'actualité politique au théâtre », *Revue de philologie*, 91, 1965, dans lequel cet aspect de notre texte est étudié de plus près.

particulier cet autre ἐλευθέρως jeté en tête de phrase, sous lequel s'organise toute la description de la vie athénienne : « Nous pratiquons la liberté, non seulement dans notre conduite d'ordre politique, mais pour tout ce qui est suspicion réciproque dans la vie quotidienne... » (37, 2) ; et l'on pense aussi à cette « confiance propre à la liberté » qui dicte les plus belles décisions d'Athènes dans le domaine de la politique extérieure : « Seuls nous aidons franchement autrui, en suivant moins un calcul d'intérêt, que la confiance propre à la liberté » (40, 5) ; on pense enfin à ce ressort puissant que constitue la liberté un peu plus loin : « et mettant le bonheur dans la liberté, la liberté dans la vaillance, ne regardez pas de trop près aux périls de la guerre » (43, 4). Tous ces textes, où se mêlent les idées de liberté extérieure et de liberté intérieure, ainsi qu'une certaine liberté de sentiments qui résulte de l'une et l'autre, ont en commun leur rayonnement et leur ferveur : ils évoquent une transposition idéale de la démocratie, qui n'en retient que le principe, dans sa pureté.

Il faut ajouter d'ailleurs que cette liberté, qui est liée à l'indépendance, s'épanouit en puissance (tel est bien le sens du superlatif ἐλευθερωτάτη employé à deux reprises pour Athènes, à VI, 89, 6, où il est lié à μεγίστη, et à VII, 69, 2). De fait, il semble difficile de nier que même les mots évoquant la grandeur athénienne éveillent parfois chez Thucydide un écho étrangement noble. Et on les a ici, ces mots. On les a, aussi discrets que possible, puisqu'il s'agit de la prudence de Périclès ; mais ils jalonnent pourtant le texte d'une façon qui me paraît nette.

Il y a d'abord ce μεγίστη qui éclate en surprise à la phrase 5 : « tout le temps qu'il fut à la tête de la cité pendant la paix, il la dirigeait avec modération et sut veiller sur elle de façon sûre » ; belle sagesse ! belle modération ! Ne croirait-on pas voir une sorte d'archétype de Nicias ? Mais quel en fut le résultat ? Thucydide ajoute : « C'est de son temps qu'elle fut le plus grande. » La sagesse n'exclut donc ni le prestige ni la domination, tout au contraire. Aussi bien, la phrase continue en parlant du temps de guerre, et Thucydide précise : « il apparaît que, là aussi, il apprécia d'emblée sa puissance » : τὴν δύναμιν. Une fois de plus, le mot pourrait tromper ; et il a trompé. À la suite d'un scholiaste, des savants comme Stahl, Classen, Steup, comprennent qu'il s'agit, non pas de la puissance d'Athènes mais de l'importance de la guerre²⁰. Ils se fondent sur un rapprochement avec la suite : « On reconnaît bien mieux la valeur de ses prévisions en ce qui concerne la guerre » (6 : ή πρόνοια αὐτοῦ ή ἐς τὸν πόλεμον). Mais prévoir le succès d'Athènes dans la guerre n'est pas prévoir l'importance de la guerre : c'est connaître à l'avance les ressources, la δύναμις d'Athènes²¹. Et c'est bien l'importance d'Athènes – non celle de la guerre – que met en lumière l'admirable démonstration qui suit : toutes ces fautes

20. Schol. : τὴν ἴσχὺν τοῦ πολέμου.

21. Les partisans du sens que nous écartons entendent : « die Bedeutung und Tragweite des Krieges » ; mais la signification et la portée de la guerre furent d'amener la ruine. Périclès comptait sur une guerre tout autre !

supportées sans dommage décisif, ces années de résistance, cette impossibilité pour tant d'ennemis conjugués de venir à bout d'Athènes ; la puissance d'Athènes, la victoire qu'Athènes eût normalement dû remporter, voilà ce qui s'exprime enfin à la conclusion (13 : *προέγνω... περιγνέσθαι*).

Or, sous cette forme, l'idée éveille l'écho de textes divers. Cette admiration étonnée fait d'abord penser au texte de VII, 28, 3, qui évoque la surprise grecque devant les ressources des Athéniens (« devant leur puissance et leur audace ») en rappelant que, « dans les débuts de la guerre, on les estimait capables, si les Péloponnésiens envahissaient leur pays, de tenir, les uns disaient un an, les autres deux, personne en tout cas plus de trois ».

Mais, par-delà ces textes de pure analyse, le sentiment qui perce ici fait surtout penser aux grands textes de Périclès lui-même sur la puissance d'Athènes. Il rappelle le développement du dernier discours sur la force de la thalassocratie : « Je vous ferai voir encore un avantage qui vous est acquis, du point de vue de la puissance, pour votre empire » (62, 1). Et il rappelle les développements de l'Oraison funèbre qui trouvent dans la puissance athénienne soit une preuve des mérites d'Athènes, soit un stimulant au patriotisme. Ainsi à 41, 2 : « Et qu'il s'agisse non pas d'une vantardise momentanée dans les mots, mais d'une vérité de fait, c'est ce que montre la puissance même que nous avons acquise à notre ville grâce à ces traits de caractère » (*αὐτὴ ή δύναμις τῆς πόλεως*) ; ou à 43, 1 : « Contemplez plutôt chaque jour, dans sa réalité, la puissance de la cité (*τὴν τῆς πόλεως δύναμιν*) ; et, quand elle vous semblera grande, dites-vous que les hommes qui ont acquis cela montraient de l'audace, discernaient leur devoir, et, dans l'action, observaient l'honneur²²... »

Au passage, donc, les mots de l'éloge évoquent les grands thèmes des discours. Et, s'il manque un des thèmes – celui de la gloire préférable à tout – on peut se demander s'il n'est pas, malgré tout, présent dans l'inspiration même de notre texte. Car Thucydide, ici comme dans l'Oraison funèbre et dans le dernier discours de Périclès, ne veut pas seulement faire comprendre : il veut, manifestement, justifier, affirmer, faire respecter – et cela, *εἰς ὄει* !

On voit donc qu'il me paraît non seulement possible, mais légitime, de considérer toutes les parties relatives à Périclès comme formant un tout. Gomme, dans son article de 1951²³, voyait une opposition entre l'esprit aventureux du dernier discours de Périclès et les idées de modération sur lesquelles insiste la page qui nous occupe : en réalité, la modération de la conduite n'est – répétons-le – qu'un moyen au service de la grandeur ; et la page en question n'insiste sur l'une que pour montrer qu'elle eût permis l'autre, et pour rendre cette dernière plus sensible.

22. Cette puissance, dont les fondements et les effets ont quelque chose de si rayonnant, est caractéristique de Périclès ; et on la déforme si on emploie pour la définir des termes comme l'allemand « *Machtidee* », avec toutes les connotations dures et défavorables que ce terme a fini par prendre de nos jours.

23. Cf. « Four passages in Thucydides », art. cité, p. 71, n. 6.

Je me sépare donc, sur ce point particulier, du jugement de Gomme. S'il en est ainsi, on comprendra que, dans l'ensemble, je me sépare plus nettement encore de ceux qui, comme M. Strasburger²⁴, veulent prêter à Thucydide des réserves, et une condamnation plus ou moins secrète de l'impérialisme incarné par Périclès : j'ai essayé au contraire de montrer que le texte implique une adhésion profonde et se lie aux tendances les plus personnelles de Thucydide. Peut-être l'optimisme matériel, fait de confiance dans l'homme et dans la ville, et l'optimisme intellectuel, fait de confiance dans l'efficacité de la raison, y sont-ils plus évidents que l'optimisme moral qui a été évoqué en dernier, et où se sentirait le rayonnement d'un certain nombre de valeurs appartenant à un passé où il y avait de la grandeur. Mais la sobriété de Thucydide et le réalisme objectif qu'il affecte ne doivent pas tromper. De même que les héros tragiques justifient souvent leurs sacrifices par des calculs qui semblent mesquins, de même Thucydide parle en homme qui ne s'émeut pas. Tel était le ton normal pour un homme qu'enchantait les découvertes de la raison. Mais, sous cette réserve voulue, les mots vibrent parfois d'autant plus fort. Et c'est un peu pourquoi cet auteur si sombre nous laisse, en définitive, une impression si forte et si stimulante.

Le mot d'optimisme, que j'ai employé pour justifier cette impression tonique et stimulante, est peut-être trompeur. Ce mot n'est admissible que si l'on comprend bien que l'optimisme, dans ce cas, n'implique aucune forme de naïveté ou d'illusion. Il tire sa force de la lucidité même avec laquelle il s'allie.

À vrai dire, c'est un peu le cas de toute la littérature grecque classique. Certes, nul n'a plus fortement senti que les Grecs le tragique de la destinée humaine. Mais il est d'autant plus beau que, l'ayant senti, ils aient su garder la foi dans ce qu'ils étaient et ce qu'ils faisaient. Il est d'un Grec, de faire confiance à la raison et de goûter la douceur de vivre ; il est d'un Athénien du Ve siècle, d'estimer vivre à l'époque la plus féconde en inventions et dans la cité la plus admirable.

Thucydide semble avoir porté cette double disposition particulièrement loin. Il est le témoin le plus sévère des drames les plus sombres ; mais il est aussi un de ceux chez qui cette confiance intérieure est le plus forte. De même que, dans sa vie privée, il a tiré de ses dures épreuves personnelles (la peste, puis l'exil) des raisons de se féliciter pour l'enrichissement ainsi apporté à son œuvre, de même il a décrit la chute d'Athènes et en a dégagé le caractère presque inévitable, mais a tiré de cette expérience une foi accrue dans les qualités humaines et dans les principes qui eussent pu y remédier. Son optimisme ne consiste pas à nier le malheur, mais à le dominer et à l'utiliser. On peut contester la propriété du terme ; mais on ne peut, semble-t-il, nier ni l'existence d'une telle disposition chez lui, ni sa haute portée humaine.

24. Cf. « Thukydides und die politische Selbstdarstellung der Athener », *Hermes*, 86, 1958, p. 17-40.

LES INTENTIONS D'ARCHIDAMOS ET LE LIVRE II DE THUCYDIDE

Les soixante-cinq premiers chapitres, ou paragraphes, du livre II de Thucydide sont dominés par la personne de Périclès et rapportent la façon dont il triompha successivement des deux tentations auxquelles le peuple athénien se laissait aller : la première consistait à vouloir combattre pour défendre l'Attique au lieu de se conformer à la stratégie purement maritime de Périclès ; la seconde consistait à vouloir renoncer devant les difficultés au lieu de poursuivre la guerre qu'il leur avait conseillée. Les deux fois, il s'agit de tentations affectives et irréfléchies ; les deux fois, Périclès leur oppose une fermeté lucide qui tend, au nom de la raison, à maintenir une juste sagesse, en commençant par contraindre le peuple au calme, pour ensuite réveiller son enthousiasme défaillant¹. Les deux fois, d'ailleurs, il s'agit de tentations si naturelles qu'elles avaient été, à l'avance, indiquées comme vraisemblables. La seconde tentation, la plus grave, celle qui mettait en cause tout le principe même de la guerre et qui se traduisit dans les faits par la condamnation provisoire de Périclès, avait été annoncée par le stratège dans son discours du livre I, et elle est discutée, avec insistance, dans son dernier discours. La première, au contraire, était moins importante ; elle n'engageait que le mode de combat et n'entraîna jamais aucune mesure de fait : elle n'est prévue et commentée que par le chef ennemi, Archidamos, dans son discours du paragraphe 11. Il compte, en effet, que les Athéniens n'auront pas la patience de rester inactifs sur terre, et il dit : « Aussi faut-il absolument s'attendre à voir ses hommes [d'Athènes] engager le combat : s'ils ne sont pas en mouvement dès maintenant, où nous ne sommes pas encore là, ce sera pour le moment où ils nous verront sur leur territoire, exercer des ravages et détruire leurs biens. Toujours, en effet, quand on a les choses sous les yeux, et que l'on se voit, directement, victime d'un traitement inhabituel, la colère vous prend ; et, lorsque l'on calcule le moins,

1. Sur cette structure, cf. notre notice au livre II de Thucydide dans la « Collection des Universités de France ». La « colère » qui entraîne le peuple est de même ordre dans les deux cas (ainsi 11, 7 ; 21, 2 ; 21, 3 ; 22, 1 [*πρὸς τὸ παρὸν χαλεπάίνοντας*], et d'autre part 59, 3 [*πρὸς τὰ παρόντα χαλεπάίνοντας*] ; 60, 1) ; mais, son effet étant inverse, l'action de Périclès pour s'y opposer est également inverse (22, 1 : *ἐκκλησίαν οὐκ ἐποίει αὐτῶν οὐδὲ ξύλογον οὐδένα* ; 59, 3 : *ξύλογον ποιήσας*).

on passe à l'action avec le plus de fougue. Or les Athéniens, normalement, doivent plus que personne se conduire de la sorte, eux qui prétendent commander aux autres et aller attaquer le pays d'autrui afin d'exercer des ravages, plutôt que d'y voir soumettre le leur. »

L'ensemble du récit est donc solidement étayé ; le lecteur est préparé à ce qu'il va apprendre ; et les deux tentations athénienes sont à l'avance aisément reconnaissables. Il ne devrait donc y avoir qu'à se féliciter de la clarté de l'exposé.

Une petite complication intervient pourtant : c'est que l'action du roi Archidamos n'a pas été dès le début fondée sur la prévision en question. Ses intentions, lorsqu'il se met en route, sont doubles ; et elles reposent sur deux prévisions, ou deux attentes, différentes. Archidamos pense, en effet, que, si l'on exerce une pression sur les Athéniens avant de ravager leur territoire, ils ont chance de céder par désir d'éviter cette extrémité, mais que, les ravages une fois commencés, ils ont chance de vouloir combattre, sous l'effet de l'indignation². Ce sont là deux considérations qui ne se contredisent nullement : elles visent deux réactions également affectives, que peuvent susciter des moments différents de l'action ; et le roi passera en fait d'une attente à l'autre : après l'espoir de règlement pacifique (espoir destiné à échouer complètement), il aura l'espoir de provoquer un combat sur terre (et cette possibilité s'avérera assez réelle pour causer de sérieuses difficultés à Périclès).

On a donc, à nouveau, deux prévisions. Et il va de soi qu'ici encore il y a entre elles une gradation d'importance. Le premier espoir du roi peut entraîner des retards et doit être mentionné ; mais il ne peut commander son action et il peut moins encore faire l'objet d'une harangue aux troupes. Il n'a donc pas sa place dans l'exhortation du paragraphe 11 et il n'intervient que dans une partie fort réduite du récit.

Comment Thucydide pouvait-il procéder, s'il voulait – comme il le devait – lui marquer sa place exacte et établir un contraste bien clair entre ces deux attentes successives ? On peut se plaire à résoudre pour lui ce problème, en le traitant *a priori*.

Il est évident, en effet, qu'il devait ne prêter au roi qu'un discours, et n'y exprimer qu'une attente, relative au désir de combattre. C'est ce qu'il a fait ; et cela lui a permis une belle et harmonieuse distribution, pour cette entrée en guerre : c'est ainsi que l'on a le discours d'encouragement du roi de Sparte, au paragraphe 11, suivi d'une dernière ambassade et du départ en campagne, au paragraphe 12 ; puis l'on a, en face, le point de vue athénien, avec le discours d'encouragement de Périclès (en style indirect) au paragraphe 13, suivi des mesures (plus complexes) prises par Athènes conformément à son conseil, aux paragraphes 14 à 18.

Revenant alors à l'armée péloponnésienne, que devait faire Thucydide ? Il devait évidemment rapporter les lenteurs du roi et les espoirs auxquels

2. Cf. d'ailleurs dans la phrase même que nous avons citée : « ce sera pour le moment où... (ἀλλ' ὅταν...) ».

celles-ci étaient dues, mais s'arranger pour marquer bien clairement l'opposition entre ces premières dispositions et les suivantes. Pour cela, on ne saurait guère nier que le mieux était de dégager, en deux chapitres symétriques et bien contrastés, les différents calculs du roi, d'abord et ensuite – avant et après – tout en séparant ces deux analyses par un passage qui, franchement et même solennellement, indique l'étape décisive, où l'on passe d'une situation à l'autre.

C'est exactement ce qu'a fait Thucydide, dans les paragraphes 18, 19 et 20 du livre II. Il a rapporté les derniers retards à 18 ; et, à propos du mécontentement soulevé par ces retards, il a rappelé quel était alors le propos d'Archidamos (18, 5 : ὡ δὲ προσδεχόμενος ώς λέγεται...). Puis il a marqué très fortement l'étape décisive (19, 1 : ἐπειδὴ μέντοι... οὐτω δῆ...), multipliant les indications solennelles de date et de conditions. Enfin, il a consacré tout un chapitre aux nouvelles intentions d'Archidamos (20, 1 : γνώμη δὲ τοιάδε λέγεται τὸν Ἀρχίδαμον...) On ne pouvait trouver de composition plus claire ni plus nécessaire.

Malheureusement, il s'est trouvé que cette composition impliquait des retours divers aux idées d'un même personnage, ce qui risquait de créer quelque confusion. D'où des hypothèses, supposant des révisions et des remaniements – hypothèses qui, déjà, avaient amené Wilamowitz à publier en 1900 une courte note³ portant sur la composition de tout ce récit de la première invasion et tendant à prouver son unité⁴. Mais cette courte note ne devait pas suffire. Et il est aisément de se l'expliquer, si l'on tient compte des habitudes propres à Thucydide. Il s'est trouvé, en effet, que l'historien, là où il voulait marquer avec rigueur une relation entre deux idées, deux circonstances, deux passages, a eu recours à une méthode qui lui était chère⁵, et qui tend à multiplier les échos et les reprises verbales, jouant sur des formules presque semblables, insistant sur tel point, contraignant enfin son exposé à refléter des liens subtils mais précis. Or, les particularités stylistiques qui en résultent ont eu, comme ailleurs⁶, l'effet de dérouter certains lecteurs, et parfois quelques-uns des meilleurs critiques. C'est ainsi qu'A. W. Gomme lui-même, dont l'expérience, en ce qui concerne Thucydide, est toujours si sûre et si remarquable (et qui, au reste, considérait tout ce début de l'œuvre comme remarquablement bien composé⁷), n'a pas été sans exprimer à ce sujet quelque inquiétude. Cette inquiétude ne mérite pas, à nos yeux, d'être partagée ; mais elle mérite du moins que l'on s'interroge sur les particularités qui ont pu la susciter.

3. Cf. « Lesefrüchte », *Hermès*, 35, 1900, p. 553-561.

4. Cf. p. 559 : « Wir folgern also. Thukydides hat diese ganze Partie in einem Zuge geschrieben, auch die Rede und auch die Kritik des Archidamos. »

5. Nous avons tenté de le montrer, après Louis Bodin, dans notre *Histoire et raison...*, p. 33-40.

6. Cf. *ibid.*, p. 267-272.

7. Cf. *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley, University of California Press, 27, 1954, p. 127-132. Les réserves que nous apportons aujourd'hui contre certaines appréciations figurant dans son *Historical Commentary on Thucydides*, n'entament en rien la très grande admiration que nous inspire cet ouvrage si précieux. Quant à ces réserves elles-mêmes, nous le connaissons assez pour savoir que son amicale bienveillance n'en aurait pas été choquée.

En fait, il semble que toutes ces particularités s'expliquent aisément, dès lors que l'on se place dans la perspective que nous avons dite. Dès ce moment, chacune des singularités de l'exposé, au lieu de soulever une critique, peut servir de repère et de confirmation : elle doit, en effet, refléter, plus ou moins directement, l'intention générale de l'auteur et constituer avec les autres un système cohérent.

De fait, on n'aurait pas dû s'étonner de trouver ici – et de trouver fortement traduits dans le texte – une série de rapports complexes correspondant aux diverses étapes de l'analyse ; et l'on pouvait s'attendre, d'après ce qui vient d'être dit, à trouver en particulier les caractéristiques suivantes : répétition entre les divers moments où règne la première attente d'Archidamos ; contraste entre les deux actions et les deux calculs successifs du roi ; solennité exceptionnelle dans le récit de la démarche qui les sépare ; et, surtout, convergence entre les intentions traduites tant par le discours initial que par l'analyse du nouveau calcul, et d'autre part le récit des faits.

Ces traits sont bien ceux que l'on rencontre – et aussi ceux qui ont choqué. Tout d'abord, il était normal que les sentiments d'Archidamos fussent présentés comme similaires au chapitre 12 et au chapitre 18. Quand le roi se met en route pour l'Attique, il n'a point encore renoncé à voir céder les Athéniens : il n'y renoncera que lors des premiers ravages, au chapitre 19. S'il avance, c'est donc lentement, et parce qu'il pense qu'une pression plus marquée peut se révéler efficace. Par conséquent, l'on pouvait s'attendre à voir Thucydide rappeler, par des formules voisines, que l'espoir déçu naguère à l'isthme anime encore une dernière fois le roi à Oinoè. Et c'est ce que l'on a. En effet, au début du paragraphe 12, Archidamos envoie un messager à Athènes, εἴ τι ἄρα μᾶλλον ἐνδοῖεν οἱ Ἀθηναῖοι ὥρωντες σφᾶς ἥδη ἐν ὁδῷ ὅντας. Cet espoir échoue, et l'on a, à 12, 4 : ἔγνω ὁ Ἀρχίδαμος ὅτι οἱ Ἀθηναῖοι οὐδέν πω ἐνδώσουσι, formule qui amène la mise en route de l'armée (οὗτω δὴ ἄρας τῷ στράτῳ προυχώρει ἐξ τὴν γῆν αὐτῶν). Mais cette armée traîne, fait des détours, s'attarde à la frontière ; et ces lenteurs sont critiquées : l'excuse d'Archidamos, c'est, nous rappelle Thucydide, qu'il s'attend encore à voir céder Athènes (18, 5) : ὁ δὲ προσδεχόμενος, ὃς λέγεται, τοὺς Ἀθηναίους τῆς γῆς ἔτι ἀκεραίου οὕσης ἐνδώσειν τι καὶ κατοκνήσειν περιυδεῖν αὐτὴν τμηθεῖσαν. C'est seulement lorsque ce dernier espoir sera déçu que les ravages de l'Attique commenceront (19, 1 : οὗτω δὴ ὥρμήσαντες... ἐσέβαλον ἐξ τὴν Ἀττικήν). Mais, jusqu'à ce moment précis, l'espoir était le même et le mot employé pour le définir est le même.

Le résultat est évidemment qu'Archidamos semble revivre deux fois le même épisode : espérer deux fois, désespérer deux fois, se décider deux fois. Et cette circonstance n'a pas été sans gêner certains lecteurs. Gomme écrit ainsi, dans son commentaire à 19, 1 : « *in 12, 4 both Archidamos' conception of the situation seems inconsistent with c. 18 and the expression οὗτω δὴ ἄρας τῷ στράτῳ προυχώρει ἐξ τὴν γῆν αὐτῶν anticipates 19, 1 οὗτω δὴ ὥρμήσαντες*

κ. τ. λ. *It may be that Thucydides altered his first draft of cc. 1-22 more than once⁸...* » À vrai dire, si les formules étaient exactement les mêmes, peut-être ce malaise serait-il légitime. En fait, elles se répètent comme se répètent les actes de temporisation et d'espoir du roi ; mais elles marquent aussi la progression : la phrase du paragraphe 12 ménage la place pour le paragraphe 18 en précisant οὐδέν πω ἐνδόσουσι ; et les deux décisions successives, toutes deux importantes et solennelles, comme le marque le double οὗτοι δῆ, introduisent des actions aussi différentes par leur teneur⁹ qu'inégalées dans leur solennité.

Le contraste qui les sépare se marque à la fois dans les faits et dans les intentions du roi. Ici encore, on pouvait s'attendre à le voir fortement traduit dans le récit de Thucydide, et accentué par l'emploi de formules volontairement confrontées.

Dans les faits, tout d'abord, il est bien manifeste que Thucydide a insisté, dans tout le paragraphe 18, sur les lenteurs du roi. Sans même parler du choix d'Oinoé qu'il ne commente pas, on relève la multiplicité des expressions marquant la temporisation, soit, à 18, 2 : ἐνδιέτριψαν χρόνον ; à 18, 3 : ή τε... ἐπιμονὴ... καὶ... ή σχολαιότης... μάλιστα δὲ ή... ἐπίσχεσις ; à 18, 4 : διὰ τὴν ἐκείνου μέλλησιν – ἐν τῇ καθέδρᾳ. Au contraire, dès le milieu du paragraphe 19, on voit surgir les ravages : ἔτεμνον. Le roi choisit alors le dème d'Acharnes, où il croit que ces ravages sembleront particulièrement insupportables, et toute son action marque qu'il songe à la bataille : on précise qu'il installe un camp en même temps qu'il ravage le pays (στρατόπεδόν τε ἐποιήσαντο χρόνον τε πόλυν ἐμμείναντες ἔτεμνον) et, s'il s'attarde, cette fois, c'est en homme prêt à combattre (20, 1 : ὡς ἐς μάχην ταξάμενον μεῖναι). Il faut vraiment quelque mauvais sort pour que les critiques, rebelles au soin déployé par Thucydide, aient précisément voulu écarter cette dernière expression (comme le font Stahl ou Marchant¹⁰) ou bien la transporter dans un membre de phrase négatif (comme propose de le faire Steup) pour la bonne raison qu'Archidamos, en fait, ne semblait pas chercher la bataille¹¹ !

8. Gomme lie le problème qui nous occupe ici à celui de savoir si le début de la guerre est l'attaque contre Platée ou l'entrée en Attique (sur ce point, cf. notre notice au livre II).

9. Le verbe de 12, 4, προυχόμει ἐς τὴν γῆν αὐτῶν, serait, à lui seul, trompeur : l'armée « fait mouvement » en direction de l'Attique et ce pourrait être décisif. Mais le début du paragraphe 18 précise le caractère lent et détourné de ce mouvement. Sur l'opposition entre l'action d'Archidamos avant et après 19, 1, voir pages suivantes.

10. Cf., pour ce dernier : « *by no means in accordance with the desultory nature of Archidamos' operations* ». L'expression était déjà considérée comme n'allant pas avec le contexte par L. Ćwikliński, *Quaestiones de tempore quo Thucydides...*, 1873, p. 32. Le raisonnement que Stahl imagine comme étant celui d'un « *stolidi cuiusdam interpretis* », et selon lequel, puisque Archidamos voulait inciter les Athéniens au combat, il devait s'y tenir prêt, nous paraît en fait assez évident pour justifier l'indication, même si elle n'a pas été formellement donnée auparavant : cf. d'ailleurs note suivante.

11. Cela est vrai de la période antérieure ; mais comment Steup peut-il y joindre la période postérieure (« *vorher und nachher* ») ? Bien sûr, Archidamos souhaitait avant tout la paix ; mais, n'ayant pu l'obtenir, il cherche au moins à provoquer les Athéniens sur terre – exactement comme Périclès cherche à les retenir : c'est ce que montre avec évidence toute l'analyse qui suit. Gomme écrit, très justement : « *since the Peloponnesian aim was to provoke a battle, they must get ready for it* ».

Pour que l'on s'y soit trompé, il a fallu que l'on méconnût la claire opposition qui existe entre les deux calculs du roi, analysés aux paragraphes 18 et 20 et présentés en formules contrastées.

La première de ces deux analyses conclut le paragraphe 18 (ό δὲ προσδεχόμενος, ως λέγεται...) ; l'autre ouvre le paragraphe 20 (γνώμη δὲ τοιάδε λέγεται τὸν Ἀρχίδαμον...) ; les deux expliquent un arrêt dans une région : la première, l'arrêt à Oinoè, la seconde l'arrêt à Acharnes. Mais ces deux arrêts ont des significations tout autres. Le premier est un arrêt avant les ravages ; le second est un arrêt accompagné de ravages et situé là où ceux-ci peuvent être le plus sensibles. Or, si l'horreur du pillage à venir devait faire céder les Athéniens, l'horreur du pillage en cours doit les faire se redresser¹² ; et, plus particulièrement, elle doit avoir cet effet sur les gens d'Acharnes, dème fort important de l'Attique. Trois formules voisines, dans lesquelles la même horreur du pillage est liée à deux réactions contraires, marquent cette progression. On lit, en effet, à 18, 5 : οὐ δὲ προσδεχόμενος, ως λέγεται, τοὺς Ἀθηναίους τῆς γῆς ἔτι ἀκεραίου οὕσης ἐνδώσειν τι καὶ κατοκνήσειν περιυδεῖν αὐτὴν τμηθεῖσαν ; à 20, 2 : τοὺς γὰρ Ἀθηναίους ἥλπιζεν... ἵσως ἀν ἐπεξελθεῖν καὶ τὴν γῆν οὐκ ἀν περιυδεῖν τμηθῆναι ; et enfin, à 20, 4, à propos des Acharniens : οὐ περιόψεσθαι ἐδόκουν τὰ σφέτερα διαφθαρέντα, ἀλλ’ ὄρμήσειν καὶ τοὺς πάντας ἐς μάχην¹³.

Pourtant, le malheur a voulu qu'une fois de plus l'insistance même de Thucydide semblât indiscrète et stimulât mal à propos le zèle des correcteurs et des critiques. C'est ainsi que Ćwikliński, Stahl, Steup, Marchant, et enfin Gomme, ont exprimé des doutes sur l'état du texte. Pour A. W. Gomme, ce n'est, à vrai dire, qu'un léger malaise¹⁴, qu'il exprime à propos de 20, 2 en écrivant qu'il y a là une répétition choquante : « *an awkward repetition from 18, 5. In fact I feel that c. 18 sits ill with 19 and 20, though the beginning of 19 fits well enough* ». Pour les autres, la condamnation était beaucoup plus absolue. Cette insistance sur les mobiles du roi leur a semblé couper le récit de parenthèses superflues et mal venues, qu'ils se sont efforcés, au nom de telle ou telle singularité de forme, d'écartier comme des additions tardives. Chez les uns, la critique a porté sur la première analyse, celle de 18, 3-5 (ainsi Stahl, Steup, Marchant¹⁵) ; chez d'autres sur celle de 20 (ainsi Ćwikliński suivi par Steup, semble-t-il¹⁶).

12. Si elle ne le fait pas, il n'y a plus à craindre de résistances dans la suite.

13. On remarquera l'alternance du participe et de l'infinitif avec περιυδεῖν ; il semble que le tour avec l'infinitif traduise plutôt une intervention soudaine, destinée à créer un empêchement, et que le verbe veuille dire « tolérer » ; que dans les deux cas où l'on a le participe, le verbe veuille vraiment dire « voir avec indifférence ».

14. Il ne cherche ni à rétablir un texte original ni même à fournir une explication précise fondée sur la genèse de l'œuvre : les paragraphes 18, 19 et 20 sont pour lui tous trois anciens (cf. *ad* 22, 1) ; mais il suppose une composition accompagnée de nombreuses corrections et modifications.

15. Cf. *infra*, à propos du paragraphe 19.

16. Steup, à vrai dire, est prêt à considérer que 18, 3-5 et 20 sont également tardifs (Cf. *Anh. ad* 20, 4 :

On a vu, cependant, que l'un des deux développements n'a pas de sens sans l'autre, et que, d'une façon générale, l'insistance de l'historien était compréhensible, même si elle devait se traduire par des parenthèses et des retours en arrière. Au reste, le paragraphe 19 peut ici servir de confirmation, puisque la même insistence s'y reflète et n'y a pas été mieux appréciée. Pour rendre évident le contraste entre les plans du paragraphe 18 et ceux du paragraphe 20, il fallait – on l'a vu – non seulement les opposer entre eux avec rigueur, mais encore les séparer par une indication aussi solennelle que possible. Cette indication devait mettre en relief l'importance de l'entrée en Attique proprement dite et des premiers ravages. Aux yeux du roi et aux yeux de tous, c'était là le véritable début, et le moment qui pouvait tout changer.

Thucydide a mis en relief cette importance, non seulement par le οὐτω δῆ qui reprend celui du paragraphe 12, mais par l'emphase des indications de date et de circonstances. L'événement est, en effet, daté, avec la plus grande rigueur, par rapport à l'entrée à Platée¹⁷; et à cette datation relative se joint une datation naturelle, absolue. En outre, Thucydide rappelle qui exerce le commandement ; et les divers titres d'Archidamos figurent dans la formule employée, qui prend un caractère quasi officiel : ἡγεῖτο δὲ Ἀρχίδομος ὁ Ζευξιδάμου, Λακεδαιμονίων βασιλεὺς. On ne peut marquer plus fortement, ni plus clairement, l'importance de ce moment.

Mais, ici encore, l'insistance de l'auteur s'est retournée contre lui. On s'est étonné d'une mention apparemment si inutile, après toute une analyse consacrée aux projets du roi ; et l'on a voulu ou bien supprimer la phrase (Van Herwerden¹⁸) ou bien atténuer le heurt, en supposant – on l'a vu – que l'analyse de 18, 3-5 ne devait pas à l'origine figurer dans le texte (Stahl, Steup, Marchant) ; la répétition serait alors le fait d'une négligence (comme le dit Stahl : « *ita... ut verba illa non tam apta delere oblitus sit* », ou, comme le dit Marchant : « *he repeats these words inadvertently* »). Pour être clair, Thucydide a été insistant ; et c'est cette insistence même qui, en fin de compte, a choqué.

C'est aussi ce qui s'est produit en ce qui concerne le rapport entre tout le paragraphe 20, d'une part, et le discours du paragraphe 11, d'autre part. Si, en effet, le discours était destiné à mettre en lumière celle des prévisions d'Archidamos qui était la plus importante et fut le plus près de se réaliser, il est

« Es ist wohl sicher, dass beide Stücke demselben Stadium der Ausarbeitung des Werkes des Thukydides angehören ». Dans ce cas, le contraste – et la cohérence qu'il implique – subsistent entre les deux paragraphes (bien que Steup ne semble pas en percevoir la rigueur). En revanche, la cohérence entre ces deux chapitres d'une part et tout le contexte d'autre part (paragraphes 11, 19, 21) est évidemment niée.

17. La mention τῶν ἐσελθόντων Θηβαίων est probablement une glose introduite dans le texte (Classen, Stahl, etc.) mais on pourrait à la rigueur la garder (fût-ce au prix d'une légère correction), comme un nouveau signe de l'insistance relevée dans le passage.

18. H. Van Herwerden, Θουκυδίδου ἔνυγγραφή, Utrecht, 1877.

évident qu'il risquait de doubler, en quelque sorte, l'analyse du paragraphe 20, expliquant ces nouvelles prévisions du roi. Comment Thucydide pouvait-il procéder pour laisser clairement leurs deux parts distinctes aux deux exposés du discours et du récit ? Sans aucun doute, il n'avait qu'un moyen : grouper, dans le discours, toutes les raisons les plus générales pouvant expliquer que les Athéniens se laissent entraîner à accepter le combat, et garder pour le récit les raisons plus particulières tenant aux circonstances. C'est bien ce qu'il a fait. Dans le discours, il a dégagé une évidence très large, portant sur les hommes en général et s'appliquant spécialement aux Athéniens. La phrase a déjà été citée plus haut. On remarquera qu'elle procède en deux temps : d'abord πάσι γὰρ..., puis Ἀθηναίους δὲ καὶ πλέον τι τῶν ἄλλων εἰκός τοῦτο δρᾶσαι, où... Au contraire, au paragraphe 20, il a rappelé la thèse relative aux Athéniens, mais en l'accompagnant de considérations sur les circonstances chronologiques (τοὺς γὰρ Ἀθηναίους ἥλπιζεν, ἀκμάζοντάς τε νεότητι πολλῆ καὶ παρεσκευασμένους ἐς πόλεμον ὡς οὐπώ πρότερον) et en précisant de façon pratique la forme de l'action par le mot ἐπεξελθεῖν. Puis, il a aussitôt enchaîné avec une réflexion portant spécialement sur les gens de ce dème d'Acharnes où s'est arrêté le roi.

On ne peut mieux répartir les considérations, mieux distinguer la part du général et du particulier, mieux mettre en valeur le premier et lui subordonner le second. On regrettera donc de constater que cette répartition a, ici encore, paru gauche, et qu'un critique aussi sûr que A. W. Gomme a pu écrire : « *I have the impression that these chapters (20-22), containing Archidamos' plan and its near success, were not written at the same time as Archidamos' speech, that Thucydides later decided to put these ideas into speech form*¹⁹. » Non seulement l'on peut dire que l'étude des deux exposés ne justifie pas cette impression, mais il y a plus : si l'on considère le récit relatif aux Athéniens, au chapitre 21, on peut constater qu'il reprend, avec une rigueur éblouissante, l'ensemble de l'analyse antérieure : discours et exposé du paragraphe 20.

Pour que la démonstration fût complète, ce récit devait d'abord s'articuler – et le plus fortement possible – sur le retournement chronologique qu'avait indiqué le paragraphe 19. Et, de fait, il est construit précisément sur cette antithèse, puisque l'on a 21, 1 : Ἀθηναῖοι δὲ μέχρι μὲν οὐδ..., puis 21, 2 : ἐπειδὴ δὲ περὶ Ἀχαρνᾶς εἶδον τὸν στρατὸν... D'autre part, en décrivant la réaction athénienne, le récit devait rappeler les analyses générales du discours et, si possible, dégager encore une fois la vraisemblance alors mise en lumière. Et, de fait, les termes de 21, 2 reprennent tous plus ou moins ceux de 11, 7-8, en y ajoutant la mention ως εἰκός ; l'on a ainsi :

19. Cette hypothèse se rattache, chez l'auteur, à une théorie selon laquelle les discours seraient postérieurs au reste du récit : la relation à la fois rigoureuse et subtile existant toujours entre les deux nous paraît s'opposer absolument à cette hypothèse.

21, 2	11, 7-8
οὐκέτι ἀνασχετὸν ἐποιοῦντο	— ὥργῃ προσπίπτει
ἀλλ’ αὐτοῖς ὡς εἰκός,	— πάσχοντάς τι
γῆς τεμνομένης	— ἐν τοῖς ὅμμασι καὶ ἐν τῷ παραυ-
ἐν τῷ ἐμφανεῖ,	τίκα ὄρᾶν
οἱ οὕπω ἑοράκεσαν οἵ γε νεώτεροι...	— οἵ ὀρχεῖν τε τῶν ἄλλων ἀξιοῦνται καὶ ἐπίοντες τὴν τῶν πέλας δηοῦν μᾶλλον ἢ τὴν αὐτῶν ὄρᾶν.

En face d'une reprise aussi systématique, on croira difficilement que discours et récit n'aient pas été écrits en fonction l'un de l'autre.

Mais, d'autre part, les idées plus particulières qu'avait dégagées l'analyse du paragraphe 20 viennent se vérifier à leur tour. Tout d'abord, le mot ἐπεξελθεῖν, annoncé à 20, 2, est repris avec insistance dans tout le paragraphe 21 (21, 2 : ἐπεξιέναι ; 21, 3 : ἐπεξιέναι ; τὴν ἔξοδον ; οὐκ ἐπεξάροι)²⁰ de même que le double οὐκ ἀν περιεδεῖν – οὐ περιόψεσθαι est repris dans les mots καὶ μὴ περιορᾶν qui s'y joignent à 21, 2. Et, surtout, la prévision relative aux Acharniens, qui avait été exposée à 20, 4, se vérifie elle aussi dans le récit. Elle se joint à l'autre par τε ; et les mots de 21, 3 reprennent très exactement ceux de 20, 4 :

21, 3	20, 4
οἵ τε Ἀχαρνῆς	— ὅμα δὲ καὶ οἱ Ἀχαρνῆς
οἰόμενοι παρὰ σφίσιν αὐτοῖς οὐκ	— μέγα μέρος ὄντες τῆς πόλεως
ἐλαχίστην μοῖραν εἶναι Ἀθηναίων,	(τρισχίλιοι γὰρ ὀπλῖται ἐγένοντο)
ώς αὐτῶν ἡ γῆ ἐτέμνετο,	— τὰ σφέτερα διαφθαρέντα
ἐνῆγον τὴν ἔξοδον μάλιστα.	— ὀρμήσειν καὶ τοὺς πάντας ἐς μάχην.

Il y a donc la même rigueur dans la relation qui lie 20 à 21 que dans celle qui lie 11 à 21 : le procédé est identique. Aussi ne doit-on pas s'étonner de voir ceux qui le méconnaissent dans le premier cas le méconnaître aussi dans le second. C'est ainsi que Gomme note, à propos des rapprochements que nous venons de signaler : « *an unnecessary repetition (one would have thought)*²¹ ». En fait, il n'y a aucune raison de croire²² que ces rapprochements s'écartent en quoi que ce soit de l'habituelle relation entre γνώμη et récit. Que cette

20. Cf. de même 22, 1 : περὶ τοῦ μὴ ἐπεξιέναι. Ici encore, il se trouve que ces mots ont été condamnés par Van Herwerden.

21. Une fois de plus, il n'y a d'ailleurs pas répétition pure et simple : μέγα μέρος ὄντες, à 20, 4, est une indication de fait, sur laquelle Archidamos fonde une prévision relative au sentiment des Acharniens (οὐ περιόψεσθαι). À 21, 3, οἰόμενοι παρὰ σφίσιν αὐτοῖς οὐκ ἐλαχίστην μοῖραν εἶναι Ἀθηναίων... est la confirmation apportée par la réaction psychologique de ces mêmes Acharniens. Wilamowitz (« *Lesefrüchte* », art. cité, p. 551, n. 3) montre qu'en fait la remarque du paragraphe 21 implique celle du paragraphe 20.

22. Malgré Gomme, *ad* 22, 1.

γνώμη soit exposée dans un discours, ou dans plusieurs, ou dans une analyse, ou encore dans un discours et une analyse, le principe reste toujours le même²³ : la concordance qui s'établit entre le récit et la γνώμη sert toujours à confirmer cette dernière, et par suite à dégager en quoi les faits rapportés étaient *a priori* vraisemblables et prévisibles. La seule particularité que présente ici la relation est peut-être de se trouver marquée avec une rigueur et une insistance exceptionnelles, qui ont pu contribuer à surprendre.

Et pourquoi donc cette insistance ? Si l'on veut être sûr qu'aucun malaise ne subsiste, il importe d'en prendre conscience. Et l'on découvre alors que deux raisons d'ordre différent réclamaient de Thucydide ce soin si empressé et si mal reconnu. La première tient à Archidamos et aux risques de confusion que pouvaient entraîner son attitude double et ses calculs à échéances diverses. Mais, en somme, si Thucydide avait commencé par le commencement et s'était contenté d'indiquer les deux raisonnements du roi, il aurait pu s'en tirer plus heureusement peut-être et en tout cas à moins de frais. La véritable raison, l'ἀληθεστάτη πρόφασις, tient donc à son désir de préparer, dès le début, la tentation que devaient éprouver les Athéniens de combattre sur terre ; elle tient à son désir de montrer à l'avance ce que cette tentation avait de prévisible, de conforme à la nature humaine, de vraisemblable. Autrement dit, elle tient à son désir de mettre en relief le rôle de Périclès dans sa lutte contre cette tentation.

Toutes ces réactions prévisibles et prévues viennent, en effet, se heurter, dans l'œuvre, à la lucidité obstinée du stratège. Toutes ces passions, trop compréhensibles, du peuple viennent buter contre le Περικλῆς δὲ... de 22, 1. Toute cette ὄργη trop humaine vient échouer contre l'attitude entièrement rationnelle et raisonnable prêtée à l'homme d'État ; et les premiers mots du paragraphe ne laissent à cet égard aucun doute : « Périclès, lui, qui les voyait prendre avec aigreur leur situation, en s'écartant du point de vue le meilleur, et qui avait confiance dans la rectitude de son jugement, à propos de ce refus de sortir, ne les appelait ni à l'assemblée ni à aucune réunion, pour éviter les fautes qui s'y commettaient si à ce moment la colère les menait plus que le jugement. »

Montrer, et montrer à l'avance, par une mise en place rigoureuse, que la réaction des Athéniens était un entraînement normal et instinctif, comme un piège des passions, c'était contribuer à montrer que Périclès représentait la raison contre de trop faciles tentations, qu'il était seul à avoir un λόγος²⁴, qu'il était seul à avoir raison.

À cet égard, la structure de ces premiers chapitres rejoint celle de la suite ; et la première tentation du peuple athénien peut être mise en parallèle avec la seconde²⁵.

23. Ce cas n'est pas du tout exceptionnel ; cf. notre *Histoire et raison...*, p. 160.

24. Personne ne répond à Périclès et Thucydide ne donne aucune espèce de renseignement sur ses adversaires. Contre Périclès, il n'y a que de banales ὄργαι.

25. Cf. *supra*, note 1. La seconde réaction affective du peuple avait été prévue dès le discours du livre I (I, 140, 1, à rapprocher de II, 59, 3 et 60, 1) ; sur ces faits, voir notre notice au livre II, p. xxi.

Ce qui est dit de l'une et de l'autre est d'ailleurs complété par tous les détails de l'exposé en général – soit qu'ils mettent en relief les mesures prises par Périclès et son action sur mer, soit, surtout, qu'ils dégagent la rigueur de ses prévisions, par les deux discours qui précèdent et concluent cette première période de la guerre (I, 140-144 ; II, 60- 64) ou par le grand jugement qui se joint au dernier discours.

Les petites bizarries de l'exposé, les répétitions et les variations minutieuses des formules peuvent donc au premier abord surprendre. Mais, en fait, elles sont comme la trace où se reconnaît la subtilité de la composition ; et elles nous mènent tout droit aux intentions de Thucydide – intentions qui ne sont pas seulement littéraires, mais traduisent un jugement dans l'ordre politique ainsi qu'une interprétation dans l'ordre moral²⁶, cela grâce à la structure même qu'elles imposent à l'exposé des faits.

26. Cette tendance à dégager l'aspect général des événements particuliers a fait l'objet de notre exposé sur « L'utilité de l'histoire selon Thucydide », *supra*, p. 15-30.

LA CRAINTE DANS L'ŒUVRE DE THUCYDIDE

Un simple regard à l'Index de Van Essen suffit à révéler que le rôle de la crainte dans l'œuvre de Thucydide est considérable¹, et aussi qu'il y est double. Les références sont nombreuses et se répartissent en deux groupes principaux : d'une part δέος et δέος avec, respectivement, 110 et 22 attestations, d'autre part φόβεῖν et φόβος avec, respectivement, 105 et 48 attestations (sans compter les adjectifs φοβερός et δεινός, ni les mots plus recherchés du type ἐκπλήσσω, καταπλήσσω, ὄρρωδῶ, etc.). Or, la répartition des exemples entre les deux familles n'est nullement indifférente. Au φόβος affectif et irrationnel qui s'empare, sur le moment, de l'âme et du corps, s'oppose le δέος, appréhension d'ordre intellectuel, qui comporte un calcul relatif à l'avenir et des mesures prises en conséquence. La distinction est celle que l'on trouvera chez Ammonius² ; elle avait dû être précisée au temps des sophistes, en particulier par Prodicos³.

C'est ainsi que, chez Thucydide, δέος est souvent lié à des verbes de pensée, comme νομίζειν (ainsi II, 5, 5 ; III, 93, 1 ; V, 71, 3 ; VIII, 10, 1), φόβος et φοβεῖσθαι, au contraire, à des mots comme ταραχή (ainsi III, 79, 3). Δέος est lié à l'idée de l'avenir, tandis que φόβος se rattache au présent (ainsi, à IV, 63, 1, l'incertitude de l'avenir constitue un ἀτέκμαρτον δέος, qui se lie aux ἥδη φοβεροὺς παρόντας Ἀθηναίους pour exercer un effet général de crainte)⁴. Δέος comporte un moyen d'action, tandis que φόβος vous rend sans défense (ainsi à VI, 36, 2 : « lorsqu'on a des craintes personnelles [δεδιότες], on installe la terreur dans la cité, on se sert de la peur commune [φόβῳ] pour faire l'ombre sur son but »). Δέος peut avoir souvent un effet heureux, mais φόβος est, en général, mauvais : il rentre dans le cas de ces passions dont Thucydide se plaît

1. Une thèse de licence de l'université de Louvain, qui nous a été aimablement communiquée, a pu se proposer pour objet, de façon très valable, de suivre la part de la crainte au travers des épisodes : A. Toubeau, S.j., *La Crainte et l'ardeur chez Thucydide I-V*, 24, 1947.

2. Δέος... κακοῦ ὑπόνοια, φόβος δὲ ἡ παρανύτικα πτόησις.

3. Cf. Platon, *Protagoras*, 358 d : il semble à Protagoras et à Hippias que les deux mots s'emploient pour une certaine attente du danger ; mais Prodicos les distingue : Προδίκῳ δὲ δέος, φόβος δ' οὐ.

4. Cf. III, 112, 7 : ἐν τῷ αὐτίκα φόβῳ...

à étudier le mécanisme et les inconvénients ; il « met en fuite la mémoire », comme le disent les Péloponnésiens à II, 87, 4 ; et tous les discours des stratégies nous le montrent lié à l'inexpérience, à l'obscurité, à la surprise ; comme l'excès de confiance, auquel il peut, par contre coup, conduire ses victimes (VI, 11, 5), il appartient principalement au domaine de l'irrationnel⁵.

Par suite, bien qu'une même réalité puisse évidemment être évoquée soit par un mot soit par l'autre, et le soit parfois par les deux⁶, il est certain que Thucydide, en choisissant soit l'un soit l'autre, entend insister ou bien sur l'aspect affectif et sur la présence d'un sentiment, ou bien sur l'aspect intellectuel et la présence d'une prévision. Il suffit ainsi qu'une politique reste négative, insuffisante, sommaire, pour que φοβεῖσθαι l'emporte sur δεδιέναι (ainsi à I, 95, 7 ; II, 90, 3 ; III, 78, 1 ; III, 101, 2 ; IV, 1, 2). Il suffit également que l'accent soit mis sur la nature du sentiment plutôt que sur son effet, et le même résultat est obtenu (ainsi à I, 9, 3, où l'on a une opposition avec χάρις et à III, 12, 1, où l'on en a une avec εὗνοια ; de même encore quand il s'agit de déterminer le vrai sentiment de Sparte en commençant la guerre)⁷. Mais il n'y a là aucune difficulté : on éprouve le φόβος ; on veut naturellement y échapper⁸ et le raisonnement, à moins que l'on ne soit en pleine action désordonnée, invente alors une solution.

C'est ainsi que δέος et φόβος se combinent, agissant chacun à leur manière ; et l'on pourrait expliquer par leur jeu réciproque non seulement le détail de telle ou telle action, mais encore la naissance de tous les grands desseins politiques. Celui qui combine à l'avance une politique le fait par δέος. C'est, semble-t-il, une des raisons qui ont présidé à la formation de l'empire athénien : « principalement par crainte (δέοντς) puis aussi pour l'honneur et plus tard par intérêt » (I, 75, 3) ; ou encore : « les plus fortes raisons commandaient, honneur, crainte (δέοντς) et intérêt » (I, 76, 2). Aux yeux de certains, c'est même la seule, ainsi Euphémos : « Donc, de même que nous avons dit exercer l'empire en Grèce par crainte... (διὰ δέος). » (VI, 83, 4) Et, dans ce cas, c'est aussi celle qui les

5. Si la crainte utile peut parfois être évoquée dans sa réalité affective, le contraire semble impossible ; et on n'interprétera jamais δέος par l'idée de « peur panique » (malgré A. Toubeau, *La Crainte et l'ardeur...*, op. cit., p. 81, à propos de III, 3, 1). Il arrive (très exceptionnellement) que le δέος soit nuisible, mais c'est alors en tant qu'excès de calcul entravant la résolution : « nul n'apporte la même confiance à former son plan et à en poursuivre la réalisation : quand on se fait une opinion, on est en sécurité ; mais, dans la pratique, l'appréhension intervient et la différence se fait sentir » (I, 120, 5, traduction préférable à celle de « peur » que nous avons donnée pour ce passage).

6. Une série de phrases groupent les deux familles d'expressions : I, 36, 1 ; II, 65, 9 ; III, 12, 1 ; IV, 27, 1 et 2 ; IV, 79, 2 ; IV, 117, 1 ; VI, 91, 6. Si l'on reconnaît bien la valeur de certaines nuances, comme celle par laquelle, à I, 36, 1, les Corcyréens substituent à un φόβος stérile un δέος fécond (τὸ... δεδίος), qui fera passer le φόβος dans le camp ennemi, il apparaît que souvent la nuance est faible, et que Thucydide profite de la liberté qui lui est laissée pour orner son style sans manquer à la rigueur.

7. Parce qu'il s'attache au sentiment affectif, φοβεῖσθαι s'emploie plus volontiers avec un complément de personne à l'accusatif : cf. la variation entre IV, 27, 1 et 2 et la prolepse caractéristique de IV, 1, 2.

8. Cf. I, 141, 1 : μηδὲ ξὺν φόβῳ ἔξοντες ὡς κεκτήμεθα et VI, 56, 2 : τοὺς δὲ φόβου ἐλευθερούσθαι.

amène en Sicile : « de même nous déclarons être venus ici par un motif semblable », ou, plus précisément, à VI, 85, 3 : « par crainte à l'égard des Syracuseins » (*δέος*). Mais une telle politique, nécessairement, sème à la fois le φόβος et le δέος. Par crainte, Sparte se décide à la guerre (I, 23, 6 ; 33, 3 ; 88) ; par crainte, les autres, que leur appréhension rend à l'avance bienveillants (I, 77, 6 : *δέος*), se groupent bientôt autour d'elle (I, 123, 1 : τὰ μὲν φόβῳ τὰ δὲ ὠφελίᾳ ; II, 8, 5 : ...μὴ ἀχθῶσι φοβούμενοι ; V, 11, 1 : φόβῳ τῶν Ἀθηναίων) ; et par crainte enfin – crainte d'une expédition commencée ou à venir – les villes de Sicile s'unissent dans la résistance à Athènes (VI, 21, 1 : « si les cités doivent dans leur crainte [φοβηθεῖσαι] se coaliser » ; VI, 33, 4 : « effrayés [ἐκπλαγέντες], ils se feront plus volontiers nos alliés » ; VI, 33, 5 : « sous l'effet de la crainte [ὑπὸ δέους] se fait partout l'union »). Aussi bien est-il juste d'ajouter que les derniers alliés sur lesquels Athènes pourra compter en Sicile, elle les devra à la crainte de Syracuse (VII, 77, 6 : *δέος*) et que même des politiques plus subtiles, comme la politique de bascule de Tissapherne, s'expliquent également par la crainte (VIII, 56, 3 : *δέος*).

Ainsi, le système apparaît dans son éclatante rigueur. Le côté constructif de la crainte et son universalité en sont, sans doute, les traits les plus originaux. Or, il est aisé de constater que ces deux traits ont été poussés par Thucydide jusqu'à leurs limites extrêmes, ce qui se traduit dans l'œuvre par des détails assez remarquables.

L'existence d'une « bonne crainte », d'abord, est constamment mise en relief. Presque chaque démarche, dans l'œuvre, s'explique par le détournement d'une appréhension raisonnée⁹. Et l'on comprend ainsi que des chefs d'armée comme Archidamos, des hommes d'État comme Hermocrate, Pagondas ou Nicias aient voulu l'inspirer à leurs concitoyens. Ses avantages correspondent aux inconvénients de l'ἐλπίς. Et, d'abord, elle inspire la prudence. Hermocrate le sait bien, qui déclare : « et cette incertitude même de l'avenir, quelque trompeuse qu'elle soit, a pourtant de grands avantages : par la crainte qu'elle nous inspire à tous également (δεδιότες), nous apportons, chacun de notre côté, plus de prudence à nos attaques » (IV, 62, 4). Mais il sait également qu'elle peut permettre une action énergique, parce que mieux préparée ; c'est pourquoi il propose de « tenir pour les plus sûres les mesures prises dans la crainte » (VI, 34, 9). Et l'on arrive bientôt à ce paradoxe que la crainte devient une force et rend le faible supérieur au fort. Les Corcyréens exposent cette idée aux Athéniens, en une phrase subtile et brillante, dans le goût des sophistes¹⁰ : « il devra comprendre

9. Cf. A. Toubeau, *La Crainte et l'ardeur...*, op. cit., p. 154, à propos de IV, 70, 1 : ώς ήσθετο... δείσας... πέμπει. Parmi les cas où le δέος sert de point de départ à une action avisée, on peut citer, par exemple : II, 76, 3 ; II, 88, 1 ; III, 107, 3 ; IV, 105, 1 ; V, 8, 2 ; VII, 73, 3 ; de même, avec φοβεῖσθαι : I, 91, 3 ; IV, 8, 7 ; VII, 8, 2.

10. On pourra noter à cet égard qu'au paradoxe sur la crainte se joint, pour le compléter, un paradoxe sur la faiblesse, selon lequel, plus on attaque avec des troupes faibles, plus on inspire de craintes à l'adversaire, qui vous prête une supériorité en rapport avec cette disproportion (II, 89, 6). Ce dernier paradoxe n'est que l'application d'un mode de dialectique connu, cf. notre *Histoire et raison...*, p. 212 sq.

ceci : que sa crainte ($\tauὸ μὲν δεδιὸς αὐτοῦ$) liée à la force ($\iotaσχὺν ἔχον$) effraiera mieux l'adversaire, et qu'une confiance qui, s'il ne nous accueille pas, s'accompagnera de faiblesse ($\alphaσθενὲς ὄν$) devant un ennemi fort, causera moins de peur » (I, 36, 1). Ni cette force ni cette faiblesse n'accompagnent par hasard la crainte ou la confiance : elles en sont le complément nécessaire et c'est sur ce rapport que repose tout le raisonnement. C'est pourquoi l'on n'est point surpris de le retrouver, au livre suivant, chez Archidamos, dans une exhortation qui est un véritable éloge de la crainte. Non seulement le roi insiste d'un bout à l'autre sur les périls auxquels son armée doit songer, il rappelle même le principe : « Il faut plutôt toujours, en pays ennemi, marcher avec au cœur de la confiance, mais avoir pris des dispositions pratiques dans l'apprehension. » (II, 11, 5 : $\deltaεδιότας$) Cette phrase explique la précédente : « souvent une troupe nombreuse ayant de l'apprehension ($\deltaεδιός$), réussit mieux à en repousser une plus nombreuse, que le mépris a empêchée de prendre ses dispositions. » Replacée dans l'ensemble des textes sur la crainte, la phrase apparaît bien claire, et le mot $\deltaεδιός$ s'y révèle essentiel. C'est cependant ce mot qu'ont voulu supprimer des éditeurs comme Steup en Allemagne et Marchant en Angleterre¹¹, méconnaissant ainsi ce que la pensée avait, justement, d'original¹², et aidant, par cette méconnaissance même, à en mieux prendre conscience. On pourrait d'ailleurs en retrouver l'écho dans d'autres textes de Thucydide, ne fût-ce que l'application un peu caricaturale qu'apporte le passage sur les troubles de Corcyre quand on assiste au triomphe des sots, poussés à l'audace par la crainte même que leur inspire leur sottise (III, 83, 3 : $\deltaιὰ τὸ δεδιέναι$). En fait, le paradoxe se retrouve au IV^e siècle. Isocrate rappelle ainsi (*Aréopagétique*, 6) qu'Athènes a trouvé le ressort de sa grandeur quand elle fut saccagée par les barbares et s'éleva ainsi au premier rang grâce à la crainte et à l'attention ($\deltaιὰ τὸ δεδιέναι καὶ προσέχειν τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν$) pour retomber à rien dès qu'elle fut trop rassurée. Et Xénophon, dans le *Commandant de cavalerie* (VII, 7), va jusqu'à conseiller d'envoyer des éclaireurs peu nombreux et peu hardis, « la crainte étant un redoutable compagnon de garde ». Mais de telles pensées reflètent une sagesse assez banale, que les subtilités hardies et répétées de Thucydide laissent loin derrière elles.

Une telle conclusion ne semblera pas dépourvue de portée si l'on songe que le philosophe qui devait donner à la crainte le rôle le plus considérable dans la formation des sociétés politiques a été précisément le traducteur de Thucydide,

11. Le mot $\alphaμείνων$ (« mieux »), qui est supprimé, non seulement par eux, mais déjà par K. W. Krueger (*Θουκυδίδου συγγραφή*, Berlin, K. W. Krüger's Verlagsbuchhandlung, 1858-1861) et Dobrée, et qui impliquerait, à leurs yeux, que la petite armée triomphe en tout cas de la grande, contribue, lui aussi, à dégager le paradoxe : il souligne que la combinaison faiblesse plus crainte est supérieure à la combinaison force plus confiance.

12. Une armée numériquement inférieure peut aussi triompher d'une grande si celle-ci manque d'expérience ou d'audace (II, 89, 7) ; mais tel ne saurait être le cas envisagé par Archidamos : il doit déceler un risque qui s'attache, par nature, à la grande armée et la met en péril.

Thomas Hobbes¹³. Il est toutefois une grande différence. Car la crainte, chez Thucydide, n'amène pas la création d'un ordre stable et consenti. Et si le rôle qu'elle joue dans l'histoire de la guerre a pu, sans aucun doute, inspirer la pensée de Hobbes, il a fallu que ce dernier, ensuite, la projetât hors du domaine de l'histoire – et surtout hors de l'histoire entre ces êtres qui ne connaissent pas d'organisation mutuelle, que sont les États. Et ceci nous amène au deuxième trait original de la pensée de Thucydide, qui est l'universalité de la crainte. Dans le monde décrit par Thucydide, la crainte n'est créatrice que de puissance¹⁴. Et, si elle définit un ordre, c'est à la manière d'un équilibre précaire entre forces antagonistes.

C'est ce qui caractérise du moins le monde dans lequel s'exerce l'impérialisme athénien. Les sujets (dont Athènes appréhende toujours la défection : par exemple, à IV, 108, 1) restent soumis par crainte (par exemple, III, 12, 1 : φόβος δέει)¹⁵. Inversement, les peuples indépendants (et pleins d'appréhension, on l'a vu) doivent ce sort à la crainte que ressent Athènes (du moins les alliés pensent, selon elle [V, 97], que « c'est en fonction de leur puissance qu'ils subsistent et que la crainte [φόβω] nous empêche de les attaquer »). Que, dans chacun de ces deux cas, l'un ou l'autre prenne un peu plus de confiance, et c'est aussitôt le soulèvement ou l'expédition punitive, l'agression ou les hostilité préventives.

Les Mytiléniens ont conscience de ce que les accords ont, dans ce cas, d'instable ; et ils savent qu'il faut au moins, pour qu'une alliance ait quelque durée, que les craintes réciproques y soient équivalentes (III, 11, 2 : τὸ δὲ ἀντίπαλον δέος μόνον πίστον ἐξ συμμαχίαν). Phrase bien remarquable, surtout si l'on constate que, dans le reste du discours, les Mytiléniens insistent sur la nécessité, pour les alliances, de bons sentiments réciproques et d'une situation qui ne laisse aucune raison plausible de faire défection : ces thèmes sont annoncés à 9, 2 et développés, respectivement, à 10 et 12. Celui de la crainte intervient entre les deux. Naturellement, le mot δέος a eu ici le même sort que dans le passage examiné plus haut, et Steup a proposé de le supprimer, ce qui laisse, au lieu de l'équilibre des craintes, un équilibre des forces¹⁶, plus aisément conciliable avec la sympathie réciproque.

Mais, ici encore, c'est méconnaître l'importance de la crainte-appréhension chez Thucydide. Un équilibre de forces signifie nécessairement, pour lui, un

13. Cf. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, PUF, 1953 ; en particulier p. 20 : « La crainte, passion proprement humaine, est bien différente de la terreur qu'éprouvent aussi les animaux. Hobbes n'entend par crainte que la simple pensée et prévision d'un mal à venir... C'est la crainte qui rend l'homme sociable, qui l'humanise, et, on peut même le dire, c'est elle qui le rend humain. » L'auteur rappelle d'ailleurs Thucydide en note.

14. C'est pourquoi les craintes individuelles sont souvent ruineuses pour les cités. Outre l'exemple de III, 83, 3, cité plus haut, on peut voir que la crainte guide Hippas dans ses cruautés (VI, 59, 2 : διὰ φόβου ἥδη μᾶλλον ὄν) et les ennemis d'Alcibiade dans leurs manœuvres fâcheuses (VI, 15, 4 : φοβηθέντες).

15. Φόβος marque le sentiment sur lequel tout repose, δέει le moyen par lequel ce sentiment entraîne une certaine conduite.

16. C'est sous cette forme, en effet que le thème est annoncé à 9, 2 : ἀντίπαλοι δὲ τῇ παρασκευῇ καὶ δυνάμει.

équilibre de craintes ; car celui qui a la force en profite normalement pour établir son autorité¹⁷. Mais cet équilibre de craintes, justement, n'est pas un φόβος et n'est pas incompatible avec l'εὑρίσκω¹⁸. Il constitue comme la garantie négative à laquelle l'εὑρίσκω viendrait ajouter une garantie positive et durable. Certes, un équilibre des forces et des craintes, tenant compte des uns et des autres, du présent et de l'avenir, n'est pas, à la limite, impossible. Mais nul n'a mieux que Thucydide montré les difficultés d'une telle sagesse. C'est donc pour remédier à l'instabilité de cet équilibre que les Mytiléniens voudraient donner à l'alliance un fondement supplémentaire, remplacer l'empire par la fédération. Et il est justement remarquable de voir que la seule protestation formelle qu'élèvent contre ce monde tyrannique ceux qui en sont victimes s'exprime en termes, eux aussi, réalistes, et à partir de cette crainte, qu'elle veut seulement dépasser.

Ce monde, que décrit l'œuvre de Thucydide, est un monde où chacun lutte contre les autres et cherche à assurer sa sécurité au moyen de la plus grande puissance possible, les forces et les craintes se combinant comme dans un univers physique régi par le mécanisme : c'est celui que Hobbes décrit comme étant l'état de nature¹⁹. Et une seconde parenté s'établit ainsi entre l'œuvre de l'historien et la pensée de son traducteur.

Cependant, Thucydide, lui, reste un historien. C'est la rigueur avec laquelle il analyse les ressorts d'une certaine société qui lui prête ces vues sévères, plus caractéristiques sans doute de sa lucidité que de ses opinions en général. Et la preuve, c'est qu'il sait bien, quand un peu d'idéalisme se greffe sur ce monde de luttes réciproques, lui faire sa place et l'évoquer. L'idée de crainte peut elle-même en fournir la preuve : une seule fois, dans son œuvre, δέος désigne une crainte morale et peut être glosé (comme il l'est dans le manuscrit H), par οἰσχύνην. C'est là un sens autorisé par le commentaire de l'*Euthyphron* 12 a sq., rapprochant les deux notions de δέος et d'οἰσχύνην, comme par maint texte poétique²⁰. Mais il tranche sur tous les autres dans l'œuvre, à tel point que l'on a, parfois, tenté de le corriger²¹. En fait, on ne sera pas déçu de constater

17. Sur cette idée, cf. notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 280 sq. On rapprochera également la façon dont Pagondas montre que la liberté est toujours fonction d'un équilibre de forces (IV, 92, 4 : πρός τε γάρ τοὺς ἀστυγείτονας πάσι τὸ ἀντίπαλον καὶ ἐλευθερον καθίσταται).

18. A. Toubeau, *La Crainte et l'Ardeur...*, op. cit., p. 89, fournit une explication un peu différente du passage et accepte d'ailleurs la correction de Steup ; il nous paraît difficile de ramener, comme l'auteur le fait, les idées d'εὑρίσκω et de φύλαξ à celle d'équilibre de forces.

19. Cf. R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, op. cit., p. 65.

20. Cf. Sophocle, *Ajax*, 1079 : δέος γὰρ ὁ πρόσεστιν οἰσχύνη θ' ὄμοῦ ; Eschyle, *Perses*, 699 sq. (οἰδῶ-δέος), ou même *Euménides*, 690 sq. (σέβαις... φόβος τε συγγενῆς). On rapprochera les explications de Plutarque (*Vie de Cléomène*, 9), justifiant l'existence, à Sparte, d'un temple de la Crainte.

21. H. Richards, « Thucydidea », *Classical Quarterly*, 7, 1913, p. 145-156 ; R. Van Pottelbergh, « Rondom de staatsburgelijketucht in de atheense democratie », *L'Antiquité classique*, 1948, p. 494-497 : δι' οἰδῶ. En fait, le mot ne peut être gardé que si on lui donne un sens différent de celui qu'il a dans le thème connu de la crainte du châtiment (III, 45, 4, cf. *Ajax*, 1073 sq., etc.). Dans l'œuvre, on ne peut guère en rapprocher (et encore !) que I, 49, 4 : δεδιότες τὴν πρόρρησιν.

que le vocabulaire est ici le reflet fidèle d'une évolution morale. Cet emploi du mot est, en effet, prêté à Périclès et figure dans l'Oraison funèbre (II, 37), c'est-à-dire en ce foyer unique où se concentre tout l'idéalisme de la cité que n'ont point encore défigurée les excès combinés de l'impérialisme et de la guerre.

RÉFLEXIONS SUR LE COURAGE CHEZ THUCYDIDE ET CHEZ PLATON

Platon a traité de la définition du courage, et de ses rapports avec le savoir, dans deux de ses dialogues de jeunesse, le *Lachès* et le *Protagoras* (vers la fin). L'on s'est étonné de ce zèle pour une question qui peut nous paraître relativement secondaire. Certains ont supposé qu'il s'agissait là d'un simple exemple de méthode : c'est ce que dit A. Croiset, dans la Collection des Universités de France. D'autres ont cherché à excuser Platon en disant qu'il ne s'agissait pas seulement du courage, mais, indirectement, de la vertu politique ou de la vertu en général : ainsi Friedländer, S. Umphrey ou D. Devereux¹. Une autre excuse, meilleure, consiste à dire que le problème avait un intérêt historique, lié à l'intellectualisme de Socrate² : le courage était pour celui-ci une pierre d'achoppement, donc un thème important, auquel il s'intéressait ; et Platon aurait traité du courage en fonction de son maître, soit par simple fidélité, soit pour le critiquer³, soit encore pour critiquer ceux qui, selon lui, l'avaient mal compris.

Cette interprétation comporte un élément de vérité ; mais il faut en élargir le principe, et sans doute les choses deviendront-elles plus claires. Si l'on regarde au-delà des textes philosophiques, on s'aperçoit en effet que le courage ne posait pas seulement des problèmes à l'intellectualisme de Socrate : il en posait à l'intellectualisme des Athéniens en général ; et les thèses discutées dans ces deux dialogues l'étaient alors dans un public beaucoup plus large : c'est ce dont Thucydide apporte la preuve.

Le courage, en effet, avait été à l'origine la vertu par excellence : ἀρετή veut souvent dire « courage » et ἀγαθός veut souvent dire « brave ». Certes, dès

1. Cf. P. Friedländer, *Plato*, t. 1, Londres, Routledge & Kegan, 1958, p. 49 ; S. Umphrey, « On the theme of Plato's *Laches* », *Interpretation*, 6, 1976, p. 1-10 ; D. T. Devereux, « Courage and wisdom in Plato's *Laches* », *Journal of the History of Philosophy*, 15, 1977, 129 sq. ; ce dernier commence son article en écrivant : « *Plato* devotes a surprising amount of attention to the virtue of courage in the early dialogues. »

2. Cf. K. Joël, « Zu Platons *Laches* », *Hermes*, 41, 1906, p. 310, et G. Santas, « Socrates at work on virtue and knowledge in Plato's *Laches* », *Review of Metaphysics*, 22, 1969, p. 433-460, repris dans *The Philosophy of Socrates*, G. Vlastos (éd.), New York, Anchor Books, 1971, p. 195 sq.

3. Cf. E. Horneffer, *Platon gegen Sokrates*, Leipzig, Teubner, 1904, p. 35-48 et D. T. Devereux, article cité à la note 1.

Homère, l'homme avisé avait un rôle à jouer à côté du combattant, mais un rôle un peu en retrait ; et cette hiérarchie devait subsister pendant toute l'époque archaïque. En revanche, dans la démocratie athénienne, de nouvelles couches sociales eurent part aux affaires sans avoir connu les traditions d'honneur de l'aristocratie ; le principe même du vote privilégiait d'ailleurs le choix intellectuel ; et en même temps la guerre devenait, sur mer, affaire de tactique et de savoir plus que de vaillance. On peut, en fait, suivre dans les auteurs (dans Hérodote, ou dans les tragiques) cette progression du savoir aux dépens du courage, et la série des tentatives faites pour ramener le courage au savoir ou à l'intelligence. Il semble donc déraisonnable de vouloir interpréter nos deux dialogues sans tenir compte de cette réflexion commune dans la suite de laquelle ils s'insèrent.

La tâche s'impose d'autant plus que, considérés seuls, ces deux dialogues ne sont pas clairs. Tous deux sont aporétiques ; ils ne concluent pas ; et les savants ne s'accordent pas sur la question de savoir quelle thèse Socrate, ou bien Platon, favorisent. Beaucoup relèvent même des contradictions, soit à l'intérieur d'un des dialogues, soit entre l'un et l'autre. On n'arrive donc à rien en les considérant isolément. Or, à la lumière des discussions du temps, il semble bien que l'on puisse lever à peu près tous ces malentendus.

Tout le monde reconnaît volontiers que le *Lachès* est rempli d'allusions à l'actualité. Il met en scène deux stratégies bien connus de la guerre du Péloponnèse, Lachès et Nicias ; et l'on a souvent remarqué qu'il les peignait avec fidélité, parfois aussi avec ironie⁴. Mais, alors que l'on signale ces échos de détail, on ne s'attache pratiquement jamais au fait que l'opposition des deux thèses présentées dans le *Lachès* coïncide très exactement avec celle des thèses péloponnésiennes et athénienes, telles qu'on les trouve exposées au livre II de Thucydide, juste avant la bataille de Naupacte. Cette rencontre entre l'historien et le philosophe mérite pourtant quelque examen : elle constitue une donnée claire et tangible, qui peut fournir à l'analyse son premier temps.

Le débat du livre II de Thucydide présente en effet deux idées du courage diamétralement opposées. Pour les Péloponnésiens, le courage est une qualité de l'âme. Selon eux, ce sont toujours les mêmes qui restent courageux. Les Athéniens ont, sur mer, l'expérience, le savoir (ἐπιστήμη, τέχνη) ; mais le savoir ne peut entrer en application que grâce à la valeur, à l'*εὐψυχία*. Sans elle, tout est vain : « la frayeuse met en déroute la mémoire, et le métier sans énergie guerrière (sans ἀλκή) ne sert à rien » (87, 3-4). Pour Phormion, au contraire, nul n'a l'apanage du courage : l'illusion confiante des chefs lacédémoniens leur vient de leurs victoires sur terre, elles-mêmes dues à l'expérience qu'ils ont en ce domaine. Sur mer, ils n'ont pas la même expérience et seront donc vaincus : « ils n'ont nulle supériorité en matière de force d'âme (*εὐψυχία γε*) et

4. Ainsi pour le thème du stratège et du devin (199 a), que l'on a mis en relation avec la conduite de Nicias dans Thucydide, VII, 50, 4.

seule l'expérience plus grande que chaque peuple a de quelque chose l'y rend plus résolu » (89, 3 : θρασύτεροι).

En fait, cette intellectualisation du courage montré par les soldats dans la bataille est l'aboutissement d'une évolution qui se reflète chez les historiens. Hérodote, déjà, attribue la supériorité des Lacédémoniens sur les barbares à leur σοφίη. Il montre, selon les cas, ou l'expérience militaire des hommes et leur habitude de manœuvrer, ou leur constante lucidité, ou encore l'existence d'une tactique raisonnée chez les chefs. La combinaison des deux fait que les Grecs combattent (surtout sur mer) σὺν νόῳ. Devant cette forme de combat, les barbares, qui sont, dit-il, ἀνεπιστήμονες, prennent peur, et leur courage, cependant réel, ne sert de rien. Cet aspect se renforce naturellement chez Thucydide ; et c'est ainsi que se justifie le caractère didactique que prennent désormais les harangues : le principe est qu'un plan bien établi et bien expliqué par les chefs rendra le courage des troupes efficace et leur donnera confiance. Telle est précisément l'idée formulée par Phormion dans le débat de Naupacte.

Or, si l'on revient de là au *Lachès* et au *Protagoras*, on constate que s'y reflètent le même débat et la même doctrine. Dans le *Lachès*, les deux mêmes thèses sont confrontées. Après quelques préliminaires, Lachès et Nicias prennent tour à tour la parole ; et Lachès voit dans le courage une force d'âme, tandis que Nicias y voit une forme de connaissance. Socrate, lui, discute ces deux conceptions.

Lachès représente donc ce que l'on pourrait appeler le courage de l'hoplite. Sa première définition dit que le courage, c'est « rester à son poste et tenir ferme contre l'ennemi au lieu de fuir » (190 e). Socrate, lui, oppose alors les formes de combat qui impliquent de reculer, de manœuvrer : ainsi le combat à la façon des Scythes, ou la tactique lacédémone à Platée (à propos de laquelle Hérodote parle de σοφίη). Il ajoute aussi qu'il y a d'autres courages que le courage militaire : on peut être courageux contre les maladies ou les plaisirs. C'est là une idée sur laquelle il faudra revenir. Mais il est clair que le point de départ est celui que l'on rencontre chez les historiens.

La seconde définition de Lachès voit dans le courage une certaine force d'âme (καρτερία τις)⁵. Selon le même principe qu'avant, Socrate la lui fait compléter en y adjoignant une part intellectuelle : il lui fait ajouter les mots « accompagnée d'intelligence » (μετὰ φρόνησεως). Mais quel est le rôle de cette φρόνησις ? Après avoir glissé le mot, Socrate montre que, tout n'est pas simple pour autant. Si, par φρόνησις, on entend un simple calcul de chances, on débouche sur des difficultés. Quand un homme a de bonnes raisons d'avoir confiance (parce que les chances à la bataille sont pour lui, ou qu'il est bon cavalier, ou bon frondeur, ou expert en l'art de descendre dans les puits), il a confiance, oui, mais ne fait pas preuve de courage : plus le succès est assuré, moins l'action requiert de courage. Par conséquent, la confiance que donne

5. Καρτερία n'est nulle part employé par Thucydide ; mais καρτερός et καρτερέν désignent toujours une fixité inébranlable.

l'expérience n'est pas le courage. Socrate fait une place à la φρόνησις, mais sans partager l'intellectualisme du Phormion de Thucydide.

En revanche, dans le dialogue, Nicias, lui, est intellectualiste. Dès le début du dialogue, à propos de l'hoplomachie, il s'était déclaré en faveur de cette pratique : elle pouvait faire progresser les gens « en leur donnant de l'assurance (en les rendant θαρραλεώτεροι) grâce au savoir (à l'ἐπιστήμη) qu'elle leur procure » (182 c). Le Phormion de Thucydide n'eût pas dit mieux. Et la définition que donne à son tour Nicias va exactement dans le même sens, quand il dit que le courage est « la science (ἐπιστήμην) des choses qu'il faut redouter et espérer, dans la guerre et en toutes circonstances » (195 a). Socrate, cependant, n'accepte pas non plus cette définition-là, qu'il semble juger trop large et trop intellectualiste.

Entre les deux thèses qui s'affrontent sans conclusion dans Thucydide, Socrate, apparemment, ne peut pas choisir : il les critique toutes les deux, rétablissant le rôle de la φρόνησις quand Lachès la méconnaît, mais soulignant dans les deux cas qu'elle ne saurait suffire à définir le courage, du moins sous la forme qu'ont à l'esprit, respectivement, Lachès et Nicias.

Rien, semble-t-il, ne saurait être plus cohérent – dès l'instant du moins que l'on a présentes à l'esprit les deux thèses qui s'opposent dans Thucydide. Car il devient clair que le dialogue ne cherche pas tant à construire librement une définition qu'à montrer les insuffisances des deux thèses en honneur dans l'Athènes du temps. Il semble donc que l'on ait trop cherché à comprendre le *Lachès* en fonction des personnes et des allusions, en se demandant qui était le plus sympathique⁶, ou qui mettait le plus en accord parole et action⁷, ou autres questions de ce genre : en fait, il suffit de rendre à ces thèses leur anonymat, et l'on comprend que, par-delà Lachès et Nicias, Socrate se devait de les rectifier l'une et l'autre, comme il le fait effectivement.

Le fait est clair pour le *Lachès*. Or, il se trouve que le même point d'appui, ou, si l'on préfère, le même point de départ, est également perceptible dans la partie du *Protagoras* qui est consacrée au courage. On peut se contenter de le montrer sommairement en regardant comment s'engage la discussion, à 349 b sq. Comme les Athéniens du v^e siècle en général, Protagoras est gêné par le courage ; il le tient à l'écart, jugeant que l'on peut être injuste, impie, ignorant – et pourtant courageux. Que fait Socrate ? Fidèle à la politique de bascule que l'on a vue dans le *Lachès*, il tente de l'amener (comme il faisait pour Lachès) à rapprocher courage et connaissance. Voilà même qu'il se sert pour cela des

6. Les diverses thèses sont résumées dans H. G. Ingenkamp, « Laches, Nikias und platonische Lehre », *Rheinisches Museum*, 110, 1967, p. 234-247.

7. Cf. M. J. O'Brien, « The unity of the *Laches* », *Yale Classical Studies*, 18, 1963, p. 131-147 (article repris dans *Essays in Ancient Greek Philosophy*, t. 1, J. P. Anton et G. Kustas [éd.], Albany, State University of New York Press, 1971) et *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1967. Cf. déjà W. Nagel, « Zum Darstellungskunst Platons, insbesondere im Dialog *Laches* », in *Serta philologica Aenipontana*, R. Muth (éd.), Innsbrück, Innsbrucker Gesellschaft zur Pflege der Geisteswissenschaften, 1962, p. 119-142.

exemples mêmes du *Lachès* : qui donc descendra dans un puits le plus hardiment ? n'est-ce pas ceux qui savent le faire ? De même pour les bons cavaliers ou les combattants experts. Leur confiance, leur θάρσος, se fonde sur l'expérience : nous retrouvons Phormion⁸.

Évidemment, il y a quelque chose de changé par rapport au *Lachès*. Socrate utilise l'argument du cavalier et du puits dans un sens opposé à l'analyse du *Lachès*. Ici, parlant contre Protagoras, qui méprise le courage, il rappelle l'argument intellectualiste ; dans le *Lachès*, voulant en montrer les limites, il distinguait cette confiance dans le succès du véritable courage. Mais l'aisance même avec laquelle il utilise les mêmes exemples de façon diverse pour s'opposer aux excès des deux thèses témoigne du caractère connu et traditionnel de ces discussions.

Il n'y a pas lieu d'examiner pour le moment la suite du *Protagoras* : d'ores et déjà, les parallélismes existant entre ces thèses et ces discussions telles qu'on les trouve d'une part dans Thucydide, d'autre part dans le *Lachès* et le *Protagoras*, expliquent, semble-t-il, à quel point il était important pour Socrate, et pour Platon, de soulever une question sur laquelle tant de débats avaient cours, sans qu'aucune thèse fût satisfaisante.

Cela était si important que l'on comprend même que Platon ait été amené à la traiter deux fois. Le courage, vertu jadis essentielle, devait nécessairement être examiné dans la série des dialogues consacrés aux diverses vertus et cherchant à définir leur parenté. Mais en même temps, le courage soulevait une difficulté particulière par rapport, justement, au problème de savoir si la vertu peut s'enseigner. Il était donc normal, sinon nécessaire, de lui faire une place à part dans un dialogue consacré en général à ce problème – comme l'est le *Protagoras*. Il n'est donc nullement nécessaire d'imaginer que la polémique de Platon serait orientée contre des contemporains comme Phédon ou comme Antisthène, ou encore contre de mauvaises interprétations des thèses de Socrate : c'est l'idée défendue dans un article, d'ailleurs fin et nuancé, de M. de Laguna⁹. Il est vrai qu'Antisthène, d'après le *Banquet* de Xénophon (II, 12), a peut-être cru que le courage peut s'enseigner (ή ἀνδρεία διδακτόν) : Socrate lui en dédie la remarque ; et Karl Joël fonde beaucoup sur cette circonstance ; mais Euripide aussi écrivait dans les *Suppliants*, 913 : ή δ' εὐανδρία διδακτός, et il commentait cette idée en plusieurs vers. En fait c'est toute l'*intelligentsia* athénienne qui, dès le v^e siècle, agitait ces problèmes. Et indépendamment des écoles philosophiques, la question du courage existait et s'imposait.

8. L'idée est critiquée dans le *Lachès* ; mais elle n'implique pas du tout une ignorance grossière de la part de Protagoras, comme l'affirme Friedländer, *Plato*, t. 1, *op. cit.*, p. 28, pour qui l'argument montre « how little he knows about the nature or knowledge » ; cf. plus loin : « it is impossible to confuse matters worse » ; en fait, il s'agit de la thèse de Phormion. Sur la contradiction avec le *Lachès*, cf. *infra*, p. 236.

9. « The problem of the *Laches* », *Mind*, 43, 1934, p. 170-180.

Mais, si le principe d'une telle réflexion s'explique aisément, il est permis de s'étonner que, chez Platon, la doctrine elle-même soit apparemment aussi floue et difficile à cerner, qu'il y ait tant de flottements et si peu de solutions. On peut répondre à cette critique possible par deux remarques d'inégale importance.

La première est que ces flottements eux-mêmes s'expliquent mieux en fonction des débats du temps et de Thucydide. Socrate semble osciller, parmi ses interlocuteurs, entre ceux qui identifient confiance et courage (comme Phormion) et ceux qui les distinguent avec force, opposant l'audace irraisonnée au courage. Mais il suffit de regarder Thucydide : on y retrouve le même flottement. Pour Phormion, l'expérience donne confiance c'est-à-dire courage. Mais cela veut-il dire que les intellectualistes athéniens dans Thucydide confondent la confiance et le courage ? Que non pas ! Thucydide emploie parfois avec mépris l'expression d'audace irraisonnée (*τόλμα ἀλογίστος*) ; en particulier, il signale que dans la crise morale liée aux guerres civiles, l'audace irraisonnée fut prise pour du courage. L'excès de confiance n'est pas mieux traité. Et, selon les cas, on a une bonne ou une mauvaise confiance, une bonne ou une mauvaise audace. Périclès revendique pour Athènes la bonne audace, celle, dit-il, qu'assure l'intelligence (*ἡ ξύνεσις*) et non celle qui se fonde sur une espérance incertaine.

De même que l'on peut jouer à mettre en contradiction, dans Thucydide, les textes sur la bonne et la mauvaise confiance, ou sur la bonne et la mauvaise audace, parce qu'il ne s'agit pas à chaque fois d'une théorie complète, de même, chez Platon, on trouve tantôt une face et tantôt l'autre. On comprend que le Nicias du *Lachès*, à 182 c, et le Protagoras du *Protagoras*, à 349 c, considèrent le *θάρσος* et le courage comme équivalents (il s'agit d'un *θάρσος* lucide et raisonnable) ; on comprend aussi que le même Nicias du *Lachès*, à 197 b, s'élève avec violence contre l'identification des deux (il s'agit d'audace irréfléchie) ; et l'on comprend enfin que Protagoras, à 351 a-b, agacé par ces confusions, précise enfin la différence entre les deux notions. Il le dit : tous les courageux sont audacieux, mais l'audace peut aussi être déraisonnable, être passionnée, et se distinguer alors du courage. On peut même dire que la mise au point du *Protagoras* résout et clarifie les contradictions apparentes du *Lachès* et celles de Thucydide : la confiance et l'audace ne sont courage que lorsqu'elles sont fondées sur la raison et l'expérience¹⁰. Les hésitations naissent au niveau de l'expérience quotidienne ; elles passent dans le dialogue philosophique, où elles sont enfin surmontées, non sans peine.

10. On a fait observer qu'ici Protagoras se voit attribuer l'honneur d'une analyse rigoureuse, qui rectifie les paralogismes provisoires de Socrate. Le père Festugière voit dans le fait une sorte de politesse envers Protagoras. Mais il est clair que les paralogismes en question sont, de la part de Socrate, destinés à amener cette rectification : ils font partie de la maïeutique. Sur cette même question, on notera que Platon, dans les *Lois*, 963 d, s'écarte fort de l'intellectualisme, puisqu'il accorde la possibilité du courage aux enfants et aux animaux.

Mais, surtout, il faut rappeler ce qui n'a été jusqu'à présent mentionné que par prétérition : à savoir qu'il existe dans les deux dialogues des éléments plus originaux, au moins en apparence, auxquels il est temps d'en venir maintenant : seuls, ils permettront de comprendre pourquoi Socrate ne peut accepter sans réserve ni le radicalisme de Lachès, ni l'intellectualisme de Nicias, ni le mépris un peu distant de Protagoras, et pourquoi il lui est facile de réfuter par des arguments, divers selon les cas, des thèses dont il veut montrer l'insuffisance.

Le véritable sens des deux dialogues ne peut venir que de là. Or peut-être ces parties originales elles-mêmes ne nous éloignent-elles pas autant de Thucydide qu'on le penserait à première vue. En effet les réflexions de Thucydide – et de ses contemporains – ne se bornent pas à cerner, dans la nature même du courage, la part que peuvent avoir la connaissance et l'expérience. Périclès, on le sait bien, insiste sur cette particularité athénienne qui permet de concilier l'audace avec la réflexion, alors que normalement, elles s'excluent. On peut citer à cet égard la célèbre déclaration de l'Oraison funèbre (II, 40, 3) : « Car un autre mérite qui nous distingue est de pouvoir tout ensemble montrer l'audace la plus grande et calculer l'entreprise à venir : chez les autres, l'ignorance porte à la résolution, et le calcul à l'hésitation. Or on peut considérer à bon droit comme ayant les âmes les plus fermes ceux qui discernent de la façon la plus claire le redoutable ou l'agréable (*τά τε δεινὰ καὶ ήδεα*) tout en ne se laissant pas, pour autant, détourner des dangers. » Dans ce texte, il s'agit comme partout dans l'Oraison funèbre de concilier des traits en apparence contraires. C'est d'ailleurs le paragraphe qui commence par « Nous aimons le beau dans la simplicité, et les choses de l'esprit sans manquer de fermeté... » Autrement dit l'audace, la belle audace, n'est pas le produit d'un calcul, comme l'était la confiance au combat, mais quelque chose qui s'affirme en dépit de tout calcul. Il est plus agréable de ne pas se battre, plus redoutable d'affronter l'ennemi. Les Athéniens le savent ; ils mesurent le danger ; et pourtant ils l'affrontent.

De fait, cette audace d'Athènes a été sa force dans les guerres médiques et tous le rappellent à l'envi – ainsi, dans Thucydide, à I, 74, 2 ; I, 90, 1 ; I, 91, 5. Pendant la guerre du Péloponnèse, Athènes agit de même ; et l'on parle de son audace dans l'expédition de Sicile (ainsi à VI, 31, 6 et 33, 4). Contre elle, il faut payer d'audace en retour : c'est ce que fait Syracuse, et l'on a le beau verbe *ἀντίολμαν* (VII, 21, 3) ; c'est ce que Sparte n'arrive pas à faire, et Thucydide explique en personne que, si elle l'avait fait, elle aurait pu triompher bien plus tôt (VIII, 96, 4-5). Il s'agit là d'audace ; et le mot veut bien dire que l'on agit sans être assuré du succès. Comme le disent les Corinthiens au livre I, les Athéniens sont *καὶ παρὰ δύναμιν τολμηταί* : « ils pratiquent l'audace sans compter leurs forces ».

Mais alors pourquoi ? pourquoi les Athéniens se vantent-ils d'une telle attitude ? et comment ne se confond-elle pas avec la mauvaise audace, avec la *τόλμα ἀλόγιστος* ? Thucydide ne fait pas la théorie du courage, ni celle de

l'audace ; mais l'idée se dégage clairement du contexte. L'audace d'Athènes serait une mauvaise audace, une τόλμα ἀλόγιστος, si elle n'était pas réfléchie. Mais, justement, elle l'est ! Les Athéniens ont bien pesé les risques et malgré cela ils ne s'en sont pas détournés. Ils ont fait un choix lucide, non pas en fonction des forces dont ils disposent, mais en fonction du but à atteindre. Et de même chaque individu a choisi : « En donnant leur vie à la communauté, ils recevaient pour eux-mêmes l'éloge inaltérable. » (II, 43, 2) Et chaque individu a choisi des valeurs : « Que leur modèle inspire aujourd'hui votre émulation, et, mettant le bonheur dans la liberté, la liberté dans la vaillance, ne regardez pas de trop près aux périls de la guerre. » (43, 4) La vaillance, τὸ εὐψυχον, est ici le moyen d'atteindre, par la liberté, au bonheur – ou, s'il le faut, à une mort glorieuse.

C'est dans le même sens qu'Euripide parle de la bonne audace. Comme les autres tragiques – peut-être plus qu'eux – il connaît la mauvaise audace, celle qui inspirent les passions, mais il a quelques exemples d'héroïsme où τόλμα devient favorable. On parle de l'audace d'Alceste ou de Macarie parce qu'elles acceptent volontairement de mourir. Politiquement, dans les *Suppliantes*, on voit que pour des suppliants il faut savoir montrer de l'audace (305) ; on voit aussi que telle est la tradition athénienne, qui donne à la cité, malgré ses défauts, son regard de fierté, et lui gagne « la couronne de la gloire » (315). Il s'agit ici encore d'un choix, mais d'un choix entre des fins, entre des valeurs.

Il était impossible d'étudier les réflexions sur le courage, dans l'œuvre de Thucydide, sans faire une place à cette idée. Elle n'est pas formulée en clair dans des analyses contradictoires ; mais elle sous-tend tout l'exposé. Or elle mène tout droit à Platon. Reprenons d'abord le *Lachès* : l'on y trouve à cet égard des suggestions diverses. Dans la discussion avec Lachès, on trouve d'abord, à côté des exemples militaires, la suggestion d'un autre courage, plus intérieur. Socrate parle de la résistance à la maladie et à la pauvreté, aux craintes et aux passions (191 d) : on s'élève donc insensiblement. Bientôt, abordant la seconde définition de Lachès, Socrate distingue deux cas : il parle du courage à montrer « à l'égard de toute chose, petite ou grande » (192 c). La distinction ouvre la porte vers un courage d'un ordre nouveau. Du reste, à l'issue de cette discussion, ce n'est pas un hasard si Socrate, par manière de plaisanterie, évoque le courage qui se traduit dans la recherche de la vérité : « Le discours nous invite à montrer de la force d'âme (καρπεῖν). Si tu veux bien, nous aurons celle de persister dans notre recherche, sans quoi le courage lui-même nous raillerait de le chercher avec si peu de courage, puisque la force d'âme se confond souvent avec le courage. » (194 a) Ce courage intellectuel et moral traduit un élargissement du problème.

Et puis Platon suggère un principe. Divers exemples parlent du but à poursuivre – comme la dépense « faite en prévision d'un gain supérieur » – ; et finalement Socrate montre clairement que le calcul des chances ne se confond

pas avec le courage, lui est même inversement proportionnel. Alors de quelle φρόνησις s'agit-il ? d'une autre, évidemment : le texte le fait bien pressentir.

Or, dans la discussion qui suit, avec Nicias, les choses se précisent. La définition donnée par Nicias, disant que le courage est « la science des choses qu'il faut redouter ou espérer, dans la guerre et en toutes circonstances » (195 a), rappelle déjà la formule de Périclès où il est question de reconnaître le redoutable et l'agréable¹¹. Et surtout, dans l'analyse qu'il donne, Nicias rejoint, et très franchement, le choix des fins à poursuivre. Car, lorsque Lachès lui objecte que le courage n'a rien à voir avec la science, il répond en élargissant la notion de science. Par exemple, quand quelqu'un est malade, le médecin connaît maladie et santé, mais la vraie science, celle qui compte, serait de savoir si, pour ce malade, la santé n'est pas un plus grand mal que la maladie. Pour certains, il vaudrait mieux mourir – et par conséquent les choses redoutables ne sont pas pour eux les mêmes que pour les autres. Les distinguer ne relève d'aucune technique. Ni médecins, ni devins ne peuvent dire s'il est avantageux ou non d'éprouver tel ou tel sort. Cette haute science, visée par la définition, est donc une science des fins à poursuivre ; et le commencement de la sagesse est de reconnaître l'incertitude qui règne en ce domaine¹².

L'apparition de ce nouveau point de vue se fait doucement, presque subrepticement, mais elle est essentielle. C'est ce que montre fort bien un article du père Festugière¹³. On pouvait se demander, quand on cherchait à interpréter Thucydide en dépassant le contenu strict des textes, si l'on avait raison. L'importance attachée dans l'article du père Festugière à cet aspect du *Lachès* confirme que telle était bien la direction de la pensée, qui allait se préciser plus tard.

Certes, le thème ne mène point, dans le *Lachès*, à une conclusion positive. Nicias suppose une science des fins si complète que Socrate a beau jeu de lui montrer qu'une telle science serait la vertu totale¹⁴. Le dialogue reste bien

11. La même définition se retrouve dans le *Protagoras*, 360 d. Certains, comme von Arnim, ont jugé qu'elle était dépassée dans le *Lachès* et pas dans le *Protagoras* : l'analyse donnée plus loin tend à prouver que, si elle est gardée dans le *Protagoras*, c'est en un sens renouvelé. On la retrouve plus ou moins dans les *Mémorables*, IV, 6, 10 : les courageux sont οἱ ἐπιστάμενοι τοῖς δεινοῖς τε καὶ ἐπικνῶνοις καλῶς χρῆσθαι ; rien ne permet de voir là, avec K. Joël, « Zu Platons *Laches* », art. cité, p. 312-313, une allusion à Antisthène.

12. Cette dernière formulation respecte mieux l'ignorance de Socrate. Cf. N. Hinske, « Zur Interpretation des platonischen Dialog *Laches* », *Kant Studien*, 59, 1968, p. 74.

13. « Sur un passage difficile du *Protagoras* », *Bulletin de correspondance hellénique*, 1946, p. 179-186. Dieterle aussi (*Platons Laches und Charmides, Untersuchungen zur elenktisch-aporetischen Struktur der platonischen Frühdialogen*, thèse de l'université de Fribourg, 1966, p. 83-84) a insisté sur la différence de niveau qui oppose, dans le *Lachès*, la φρόνησις appliquée à la survie de la φρόνησις appliquée à la vertu. Cf. aussi, plus timidement, G. Santas, « Socrates at work on virtue and knowledge... », art. cité, p. 444.

14. Nicias n'arrive donc pas à définir son propre intellectualisme : c'est ce qui le distingue de Socrate. Socrate, en fait, se situe à un niveau qui n'est ni celui de Lachès ni celui de Nicias (la différence est bien relevée par Th. De Laguna, « The problem of the *Laches* », art. cité, p. 17). Il faut ajouter à cela que l'unité de la vertu n'est pas ici admise. Le fait qu'elle le soit dans le *Protagoras* ne nous semble pas soulever les difficultés que l'on a voulu y voir. Le détour par la connaissance du Bien constitue à lui seul un facteur d'unité sur lequel on comprend que Socrate insiste – surtout contre Protagoras.

aporétique. Pourtant ses résultats ne sont pas négligeables. Le renvoi dos à dos des deux définitions suggère déjà on l'a vu, que le courage doit combiner la force d'âme avec une lucidité d'ordre intellectuel. Mais le dialogue suggère aussi, à deux reprises, dans quel domaine doit être cherchée cette combinaison : il doit s'agir non pas d'une simple expérience technique, mais d'une vision claire du but à poursuivre. Cela, du moins, est sûr. La théorie ne peut encore être dégagée, car chaque vertu suppose les autres, ainsi que le Bien ; mais les jalons sont là et la propédeutique s'esquisse.

L'importance de ces jalons se confirme quand on rapproche du *Lachès* le *Protagoras*. Là, les choses sont plus nettes encore, et le père Festugière l'a fort bien montré. Car, après la première passe d'armes sur la hardiesse et le courage, on semble changer de sujet. Socrate se lance dans ce qui semble une digression, sur le sens de l'expression « être vaincu par le plaisir ». Cette soi-disant défaite se ramène selon lui à un mauvais choix. Comme il le dit : « c'est choisir, au lieu d'un bien plus petit, un mal plus grand » (355 c). C'est donc une erreur de calcul. Car comment déterminer la valeur relative d'un plaisir et d'une peine sinon par une appréciation quantitative ? On compare l'agrément immédiat, l'agrément différé : c'est là un art de mesurer – Socrate l'appelle la métrétique et le bonheur est fonction de cet art de mesurer.

Cette longue parenthèse semble s'écarte du courage et l'on pourrait être tenté de l'omettre. Pourtant c'est bien elle qui donne son sens à cette « science du redoutable » dont parlait le *Lachès*. De fait, à l'issue de cette apparente digression, on retrouve, à partir de 359 b, le courage ; et les choses se sont clarifiées. Un homme, découvre-t-on, affronte hardiment un danger parce qu'il ne le juge pas redoutable : le courage tient donc à la qualité intellectuelle du jugement qu'il porte. Le lâche est en somme un ignorant, qui juge mal : il ignore que celui qui va volontiers à la bataille accomplit une action belle et bonne, et, par là-même, préférable et plus agréable¹⁵.

Ici, ouvertement, il s'agit d'un calcul des fins¹⁶ ; il s'agit de valeurs ; il s'agit d'un risque couru en vue de biens à venir, qui le justifient. Autrement dit, on rejoint ce que le Périclès de Thucydide laissait entrevoir, en exaltant l'audace montrée par les Athéniens en vue du bien de la cité et en vue de la gloire. Mais, au lieu de valeurs purement politiques, on trouve chez Platon la vertu elle-même et, au lieu d'un argument simplement suggéré au cours d'une exhortation, on trouve une analyse franche, et de portée universelle.

Encore une fois, le dialogue demeure aporétique. Mais l'aporie tient à ce que cette idée du courage ne se combine pas aisément avec les vues des deux

15. Cf. Festugière, « Sur un passage difficile du *Protagoras* », art. cité, p. 186, disant que l'essentiel dans cette discussion de 349-350 est de laisser tomber l'aspect calcul des chances, pour ne plus s'occuper, longuement cette fois, que de la métrétique – ou calcul des fins.

16. Il nous semble gratuit de dire avec O. Gigon (« Studien zu Platons *Protagoras* », in *Phyllobolia. Für Peter von der Mühl zum 60. Geburtstag am 1. August 1945*, Bâle, Schwabe, 1946, p. 147) que la place du plaisir dans toute cette analyse ne saurait remonter qu'à Aristippe. De même, nous ne dirions pas que le principe de la métrétique est combattu dans le *Phédon*, mais qu'il y est approfondi.

interlocuteurs sur la question de savoir si la vertu peut s'enseigner. Protagoras l'avait admis, parce qu'il considérait son propre enseignement politique. Socrate l'avait nié en se plaçant dans la même perspective. L'aporie suggère maintenant qu'un véritable enseignement serait autre chose : qu'il porterait sur toutes les vertus, et devrait alors prendre en considération toute la vie humaine et une réflexion sur ses fins. Comme on le sait, ce sera là, exactement, le sens du projet platonicien.

De fait, dans la *République*, la définition du courage s'enrichira de l'idée suggérée dans nos deux dialogues et désormais bien affirmée : « C'est cette force (*δύναμις*) qui maintient en tout temps (mot à mot : qui préserve, qui sauve, *σωτηρίαν*) l'opinion juste et conforme à la loi sur ce qu'il faut craindre et ne pas craindre, que j'appelle et définis courage » (IV, 430 b) ; et le texte précise qu'il s'agit de la préserver dans les chagrins et les plaisirs, les désirs et les craintes – autrement dit dans tout ce qui risque de nous détourner du Bien¹⁷.

La transposition au niveau philosophique est ici achevée : ce qui, dans l'Oraison funèbre, était amour de la patrie et recherche de la gloire, est devenu ici, clairement, opinion juste sur le Bien, acquise au prix de toute une éducation et soutenue par une législation. J'emploie à dessein ce terme de « transposition », auquel Mgr Diès a donné un sens si riche pour l'explication de la pensée platonicienne, lorsqu'il a montré comment Platon « transposait » et la rhétorique courante, et l'érotisme, et l'orphisme, leur donnant une résonance et un sens nouveaux¹⁸. Nous avons ici, de même, la transposition de l'intellectualisme et elle explique toutes les apparentes contradictions de Socrate.

Socrate trouve que Lachès ne tient pas assez compte de la φρόνησις dans sa définition du courage ; mais il montre aussi que le courage ne se ramène pas au savoir : certes, s'il s'agit du savoir technique ! Le problème est d'étendre la définition de ce savoir, ce qui suppose un effort philosophique : Nicias s'y efforce, mais échoue ; et l'on comprend qu'il y faut plus de philosophie qu'il n'en a. De même Protagoras ne tient pas assez compte du savoir technique, c'est vrai ; mais il est clair que Socrate ne s'attarde guère à ce savoir technique, et oriente aussitôt le débat vers le savoir philosophique. Chaque fois, on cherche, on tente une voie et une autre ; mais chaque fois, aussi, on suscite de la sorte ce même mouvement du regard vers un but plus haut, qui demeure à conquérir. Les contradictions n'existent qu'à un niveau que Socrate enseigne à dépasser.

Or ce dépassement constitue la vraie progression par rapport aux analyses courantes dont Thucydide s'est fait l'écho. Et cette progression est, en fait, d'autant plus évidente que le point de départ commun est plus nettement perçu.

17. Cf. le *Phédon*, 68 b sq., où le courage apparaît comme une purification des passions, opérée par la φρόνησις.

18. *Autour de Platon*, II, Paris, Beauchesne, 1927, livre IV.

Peut-être peut-on préciser encore ce mouvement de progression et de transposition ; car il pourrait bien se traduire aussi d'un dialogue à l'autre. La question du rapport chronologique entre eux est incertaine ; en fait, les savants la tranchent en fonction de l'idée qu'ils se font de la plus ou moins grande perfection intellectuelle de chaque dialogue. Pour Von Arnim, le *Lachès* serait une critique du *Protagoras*¹⁹ ; il serait en tout cas postérieur au *Protagoras* pour Wilamowitz, Schleiermacher, Friedländer, ou Gigon²⁰. En revanche, le *Lachès* préparerait et annoncerait le *Protagoras* pour Raeder, Pohlenz, Jaeger, Steidle et d'autres²¹. Je n'ai évidemment pas l'ambition de résoudre la question. Mais, du point de vue qui a été adopté ici, il est clair que le *Protagoras* dégage plus nettement et plus fortement l'idée des fins que ne fait le *Lachès*. Dans le *Lachès*, cette idée apparaît en filigrane, à travers des exemples ; elle est énoncée, puis abandonnée. Au contraire, dans le *Protagoras*, grâce à la longue parenthèse sur la méttrétique, elle apparaît comme une idée neuve et importante : elle domine le débat, et relègue au second plan les discussions d'ordre technique sur l'art militaire. Comme l'écrivit le père Festugière dans l'article déjà cité, le *Protagoras* distingue nettement les deux idées que le *Lachès* mêlait en un seul paragraphe. Cette raison l'incitait à placer plutôt le *Lachès* avant le *Protagoras* : l'étude faite ici, en rendant plus sensible ce mouvement intérieur d'élaboration qui se fait par rapport aux débats non philosophiques, fournit une raison de plus d'admettre cette hypothèse. Elle l'imposerait s'il était sûr que le progrès de la pensée s'inscrit toujours sans à-coup dans le développement même des œuvres, ce qui n'est évidemment pas certain.

On peut dire seulement que, si l'ordre était bien celui-là, on verrait non seulement la pensée philosophique se dégager à partir des débats pratiques de l'Athènes contemporaine, mais se préciser d'un dialogue à l'autre, et peut-être – qui sait ? – de Socrate à Platon.

N'en demandons pas trop. Je n'ai voulu montrer ici qu'une chose : c'est que, pour comprendre les dialogues de Platon, et surtout les premiers, il faut ne pas s'enfermer dans des problèmes philosophiques formulés de façon plus ou moins moderne, mais tenir le plus grand compte des textes non philosophiques, ceux à partir desquels est née la pensée philosophique, qui la nourrissent, qui

19. *Platos Jugenddialoge und die Entstehungszeit des Phaidros*, Leipzig/Berlin, 1914, p. 24-34.

20. F. Schleiermacher, *Platons Werke*, t. 1, Berlin, 1804, p. 334 ; P. Friedländer, *Plato*, t. 1, *op. cit.*, p. 44 (le *Lachès* aurait « plus de profondeur ») ; O. Gigon, « Studien zu Platons *Protagoras* », art. cité, p. 145.

21. Cf. H. Raeder, *Platons philosophische Entwicklung*, Leipzig, Teubner, 1905, p. 110-111 ; M. Pohlenz, *Aus Platons Werdezeit*, Berlin, Weidmann, 1913, p. 94, note 1 et p. 112, note 1 ; W. Jaeger, *Paideia. The Ideals of Greek Culture*, t. 2, New York, Oxford University Press, 1943, p. 385 ; W. Steidle, « Der Dialog *Laches* und Platons Verhältnis zu Athen in den Frühdialogen », *Museum Helveticum*, 7, 1950, p. 129-146. De, même encore Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1959, p. 49, et E. Dieterle, *Platons Laches und Charmides...*, *op. cit.* V. Goldschmidt semble également voir dans le *Protagoras* un dialogue plus achevé que le *Lachès* ; et A. E. Taylor se refuse à y voir un dialogue très ancien.

la stimulent, et auxquels, finalement, elle répond de très près. Les Grecs anciens n'étaient pas encore enfermés dans des disciplines, et c'était leur force ; mais on ne peut les comprendre qu'en tenant compte de cette donnée fondamentale et en rétablissant une continuité qui seule éclaire les textes les uns en fonction des autres.

RÉFLEXIONS PARALLÈLES CHEZ EURIPIDE ET THUCYDIDE

Le sujet que je vais traiter associe les deux domaines entre lesquels s'est partagée ma vie d'helléniste : l'histoire de Thucydide et la tragédie grecque. Il ne s'agit pas, du reste, d'un rapprochement général entre les deux auteurs ; car les parentés seraient trop nombreuses. Ils sont, à vingt ans près, de la même génération. L'un raconte la guerre du Péloponnèse : les tragédies conservées de l'autre sont pratiquement toutes contemporaines de cette guerre. La tradition les donne tous deux pour disciples des sophistes. Elle veut même que Thucydide ait composé l'épitaphe d'Euripide. Les parentés qui en résultent ont d'ailleurs été étudiées par d'autres, en particulier par John Finley¹. Mon propos est plus précis : il constitue le prolongement de mes études consacrées aux réflexions générales dans la tragédie grecque².

L'usage des réflexions générales est en effet un trait caractéristique de nos deux auteurs et constitue entre eux un lien de plus. Ces réflexions générales, de caractère abstrait, occupent deux mille vers dans les dix-sept tragédies conservées d'Euripide et représentent une moyenne de plus de trente réflexions par pièce : la moyenne est exactement la même pour chaque livre de Thucydide, soit qu'il s'agisse de réflexions personnelles, soit qu'il s'agisse, ce qui est beaucoup plus fréquent, de réflexions prêtées aux personnages que, comme Euripide, il fait parler. L'usage est donc le même. Et il valait la peine de se demander dans quelle mesure le contenu de ces réflexions est lui aussi le même, et dans quelle mesure elles constituent autre chose qu'un recours plus ou moins rhétorique à de simples lieux communs. Je prendrai donc celles qui se retrouvent chez les deux auteurs : on verra, je crois, qu'elles vont du plus extérieur au plus profond et au plus révélateur.

On me pardonnera de passer vite sur les rencontres les plus extérieures, qui reflètent seulement une même formation rhétorique, ou bien une même réaction à l'actualité contemporaine. En ce qui concerne la rhétorique, on constate,

1. « The origins of Thucydides' style », *Harvard Studies in Classical Philology*, 50, 1939, p. 23-68.

2. Cf. « Les réflexions générales d'Euripide : analyse littéraire et critique textuelle », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions*, 1983, p. 405-418.

bien souvent, que ces réflexions ouvrent ou ferment un exposé – comme le recommanderont les théoriciens³. On constate aussi qu'elles portent parfois sur les problèmes qui se posent à l'orateur et sur les difficultés qu'il rencontre : les plaidoyers des orateurs du IV^e siècle nous ont habitués à ce procédé. Je n'en citerai qu'un exemple, celui des problèmes posés par l'éloge : il aura l'avantage de nous faire découvrir d'emblée l'usage différent que peuvent faire nos deux auteurs d'un thème en apparence identique.

À deux reprises, Euripide a des réflexions générales indiquant le risque d'un éloge excessif (*Héraclides*, 202-203 ; *Oreste*, 1162) ; et cela aboutit à l'angoisse de Clytemnestre s'adressant à Achille et craignant d'en dire trop ou trop peu (*Iphigénie à Aulis*, 978-979). Ce sont de simples remarques, peu fouillées, mais qui peuvent traduire l'angoisse. Mettons en regard le début de l'Oraison funèbre prononcée par Périclès dans Thucydide : nous trouvons une analyse fouillée, fondée sur une psychologie rigoureuse, elle-même centrée sur l'égoïsme humain : « Bien informé et bien disposé, l'auditeur peut fort bien juger l'exposé inférieur à ce qu'il souhaite ou connaît ; mal informé, il peut, par jalouse, y voir de l'exagération, lorsque ce qu'il entend dépasse ses propres capacités ; car on ne tolère pas sans limites les louanges prononcées à propos d'un tiers : chacun le fait dans la mesure où il se croit lui-même capable d'accomplir tels exploits qu'il entend rapporter : au-delà, avec la jalouse, naît l'incredulité. » (II, 35, 2) Je sais bien que le cas est un peu différent, puisqu'il s'agit ici de louer autrui, dans une manifestation collective et publique ; et cela constitue une première différence, que nous retrouverons ailleurs. Mais la différence de densité intellectuelle n'est pas moins frappante : Euripide énonce l'idée en passant, ou cherche à émouvoir, alors que Thucydide veut tout rendre clair.

Il en va de même pour les remarques de circonstances. Je ne m'arrêterai pas aux remarques générales d'Euripide qui renvoient à des faits mentionnés par Thucydide – ainsi pour la tirade d'Héraclès comparant l'archer à l'hoplite, au moment où le rôle des archers fait son apparition dans la guerre du Péloponnèse⁴, ou sur telle allusion générale aux combats de nuit, dans les *Phéniciennes* (727), qui correspond à la description et à l'expérience du combat de nuit sur les Épiques, si lucidement analysé par Thucydide : je ne retiendrai que des cas où les deux auteurs ont recours à une même généralisation.

Dans l'ordre militaire, on peut citer le rôle du chef. Démophon, dans les *Héraclides* (390 sq.), déclare que le bon capitaine doit observer lui-même l'ennemi. Il ne sort d'ailleurs rien de cette remarque, faite en passant. On

3. *Rhétorique à Alexandre*, 1439 a. Cette mode apparaît progressivement dans la tragédie, puis décroît vers le milieu de la carrière d'Euripide.

4. Avant Sphactérie, on n'entend parler de flèches que deux fois au livre III (23-24 et 98). Certes, la question du combat à l'arc était discutée depuis longtemps : *Iliade*, XI, 385-390 ; Hérodote V, 49 et 97 ; Sophocle, *Ajax*, 1120 sq. Mais elle reparait lorsque les événements lui donnent une nouvelle actualité.

franchit un pas important quand on en vient au Brasidas de Thucydide, qui ne réclame pas seulement l'observation des faits, mais affirme en une réflexion générale que le chef doit savoir observer les fautes de l'ennemi et les utiliser en vue d'une stratégie : « Bien discerner ce genre de fautes de la part de l'adversaire... c'est se donner les plus grandes chances de succès. » (V, 9, 4) On a la même pensée, plus creusée, approfondie, et qui est devenue l'explication même du combat à venir. L'exemple est révélateur.

Dans l'ordre politique, voici, à titre d'exemple, deux points de rencontre. D'abord, les jeunes. Euripide a, dans les *Suppliantes*, un couplet contre les jeunes et leur goût pour la guerre – cela, à propos du rôle de Polynice, entraînant Adraste dans une guerre désastreuse. Ce ne sont que quelques vers, mais assez inattendus dans la pièce (car le fils d'Œdipe n'agit pas en tant que jeune). Et c'est justement l'époque où Alcibiade commence à compter dans la vie politique athénienne. Quelques années après, Thucydide nous offre deux réflexions générales sur le même thème, toutes deux au livre VI : Nicias à Athènes et Athénagoras à Syracuse s'en prennent tous deux à l'ambition des jeunes, en général⁵. Le théâtre se saisit du thème, avec plus ou moins d'à-propos : l'historien le reprend comme un élément d'explication dans la politique d'alors.

Second exemple : la foule. Thucydide ne lui consacre pas de développements d'ensemble : Euripide, oui. En particulier, dans *Oreste*, la foule fait l'objet d'une longue évocation par Ménélas. Il la compare, en termes très généraux, à l'incendie et à la tempête. On ne peut selon lui que guetter ses réactions, jamais l'affronter (691-716). Et Ménélas a raison : la foule menace Oreste et le condamne à mort, tout comme elle exigera le sacrifice d'Iphigénie, se soulèvera contre Achille, et terrifiera Agamemnon. Cela est éloquent, et éminemment tragique à cause des maux qui en découlent. Rien de tel chez Thucydide, je l'ai dit. Mais, par une série de petites remarques parenthétiques qui se font écho l'une à l'autre, la généralisation pénètre le récit même des faits et en éclaire le sens. Revirement de la foule envers Périclès ? c'est, dit Thucydide, « comme le peuple en use volontiers » (II, 65, 4) ; excitation croissante du peuple à qui Cléon oppose un refus ? c'est « comme le fait volontiers une foule » (IV, 28, 3) ; brusque reprise de confiance et exigences de combat, malgré l'avis des stratégies ? c'est « comme une foule le fait volontiers quand elle prend confiance » (VI, 63, 3). Et de fait nul autre qu'Alcibiade ne peut « contenir la foule » (VIII, 86, 5). On n'a chaque fois qu'un mot, mais accablant ; et leur fréquence va croissant : les deux derniers exemples visent l'année 411. La même expérience se traduit donc chez les deux auteurs de façon parallèle – poétique et pathétique chez l'un, explicative chez l'autre.

En face de la foule, il faut évidemment un chef capable. Dans *Oreste* et dans *Iphigénie à Aulis* (les deux pièces que l'on vient d'évoquer à propos de la

5. À VI, 12, le début parle de l'ambition d'Alcibiade, qui ne considère que son intérêt propre ($\tauὸ\; ἑαυτοῦ\; μόνον\; σκοπῶν$), puis Nicias généralise : $τοὺς\; τοιούτους$. À VI, 3, Athénagoras s'adresse globalement aux $νεότεροι$.

foule), on trouve des sentences générales sur le rôle du bon chef et de l'intelligence qu'il doit montrer (*Oreste*, 772, où la remarque est sans rapport avec l'action, et *Iphigénie*, 375, où les mots employés sont νοῦς et ξύνεσις). Comment ne penserait-on pas au chapitre II, 65 de Thucydide ? La réflexion n'y prend pas un tour abstrait ou doctrinal ; mais elle vise dans l'ensemble les successeurs de Périclès ; et elle loue dans l'ensemble le rôle de l'intelligence et de la prévision. L'on peut dire que la règle affirmée sans autres façons par les personnages d'Euripide est, chez l'historien, montrée, démontrée, de façon systématique. Chez l'un le lieu commun est utilisé dans un esprit de libre polémique, en fonction de l'actualité ; chez l'autre il devient l'armature d'une explication de l'histoire. C'est là une première différence à relever. Elle tient au genre même que pratiquent les deux auteurs. L'idée reste cependant la même dans ces deux registres différents.

Ces idées, jusqu'à présent, ne sont pas très originales : elles révèlent surtout une tendance commune à reconnaître, au passage, de grands thèmes généraux, et à les formuler de façon différente selon le genre pratiqué. Chez Euripide, elles sont moins fouillées et moins étroitement rattachées à l'ensemble : chez Thucydide, elles s'insèrent dans une construction charpentée. Mais le point de départ est semblable. Faut-il, pour cela, parler de lieux communs ? Dans les cas examinés jusqu'à présent, le terme pourrait convenir. Ces idées non prouvées, mais admises, correspondent, semble-t-il, aux modèles d'arguments enseignés par la rhétorique. Je me méfie pourtant du mot. D'abord, bien des réflexions générales ne sont pas des arguments dans un plaidoyer ; elles peuvent être, par exemple, une considération dans un chant du chœur. Ensuite leur caractère reconnu varie également : certaines sont données comme thèses personnelles. Enfin, on l'a vu, la même remarque peut, ici, rester banale, et, là, revêtir soudain une acuité nouvelle qui la rend originale. En plus, chacun choisit si librement dans ces idées reçues que les remarques, même quand elles sont banales, peuvent par leur combinaison exprimer une pensée qui n'appartient qu'au texte. Et surtout, qui peut dire ce qui est reçu ou non ? Certaines réflexions générales peuvent avoir eu valeur de découverte, puis devenir idées reçues.

Contentons-nous de dire que les rencontres que nous avons vues jusqu'ici restent isolées et sans grande portée. Elles vont au contraire se multiplier et devenir plus significatives si, après ces premières approches, nous envisageons les théories politiques formulées en tant que réflexions générales par les deux auteurs.

Le principal problème de politique intérieure devait être, à en juger par Hérodote puis par Platon et Aristote, le débat sur le meilleur régime. Ce problème n'occupe pas beaucoup de place chez nos deux auteurs, mais il n'est pas ignoré. Euripide a un beau débat général sur les mérites comparés de la démocratie et du pouvoir personnel – ou plutôt, puisque l'éloge du pouvoir personnel se ramène à une critique de la démocratie, sur les qualités et les

défauts de la démocratie : c'est dans les *Suppliantes*, où ce débat occupe quarante-cinq vers de réflexion générale, Thésée et le héraut thébain défendant chacun une des deux thèses (411-456).

Or, chez Thucydide, on n'a pas de tel débat ; mais on a deux développements généraux séparés. Il se trouve en effet que l'historien a éprouvé le besoin de faire faire par Périclès, dans l'Oraison funèbre, un éloge de la démocratie, et que, comme dans les *Suppliantes*, il s'agit là du principe démocratique en lui-même, et de tout ce que ce régime a d'ouvert et de libre. Le thème, dans la cité en guerre, devait être courant : le niveau auquel se place l'analyse et les principes auxquels elle s'en tient rendent pourtant la parenté symptomatique⁶. Inversement, Thucydide a cru devoir prêter à Cléon une attaque très générale contre les faiblesses de la démocratie et le rôle dangereux des orateurs qui flattent et qui calomnient, ou qui même s'efforcent seulement de briller (III, 38) ; et il a confirmé cette analyse générale en déclarant lui-même à II, 65 que les ambitions privées des démagogues furent responsables du désastre athénien : c'est en gros ce que, dans les *Suppliantes*, le héraut d'Argos oppose, lui aussi, à Thésée, lorsqu'il parle des orateurs qui « exaltent la cité et la flattent et l'entraînent en tous sens dans leur propre intérêt. Ceux-là font aujourd'hui les délices du peuple, et son malheur demain ; puis, pour dissimuler leur faute, ils calomnient de plus belle, esquivant ainsi le châtiment. » (412-416) L'attaque d'Euripide va plus loin, signalant l'incompétence du peuple et son manque de loisir, ce qui revêt un caractère trop théorique pour les débats de Thucydide⁷. Mais la critique fondamentale est la même ; et elle n'était pas plus nécessaire dans la tragédie des *Suppliantes* que dans le discours de Cléon. En outre, comme dans le cas de Thucydide, l'attaque est ici confirmée par toutes les tirades générales d'Euripide contre les démagogues et leurs propos trompeurs (à commencer par la tirade d'Hécube, dans *Hécube*, 254-257)⁸. Certes, des critiques de ce genre devaient s'imposer et on les rencontre autant chez Aristophane que chez Euripide – par exemple dans les *Cavaliers*. Il n'en reste pas moins vrai qu'Euripide et Thucydide se distinguent par le caractère théorique qu'ils donnent à l'idée et par la netteté du diagnostic : ni les indemnités, ni les procès, ni le tribut ne viennent s'y mêler ; la critique, comme l'éloge, porte sur un principe.

La différence majeure entre les deux reste, ici encore, le fait que Thucydide n'ait pas recouru à un débat en forme, qui eût été gratuit, mais qu'il ait réparti les thèses en fonction de l'évolution même que dessinait l'histoire.

6. Des thèmes de l'Oraison funèbre se retrouvent aussi dans diverses places d'Euripide (permanence des mêmes habitants : II, 36, 1 ; cf. *Héraclides*, 69 ; générosité pour les autres peuples : 40, 5 ; cf. *Héraclides*, 329 et *Suppliantes*, 299) ; de même l'idéal des épreuves en vue de la gloire : cf. les citations réunies dans notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 119-120.

7. Voir toutefois le discours d'Alcibiade à Sparte, VI, 89, 6.

8. Cf. déjà *Hippolyte*, 486, puis le passage sur les jeunes dans les *Suppliantes*, 233-237, et plus tard le démagogue d'*Oreste* (903-906) et l'Ulysse d'*Iphigénie* (par exemple 526). Le texte d'*Hécube* emploie l'expression de « chercher à être agréable au peuple » (*πρὸς χάριν*) : Thucydide parle, de façon plus recherchée, d'*ἡδονάς* (II, 65, 8 et 10).

Nos deux auteurs dénoncent donc un mal identique : qu'en est-il du remède possible ? Toujours dans les *Suppliantes*, mais dans un autre passage, Thésée se lance dans une diatribe générale, souvent rejetée par les éditeurs comme n'ayant rien à faire là, sur les différentes classes sociales. Les riches, dit-il, sont dévorés d'ambition et les pauvres pleins de jalousie : « des trois groupes sociaux, c'est celui du milieu qui sauve les cités et maintient la constitution que l'État s'est donnée » (244-245). Euripide revient sur des idées analogues, plus tard, dans l'*Électre* et l'*Oreste*, où il affirme les mérites des petits paysans. Cette réflexion intempestive n'a apparemment pas d'écho chez Thucydide, sous forme de réflexion générale. Mais l'historien insiste sur le massacre dans toutes les cités des éléments « moyens » (III, 82, 8) et loue plus tard la constitution « mixte » qui établit « un équilibre raisonnable entre les aristocrates et la masse » (VIII, 97, 2). Le fait qu'il n'ait pas développé la pensée sous forme générale peut tenir à ses opinions, autant qu'à l'abandon des discours au livre VIII. On note cependant qu'il y a bien deux réflexions générales sur la bonne démocratie : c'est dans le discours d'Alcibiade à Sparte et dans le discours d'Athènagoras à Syracuse, tous deux louant une démocratie globale où chaque élément ait sa part, les riches, la masse, et les gens avisés (VI, 38-39 et 90, 6). Thucydide cherche un remède dans la même direction qu'Euripide. Et Aristote associera plus tard les deux suggestions⁹.

Sur un point, cependant, Euripide et Thucydide semblent se séparer : parmi les régimes, Euripide cite sans cesse la tyrannie, comme un régime détestable ; Thucydide, lui, ne fait que dire au passage du bien de certain tyrans. D'autre part, le sujet de Thucydide est l'impérialisme athénien et Euripide n'a guère de réflexions sur ce thème. Je crois, en fait, que ce divorce n'est qu'apparent et qu'au contraire nous assistons ici à un phénomène très intéressant, qui veut que la même analyse figure chez l'un et l'autre appliquée à deux domaines différents : la politique intérieure et la politique extérieure. Ce sera la seconde différence et elle tient au sujet traité par chacun. Comme on sait, Thucydide et Aristophane emploient tous deux le nom de « tyrannie » pour l'empire d'Athènes ; et il est clair que l'empire représente le type de la domination s'exerçant contre le gré des sujets. Il semble même y avoir eu une sorte d'échange constant entre les deux domaines¹⁰. Quand Euripide oppose au tyran le roi qui commande « non de force, mais du plein gré des gens » (*Hélène*, 395) ou celui qui « a été jugé digne » (*Oreste*, 1168), il utilise des formules parallèles à celles qu'emploie Thucydide pour l'empire, objet de haines, cet empire qui est une « tyrannie dont l'acquisition semble injuste, mais l'abandon dangereux » (II, 63, 2)¹¹, et auquel s'oppose l'hégémonie dont Alcibiade esquisse

9. On retrouve chez lui l'idée de l'intérêt commun (*Politique*, III, 1279 b) et des classes moyennes (IV, 1295 b).

10. Voir à ce sujet notre article « Il pensiero di Euripide sulla tirannia », *Dioniso*, 43, 1969, p. 175-187.

11. Cf. III, 37, 2 et VI, 18, 3.

l'image pour Sparte, et qui consisterait à régner sur la Grèce « du plein gré des gens et non par force, mais en s'appuyant sur des sentiments dévoués » (VI, 92, 5)¹². Les réflexions de Thucydide portent sur l'empire d'Athènes, mais suggèrent une règle générale : celles d'Euripide portent sur un régime intérieur, mais suggèrent aussi une règle générale. Et cette règle générale est la même dans les deux cas. Il se peut même que toutes les tirades d'Euripide sur la tyrannie soient en réalité inspirées par cette réflexion commune sur le pouvoir, beaucoup plus que par une crainte effective de voir la tyrannie renaître dans Athènes. Cela expliquerait en tous cas le fait qu'Euripide le premier a émis des réflexions sur le malheur du tyran : il parle des dangers qui s'attachent à sa condition (*Hippolyte*, 1013 *sq.*) et des craintes dont elle s'accompagne (*Ion*, 621 *sq.*) ; or, ce sont les termes mêmes que Thucydide emploie pour l'empire, et les données mêmes dont il montre l'influence sur son évolution. En outre, dans les *Phéniciennes*, Euripide prête à Jocaste une longue tirade contre la tyrannie, « cette injustice heureuse » (549) ; or, le dialogue des Athéniens et des Méliens, dans Thucydide, est, à propos de l'empire, une longue réflexion générale sur le rapport du juste et de la force.

La similitude des formules employées pour ce droit du plus fort est assez frappante. Les Athéniens de Thucydide parlent d'une « loi de nature qui fait que toujours, si l'on est le plus fort, on commande » (V, 105, 2) ; ils avaient aussi dit au livre I : « il a toujours été chose établie que le plus faible soit tenu en respect par le plus fort » (76, 2). Or, un fragment de l'*Archélaos* d'Euripide (263 N) déclare en termes similaires : « les faibles sont d'ordinaire asservis par les forts » ; le vocabulaire même est identique¹³. Certes, ici encore, Euripide et Thucydide n'ont l'apanage ni de l'idée ni de sa formulation ; il y a là tout un mouvement de pensée qui doit remonter aux sophistes (entre autres, à Thrasyphore) et dont l'aboutissement sera chez Platon, avec le *Gorgias* et la *République*. Mais, si le fait explique les rapprochements entre Euripide et Thucydide, il n'en diminue pas pour autant la portée. Et l'existence de deux registres différents leur donne une valeur personnelle.

Il existe d'ailleurs bien d'autres exemples de ce parallélisme entre les deux registres, intérieur et extérieur. On ne saurait s'en étonner tant sont nombreuses les réflexions qui mettent en parallèle la psychologie des villes et des cités pour toutes les réactions possibles. Pour s'en tenir à cette philosophie du pouvoir, on constate que le parallélisme se retrouve dans divers traits.

Il y a d'abord les risques de l'*hybris*, quand une cité ou un individu se laisse entraîner par le succès. Euripide dénonce volontiers ces risques, sous la forme

12. De même, pour justifier leur empire, les Athéniens précisent qu'ils l'ont à l'origine acquis non par la violence mais à la demande des alliés (I, 75, 2).

13. Dans *Bellérophon* (fr. 288 N), il s'agit pour une fois des villes qui ont la force et règnent sur des villes faibles et pourtant pieuses : le monde international est celui où la force n'est pas limitée par un droit. Mais le cas reste exceptionnel chez Euripide.

de réflexions générales, à propos d'individus puissants (ainsi dans *Hécube*, 282-283¹⁴ ou les *Suppliantes*, 463-464, ou dans divers fragments – comme le premier *Hippolyte*, 440 et 441 N). Thucydide, lui, use de formules similaires à propos des cités qui se laissent entraîner à l'excès dès qu'elles connaissent le succès (III, 39, 4 ; 45, 4 ; IV, 18, 2) ; et surtout il les applique au cas d'Athènes et en tire alors des réflexions profondes, expliquant la dangereuse progression de l'impérialisme athénien : il suffit de citer pour exemple les généralisations des Lacédémoniens, dans leur discours du livre IV.

Mais ces puissants, en s'accroissant, deviennent impopulaires. Le Périclès de Thucydide a une réflexion générale sur les haines qui s'attachent à toute supériorité dans la politique des cités : ceux qui veulent l'empire sont, dit-il, *λυπηρούς* (II, 64, 5) : or, le jeune Ion, parlant de sa place individuelle dans la cité, craint qu'un haut rang lui vaille des ennemis, car « toute supériorité est détestée » (597 : *λυπρά*).

Enfin on peut remarquer que la destruction préventive de quelqu'un qui risque de nuire plus tard entraîne des meurtres chez Euripide et des conquêtes chez Thucydide¹⁵ : tous deux donnent parfois à l'idée le tour général¹⁶. Chez Euripide, elle joue comme source de pathétique ; chez Thucydide, elle devient une pièce maîtresse dans l'explication de l'impérialisme athénien. À tous les niveaux se retrouve donc le même parallélisme et la même différence dans l'utilisation. Si bien que l'on voit comment, partant de données communes et de problèmes en vogue, chacun élabore sa propre réflexion dans son domaine propre.

Cette divergence dans l'application cesse, au demeurant, si, par-delà la différence des genres et des sujets traités, on en vient à ce qui est commun aux deux registres, à savoir la philosophie morale et la considération des conduites humaines quelles qu'elles soient. Après les rencontres occasionnelles, puis les jugements parallèles, on touche là vraiment à une parenté profonde.

L'essentiel est la façon de se représenter l'homme et de chercher l'explication de ses maux dans ce que les deux auteurs appellent sa « nature ». Cette idée peut devoir beaucoup aux médecins, qui exploraient la nature physique de l'homme ; elle doit certainement beaucoup aux sophistes qui distinguaient le monde de la nature et celui de la loi. Mais elle demeure originale et offre matière, chez nos deux auteurs, à des réflexions générales extrêmement insistantes. Alors que, chez Sophocle, la nature du héros est garante de son excellence, et

14. Hécube pose la règle relative à l'incertitude de l'avenir et en donne la confirmation par son propre cas (*κότυρο γέρε...*). Les Lacédémoniens de Thucydide parlent des vicissitudes du sort et ajoutent : « pour vous en rendre compte, voyez seulement notre malheur actuel » (IV, 18, 1).

15. Voir *Héraclides*, 1000 *sq.* ; *Andromaque*, 520-525 ; *Héraclès*, 207 et 547 ; *Troyennes*, 723 ; *Électre*, 22-23 ; voir aussi Thucydide I, 75, 4-5 ; V, 99 ; VI, 18, 3. L'idée remonte à Stasinos : cf. Aristote, *Rhétorique*, I, 1376 a ; et cf. *Odyssée*, III, 196-197.

16. Ainsi dans l'exemple cité d'*Andromaque* ; pour Thucydide c'est une règle constante, mais valable seulement pour la cité-tyran (VI, 18, 3).

qu'il faut dans ce cas lui demeurer fidèle¹⁷, chez Euripide la nature est souvent mauvaise et source de maux¹⁸ ; et l'on commence à parler d'elle en général, pour tous les hommes. C'est ainsi que l'*Oreste* commence par une plainte sur les maux attachés à la condition humaine, à l'ἀνθρώπου φύσις, ou que, dans la même pièce, Électre s'écrie : « Ô nature, quel grand fléau tu es chez les humains, non moins que sauvegarde pour les coeurs bien doués. » (126-127) Mais surtout, quand Euripide parle de la nature humaine, c'est presque toujours – selon la célèbre opposition des sophistes – pour montrer ce qui en elle s'oppose au droit et entraîne l'homme vers la satisfaction de ses désirs. Des fragments célèbres sont parvenus jusqu'à nous, affirmant que la « nature » ne saurait résister aux plaisirs (187, 5), qu'elle force l'homme en dépit de son jugement (840, 2) ou même qu'elle « ne se soucie en rien des lois » (920).

Or ce qui apparaît dans ces remarques isolées d'Euripide est devenu système chez Thucydide. C'est la « nature humaine » qui explique toutes les fautes et tous les malheurs de l'homme : c'est elle qui pousse l'homme à dominer lorsqu'il en a la force, et qui fonde le droit du plus fort (I, 76, 3 ; V, 105, 2). C'est elle aussi qui détermine les comportements par lesquels l'homme obéit, presque mécaniquement, à la force. L'homme est en effet, par nature (*πεφυκε*), porté à obéir à la fermeté, ou à dominer lorsqu'on cède (III, 39, 5 et IV, 61, 5). Mais c'est elle, surtout, qui entraîne l'homme sur la voie du mal car tous sont, par nature, portés à commettre des fautes et il n'est pas de loi qui l'en empêchera (III, 45, 7). Aussi bien Thucydide lui-même, parlant des maux liés à la guerre civile, déclare-t-il à III, 82, 2 qu'il se produira toujours de tels maux, « tant que la nature humaine restera la même ».

Ce sont là autant de réflexions générales, générales dans leur forme et générales dans leur teneur ; et leur présence même est déjà remarquable. Mais ce commun point de départ se traduit en analyses plus précises. Avec le même réalisme sans illusion, qui ne se laisse prendre ni aux mots, ni aux prétextes¹⁹, nos deux auteurs dénoncent le caractère intéressé des conduites humaines. Surtout, tous deux veulent rendre compte de ces conduites en analysant ce qui se passe dans l'âme, quand cette nature humaine, avec son poids de tentations et de passivité, agit à l'encontre de la raison. Tous deux distinguent, en effet, à l'intérieur de l'âme humaine, ce qui relève des passions et des tentations liées à cette nature humaine, et s'oppose donc à la raison. Euripide a, en ce domaine, ouvert la voie avec éclat. Sa Médée déclare ainsi : « Oui, je sens le mal que je vais oser susciter mais la passion (*θυμός*) commande à mes résolutions, et c'est

17. Certaines « natures » peuvent être difficiles à supporter (*Œdipe roi*, 674) ; ou bien on peut avoir un naturel barbare (*Œdipe à Colone*, 338) ; on peut aussi devoir en apaiser les élans (*ibid.*, 1194). Mais ces trois cas portent sur les défauts accessoires de natures bien individuelles (*Œdipe ou ses fils*) ; il ne s'agit pas de la nature humaine.

18. Le sens favorable existe : *Hippolyte*, 79 ; *Ion*, 643 ; *Électre*, 390 et 941 ; *Hélène*, 1003, etc.

19. Tous deux se servent de l'opposition à la mode entre les mots et la réalité pour démasquer l'un les faux amis (*Alceste*, 339 ; *Oreste*, 454-455), l'autre les ambitions (voir, parmi les nombreux exemples de Thucydide : I, 23 ; III, 82, 8).

elle qui cause les pires maux pour les mortels. » (*Médée*, 1078-1080) Et sa Phèdre déclare : « Nous avons la notion et le discernement du bien, mais nous ne le mettons pas en pratique, tantôt par paresse, tantôt parce que nous préférons au beau un plaisir qui s'en écarte. » (*Hippolyte*, 380-381) Ce sont là deux belles réflexions générales, qui ont retenu à juste titre l'attention, et où Bruno Snell a bien montré le contraste avec Socrate. De fait, toutes ces héroïnes criminelles, tous ces princes lâches ou ambitieux, dont Euripide remplit son théâtre, ne sont pas autre chose que l'application de ce verdict porté sur le cœur humain.

Thucydide n'a point de raison de décrire semblables conflits. Pourtant, il est clair que toute son histoire montre le conflit de la sagesse avec les tentations de l'*όργη* ou de l'*ἐπιθυμία*. Au livre II, le peuple cède au désir déraisonnable d'engager le combat, ou bien de faire la paix. Plus tard, il cède au désir d'avoir toujours plus. Si un Périclès est là pour représenter la raison, il peut contenir ces tentations, mais si le chef pousse dans le sens du peuple et de l'irrationnel, alors survient la faute, et la défaite : les réflexions générales ne manquent pas de mettre en lumière ce mécanisme. Ainsi d'Archidamos, prévoyant la colère imprudente des Athéniens, quand leurs terres seront ravagées : « Toujours, en effet, quand on a les choses sous les yeux et que l'on se voit directement victime d'un traitement inhabituel, la colère vous prend... » (II, 11, 7) Ainsi de Périclès : « L'homme qu'un heureux succès à la guerre rend ambitieux ne se rend pas compte qu'il cède à l'exaltation d'une assurance trompeuse... » (I, 120, 3-4). Ainsi des ambassadeurs lacédémoniens, au livre IV, analysant les risques irrationnels de l'*hybris*, ou de Diodote au livre III, offrant une théorie générale des fautes. Tous les discours des bons chefs dénoncent les tentations aveugles. Et sur ce point, enfin, Thucydide a un plus grand nombre de maximes, d'analyses, de réflexions que n'importe quel autre historien, certes, mais aussi qu'Euripide.

Or l'accord de ces diverses réflexions, chez l'un et l'autre, est net. Euripide offre une analyse de la faute morale, Thucydide une analyse de la faute politique, et ces deux analyses sont rigoureusement semblables²⁰. Non seulement la raison doit lutter contre les passions : elle se heurte aussi à tout ce sur quoi celles-ci s'appuient, à toutes les tentations irrationnelles qui sollicitent l'homme, comme la confiance dans le hasard et la séduction de l'espérance. Le Diodote de Thucydide est formel à ce sujet (III, 45) ; mais il ne l'est pas plus que ne l'est Euripide dans les *Suppliantes*, 479 sq.²¹. Certes, nos deux auteurs ne sont pas seuls, ici non plus²² ; la pensée est cependant assez semblable chez l'un et l'autre pour retenir l'attention. Elle l'est assez aussi pour permettre de mesurer la différence, quand on voit le héros des *Suppliantes* invectiver contre l'espoir,

20. Même le « plaisir » dont parlait Phèdre se retrouve dans le plaisir des beaux discours que dénonce Cléon et dans le plaisir d'une politique de facilité, puisque les orateurs parlent « pour faire plaisir au peuple » : *supra*, note 7.

21. Voir aussi le fragment 273 N.

22. Voir les références données dans notre *Thucydide et l'impérialisme...*, p. 245.

à propos de ceux qui votent une guerre, et le Diodote de Thucydide décrire un mécanisme général et abstrait, où chaque élément tient son rôle (« Brochant sur le tout, le désir et l'espérance, l'un ouvrant la voie et l'autre suivant, l'un imaginant l'affaire tandis que l'autre promet tout bas la faveur du sort... »). Il s'agit là d'attitudes politiques essentielles et la pensée de Thucydide a pour cette raison d'autant plus de rigueur et de complexité.

À cela ils opposent tous deux la raison : *voūç à ξύνεσις* chez Euripide, *γνώμη à ξύνεσις* chez Thucydide. Ou encore ils parlent de l'*εὐβουλία*, ou art de se décider sagement. C'est elle que l'on voit louée dans Thucydide (III, 42, 1 et 44, 1) et dans Euripide (*Hélène*, 757 ; *Iphigénie à Aulis*, 388)²³. Thucydide prête même à son Diodote une réflexion générale disant que rien n'est plus opposé à cet art de bien décider que la rapidité et la colère ; et un personnage de *l'Hélène* déclare que cet art est avec le jugement le meilleur des devins. Il est d'autant plus dommage de voir que, sans doute pour éviter une insistance trop grande, on traduit souvent ce mot si caractéristique par « courage » ou « énergie »²⁴.

On le voit : au moment où l'on touche à ce qui est la philosophie essentielle de l'action humaine, les parallélismes se multiplient et les réflexions générales, chez les deux auteurs, se font plus nombreuses. Ce qui constituait des remarques de détail, proches de l'observation et de l'expérience, faisait surtout l'objet de remarques générales de la part d'Euripide, et ces remarques restaient mêlées de polémique : plus on va vers l'essentiel, plus Thucydide rejette Euripide et multiplie les analyses générales.

C'est pourquoi on ne saurait songer à allonger indéfiniment la liste des citations. On se contentera plutôt d'évoquer pour finir l'espèce de reflet visible et concret par lesquels ces traits se voient dans le style même des formulations générales. On pourrait évoquer à cet égard leur commun emploi des antithèses ou des neutres substantivés, qui rendent l'analyse plus acérée : je retiendrai plutôt l'emploi de deux mots, qui reflètent l'essentiel du contenu même de cette analyse, à savoir *φιλεῖν* et *ποθεῖν*.

Φιλεῖν pour désigner une habitude, une règle que l'on voit « volontiers » s'appliquer dans les faits, traduit ce désir tout neuf d'observer les conduites humaines et leurs résultats. On approche d'une loi, sans pourtant ignorer que l'homme raisonnable peut en fait s'en libérer. Ce sens est déjà dans Eschyle, dans Sophocle, dans Hérodote ; mais soudain, chez Euripide, cette valeur devient fréquente ; j'en connais au moins huit exemples dans les tragédies conservées²⁵. Or c'est également une formule chère à Thucydide. Qu'il s'agisse du glissement

23. Cf. encore *Héraclides*, 110, *Suppliantes*, 161, *Phéniciennes*, 721 (« la victoire n'est qu'*εὐβουλία* ») et 746.

24. On a, juste à côté, *γνώμη*. Mais la traduction reste impossible. Les deux notions s'opposent clairement dans les *Suppliantes*, 161 (*εὐψυχίαν ἐσπευσας ἀντ' εὐβουλίας*) ; même plus loin 1061-1062 et *Phéniciennes*, 746.

25. Ainsi, pour ne citer que des cas certains, dans des tragédies conservées, *Médée*, 48 ; *Héraclides*, 176 ; *Hippolyte*, 161 ; *Suppliantes*, 916 ; *Ion*, 604 ; *Électre*, 522 ; *Phéniciennes*, 847 ; *Iphigénie à Aulis*, 380.

instinctif d'une armée ou de la réaction naturelle d'une foule, qu'il s'agisse d'une action ou de son résultat, le même φιλεῖν exprime le phénomène normal, habituel, observable ; et il donne à l'événement isolé une portée universelle. J'en ai onze exemples, employant tous ce mot, qui suggère la généralité sans en faire une loi²⁶.

Mais cette observation des conduites n'est que le premier degré : si l'on pousse plus loin l'analyse, on constate que céder à une tentation irrationnelle est une mauvaise aventure, qui donnera de mauvais résultats ; et les deux aspects de la condamnation se fondent dans l'emploi du mot παθεῖν. Thucydide – cela est bien connu – l'emploie pour tous ces entraînements que l'on observe si souvent et dont seule une lucidité hardie peut vous libérer. Ce sont les gens inexpérimentés, surpris, passionnés, à qui « cela arrive » ; mais le fait est que les orateurs ne cessent de mettre en garde contre ce péril. J'en ai au moins sept exemples, tous employant ce mot παθεῖν²⁷. Or il se trouve que le même emploi se rencontre aussi chez Euripide. Il y est beaucoup plus rare ; mais un bel exemple, emprunté aux *Héraclides* combine les deux mots ; le héraut, en effet, conclut sa tirade par une réflexion générale : « Garde-toi de l'erreur qui vous est habituelle : libre de choisir pour amis les meilleurs, ne va pas prendre les pires » (176-177). Il le fait même avec une petite relative sévère, à la manière de Thucydide, en joignant φιλεῖν et παθεῖν : μηδ' ὅπερ φιλεῖτε δρᾶν, πάθης σὺ τοῦτο... Et l'usage se retrouve dans plusieurs fragments de tragédies perdues²⁸. Les faits de langue, les tours de phrase reflètent une démarche commune chez nos deux auteurs.

Naturellement, ces rencontres n'expriment pas la pensée de chacun dans son ensemble : par définition, elles ne se produisent que pour les domaines qui les intéressent tous deux : Euripide a quantité de réflexions générales qui n'ont pas été considérées ici : sur le mariage, sur l'amitié, sur la richesse, sur l'action des dieux. Tout ce qui concerne la religion est nécessairement absent quand on envisage une zone commune entre les idées d'Euripide et celles de Thucydide, qui s'interdit ce domaine-là. Inversement, on pourrait écrire un petit traité de stratégie avec les réflexions générales de Thucydide en ce domaine. Nous ne nous sommes attachés qu'aux rencontres : elles forment déjà, on l'a vu, un noyau considérable et singulièrement révélateur.

Ce que l'on peut seulement se demander, c'est s'il n'est pas un peu artificiel d'isoler de la sorte Euripide et Thucydide, alors que l'on trouverait des réflexions de ce type déjà avant eux, mais surtout, en masse, à leur époque, c'est-à-dire celle des sophistes. Autour de presque chacune, on pourrait citer des textes d'Aristophane, d'Antiphon, de Thrasyphore, de Platon. C'est, dans

26. Ainsi I, 78, 2 ; 141, 6 ; II, 65, 4 ; III, 42, 1 ; 81, 5 ; IV, 28, 3 ; 125, 1 ; V, 70 ; VI, 63, 2 ; VII, 80, 3 ; VIII, 1, 4.

27. Ainsi I, 80, 1 ; IV, 17, 4 ; V, 103, 2 ; VI, 11, 5 ; VI, 13, 1 ; VI, 34, 7 ; VII, 66, 3.

28. Cf. *Cresphonte*, 460 et *Incert. Fab.*, 1062 N : πέπονθας οἵα χάτεποι βροτῶν... (en suivant l'ambition et en commettant l'erreur).

ce cas, un milieu intellectuel dont on a ici esquissé la description. Je le veux bien. Et je pense qu'il serait déjà intéressant de jeter quelque lumière sur ce milieu, à travers les deux témoins privilégiés que sont Euripide et Thucydide. Mais il se trouve aussi qu'aucun autre auteur n'offre une moisson aussi importante. Les autres textes, quand ils ne sont pas perdus, sont moins riches. Il est donc permis de penser qu'en plus d'une tendance commune à l'époque, on trouve ici comme deux faces complémentaires et antithétiques des réalisations auxquelles celle-ci pouvait mener. Euripide, en effet, a fouillé plus que personne l'analyse des luttes morales au sein de l'individu entraîné par ses passions ; des généralisations, des réflexions, des remarques, plus ou moins bien intégrées, ont traduit dans son œuvre la fierté de ces découvertes. Thucydide, lui, a fondé une science expliquant les réactions des groupes et des cités en proie à ces mêmes passions ; avec une rare rigueur, il en a dégagé les mécanismes ; et, si ses réflexions sont partie intégrante de son analyse, leur abstraction dénote aussi encore plus de fierté conquérante.

S'il en est bien aussi, ce seraient là deux tentatives exceptionnelles, nées d'une même aspiration collective et illustrant, chacune à leur façon, un grand moment de l'histoire des idées.

Ceci nous ramène en conclusion au procédé même qui a servi de cadre aux rapprochements que je vous ai proposés : je veux dire aux réflexions générales en tant que telles. Il me semble en effet qu'à l'issue de cette analyse, on comprend un peu mieux comment ce qui pouvait dans certains cas n'être qu'un simple procédé rhétorique correspond aussi à une orientation profonde, qui commande toute cette époque, et consiste à connaître l'homme, à comprendre l'homme, à établir, formuler et transmettre une véritable science de l'homme. En un sens c'était là s'inscrire dans une tradition ancienne : les Grecs avaient très tôt été attirés vers les formulations générales ; il y en a peu dans l'*Iliade*, déjà davantage dans l'*Odyssée* (où certains les condamnent comme interpolées !), déjà beaucoup dans Hésiode et le lyrisme. Toutefois on a bien l'impression d'un seuil quand, dans la seconde moitié du v^e siècle athénien, et peut-être sous la double influence de la rhétorique et de la médecine, les choses progressent à vive allure. Eschyle se contentait de réflexions sur les dieux, le plus souvent prêtées au chœur ; Sophocle a des maximes morales ; Euripide met des réflexions générales sur tout dans la bouche de tous²⁹. Il n'est alors rien qui ne se discute, ne se retourne, ne s'élabore. Et nos deux témoins le confirment.

Chez Euripide, le fait explique que les malheurs du mythe soient toujours ramenés à une certaine psychologie, reconnaissant la faiblesse de l'homme, les

29. Il est difficile de donner des chiffres exacts, car il y a des cas incertains et limites ; mais on peut dire qu'en gros les pièces d'Euripide (sauf les trois du milieu : les *Troyennes*, *Électre* et *Iphigénie en Tauride*, qui sont entre 50 et 70), ont une bonne centaine de vers généraux (227 dans *Hippolyte* !), cela pour 21 dans les *Perses*, et 26 dans le *Rhésos*.

dénonçant en des réflexions de portée générale. Chez Thucydide, il explique que la guerre du Péloponnèse soit toujours considérée sous son aspect universel, et que cet aspect soit dégagé à l'aide des réflexions hautement abstraites prêtées aux orateurs. Les tirades générales d'Euripide paraissent souvent manquer de naturel et s'écartez du tragique. Les analyses difficiles de Thucydide ont surpris ou choqué pour les mêmes raisons. Mais les deux traits sont liés à ce désir passionné de connaître l'homme, désir qui, en fin de compte, explique l'originalité irréductible de l'un comme tragique et de l'autre comme historien. Et j'ajouterais volontiers que ce désir est un peu le secret de notre émerveillement pour ces œuvres et pour leur élan intérieur.

INDEX DES ŒUVRES ET PASSAGES CITÉS

THUCYDIDE

I : 73 ; 83 ; 84 ; 134 ; 189 ; 198 ; 211 — 1 : 56 — 1, 1 : 190 — 1, 2 : 62 ; 109 ; 190 — 2 : 58-60 — 2, 1-2 : 109 — 2, 1 : 59 — 2, 2 : 111 — 3 : 59 — 3, 1 : 57 — 3, 3-5 : 110 — 3, 4 : 57 ; 60 ; 111 — 3, 5 : 57 — 4 : 58 ; 61 — 5, 1 : 57 ; 61 — 5, 3 : 110 — 6 : 109 — 6, 1 : 58 — 6, 3 : 57 — 6, 6 : 58 ; 110 — 7-8 : 109 — 7 : 60 ; 109 — 7, 1 : 57 ; 111 — 8, 2 : 57 ; 60 — 8, 3 : 57 ; 111 — 8, 4 : 57 — 9, 2 : 60 ; 111 ; 178 — 9, 3-4 : 110 — 9, 3 : 224 — 10, 3 : 109 — 10, 5 : 57 — 11 : 58 ; 109 — 11, 1 : 57 ; 110 ; 111 — 11, 2 : 60 — 11, 3 : 57 ; 111 — 12, 1 : 57 — 12, 4 : 57 ; 111 — 12, 5 : 111 — 13 : 58 — 13, 1 : 57 ; 58 ; 111 — 13, 2 : 61 — 14 : 61 ; 109 — 14, 1 : 57 ; 61 — 14, 2 : 57 — 14, 3 : 57 ; 61 ; 66 — 15, 1 : 111 — 18 : 163 — 20 : 62 — 20, 1 : 62 — 20, 3 : 62 — 21 : 173 — 21, 1 : 202 — 21, 2 : 57 ; 190 — 22 : 15 ; 23 — 22, 1 : 35 — 22, 2-3 : 32 — 22, 2 : 62 — 22, 3 : 62 — 22, 4 : 39 ; 72 ; 114 ; 193 ; 197 ; 205 — 23 : 56 ; 253 — 23, 6 : 36 ; 225 — 25, 3-4 : 177 — 25, 3 : 176 — 25, 4 : 177 — 32, 5 : 202 — 33, 3 : 202 ; 225 — 36, 1 : 79 ; 224 ; 226 — 38, 2 : 177 — 38, 3 : 177 — 41, 3 : 92 — 44, 2 : 186 — 49, 4 : 228 — 56, 2 : 118 — 67, 2 : 138 — 69, 3 : 119 — 69, 5 : 203 — 70, 2 : 67 — 71, 2 : 67 — 71, 3 : 67 — 73, 1 : 190 — 73, 4 : 188 — 74, 1 : 188 — 74, 2 : 188 ; 237 — 75, 2 : 188 ; 251 — 75, 3 : 69 ; 70 ; 111 ; 224 — 75, 4-5 : 252 — 76, 1 : 70 ; 72

— 76, 2 : 24 ; 69 ; 72 ; 111 ; 188 ; 224 ; 251 — 76, 3 : 24 ; 72 ; 253 — 76, 4 : 72 — 77, 6 : 225 — 78, 2 : 256 — 80, 1 : 256 — 80, 3 : 64 — 81, 3 : 120 — 81, 4 : 111 — 82, 2-4 : 92 — 84 : 79 — 84, 2 : 192 ; 193 ; 205 — 84, 4 : 203 — 88 : 225 — 90, 1 : 237 — 91, 3 : 225 — 91, 5 : 237 — 95, 7 : 224 — 97, 2 : 62 — 98 : 121 — 98, 4 : 121 — 100-101 : 121 — 114 : 121 — 115 : 121 — 120, 1 : 175 — 120, 2 : 17 — 120, 3-4 : 191 ; 254 — 120, 3 : 193 ; 205 — 120, 4 : 194 — 120, 5 : 224 — 121, 2 : 17 ; 65 — 121, 3 : 225 — 122, 1 : 120 — 122, 2 : 17 — 123, 1 : 225 — 138, 3 : 79 — 139, 1 : 134 — 140-144 : 221 — 140, 1 : 220 — 140, 5 : 17 — 141, 1 : 224 — 141, 2 : 17 — 141, 5 : 111 — 141, 6 : 256 — 142, 5-6 : 64 — 142, 9 : 64 ; 68 — 143, 4 : 17 — 144, 1 : 137 ; 203 — 144, 3 : 182 ; 186

II : 98 ; 103 ; 175 ; 204 ; 207 ; 254 — 5, 5 : 223 — 8 : 131 — 8, 5 : 225 — 11 : 211 ; 212 ; 217 ; 219 — 11, 5 : 226 — 11, 6 : 80 — 11, 7-8 : 218 ; 219 — 11, 7 : 211 ; 254 — 12 : 212 ; 214 ; 215 ; 217 — 12, 4 : 214 ; 215 — 13 : 111 ; 134 ; 212 — 14-18 : 212 — 18 : 213-217 — 18, 2 : 215 — 18, 3-5 : 216 ; 217 — 18, 3 : 215 — 18, 4 : 215 — 18, 5 : 92 ; 213 ; 214 ; 216 — 19 : 213-217 ; 218 — 19, 1 : 213-215 — 19, 4 : 80 — 20 : 213 ; 216-219 — 20, 1 : 213 ; 215 — 20, 2 : 216 ; 219 — 20, 4 : 216 ; 219 — 21 : 81 ; 217 ; 219 —

21, 1 : 218 — 21, 2 : 18 ; 80 ; 211 ; 218 ; 219 — 21, 3 : 138 ; 211 ; 219 — 22 : 81 — 22, 1 : 99 ; 137 ; 204 ; 211 ; 216 ; 219 ; 220 — 35, 2 : 246 — 36, 1 : 75 ; 249 — 37 : 140 ; 229 — 37, 1 : 128 ; 171 ; 174 — 37, 2 : 191 ; 208 — 38, 1 : 191 — 40 : 92 — 40, 3 : 237 — 40, 4 : 193 — 40, 5 : 208 ; 249 — 41, 2 : 209 — 42, 2 : 184 — 42, 4 : 184 — 43, 1-2 : 207 — 43, 1 : 209 — 43, 2 : 184 ; 238 — 43, 3 : 184 — 43, 4 : 208 ; 238 — 44, 1 : 184 — 44, 4 : 184 — 46, 4 : 24 — 50, 1 : 24 — 52-53 : 73 ; 142 — 53 : 73 — 53, 1 : 142 — 53, 3 : 193 — 59, 3 : 211 ; 220 — 60-64 : 221 — 60, 1 : 17 ; 81 ; 137 ; 211 ; 220 — 60, 2-3 : 207 — 61, 2 : 81 ; 193 — 62, 1 : 209 — 62, 5 : 79 — 63, 1 : 182 ; 185 ; 186 ; 188 ; 195 — 63, 2 : 188 ; 250 — 63, 3 : 185 — 64 : 77 — 64, 3-6 : 184 ; 186 ; 195 — 64, 3 : 74 ; 77 — 64, 5 : 184 ; 185 ; 252 — 65 : 77 ; 78 ; 86 ; 87 ; 96 ; 127 ; 137 ; 139-142 ; 197-210 *passim* ; 248 ; 249 — 65, 2 : 129 — 65, 3 : 134 ; 204 — 65, 4 : 204 ; 247 ; 256 — 65, 5 : 199 ; 208 — 65, 6 : 79 ; 199 ; 208 — 65, 7 : 138 ; 176 ; 187 ; 199 ; 204 ; 206 — 65, 8-10 : 78 — 65, 8-11 : 137 — 65, 8 : 192 ; 198 ; 204 ; 205 ; 249 — 65, 9 : 140 ; 204 ; 224 — 65, 10 : 138 ; 194 ; 206 ; 249 — 65, 11 : 85 ; 138 ; 200 ; 204 ; 206 — 65, 12 : 138 ; 201 ; 204 ; 206 — 65, 13 : 79 ; 87 ; 201 ; 209 — 76, 3 : 225 — 84, 2 : 82 — 84, 3 : 82 — 85, 2 : 65 — 87, 3-4 : 232 — 87, 4-5 : 65 — 87, 4 : 224 — 87, 7 : 88 ; 203 — 88, 1 : 225 — 89, 3 : 65 ; 233 — 89, 6 : 225 — 89, 7 : 226 — 89, 9 : 79 ; 80 — 90, 3 : 224 — 91, 4 : 65 — 92, 1 : 65 ; 80 — 97, 6 : 206 — 102, 1 : 121

III : 67 ; 129 ; 254 — 3, 1 : 224 — 9, 2 : 227 — 9, 3 : 178 — 10 : 227 — 10, 5-11 : 178 — 11, 2 : 227 — 11, 7 : 178 — 12 : 227 — 12, 1 : 224 ; 227 — 13, 3 : 122 — 16, 1 : 122 — 23-24 : 246 — 34, 4 : 121 — 36, 2 : 137 — 37 :

140 — 37, 2 : 250 — 37, 3 : 68 ; 193 — 38 : 249 — 38, 6 : 79 — 38, 7 : 192 — 39, 2 : 178 — 39, 4 : 252 — 39, 5 : 177 ; 178 ; 253 — 39, 8 : 111 — 40, 1 : 192 — 40, 2 : 24 — 40, 3 : 193 ; 194 ; 205 — 42, 1 : 68 ; 138 ; 206 ; 255 ; 256 — 43, 4 : 79 — 44, 1 : 138 ; 206 ; 255 — 45 : 73 ; 254 — 45, 3 : 24 ; 68 ; 71 — 45, 4 : 228 ; 252 — 45, 7 : 205 ; 253 — 46, 2-3 : 111 — 48, 2 : 68 — 50, 1 : 121 — 61, 4 : 184 — 65, 2-3 : 144 — 75 : 119 — 76 : 119 — 77, 4 : 24 — 78, 1 : 224 — 79, 3 : 223 — 81, 5 : 256 — 82 : 23 ; 24 ; 72 ; 73 — 82, 2 : 72 ; 186 ; 205 ; 253 — 82, 4 : 168 — 82, 6 : 142 — 82, 7 : 168 — 82, 8 : 168 ; 193 ; 250 ; 253 — 83, 3 : 226 ; 227 — 84, 2 : 24 — 86, 4 : 111 — 93, 1 : 223 — 98 : 246 — 101, 2 : 224 — 107, 3 : 225 — 112, 7 : 223

IV : 90 ; 120 ; 128 ; 130 — 1, 2 : 224 — 8, 7 : 225 ; 254 — 17, 1 : 176 — 17, 4 : 90 ; 176 ; 256 — 17, 5 : 90 — 18-19 : 89 — 18, 1 : 176 ; 252 — 18, 2 : 252 — 18, 4 : 90 — 18, 5 : 176 — 19, 2-14 : 92 — 19, 4 : 92 — 20 : 93 — 20, 2 : 93 ; 176 — 20, 4 : 176 — 21, 2 : 90 ; 138 — 27-28 : 104 — 27, 1-2 : 224 — 27, 2 : 93 — 27, 4 : 138 — 28, 3 : 100 ; 204 ; 247 ; 256 — 33, 2 : 65 — 36, 3 : 63 — 37 : 104 — 39, 3-40, 1 : 86 — 40, 2 : 91 — 41, 4 : 90 — 48, 5 : 157 — 58 : 180 — 59-64 : 35 — 60, 1 : 186 ; 203 — 61, 1 : 129 — 61, 3 : 187 — 61, 5 : 24 ; 253 — 62, 2 : 176 — 62, 4 : 225 — 63, 1 : 223 — 64, 1 : 180 — 64, 3 : 186 — 65, 4 : 91 — 66 : 119 — 66, 3 : 126 — 70, 1 : 225 — 71, 1 : 119 — 73, 1 : 119 — 74, 2-3 : 157 — 74, 2 : 131 — 77, 2 : 118 — 79, 2 : 224 — 84, 2 : 122 — 86, 4 : 128 — 86, 5 : 179 — 87, 6 : 176 ; 180 — 88 : 186 — 88, 1 : 122 — 92, 2 : 91 — 92, 4 : 118 ; 228 — 104, 4 : 131 — 105, 1 : 225 — 106, 2 : 131 — 108, 1 : 227 — 108, 4 : 122 — 108, 6 : 191 ; 193 — 114 : 144 — 116, 2 : 24 — 117, 1 : 224 — 120, 3 : 131 ;

176 ; 180 — 121, 1 : 131 — 124, 4 : 119 — 122, 5 : 123 — 125, 1 : 256 — 129-130 : 120

V : 77 — 4 : 129 — 4, 2-4 : 84 — 8, 2 : 225 — 9, 4 : 203 ; 247 — 9, 9 : 176 — 10, 7 : 201 — 11, 1 : 225 — 14 : 123 — 16, 1 : 91 ; 187 — 17, 2 : 128 — 26, 2 : 92 — 26, 5 : 32 — 31, 6 : 119 — 43, 2 : 138 ; 187 — 68, 2 : 24 — 70 : 256 — 71, 3 : 223 — 73, 4 : 119 — 75, 3 : 91 — 89 : 24 — 90 : 69 — 97 : 227 — 99 : 252 — 103, 2 : 24 ; 256 — 105 : 24 — 105, 2 : 251 ; 253 — 105, 4 : 193 — 107 : 69 — 111 : 194 — 111, 3 : 192 ; 193

VI : 103 ; 134 ; 147 ; 188 ; 247 — 3 : 247 — 6, 1 : 138 — 9 : 187 — 10, 2 : 93 — 11, 3 : 86 — 11, 5 : 224 ; 256 — 11, 7 : 168 — 12 : 247 — 12, 2 : 139 ; 168 — 13, 1 : 256 — 15 : 86 ; 202 — 15, 2 : 138 ; 176 — 15, 3-4 : 102 — 15, 3 : 85 — 15, 4 : 139 ; 227 — 15, 5 : 138 — 16, 1 : 176 ; 187 — 16, 2 : 187 — 16, 3 : 183 — 16, 5 : 183 — 17, 3-4 : 129 — 17, 4 : 84 ; 192 — 18, 3 : 69 ; 250 ; 252 — 18, 4 : 186 — 18, 6-7 : 68 — 18, 6 : 145 ; 147 ; 186 — 18, 7 : 156 — 20, 2 : 84 — 21, 1 : 84 ; 225 — 24, 2-26 : 205 — 24, 3 : 10 ; 187 — 28 : 103 — 29 : 102 — 29, 3 : 178 — 31 : 184 — 31, 6 : 237 — 33, 4 : 84 ; 225 ; 237 — 33, 5 : 225 — 34, 7 : 256 — 34, 9 : 225 — 36, 2 : 223 — 36, 4 : 92 — 37, 2 : 84 — 38-39 : 250 — 39, 1 : 145 ; 148 — 40, 1 : 145 — 47-49 : 105 — 48-50 : 84 — 56, 2 : 224 — 59, 2 : 227 — 61, 1 : 134 — 63, 2 : 100 ; 256 — 63, 3 : 204 ; 247 — 74, 1 : 190 — 75-88 : 84 — 75, 3 : 190 — 75, 5 : 190 — 76, 2 : 190 — 78, 3 : 202 — 80, 5 : 176 — 82 : 190 — 82, 2 : 189 — 82, 3-83, 4 : 190 — 82, 3 : 189 — 83 : 194 — 83, 1 : 190 — 83, 2 : 189 ; 190 — 83, 3 : 192 ; 193 — 83, 4 : 189 ; 224 — 84, 3 : 189 — 85, 1 : 69 ; 189 — 85, 2 : 189 — 85, 3 : 189 ; 225 — 89, 3-6 : 149 —

89, 4 : 145 — 89, 6 : 126 ; 145 ; 208 ; 249 — 90 : 187 — 90, 6 : 250 — 91, 6 : 224 — 92 : 202 — 92, 2-4 : 144 — 92, 5 : 251 — 101, 2 : 92 — 103, 2 : 119

VII : 23 — 2, 4 : 82 — 5, 3 : 66 ; 203 — 7, 1 : 84 — 7, 2 : 84 — 7, 7 : 84 — 8, 2 : 192 ; 225 — 12, 3 : 75 — 13, 1 : 73 — 14 : 194 — 14, 4 : 192 — 15, 1 : 84 — 21, 3 : 66 ; 237 — 25, 9 : 84 — 27-28 : 111 — 27, 3 *sq.* : 134 — 28 : 202 — 28, 3 : 209 — 32, 1 : 84 — 33, 2 : 84 — 36, 4 : 65 — 46, 1 : 84 — 50, 4 : 232 — 63, 2 : 178 — 63, 3 : 176 ; 183 — 66, 3 : 256 — 68, 2 : 179 — 69, 2 : 183 ; 208 — 73 : 129 — 73, 3 : 225 — 75, 6-7 : 83 ; 184 — 77, 6 : 225 — 77, 7 : 183 — 80, 3 : 256 — 84, 3 : 73 — 87, 5 : 184

VIII : 123 ; 125 ; 130 ; 131 ; 135 ; 144 ; 250 — 1, 4 : 204 ; 256 — 10, 1 : 223 — 14 : 124 — 16 : 124 — 17 : 124 — 19 : 124 — 21 : 124 — 22 : 124 — 23 : 124 — 24, 5 : 123 — 31, 1 : 124 — 31, 2 : 124 — 33, 3 : 82 — 38, 3 : 124 — 44 : 124 — 44, 2 : 119 — 45 : 129 ; 135 — 47-54 : 135 — 47, 1 : 139 — 48, 4 : 139 — 49, 2 : 139 — 52 : 178 — 56, 3 : 225 — 63 : 129 — 63-77 : 135 — 63, 3 : 135 — 73 : 187 — 73, 1 : 124 — 73, 6 : 157 — 75 : 157 — 75, 2 : 157 — 78 : 129 — 81, 2 : 187 — 82, 3 : 187 — 86 : 157 — 86, 5 : 247 — 87 : 75 — 89-98 : 135 — 89, 3-4 : 187 — 89, 3 : 139 — 91, 3 : 140 — 92, 6 : 158 — 93, 3 : 158 — 94, 2 : 129 — 95, 1 : 73 — 95, 2 : 129 — 96, 2 : 129 — 96, 4-5 : 237 — 97 : 148 — 97, 2 : 141 ; 148 ; 250 — 98, 4 : 129 — 105, 5 : 129

ÆLIUS ARISTIDE

Pour les quatre (XLVI), 192 : 161

ALEXIS

Fr. 30 : 62

ANAXAGORE
Fr. 21 b DK : 50

ANDOCIDE

Sur la paix, 2 : 19
Sur les mystères, 73 : 158 — 76 : 158 —
81 : 158 — 90 : 158 — 106 : 158 —
107 : 161 — 108 : 158 — 109 : 158 —
140 : 158

ANONYME DE JAMBlique

Fr. 6 : 46 ; 59 — 6, 5 : 53

ANTIPHANE

Fr. 294 : 53

ANTIPHON

III b 1 et g 1 : 73

ANTIPHON (LE SOPHISTE)

Sur la concorde : 158

Sur la vérité : 158

ARATOS

Phénomènes, 114 sq. : 42

ARCHÉLAOS

Fr. A 4 DK : 50

ARISTOPHANE

Acharniens, v. 633 sq. : 181 — v. 642 :
130

Cavaliers : 249

Guêpes : 112 — v. 550-630 : 182

Lysistrata, v. 574 sq. : 150 — v. 579-58 :
136

Paix, v. 1082 : 176

Ploutos, v. 468-469 : 53 — v. 511 : 53 —
v. 534 : 53 — v. 565 : 73

ARISTOTE

Constitution d'Athènes, 22, 8 : 161 — 39,
6 : 158

De la génération des animaux, I, 725 a :
154

De mundo : 160 ; 165 — 396 b 4 : 159 —
397 a 4 : 159

Parties des animaux, 687 a : 50 ; 51

Poétique, 9 : 28

Politique, II, 1268 b : 67 — 1268 b 39 : 58
— III, 1279 b : 250 — 1281 b 3 : 153
— 1281 b 4 sq. : 152 — 1281 b 35 sq. :
154 — 1282 a 25 : 153 — 1284 a 7-13 :
153 — IV, 1294 a : 148 — 1295 a 11 :

58 — 1295 b : 250 — V, 7, 1306 c : 163

— 1309 b 19 sq. : 153

Rhétorique, I, 1376 a : 252

ATHÉNION

Fr. 369 K 4 : 46

CHÉRÉMON

Fr. 21 : 47

CICÉRON

L'Invention, I, 2 : 46

CRITIAS

Sisyphe B 25, 1 DK : 45

DÉMOCRITE

Fr. A 7 DK : 49 — 135, 58 : 149 — 154 :
48 — B 24 : 48 — 144 : 48 — 223 : 48
— 237 : 157 — 245 : 157 — 248 : 157
— 250 : 157 — 255 : 150 ; 157

DÉMOSTHÈNE

Contre Aristocrate, 196-198 : 187

Première Philippique, 38 : 193

Troisième Philippique, 47 : 64

Sur la couronne, 66 : 185 — 203 : 185 —
203-205 : 185

DENYS D'HALICARNASSE

Sur Thucydide, 29 : 168

DICÉARQUE

Fr. 1 : 42

DIODORE DE SICILE

I, 8 : 47 ; 48 — 8, 7 : 52 — 12 : 48 —
14 : 46 ; 48 — 24 : 48 — 37, 3 : 48 —
43 : 48 — 46, 8 : 48 — VII, 12, 1 : 162

DIOGÈNE D'OINOANDA

Fr. 10 : 54

DIOGÈNE LAËRCE

I, 10 : 48

EMPÉDOCLE

Fr. A 30 DK : 149 — 72 : 149 — 78 :
149 — 86 : 149 — B 21, 14 : 149 —
22, 4 : 149 — 61 : 149

ÉPICURE

Fr. 36 : 54 — 37 : 54 — 524 : 54

ÉRATOSTHÈNE

Fr. 10-11 H : 54

ESCHYLE

Euménides, v. 690 *sq.* : 228 — v. 984 : 159

Perses : 257 — v. 699 *sq.* : 228

Prométhée : 44 ; 46 ; 60 — v. 450 : 43 — v. 459 : 43 — v. 470 : 43 — v. 476 : 43 — v. 480 : 53 — v. 497 : 43 — v. 506 : 43

Fr. 303 Mette : 46

ÉSOPE

Fables, 159 : 150

EURIPIDE

Alceste, v. 339 : 253

Andromaque, v. 520-525 : 252

Antiope, fr. 192 Nauck : 46

Archélaos, fr. 263 Nauck : 251

Bacchantes, v. 321 : 181

Bellérophon, fr. 288 Nauck : 251

Cresphonte, 460 Nauck : 256

Électre : 257 — v. 22-23 : 252 — v. 376 : 73 — v. 390 : 253 — v. 522 : 255 — v. 941 : 253

Éole, fr. 21, 4 Nauck : 150

Hécube, v. 254-257 : 249 — v. 282-283 : 252

Hélène, v. 395 : 250 — v. 757 : 255 — v. 1003 : 253

Héraclès : 82 — v. 207 : 252 — v. 547 : 252

Héraclides, v. 69 : 249 — v. 110 : 255 — v. 176 : 255 — v. 176-177 : 90 ; 256 — v. 202-203 : 246 — v. 329 : 249 — v. 390 *sq.* : 246 — v. 1000 *sq.* : 252

Hippolyte : 257 — v. 8 : 181 — v. 79 : 253 — v. 161 : 255 — v. 380-381 : 254 — v. 382 : 193 — v. 486 : 249 — v. 1013 *sq.* : 251

Hippolyte (voilé), fr. 440 Nauck : 252 — 441 : 252

Ion, v. 597 : 252 — v. 604 : 255 — v. 621 *sq.* : 251 — v. 643 : 253

Iphigénie à Aulis, v. 375 : 248 — v. 380 : 255 — v. 388 : 255 — v. 526 : 249 — v. 978-979 : 246

Iphigénie en Tauride : 257

Médée, v. 48 : 255 — v. 1078-1080 : 254

Oreste : 82 — v. 126-127 : 253 — v. 454-455 : 253 — v. 691-716 : 247

— v. 772 : 248 — v. 903-906 : 249 —

v. 1162 : 246 — v. 1168 : 250

Phéniciennes, v. 549 : 251 — v. 721 : 255

— v. 727 : 246 — v. 746 : 255 —

v. 847 : 255 — v. 1015-1018 : 136

Rhésos : 257

Supplantes : 61 ; 161 ; 247 ; 255 —

v. 195 : 44 — v. 201 : 44 — v. 211 *sq.* : 90 —

v. 219 *sq.* : 90 — v. 233-237 : 249 —

v. 238-245 : 126 — v. 244-245 : 250 —

v. 299 : 249 — v. 305 : 238 — v. 315 : 238 — v. 321-325 : 181 —

v. 411-456 : 249 — v. 412-416 : 249 —

v. 463-464 : 252 — v. 479 *sq.* : 254 —

v. 913 : 235 — v. 916 : 255 — v. 1061-1062 : 255

Troyennes : 257 ; v. 723 : 252

Téléphe, fr. 715 Nauck : 53

Fr. 187, 5 Nauck : 253 — 273 : 254 —

364, 23 : 194 — 641 : 53 — 840, 2 : 253 —

920 : 253 — 1062 : 256

EUSÈBE DE CÉSARÉE

Préparation évangélique, V, 28, 2-3 : 164

GORGIAS

fr. A 1, 4 DK : 158

Hélène, 10 : 192

Palamède : 188 — 15 : 181 — 16 : 181

HÉRACLITE

fr. A 3 b DK : 159 — B 10 : 159 — 51 : 159 — 53 : 118 ; 159 — 67 : 159 — 80 : 159 — 132 : 181

HÉRODOTE

I, 1, 1-5 : 32 — 29 : 75 — 65 : 163 — 134, 2 : 182 — III, 57 : 75 — V, 9 : 32 — 10 : 32 — 28 : 75 — 45, 1 : 32 — 49 : 246 — 57 : 32 — 97 : 246 — VI, 127 : 75 — 57, 3 : 182 — VII, 20 : 56 — 101 : 193 — 144 : 66 — VIII, 29 : 157 — 100 : 66 — 67, 2 : 182

HÉSIODE

Les Travaux et les Jours, v. 112 *sq.* : 42

HIPPOCRATE

Airs, eaux, lieux : 156 — 12 : 149

Ancienne médecine : 46 ; 50 ; 53 ; 54 ; 57 ; 63 ; 66 ; 68 — 2 : 62 ; 74 — 3 : 45 ; 62 ; 149 — 9 : 62 ; 154 — 12 : 62 —

- 13 : 154 — 14 : 149 ; 155 — 19, 35 : 149 — 19, 41 : 149 — 19, 48 : 149 — 19, 50 : 149 — 19, 54 : 149 — V, 7 : 58
- Aphorismes*, I, 4 *sq.* : 154
- De la nature de l'homme*, 4 : 150 — 7 : 150 — 12 : 155 — 14, 4 : 149
- Du régime*, 2, 3 : 149 — 3 : 150 — 36, 2 : 149 — II, 56 : 154 — III, 168 : 155
- Épidémies*, I, 5 : 151
- Fractures*, 36 : 154
- Régime dans les maladies aiguës*, 28 : 155 ; 156 — 35 : 155 — 36 : 155 — 37 : 155
- HOMÈRE**
- Iliade* : 133 ; 257 — XI, 385-390 : 246
- Odyssée* : 257 — III, 196-197 : 252
- Hymne homérique à Héphaïstos*, 4 : 46
- ISOCRATE**
- À Nicoclès*, 3 : 172 — 28 : 172
- Archidamos*, 67 : 163
- Aréopagétique* : 167 ; 173 — 6 : 226 — 20 : 172 — 21 : 174 — 31 *sq.* : 150
- Busiris*, 25 : 46 — 40 : 172
- Nicoclès*, 14 : 174
- Panathénaique*, 131 : 172 ; 173 — 178 : 163 — 217 : 163 — 226 : 163 — 258 : 163 — 259 : 163
- Panégyrique*, 18 : 181 — 22 : 181 — 28 : 46 — 39 : 46 — 106 : 122
- Sur l'attelage*, 22 : 172
- Sur l'échange* 253 : 51 — 254 : 46
- Sur la paix*, 14 : 172 — 39-40 : 151 — 42 : 181 — 90 : 181 — 104 : 151 — 144 : 181
- LUCRÈCE**
- De la nature*, V : 48 — 222 *sq.* : 51
- LYSIAS**
- Pour le soldat*, 8 : 168
- Pour un citoyen accusé de menées*, 8 : 126 — 20 : 158 — 23 : 158 — 27 : 158 — 31 : 158
- Sur le meurtre d'Ératosthène*, 55 : 122
- MÉNANDRE**
- Dyscolos*, v. 29 : 53
- Fr. 263 : 53
- MOSCHION**
- Fr. 6 Nauck : 46 — 6, 14-15 : 46 — 6, 20-22 : 54
- [**ORPHÉE**], 292 Kern = 247 Abel : 43 ; 46
- PARMÉNIDE**
- Fr. B 16 DK : 149
- PLATON**
- Banquet* : 54 — 186 c : 158 — 186 d-e : 150
- Clitophon*, 409 c : 158 — 410 a : 158
- Euthyphron*, 12 a : 228
- Gorgias* : 191 ; 251 — 485 e : 170 — 518 e : 195 — 518 e-519 a : 151
- Lachès* : 231 ; 235 ; 240 ; 242 — 182 c : 234 ; 236 — 190 e : 233 — 191 d : 238 — 192 c : 238 — 194 a : 238 — 195 a : 234 ; 239 — 197 b : 236 — 199 a : 232
- Lettre VII*, 332 c : 125
- Lois*, I, 639 b : 64 — III : 150 — 691 c : 151 — 691 d *sq.* : 148 — 692 a : 148 ; 151 — V, 733-735 : 194 — VI, 757 a-c : 174 — 782 c : 54 — VII, 793 c : 150 — IX, 875 a : 150 — 880 a : 170 — XI, 919 b-c : 151 — XII, 945 c : 151 — 963 d : 236
- Ménexène*, 243 d : 207
- Ménon*, 86 c : 158
- Phédon* : 240 — 68 b *sq.* : 241 — 86 b : 150
- Phèdre*, 237 c : 158
- Philebe* : 191 ; 193
- Politique*, 260 b : 158 — 272 a : 51 — 274 b : 51 — 274 c : 54 — 308 e : 150 — 309 a-b : 150 — 309 b : 150 — 311 b : 158
- Premier Alcibiade*, 126 b-d : 158
- Protagoras* : 46 ; 47 ; 52 ; 59 ; 193 ; 231 ; 233 ; 235 ; 242 — 321 c : 49 ; 51 — 322 b : 64 — 349-350 : 240 — 349 b *sq.* : 234 — 349 c : 236 — 351 a-b : 236 — 353 d : 194 — 355 c : 240 — 356 : 194 — 356 a : 194 — 358 d : 223 — 359 b : 240 — 360 d : 239
- République* : 52 ; 174 ; 251 — I, 351 d-352 a : 158 — II 369 b : 54 — 369 d : 51 — IV, 420 b-d : 153 —

- 422 e-423 a : 129 — 430 b : 241 —
 432 a : 158 — V, 464 d : 150 — VII,
 519 a : 168 — 522 c : 64 — VIII,
 544 c : 151 — 545 d : 158 — 546 a :
 75 — 551 d : 129 — 552 c : 151 —
 556 e : 151 ; 156 — 557 e : 171 —
 558 c : 171 ; 173 — 559 d : 194 —
 559 d-e : 205 — 560 d-561 a : 169 —
 561 a-b : 205 — 564 b : 151 — 565 a :
 126 — 575 b 1 : 170
- Sophiste*, 22 c : 64
- PLUTARQUE**
- Apophtegmes des rois et des généraux*,
 180 sq. : 95
- Du bavardage*, 17, 511 c : 160
- Érotikos*, 760 d : 95 — 762 c : 95
- Préceptes de mariage*, 144 b-c : 158
- Sur la disparition des oracles*, 421 d : 168
- Sur la fortune* : 50 — 98 c : 51
- Vie d'Alcibiade*, 6 : 95 — 19, 5-7 : 102
- Vie d'Alexandre*, 1 : 101 — 8 : 154
- Vie d'Aristide*, 8, 1 : 161
- Vie de Cléomène*, 9 : 228
- Vie de Lycurgue*, 5, 5 : 163 — 6, 10 : 163
- Vie de Nicias*, 7 : 104 — 8, 7 : 91 — 14,
 3 : 105
- Vie de Périclès*, 9, 1 : 96 — 11, 4 : 205 —
 12 : 185 — 15 : 96 ; 97 — 15, 1 : 205
 — 15, 3 : 98 — 33, 6 : 99
- Vie de Thémistocle*, 11, 1 : 161
- POLYBE**
- I, 1 : 39 — 6, 7 : 25 — 35 : 25 ; 29 — II,
 7 : 29 — III, 32, 13 : 25 — VI : 29 —
 57 : 25 — IX : 18 ; 25 — XII, 25-28 :
 181 — 25 B : 25 — 25 K 5-fin : 35 —
 28 a 8 : 33 — XXVI, 17 : 30
- Rhétorique à Alexandre*, 1429 b : 94 —
 1439 a : 246
- SOPHOCLE**
- Ajax*, v. 1073 sq. : 228 — v. 1079 : 228
 — v. 1120 sq. : 246
- Antigone* : 60 ; 143 — v. 347 : 44 —
 v. 351 : 74 — v. 354 sq. : 46 — v. 355 :
 44 — v. 362 : 74 — v. 364 : 44 —
 v. 367 : 71 — v. 648 : 193
- Œdipe à Colone*, v. 338 : 253 — v. 1194 :
 253
- Œdipe roi*, v. 674 : 253
- STRABON**
- VII, 5, 5 : 164 — VIII, 4, 10 : 163 — X,
 16-22 : 164
- TACITE**
- Annales*, XIII : 81
- THALÈS**
- Fr. A 1 DK : 43
- THÉMISTIUS**
- Περὶ ἀρετῆς, p. 40 : 160
- THRASYMAQUE**
- Fr. B 1, 26 DK : 158
- TITE-LIVE**
- II, 32 : 150
- Tragica fragmenta adespota*, 470 Nauck :
 46 — 509 : 47 ; 53
- TYRTÉE**
- Eunomia* : 163
- TZETZÈS**
- 137, 42 : 53
- XÉNOPHANE**
- Fr. B 15 DK : 50 — 18 : 43
- XÉNOPHON**
- Anabase* : 16 ; 20
- Banquet*, II, 12 : 235
- Commandant de cavalerie*, VII, 7 : 226
- Mémorables*, I, 4 : 50 — IV, 3 : 50 — 6,
 10 : 239
- Helléniques* : 16 ; 34 — II, 3, 15 : 158 —
 4, 35 sq. : 165 — 4, 38 : 158 — VI —
 VII : 92
- [**XÉNOPHON**]
- Constitution d'Athènes* : 69 — I, 18 : 182

INDEX DES NOMS ANCIENS

- ACHILLE : 246
ADRASTE : 44 ; 90 ; 247
ÆTHRA : 181
AGAMEMNON : 61 ; 74 ; 110 ; 178 ; 247
ALCESTE : 238
ALCIBIADE : 28 ; 68 ; 69 ; 70 ; 82 ; 84-87 ;
95 ; 101-103 ; 105 ; 126 ; 134-140 ;
144 ; 145 ; 147-156 ; 183 ; 186-188 ;
200 ; 202 ; 227 ; 247 ; 249 ; 250
ALCMÉON : 149 ; 156
ALEXANDRE : 31
AMEINOCLÈS : 61
AMMONIUS : 223
ANAXAGORE : 52
ANDOCIDE : 162 ; 198
ANONYME DE JAMBLIQUE : 44
ANTIGONE : 143
ANTIPHON : 135 ; 256
ANTISTHÈNE : 235
ARCHIDAMOS : 18 ; 64 ; 65 ; 67 ; 79-81 ;
111 ; 203 ; 211-221 *passim* ; 225 ; 226 ;
254
ARISTIPPE : 240
ARISTOPHANE : 33 ; 92 ; 138 ; 183 ; 192 ;
198 ; 250 ; 256
ARISTOTE : 141 ; 145 ; 149 ; 155 ; 164 ;
248
ASTYCHOS : 82 ; 139
ATHÉNAGORAS : 144 ; 147 ; 149 ; 247 ; 250
BDÉYCLÉON : 182
BRASIDAS : 77 ; 79 ; 118-120 ; 122 ; 123 ;
128 ; 130-132 ; 144 ; 179 ; 183 ; 186 ;
187 ; 198 ; 247
CALICLÈS : 170 ; 195
CHRÉMYLE : 73
CIMON : 92 ; 128 ; 133 ; 134
CLÉARQUE : 16
CLÉON : 18 ; 33 ; 67 ; 68 ; 79 ; 86 ; 100 ;
104 ; 105 ; 111-113 ; 134 ; 137 ; 138 ;
140 ; 143 ; 178 ; 192 ; 193 ; 247 ; 249 ;
254
CLYTEMNESTRE : 246
CORIOLAN : 102
CRÉON : 143
CRITIAS : 46
DÉMARATE : 193
DÉMOCRITE : 47 ; 52-55
DÉMOPHON : 246
DÉMOSTHÈNE (orateur) : 205
DÉMOSTHÈNE (stratège) : 86
DIOCLÈS DE CARYSTOS : 156
DIODORE DE SICILE : 51 ; 53-55 ; 59 ; 64 ;
69 ; 159 ; 163-165 ; 198
DIODOTE : 67 ; 68 ; 71 ; 73 ; 79 ; 111 ;
134 ; 138 ; 143 ; 193 ; 205 ; 254 ; 255
DIOGÈNE D'APOLLONIE : 50
ÉLECTRE : 253
EMPÉDOCLE : 76
ÉPHORE : 28 ; 164 ; 165 ; 198
ÉPICURE : 48 ; 52
ÉPIMÉNIDE : 49
ESCHINE : 198
ESCHYLE : 46 ; 143 ; 255
EUPHÉMOS : 69 ; 70 ; 188 ; 189
EURIPIDE : 33 ; 43 ; 89 ; 94 ; 129 ; 158 ;
182 ; 192 ; 245-258 *passim*
GORGIAS : 43 ; 167
GYLIPPE : 82 ; 85 ; 87 ; 203

- HÉCATÉE D'ABDÈRE : 48
HÉCATÉE (DE MILET) : 32 ; 58
HÉCUBE : 249 ; 252
HELLEN : 59
HÉRACLÈS : 82 ; 246
HÉRACLITE : 160 ; 162
HERMOCRATE : 23 ; 35 ; 66 ; 84 ; 180 ; 181 ; 183 ; 186 ; 187 ; 198 ; 225
HÉRODOTE : 16 ; 24 ; 31 ; 33 ; 34 ; 36 ; 39 ; 58 ; 133 ; 190 ; 232 ; 233 ; 248 ; 255
HÉSIODE : 43 ; 76 ; 129 ; 257
HIPPIAS (sophiste) : 45 ; 164 ; 223
HIPPIAS (tyran) : 227
HOMÈRE : 57 ; 109 ; 110 ; 112 ; 157 ; 158 ; 232
- ION : 252
IPHIGÉNIE : 247
ISOCRATE : 27 ; 33 ; 59 ; 148 ; 206
- JOCASTE : 251
- LACHÈS : 232-234 ; 237-239 ; 241
LAMACHOS : 105
LEUCIPPE : 48
LUCRÈCE : 72
LYCOS : 80
LYCURGUE : 162-164
LYSANDRE : 164 ; 165
- MACARIE : 238
MÉDÉE : 253
MÉNÉCÉE : 136
MÉNÉLAS : 82 ; 247
MÉNON : 16
MINOS : 57 ; 59 ; 61 ; 74 ; 110
- NÉMÉSIOS D'ÉMÈSE : 54
NICIAS : 23 ; 68 ; 75 ; 77 ; 84-86 ; 95 ; 103-105 ; 134 ; 138 ; 139 ; 147 ; 151 ; 152 ; 155 ; 178 ; 179 ; 183-187 ; 208 ; 225 ; 232-234 ; 236 ; 237 ; 239 ; 241 ; 247
- ŒDIPE : 136 ; 247 ; 253
ŒNOMAOS : 164
ORESTE : 82
- PAGONDAS : 225 ; 228
PALAMÈDE : 43 ; 44 ; 46 ; 181
PATROCLIDÈS : 161
PAUSANIAS : 164 ; 165
PERDICCAS : 119
PÉRICLÈS : 16-18 ; 21 ; 26 ; 33 ; 35 ; 38 ; 61 ; 63-65 ; 74 ; 75 ; 77 ; 79 ; 81 ; 85-87 ; 95-103 ; 110-112 ; 133 ; 134 ; 137 ; 140-142 ; 171 ; 173-175 ; 182-184 ; 186-188 ; 193 ; 194 ; 197-210 *passim* ; 211 ; 212 ; 220 ; 221 ; 229 ; 236 ; 237 ; 239 ; 240 ; 247-249 ; 252 ; 254
- PHÉDON : 235
PHÈDRE : 254
- PHILISTION DE LOCRES : 156
PHILOCLÉON : 182
PHORMION : 38 ; 65 ; 79 ; 80 ; 82 ; 87 ; 232 ; 234-236
- PHRYNICHOS : 135 ; 139 ; 144
- PLATON : 42 ; 45 ; 55 ; 65 ; 72 ; 76 ; 97 ; 100 ; 127 ; 145 ; 164 ; 167 ; 172 ; 192 ; 248 ; 256
- PLUTARQUE : 33 ; 34 ; 95-107 *passim* ; 159 ; 184 ; 198
- POLYBE : 16 ; 31 ; 34 ; 36 ; 190 ; 206
- POLYDORE : 163
POLYNICE : 247
POSEIDONIOS : 48
PRODICOS : 44 ; 45 ; 167 ; 185 ; 223
PROMÉTHÉE : 43 ; 54
PROTAGORAS : 45 ; 47 ; 50 ; 51 ; 52 ; 55 ; 64 ; 158 ; 167 ; 223 ; 234-237 ; 239 ; 241
- PROXÈNE : 16
- RÉGULUS : 29
- SCIPTION : 34
SÉNÈQUE : 54
SIMMIAS : 150
SOCRATE : 50 ; 193 ; 194 ; 231-242 *passim* ; 254
- SOPHOCLE : 43 ; 143 ; 252 ; 255 ; 257
STASINOS : 252
SUÉTONE : 106

- | | |
|---|-----------------------------------|
| TACITE : 20 ; 24 ; 199 | ULYSSE : 249 |
| THALÈS : 42 ; 46 | VIRGILE : 42 ; 54 |
| THÉMISTIUS : 159 | VITRUVE : 54 |
| THÉMISTOCLE : 16 ; 61 ; 79 ; 128 ; 133 ;
159 ; 160-162 ; 165 ; 198 | XÉNOPHANE : 45 |
| THÉOPOMPE : 163 | XÉNOPHON : 18 ; 20 ; 24 ; 27 ; 31 |
| THÉRAMÈNE : 75 ; 135 ; 148 | [XÉNOPHON] : 183 |
| THÉSÉE : 44 ; 90 ; 249 ; 250 | XERXÈS : 56 |
| THRASYMAQUE : 251 ; 256 | |
| TIMÉE : 33 ; 35 ; 180 | |
| TISSAPERNE : 135 ; 136 ; 139 | |
| TYNDARE : 82 | ZEUS : 49 ; 158 |

SOURCE DES TEXTES

- « L'utilité de l'histoire selon Thucydide » : *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, « Entretiens », IV, 1956, p. 41-66.
- « L'objectivité dans l'historiographie grecque » : *Proceedings of the 3rd International Humanistic Symposium at Athens and Pelion, Sept. 24-Oct. 2, 1975 : The Case of Objectivity*, Athènes, Hellenic Society for Humanistic Studies, 1977, p. 107-118.
- « Thucydide et l'idée de progrès » : *Annali della Scuola normale superiore di Pisa*, 35, 1966, p. 143-183.
- « Les prévisions non vérifiées dans l'œuvre de Thucydide » : *Revue des études grecques*, 103, 1990, p. 370-382.
- « Le discours des Lacédémoniens (IV, 17-20) et la tendance à la généralité dans l'histoire de Thucydide » : *1st International Symposium on Thukydides, Halimòs, 4-7 sept. 1985*.
- « Plutarque et Thucydide ou le libre usage de la citation » : traduction de « Plutarch and Thucydides or the free use of quotations », *Phoenix. Journal of the Classical Association of Canada*, 42, 1988, p. 22-34.
- « Les facteurs économiques dans l'histoire de Thucydide » : *Histoire et société : mélanges offerts à Georges Duby*, t. 3, Aix-en-Provence, Publications de l'université de Provence, 1992, p. 185-191.
- « Thucydide et les cités de l'empire athénien » : traduction de « Thucydides and the cities of the Athenian empire », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 13, 1966, p. 1-12.
- « Les problèmes de politique intérieure dans l'œuvre de Thucydide » : *Historiographia antiqua. Commentationes lovanienses in honorem W. Peremans septuagenarii editae*, Louvain, Leuwen University Press, 1977, p. 77-93.
- « Alcibiade et le mélange entre jeunes et vieux : politique et médecine » : *Wiener Studien*, 89, 1976, p. 93-105.
- « Vocabulaire et propagande ou les premiers emplois du mot ὄμονοια » : *Mélanges de linguistique et de philologie grecques offerts à Pierre Chantraine*, Paris, Klincksieck, « Études et commentaires », n° 79, 1972, p. 199-209.
- « Trois interprétations d'une crise des valeurs » : *Recueil Plassart. Études sur l'Antiquité grecque offertes à André Plassart par ses collègues de la Sorbonne*, Paris, Les Belles lettres, 1976, p. 159-168.
- « Le thème du prestige dans l'œuvre de Thucydide » : *Ancient Society*, 4, 1973, p. 39-58.
- « La condamnation du plaisir dans l'œuvre de Thucydide » : *Wiener Studien*, 79, 1966, p. 142-148.

Source des textes

- « L'optimisme de Thucydide et le jugement de l'historien sur Périclès (II, 65) » : *Revue des études grecques*, 78, 1965, p. 557-575.
- « Les intentions d'Archidamos et le livre II de Thucydide » : *Revue des études anciennes*, 54, 1962, p. 287-299.
- « La crainte dans l'œuvre de Thucydide » : *Classica et Mediaevalia*, 17, 1956, p. 119-127.
- « Réflexions sur le courage chez Thucydide et chez Platon » : *Revue des études grecques*, 93, 1980, p. 307-323.
- « Réflexions parallèles chez Euripide et Thucydide » : *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen*, 47, 1984, p. 3-17.

DANS LA MÊME COLLECTION

Homère, Horace, le mythe d'Edipe, les Sentences de Sextus, ELA 1, 1979, 128 pages.

Questions de sens, ELA 2, 1982, 144 pages.

Le Texte et ses représentations, ELA 3, 1987, 188 pages.

Le Monde du roman grec, textes édités par Marie-Françoise BASLEZ, Philippe HOFFMANN et Monique TRÉDÉ, ELA 4, 1992, 360 pages.

L'Invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin, textes édités par Marie-Françoise BASLEZ, Philippe HOFFMANN et Laurent PERNOT, ELA 5, 1993, 336 pages.

Le Concept de nature à Rome. La physique, textes édités par Carlos LÉVY, ELA 6, 1996, 272 pages.

Antiquités imaginaires. La référence antique dans l'art moderne de la Renaissance à nos jours, textes édités par Philippe HOFFMANN et Paul-Louis RINU, ELA 7, 1996, 272 pages.

Le Rire des Anciens, textes édités par Philippe HOFFMANN et Monique TRÉDÉ, ELA 8, 1998, 332 pages.

Images romaines, textes édités par Clara AUVRAY-ASSAYAS, ELA 9, 1998, 320 pages.

Théories de la phrase et de la proposition de Platon à Averroès, textes édités par Philippe BÜTTGEN, Stéphane DIEBLER et Marwan RASHED, ELA 10, 1999, 352 pages.

Le Censeur et les Samnites. Sur Tite-Live, livre IX, textes édités par Dominique BRIQUEL et Jean-Paul THUILLIER, ELA 11, 2005, 2^e tirage, 212 pages.

Cicéron et Philodème. La polémique en philosophie, textes édités par Clara AUVRAY-ASSAYAS et Daniel DELATTRE, ELA 12, 2001, 448 pages.

Skhèma/Figura. Formes et figures chez les Anciens. Rhétorique, philosophie, littérature, textes édités par Maria Silvana CELENTANO, Pierre CHIRON et Marie-Pierre NOËL, ELA 13, 2004, 384 pages.

Ariane et Dionysos. Un mythe de l'amour conjugal, Claude VATIN, préface de Jacqueline DE ROMILLY, ELA 14, 2004, 144 pages.

Réceptions antiques. Lecture, transmission, appropriation intellectuelle, textes édités par Lætitia CICCOLINI, Charles GUÉRIN, Stéphane ITIC et Sébastien MORLET, ELA 16, 2006, 192 pages.

Couleurs et matières dans l'Antiquité, études réunies par Agnès ROUVERET, Sandrine DUBEL et Valérie NAAS, ELA 17, 2006, 304 pages.

Identités romaines. Conscience de soi et représentations de l'autre dans la Rome antique, textes édités par Mathilde SIMON, ELA 18, 2011, 288 pages.

Rubor et Pudor. *Vivre et penser la honte dans la Rome ancienne*, textes édités par Renaud ALEXANDRE, Charles GUÉRIN et Mathieu JACOTOT, ELA 19, 2012, 144 pages

Les Chrétiens et l'hellenisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive, textes édités par Arnaud PERROT, ELA 20, 2012, 276 pages.

Comédie et philosophie. Socrate et les « présocratiques » dans les Nuées d'Aristophane, sous la direction d'André LAKS et Rossella SAETTA COTTONE, ELA 21, 2013, 260 pages.

Lucien de Samosate, *portrait du sophiste en amateur d'art*, édition de Sandrine DUBEL, d'après la traduction d'Eugène Talbot, postface de Jackie Pigeaud, ELA 22, 2014, 240 pages.

Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction, sous la direction de BARBARA CASSIN, ELA 23, 2014, 224 pages.

À l'École d'homère. *La culture des orateurs et des sophistes*, sous la direction de Sandrine DUBEL, Anne-Marie FAVREAU-LINDER et Estelle OUDOT, ELA 24, 2015, 304 pages.

Euripide et le parti des femmes, Claire NANCY, ELA 25, 2016, 180 pages.

5^e tirage

Mise en pages
TyPAO sarl
75011 Paris

Présence graphique
N° d'impression : ****
Dépôt légal : mars 2017