

DÉPARTEMENT DE PHILOSOPHIE ET D'ÉTHIQUE APPLIQUÉE

Faculté des lettres et des sciences humaines

Université de Sherbrooke

L'art de philosopher de Thucydide

par

VINCENT BLANCHARD

Mémoire présenté à

BENOÎT CASTELNÉRAC, ANDRÉ DUHAMEL et ALAIN LÉTOURNEAU

pour l'obtention du grade de maître ès arts (philosophie)

Sherbrooke

Avril 2019



## Résumé :

Depuis environ le II<sup>e</sup> av. J.-C., on considère que Thucydide est l'un des pères de la science historique. Sa recherche sur la guerre entre la cité d'Athènes et celle de Lacédémone (431-404 av. J.-C.) lui vaut généralement d'être reconnu comme un historien objectif, c'est-à-dire un savant qui a rapporté avec exactitude une chronologie d'évènements précis. Avec lui, l'homme devient pour la première fois le centre de l'histoire. Il met en lumière une enquête qui ne fait ni intervenir des divinités ou héros aux pouvoirs surnaturels ni des raisonnements mythiques pour en expliquer le déroulement. Le récit s'attarde qu'aux intentions, décisions et actions des hommes qui participèrent à la guerre du Péloponnèse.

À la différence de cette présentation commune sur Thucydide, cette recherche plaide l'idée qu'on ne peut réduire son œuvre à la science historique. Une telle interprétation empêche de saisir la portée de sa démarche ainsi que ses enseignements. Nous estimons plutôt qu'il se fonde tout particulièrement sur une méthode philosophique près de celles des savants de son époque pour retracer le récit des évènements. Dans cette perspective, il propose autant une recherche empirique près de celles des logographes et d'Hérodote qu'une analyse rationaliste des évènements fondée sur les traités de médecine d'Hippocrate. Mais surtout, sa recherche s'inscrit dans la continuité avec la démarche philosophique du savant Protagoras.

En effet, dès lors qu'on s'émancipe du présupposé que Protagoras était un penseur relativiste, on constate que Thucydide partage avec lui une conception de la connaissance et une méthode de recherche similaire sur plusieurs points. Il est tout comme lui un savant qui estime qu'il existe une connaissance indépendante de l'homme dont il est possible de connaître par l'entremise de ses sensations. La connaissance apparaît sous la forme d'un réalisme sensualiste et politique qui consiste dans l'examen du mouvement sensible au fondement des actions de chaque protagoniste. Elle est en quelque sorte une *dialectique des intérêts*, c'est-à-dire une disposition sensible et une méthode d'interprétation du déroulement des évènements qui suppose l'analyse de ce qui amène chaque homme à défendre ses intérêts.

Mots clés : Thucydide, Protagoras, Philosophie, Politique, Histoire, Réalisme, Sensualisme, Nature, Homme, *Dialectique des intérêts*, *La Guerre du Péloponnèse*.

## Remerciements :

J'aimerais remercier toutes les personnes qui m'ont appuyé tout au long de cette belle et complexe aventure que fut l'écriture de ce mémoire. Tout d'abord, je souhaite souligner et remercier l'apport qu'ont eu ma mère Nicole et mon père Michel dans ma recherche et plus largement dans l'ensemble de mes études. Non seulement leur soutien fut inestimable, mais par-dessus tout ils ont été et restent pour moi des modèles de vertu, d'honneur, de respect et de persévérance.

Je désire également remercier les différents amis que j'ai rencontrés au courant des dernières années et qui m'ont apporté des souvenirs intarissables. Je remercie ma fidèle amie Maïka Hudon-Nadeau qui a toujours été là pour me soutenir, et ce, même dans les moments les plus difficiles. Il n'est pas de mot assez fort pour louer ta bonté et ta générosité près de l'abnégation. Je veux aussi remercier mes amis Amélie Laroche, Amélie Bousquet, Jessy Pelletier, Bruno Laflamme, Roxane Lajoie et Karolane Baillargeon-Beaudet. Chacun de vous m'avez aidé, que vous l'ayez voulu ou non, à me comprendre et à me rendre meilleur.

Enfin, j'aimerais remercier l'Université de Sherbrooke et plus particulièrement le Département de philosophie pour toutes ces belles années passées dans votre établissement. Je remercie en particulier mon directeur de maîtrise M. Benoît Castelnérac et les professeurs et membres du jury Alain Létourneau et André Duhamel. Merci d'avoir pris le temps de lire ce mémoire.

# Table des matières

Introduction .....	1
Chapitre 1 Les origines d'un malentendu.....	6
1) La science historique.....	8
2) L'histoire au V <sup>e</sup> siècle av. J.-C. ....	10
3) Une opposition anachronique .....	13
4) La récupération moderne d'un anachronisme.....	16
a) Un grand artiste .....	17
b) Un authentique historien .....	19
c) La psychologie historique .....	20
d) Un historien hautain .....	22
e) L'initiateur des sciences humaines.....	23
5) Thucydide, un historien ?.....	25
Chapitre 2 Science et méthode chez Thucydide.....	27
1) Les premières recherches sur les faits passés.....	28
a) Les logographes .....	28
b) Hérodote.....	30
2) La guerre du Péloponnèse.....	33
a) Le récit chronologique des évènements .....	33
b) Une méthode empirique.....	34
c) Les choix d'écriture.....	36
3) Hippocrate et les médecins de Cos.....	37
4) L'interprétation rationaliste des évènements .....	39
a) Discerner les faits vraisemblables des invraisemblables .....	40
b) Les causes de la guerre .....	47
Chapitre 3 Protagoras ou l'art d'avoir le meilleur avis .....	53
1) La science des sensations .....	56
2) Le mouvement de la matière .....	59
3) La contradiction.....	63
4) La dialectique de la connaissance .....	68

5) L'objectivité .....	70
6) La première science.....	75
Chapitre 4 Le réalisme politique .....	83
1) Le paradigme réaliste en relations internationales .....	85
2) L'homme .....	88
3) Le mouvement des intérêts.....	93
4) L'idéalisme, une altération des sens.....	100
5) Une interprétation réaliste .....	106
Chapitre 5 La dialectique des intérêts .....	110
1) Le développement de l'intelligence .....	112
2) L'art de la parole et du raisonnement.....	117
3) Le discours objectif.....	121
4) La responsabilité .....	126
5) Philosopher.....	131
Conclusion.....	143
1) Une démarche philosophique originale.....	144
2) Une division limitée des sciences.....	147
Bibliographie.....	149

## Introduction

L'idée de cette recherche est née d'un constat surprenant et, à certains égards, plutôt agaçant : malgré les nombreuses études sur Thucydide (460-399 av. J.-C.) qui témoignent du caractère philosophique de son œuvre, elle reste décrite comme celle du père de la science historique. Pire, elle est généralement délaissée par les philosophes qui la réduisent au récit d'une guerre comme on a vu d'autres à travers le temps. Quel intérêt peut-il donc y avoir à lire un récit comme celui de *La Guerre du Péloponnèse* à côté d'œuvres philosophiques de l'antiquité aussi marquantes et diversifiées que celles de Platon et d'Aristote ou encore celles de réalistes politiques comme Machiavel et Clausewitz ? Le choix est encore plus évident dès lors qu'on s'aperçoit qu'il n'est pas aisé d'entrer aux premiers abords dans une telle œuvre. Outre le caractère aride de son style, il décrit une suite d'évènements dont on a de la difficulté à imaginer la portée philosophique.

Or, la philosophie est une recherche savante dont l'objectif est de soulever des problèmes ou des questionnements dont la valeur n'est pas propre à un individu, mais qui possède une valeur qui le dépasse et peut concerner tous les hommes. Elle est un questionnement sur la réalité. Est-il possible de la connaître ? Comment peut-on la connaître si elle existe ? Qu'est-ce qu'une réalité

politique ? Comment est-il possible de la comprendre et d'agir sur elle ? Chacun de ces problèmes intéresse les hommes depuis longtemps et reste d'actualité. Le philosophe, comme les autres savants, propose à son époque la solution qui lui apparaît la meilleure, soit la plus utile pour répondre à un de ces problèmes. Il s'appuie sur une méthode de démonstration argumentée qui peut impliquer de proposer une preuve empirique, dans la mesure où il rapporte les faits pour expliquer la solution à son problème, ou une analyse rationaliste, qui suppose une explication argumentée, ou encore les deux en même temps. Cependant, contrairement aux autres savants, il ne limite pas sa recherche à une technique ou un domaine particulier de la connaissance. Il tend à appuyer cette dernière sur une réflexion qui comprend généralement plusieurs champs d'expertise.

Une dernière précision est nécessaire pour considérer l'état de la philosophie aujourd'hui : si on oppose généralement le discours philosophique, qu'on range dans la catégorie des « Lettres », aux discours des autres sciences (naturelles, humaines, économiques, de l'éducation, etc.), une telle opposition pratique a non seulement conduit à mésestimer son utilité réelle ; elle rend en plus son passé inintelligible. Cette opposition conduit à isoler les problèmes et les solutions que les philosophes considèrent des différentes problématiques auxquelles les autres savants ont cherché à répondre à leur époque, mais aussi, à l'inverse, de sous-estimer le caractère philosophique des discours de savants dont l'influence sur la philosophie est non-négligeable.

La recherche qui suit a pour objectif d'approfondir l'apport d'un de ces savants à la philosophie : Thucydide. S'il semble légitime de considérer son œuvre dans l'historiographie, sa description de la guerre entre Athènes et Lacédémone (431 à 404 av. J.-C.) ne peut pas selon nous être réduite à une démarche moderne en histoire. Nous estimons plutôt qu'elle est une démarche philosophique qui répond à un questionnement qui dépasse le contexte auquel il s'intéresse. Cette démarche n'a pas que pour but de répertorier et de décrire les événements qui ont marqué cette dernière.

Autrement dit, elle ne limite pas à rendre compte d'une mémoire de faits qui sont passés. Elle est de surcroît une méthode dialectique qui a pour objectif de démontrer comment sa nature amène l'homme à défendre ses intérêts dans chaque contexte. Plus qu'une recherche historique, elle suggère une réflexion qui donne aux événements particuliers de la guerre du Péloponnèse une dimension philosophique.



Originaire d'Athènes, Thucydide est d'abord un savant qui inscrit sa recherche dans la suite des enquêtes des logographes et d'Hérodote. Il cherche, tout comme eux, à rapporter une chronologie d'évènements particuliers. La principale différence est qu'il s'appuie sur une méthode d'analyse factuelle qui lui est propre. De la même manière qu'Hippocrate et les médecins de Cos, il évalue l'exactitude de chaque témoignage pour présenter l'interprétation la plus authentique possible. Il oriente son récit pour expliquer quelles sont leurs causes, tout en rendant compte des intentions qui amènent les acteurs de la guerre à prendre leurs décisions. Les discours qu'il rapporte sont le meilleur exemple de cette méthode. De son propre aveu, ceux-ci ne rapportent pas ce qu'ont précisément dit les acteurs de la guerre. Ils témoignent surtout des raisonnements qu'ils ont pu tenir et qui lui paraissaient nécessaires pour comprendre leurs actions. Thucydide propose une réflexion qu'il juge utile sur les causes qui ont amené les hommes à prendre une décision plutôt qu'une autre.

C'est dans le cadre de cet effort d'explication qu'il propose une démarche philosophique. Par sa manière de décrire les causes des évènements, il donne une signification philosophique à des situations, des décisions, des discours et des actions qui, sans son travail d'explication, ne seraient restés que des faits particuliers parmi d'autres. Il soulève des problèmes dont la valeur dépasse le contexte de la guerre pour exposer les causes sensibles qui ont poussé chacun à défendre une décision ou une autre. Il témoigne dans sa description des évènements de ce qu'il appelle lui-même un κτήμα ἐς ἀεί (*Ktêma es aei*), soit un *trésor pour toujours*<sup>1</sup>. Cela veut dire qu'il introduit dans son récit une connaissance sur la nature humaine dont la valeur ne devrait pas changer, et dont il est toujours possible, aujourd'hui, d'évaluer la pertinence. Il révèle différentes situations dans lesquelles les hommes ont agi et pourraient agir pour comprendre leurs intentions et leurs décisions, puis d'observer quelles en furent les conséquences. Il ne cherche pas à dire qui dit vrai ou faux dans chaque situation ni ne décrit un code de conduite pour les politiques, comme le prétend Hobbes<sup>2</sup>. Il appréhende que ses futurs lecteurs tirent eux-mêmes, de sa seule description des évènements, les informations utiles pour réfléchir aux évènements qu'ils seront eux-mêmes amenés à observer.

---

<sup>1</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 22, 4.

<sup>2</sup> Dans sa première introduction à la traduction anglaise de *La Guerre du Péloponnèse*, Hobbes affirmait que l'œuvre de Thucydide pouvait se lire comme un manuel dédié aux princes : « I choose rather to recommend him for his writings, as having in them profitable instruction for noblemen, and such as may come to have the managing of great and weighty actions » (Hobbes 1839, V).

Nous soutiendrons que le caractère philosophique de sa démarche est d'autant plus évident que celle-ci s'inscrit dans la continuité avec celle de Protagoras<sup>3</sup>. Toutefois encore faut-il, pour en mesurer l'influence, ne pas tomber dans le piège de réduire les enseignements de ce dernier à celui d'un penseur relativiste, c'est-à-dire d'un personnage qui considère que ce qui est vrai et ce qui ne l'est pas dépend de chaque personne. Nous soutenons qu'il défendait une théorie tout à fait sérieuse que nous nommerons le *réalisme sensualiste* et qui suggère qu'il existe une connaissance dont la valeur est indépendante du sujet et qu'elle trouve son origine dans la réalité sensible. Le savant devait être capable, dans différents contextes, de renverser chaque discours pour en proposer un autre qui soit plus utile pour expliquer la réalité et plus avantageux dans la pratique.

Il semble, dans cette perspective, que la conception de la connaissance de Thucydide se rapporte, comme chez Protagoras, à l'examen des causes sensibles qui influencent les intentions et les décisions des acteurs de la guerre. Le *réalisme sensualiste* apparaît chez lui sous la forme d'un *réalisme politique* qui consiste à évaluer comment leur nature pousse les hommes à défendre leurs intérêts. Il suggère que s'ils entretiennent des comportements en apparence contradictoires, ils adoptent le même comportement. Ils poursuivent toujours le même but : défendre leurs intérêts. Son récit se confond ainsi avec une démarche philosophique qui vise à expliquer le mouvement qui amène chacun à poursuivre cette même recherche.

La description que propose Thucydide de ce mouvement implique une *dialectique des intérêts*. Nous suggérons par-là une méthode d'interprétation des événements dont le but est, comme chez Protagoras, de formuler le meilleur avis sur chacun d'eux. Elle a pour but de proposer le discours le plus avantageux sur la nature humaine par l'examen des contextes auxquels donne lieu la réalité sensible. Mais, de surcroît, l'écrivain veut amener son lecteur à développer sa capacité à se faire le meilleur avis dans chaque contexte politique qu'il est amené à observer. Il propose de cette façon une œuvre dépassant la simple interprétation factuelle. Elle se trouve être une œuvre de philosophie qui invite son lecteur à réfléchir sur la nature de l'homme dans des contextes politiques et militaires variés.

Afin de saisir en détail la cohérence d'une telle démarche, il est nécessaire d'expliquer pourquoi il est anachronique de parler de Thucydide comme un historien. S'il est vrai qu'il a influencé la science historique, on ne peut pas considérer qu'il l'ait fondée et clairement définie. On

---

<sup>3</sup> On peut même penser que l'influence du sophiste a été aussi fondamentale sur le développement de la science médicale d'Hippocrate et des médecins de Cos ou encore d'un sophiste comme Antiphon.

remarquera ainsi comment les savants modernes ont trop souvent cherché à montrer la cohérence ou l'incohérence de sa méthode dans le cadre d'une interprétation moderne de la science, et notamment de la science historique, plutôt qu'à travers une recherche sur le développement de la science à l'époque de notre auteur.

Nous observerons, par la suite, comment sa méthode de recherche s'inscrit dans la continuité des recherches savantes de son époque. Il propose une recherche empirique en partie cohérente avec celle des logographes et tout particulièrement de celle d'Hérodote. Mais aussi, nous examinerons comment l'écrivain s'inspire du développement de la médecine de son époque dans la constitution de sa méthode. Il propose la meilleure interprétation possible des événements par une analyse rationaliste de l'authenticité des témoignages et des causes de la guerre.

Dans les chapitres suivants, nous démontrerons comment il récupère les enseignements de Protagoras pour proposer une œuvre philosophique à partir de sa description des événements. Cela signifie de remettre en question les idées reçues sur les enseignements de ce dernier comme celle qui fait de lui le père du relativisme. Nous remarquerons tout le génie d'un personnage qui n'a pas été populaire pour la simple raison qu'il savait séduire les foules, mais aussi parce qu'il était un savant sérieux qui défendait des enseignements originaux et utiles. Nous examinerons ensuite comment Thucydide récupère les enseignements protagoréens. D'abord, nous démontrerons comment le *réalisme sensualiste* apparaît chez lui sous la forme d'un *réalisme politique*. Nous observerons, de surcroît, comment il s'appuie sur une *dialectique des intérêts* dans l'objectif de développer chez lui et son lecteur l'intelligence, c'est-à-dire la capacité à se faire le meilleur avis sur les faits politiques. Ainsi, nous expliquerons comment la démarche de Thucydide l'amène à donner une signification philosophique aux intentions, aux décisions et aux actions des protagonistes de la guerre pour garantir à son lecteur une connaissance qui dépasse le seul contexte de la guerre du Péloponnèse.

## Chapitre 1 Les origines d'un malentendu

On aborde généralement *La Guerre du Péloponnèse* à partir du présupposé que Thucydide prétendait être un historien qui raconte avec objectivité la guerre entre Athènes et Lacédémone<sup>4</sup>. À partir du II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. environ, les historiens gréco-romains vont s'inspirer et se réclamer de son œuvre. On l'opposa d'ailleurs pendant plusieurs siècles à Hérodote dans une perspective manichéenne : on le perçut comme un historien qui s'intéressait à la vérité des faits, alors que son prédécesseur était un charlatan qui disait des mensonges. Pendant tout le reste de l'antiquité, et même jusqu'au vingtième siècle, on considéra donc Thucydide comme le père de la science historique et le grand modèle qu'il fallait imiter en histoire.

Plus récemment, ce présupposé sur la prétention de Thucydide d'être un historien, et surtout un historien qui s'intéresse à la vérité, a conduit de nombreux savants à considérer le caractère contradictoire de son œuvre avec celui de la science historique. Francis M. Cornford au début du vingtième siècle, dans son *Thucydides Mythistoricus*, est le premier à avoir réfuté le présupposé qu'il était un historien. Il suggérait qu'il était un grand artiste qui avait proposé une œuvre tragique. Charles Norris Cochrane va plus tard démontrer dans *Thucydides and the science of*

---

<sup>4</sup> On considère ici qu'il s'agit bel et bien d'un « présupposé » dans la mesure où Thucydide ne prétend à aucun moment être un historien dans son ouvrage. Il n'utilise jamais même le mot « historia ».

*history* tout le sérieux de son œuvre en exposant le caractère scientifique et moderne de ce dernier. Quant à Robin G. Collingwood, il suggéra, dans *The idea of history*, que si l'on pouvait l'inclure dans l'historiographie ce n'est qu'en tant qu'il proposait une *psychologie historique*. Enfin, plus récemment, l'historien François Hartog cherchait dans *Évidence de l'histoire : ce que voient les historiens* à démontrer comment Thucydide aurait eu la prétention de pratiquer ce qu'il aurait appelé de la *véritable histoire* au contraire de ses prédécesseurs logographes.

Quoiqu'un tel présupposé sur l'historicité de son œuvre soit légitime, dans la mesure où il est manifeste que Thucydide témoigne d'une suite d'événements particuliers, il nous apparaît anachronique. Il suggère que ce dernier aurait inventé ou contribué à l'émergence d'une discipline définie. Pourtant, l'histoire, en tant que discipline intellectuelle, n'existait pas à son époque. La notion d'*historia* faisait référence à une recherche, une enquête ou un recueil d'informations. Elle pouvait concerner l'étude des événements passés, la nature, le corps humain et bien d'autres choses. De la même manière, Thucydide ne prétend jamais qu'il est un historien ou qu'il pratique une discipline nommée « histoire » et encore moins qu'il fonde une discipline nommée « histoire ». Même lorsqu'il se distingue des poètes et des logographes, il ne suggère pas d'opposer sa discipline à d'autres. Il constate les limites des démarches de ses prédécesseurs pour connaître les faits qu'ils rapportent. Il prétend remédier aux défauts de ces récits par une méthode plus efficace qui lui garantit, selon lui, de proposer un récit plus exact et fiable. En d'autres mots, il suggère faire une recherche dans la continuité de celles des poètes et des logographes, mais qui se distingue par une méthode plus efficace ; ce qui est une prétention essentielle lorsqu'on affirme transmettre une connaissance.

On s'attardera donc à expliquer, au cours de ce chapitre, les origines de l'anachronisme qui compare la prétention de Thucydide à celle de l'historien moderne. Le but est d'exposer comment les interprétations majeures de son travail reposent sur un malentendu. Puis, nous considérerons la méthode de recherche qui nous semble la plus pertinente pour l'interprétation de son œuvre et de sa méthode. Avant cela, il faut cependant considérer ce qu'est la science historique, ce qu'elle était au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et comment on y a associé notre auteur.

## 1. La science historique

Nous définissons souvent l’histoire comme une science puisqu’elle vise à approfondir les connaissances d’un objet précis du savoir en se reposant sur une méthode empirique ou rationaliste. La science historique est l’étude des événements passés d’une institution, d’un peuple ou de n’importe quel autre objet du savoir qui concerne l’homme. Elle se distingue du mythe dans la mesure où elle ne s’intéresse pas aux actions de divinités ou de héros aux capacités surnaturelles. Ce qui intéresse l’historien est de rapporter les faits qui mettent en scène les intentions et les actions des hommes en les disposant dans un ordre chronologique. Il cherche à les situer dans le temps et notamment par rapport au moment où il les rapporte lui-même.

L’historien, et l’on rejoint Robin G. Collingwood à ce propos<sup>5</sup>, tend donc à proposer une réflexion sur lui-même et son époque. Lorsqu’il s’interroge sur le passé, il le fait dans la conscience d’un problème présent. Il s’intéresse à ce que les autres ont fait dans d’autres contextes pour comprendre leurs actions et en tirer un savoir utile dans son contexte. Il cherche, en d’autres mots, à apporter des éléments de réponse à des questionnements qui concernent ses contemporains. Qui sommes-nous ? Quelles sont nos origines ? Pourquoi y-a-t-il des guerres ? Pourquoi est-ce que notre pays a adopté un régime politique plutôt qu’un autre ? Qu’est-ce qui explique que les États-Unis soient devenus la première puissance mondiale ? Comment expliquer que la France prône la laïcité, alors que les pays anglo-saxons défendent la neutralité religieuse dans l’espace public ?

Afin d’éclairer au mieux notre compréhension de ces questions, l’historien doit proposer un récit objectif. On entend ici par « objectif » une description des événements qui rapporte précisément ce qui s’est passé et qui fait intervenir le moins possible les préférences personnelles de l’auteur. Ce récit se caractérise par deux critères : l’exactitude des faits et la complétude du récit.

Avant toute chose, l’historien cherche à décrire avec exactitude les événements. Il a pour but de raconter un récit qui est conforme avec les faits passés. Il ne peut pas affirmer des choses s’il n’appuie pas son discours sur une ou plusieurs sources crédibles qui les confirme. Une source orale est par exemple à prendre avec précaution. Elle peut ne pas être fiable, car ceux qui les

---

<sup>5</sup> Son livre *Autobiographie* est une remarquable contribution à la réflexion sur l’histoire et tout particulièrement à l’histoire de la philosophie.

rapportent sont toujours dans un processus volontaire ou non de réélaboration de leur témoignage. Néanmoins, elle peut être utilisée pour décrire des événements récents, puisqu'il est possible de la confirmer par d'autres sources comme de nos jours les enregistrements audios et vidéos. Pour les périodes plus anciennes, la principale source de l'historien est celle qui provient des écrits. La plus connue est l'archive. Il s'agit de documents provenant de personnes, physiques ou morales, dont l'autorité est reconnue. On peut penser à des actes légaux comme la promulgation d'une loi, un acte de notaire, les décrets royaux ou les registres paroissiaux. En ce qui concerne des événements plus anciens encore, comme ceux de l'Antiquité ou du Moyen Âge, l'historien doit le plus souvent puiser ses informations dans des sources littéraires comme les récits historiques que rapportent des écrivains tels que Thucydide. Il peut aussi se référer à des sources archéologiques allant des empreintes d'un australopithèque conservées dans l'argile à l'épave d'un drakkar viking ou encore au site d'un ancien village amérindien. Toutes ces sources démontrent que ce qu'il affirme est objectif puisqu'elles ne tiennent pas seulement à son opinion personnelle.

S'il est nécessaire de proposer un récit exact, son objectivité se trouve aussi dans sa capacité à rapporter un récit complet. Cela ne signifie pas qu'il doit décrire tous les faits. Ce projet serait fastidieux et inefficace. L'historien a plutôt pour but de témoigner de ceux qui sont nécessaires pour répondre aux questions qu'il se pose. Par exemple, s'il cherche à expliquer comment une Rome a pu détenir, au cours de l'antiquité, un puissant empire, on s'attend à ce qu'il traite des guerres puniques contre Carthage, de la guerre des Gaules et de la prise du pouvoir par Octave. Il ne peut pas omettre ces événements. Trop de sources d'information indiquent qu'ils sont nécessaires pour comprendre le processus qui a permis la construction de l'Empire romain. Le travail de l'historien est d'exposer chaque fait qui permet de saisir les événements de son récit.

La définition que l'on prête ici à l'histoire est évidemment générale. Elle ne témoigne pas des différentes conceptions ou interprétations de la discipline. L'objectif n'est pas de rentrer dans des débats historiographiques, ceux-ci n'étant pas utiles pour considérer *La Guerre du Péloponnèse*. En revanche, cette définition est suffisamment précise pour mettre en lumière les caractéristiques qui sont aujourd'hui communément employées pour juger de la qualité du travail de l'historien et d'expliquer pourquoi il nous semble impertinent d'y associer Thucydide.

## 2. L'histoire au V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.

Il est commun d'affirmer que la science historique a pour origine la Grèce du V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Elle serait apparue lorsque des écrivains s'intéressèrent moins à décrire les récits des héros épiques et les légendes fantastiques que les événements dont les hommes sont les acteurs. On reconnaît à Hérodote d'Halicarnasse (480-420), avec son *Enquête* sur les guerres médiques et à Thucydide sa paternité. Ils ont chacun écrit le récit d'une guerre en mettant en lumière les faits qu'ont accomplis des hommes plutôt que des récits fantastiques.

Mais, s'il semble légitime de considérer que la science historique trouve certaines de ses aspirations dans leurs œuvres, peut-on considérer qu'ils faisaient de l'histoire au même titre qu'on la pratique aujourd'hui ? Évidemment non. D'abord, parce qu'ils ne le pouvaient tout simplement pas. Ils n'avaient pas accès à des larges archives qui comprenaient, entre autres choses, des documents audio et vidéo permettant de rendre compte avec précision de ce qui a été dit et fait. La majorité de leurs sources d'information proviennent de témoignages oraux dont l'exactitude ou l'inexactitude est très souvent impossible à confirmer. On peut penser qu'ils ont eu accès à certains écrits. Cependant, ces documents restent moins complets et exacts qu'un enregistrement. Ils ne permettent pas de rapporter avec précision tout ce qu'a pu dire un orateur lors d'un discours et les mots exacts qu'il avait pu prononcer. Ceux-ci ne pouvaient le plus souvent que témoigner des idées générales que ce dernier avait défendues.

Par conséquent, il n'est pas surprenant que le récit de Thucydide, mais aussi ceux des autres écrivains du V<sup>e</sup> siècle, nous apparaissent aujourd'hui plus subjectifs qu'objectifs. Sans les moyens nécessaires pour respecter les critères actuels en histoire, ils ont été contraints plus souvent que les historiens contemporains à faire des choix dans leur description des événements. Ils devaient remettre en doute chaque témoignage et se fier à leur jugement pour déterminer la valeur des faits rapportés. On doit donc faire attention à ne pas considérer leur récit sous le seul angle de notre conception de l'objectivité historique. Thucydide prétendait proposer le récit le plus exact et complet des événements dans la mesure qui était, selon lui, possible, en employant la méthode la plus efficace pour récolter les informations nécessaires à leur reconstitution.

Un autre signe qu'il n'avait pas la même conception de l'histoire est la signification et l'utilisation du terme « historia ». Celui-ci ne renvoyait pas à une science ou un savoir des faits



passés. Il désignait une enquête<sup>6</sup>, le résultat de cette enquête<sup>7</sup> ou le récit que l'on a appris par une communication verbale ou écrite<sup>8</sup>. Celui qui faisait de « l'histoire » était dans un processus de recherche qui reposait sur l'observation des faits et le questionnement de témoins. Il pouvait autant concerner les faits qui composaient le récit du passé que toute autre forme de savoir. Platon l'utilisait d'ailleurs au IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. à propos de la connaissance de la physique<sup>9</sup> ou même sur n'importe quelle chose<sup>10</sup>. Il ne réduisait pas l'histoire à une science précise comme le fera Aristote.

Cette référence du philosophe à la physique est probablement la plus cohérente avec les premières utilisations du mot « histoire ». La majorité des commentateurs s'entendent pour dire aujourd'hui que les physiciens de l'antiquité pratiquaient une *historía pèri phúseôs*, soit une *enquête* sur la nature des choses<sup>11</sup>. Celle-ci serait apparue en Ionie au VI<sup>e</sup> s. avec Thalès et Anaximandre de Milet. Au contraire des poètes qui mettaient en scène des faits incroyables afin d'expliquer l'origine du monde, ces philosophes se reposaient sur une méthode d'investigation qu'ils nommaient *historia*. Ils émettaient des généralisations, à partir de certaines observations, sur les principes entrant dans la composition du monde. Thalès proposa le principe téléologique que l'eau est à l'origine de la vie, et donc du monde à partir de son observation que la nourriture est humide et que même le processus de génération du chaud l'est. Quant à lui, Anaximandre soutenait l'existence d'une substance non observable de l'*apeiron*, ou l'illimité, soit une généralisation à partir du constat que le monde se régénère en continu. Après eux, les philosophes Héraclite, Parménide, Empédocle, Anaxagore et les atomistes Leucippe et Démocrite ont articulé une même *historia* en proposant des théories pour expliquer la nature de la réalité.

Ceci montre que le terme « historia » revêtait une large signification durant le V<sup>e</sup> siècle. Il ne désignait pas une profession. On ne peut pas considérer qu'Hérodote prétendait être un historien. Tout comme les physiciens, il proposait les résultats d'une recherche. Celle-ci ne rend pas seulement compte des guerres entre l'Empire perse et certaines cités grecques. Hérodote fait de nombreuses digressions dans son récit pour décrire les mœurs, les coutumes et le passé de chaque

---

<sup>6</sup> Hérodote, *Enquête*, II, 118.

<sup>7</sup> Ibid, I, 1.

<sup>8</sup> Ibid, II, 119.

<sup>9</sup> Platon, *Phédon*, 96 a.

<sup>10</sup> Platon, *Le sophiste*, 267 e.

<sup>11</sup> Gérard Naddaf rend ainsi bien compte dans son livre sur *Le concept de nature chez les présocratiques* comment le terme se référait surtout durant le VI<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècle av. J.-C. à la recherche physique.

peuple de l'Empire<sup>12</sup> ou encore ceux des cités de Sparte et d'Athènes. Il n'est pas étonnant qu'il soit considéré autant comme l'initiateur de la science historique que de l'ethnologie, l'anthropologie et même, d'une certaine manière, de la géographie<sup>13</sup>. Il avait proposé une enquête qui compilait des données sur chacun de ces domaines du savoir. Conséquemment, il serait anachronique de réduire son œuvre à celle d'un historien moderne qui ne se serait intéressé qu'aux faits des guerres médiques. Il était vraisemblablement un écrivain cherchant à répondre à des questions qui n'étaient pas qu'historiques.

De la même manière, il serait réducteur de limiter notre interprétation de l'œuvre de Thucydide à la science historique. Il ne prétend pas se restreindre à rapporter le résultat de son enquête comme le faisait Hérodote. Il est vrai que le terme *historia* ne se retrouvait pas dans le dialecte attique qu'il parlait, et on peut légitimement penser qu'il a suivi certaines influences des premières recherches sur la nature et sur l'homme. Malgré tout, il n'affirme à aucun moment s'astreindre à ce rôle. Il démarre son travail en affirmant avoir « composé par écrit » (*suggraphein*) le récit de la guerre entre les Athéniens et les cités du Péloponnèse<sup>14</sup>. Or, en utilisant des termes comme *suggraphein* et *graphein*<sup>15</sup>, soit une composition ou rédaction, ou encore l'expression de *trésor pour toujours*, il revendique ne pas seulement rapporter les faits nécessaires à la description des événements. Il considère avoir fait un travail d'écrivain en proposant la meilleure interprétation de cet affrontement ainsi qu'avoir rapporté un savoir utile pour les générations futures. Dans ces circonstances, il est difficile de limiter son œuvre à une entreprise de récolte de témoignages et à une description factuelle. Thucydide répond non seulement à une question d'ordre historique, mais à des questions plus larges concernant la nature de l'homme lorsqu'elle est aux prises avec un contexte politique, dont la guerre du Péloponnèse est le meilleur exemple.

---

<sup>12</sup> La plus importante de ces digressions est celle de son livre II où il retrace les origines de l'Égypte et comment elle fut conquise par les Perses.

<sup>13</sup> Il avait voyagé dans un grand nombre de pays autour du bassin méditerranéen et fait une description cartographique du monde connu qui est restée très célèbre.

<sup>14</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 1, 1.

<sup>15</sup> Ibid, I, 22, 2.

### 3. Une opposition anachronique

On peut dès lors se demander pourquoi Thucydide a pu être considéré comme un historien, et même être opposé à Hérodote<sup>16</sup>. En effet, les spécialistes de la science historique contrastèrent pendant longtemps ces deux écrivains comme les deux faces de l'histoire primitive. Ils présentèrent deux manières d'écrire l'histoire : l'une qu'ils jugeaient bonne et l'autre mauvaise. La mauvaise, celle d'Hérodote, avait pour pratique de rapporter tous les récits possibles sans distinguer les faits *vrais* des *faux*, tandis que Thucydide exposait la vérité en montrant la *cause la plus authentique* des événements.

Cette opposition anachronique prendra le devant de la scène dans l'appréciation récente de l'écrivain. Avant d'en arriver là, voyons comment la notion d'*historia* changea de signification entre le IV<sup>e</sup> et le II<sup>e</sup> siècle av. J.-C. et comment on y associa les noms de Thucydide et d'Hérodote notamment avec la *Poétique* d'Aristote et l'*Histoire* de Polybe.

La première trace d'une réflexion sur l'histoire en tant que discipline intellectuelle apparaît avec Aristote (384-322). Dans le chapitre IX de la *Poétique*, le philosophe utilise le mot *ιστορικά* (*historika*), soit le terme « historien », pour distinguer certains savants, comme Hérodote, qui s'intéressent aux faits passés :

En effet, la différence entre l'historien (*historika*) et le poète ne vient pas du fait que l'un s'exprime en vers ou l'autre en prose (on pourrait mettre l'œuvre d'Hérodote en vers, et elle n'en serait pas moins de l'histoire en vers qu'en prose) ; mais elle vient de ce fait que l'un dit ce qui a lieu, l'autre ce à quoi l'on peut s'attendre.<sup>17</sup>

Le philosophe remet en question l'idée commune de ses contemporains que l'historien ne se distingue que par son mode d'écriture en prose. Il suggère, en ce sens, qu'il n'était pas encore perçu à son époque (la seconde moitié du IV<sup>e</sup> s.) comme un savant qui s'intéressait seulement aux faits passés. On le remarquait surtout parce qu'il n'écrivait pas en vers comme les poètes.

Avec Aristote apparaît donc pour la première fois l'idée que l'historien s'intéresse exclusivement aux faits passés. Il le compare notamment au poète par le sujet de son récit : d'un côté, si le poète décrit les faits à venir, l'historien décrit ceux qui sont passés. Cette remarque sur l'histoire s'accompagne d'une comparaison dépréciative avec la poésie et la philosophie. Le philosophe de

---

<sup>16</sup> Le Janus de la collection Farnèse qu'on retrouve au Museo Nazionale de Naples est la représentation parfaite de la manière dont on considéra Thucydide et Hérodote dans l'historiographie.

<sup>17</sup> Aristote, *La Poétique*, IX, 1451b 1-5.

Stagire estime qu'en s'intéressant aux faits particuliers plutôt qu'aux faits généraux, l'historien propose un savoir moins noble que le poète ou le philosophe. Les faits particuliers sont les actions et paroles d'un individu ou un groupe d'individus, alors que les faits généraux, nous dit-il, est « telle ou telle chose qu'il arrive à tel ou tel de dire ou de faire, conformément à la vraisemblance ou la nécessité »<sup>18</sup>. L'historien raconte ce qui a été et non pas ce qui peut être, car il n'explique pas la nécessité qui pousse les acteurs à agir et qui peut s'appliquer dans le futur.

Au regard de cette définition de l'histoire, on peut se demander si Aristote considérait Thucydide comme un historien, car, comme on l'a remarqué, ce dernier prétendait s'intéresser aux causes naturelles qui amènent les acteurs du conflit à agir dans chaque contexte. Il tentait de rattacher les faits particuliers dont il a été témoin à des réflexions qui pourraient être utiles à son lecteur. À ce titre, sa recherche ne convenait pas à la définition de l'historien que propose Aristote.

Alors, comment peut-on expliquer qu'il a pu être nommé historien, alors qu'il lui était impensable d'utiliser le terme *historia* pour désigner son œuvre ?

Il semble que la réponse de Polybe (200 à 125 av. J.-C.) à Aristote permet de comprendre cette association anachronique. Plus de deux siècles après la mort du philosophe, cet historien de Mégapolis va démontrer, contrairement à ce qu'affirmait Aristote, que l'historien peut aussi tirer des leçons qui peuvent être utiles à l'avenir : « l'homme trouve dans la connaissance du passé la plus instructive des leçons »<sup>19</sup>. Il accepte la thèse d'Aristote qu'un historien qui ne s'intéresse qu'aux faits particuliers ne propose pas une connaissance universelle<sup>20</sup>. Il peut être un écrivain qui s'intéresse à des événements particuliers comme une guerre. Cependant, il croit qu'il peut aussi présenter une réflexion générale par une *histoire universelle*<sup>21</sup>. Il définit cette histoire comme une science qui « permet d'observer l'ensemble des événements dans leur interdépendance, avec leurs similitudes et leurs différences »<sup>22</sup>. Il croit que, tout comme le philosophe s'intéresse à l'universel, l'historien peut expliquer comment et pourquoi les événements se déroulent d'une certaine manière. Afin d'atteindre son objectif, il introduit des leçons ou des maximes politiques et morales pour éclairer sa présentation des faits.

---

<sup>18</sup> Ibid, IX, 1451b 7-10.

<sup>19</sup> Polybe, *Histoire*, I, 1, 1.

<sup>20</sup> Ibid, I, 4, 7-10.

<sup>21</sup> Polybe mentionne le nom d'Éphore de Kymé (ou Cumes), un étudiant d'Isocrate, comme source d'inspiration (V, 33, 2). Il était le premier et le seul avant lui à avoir écrit une *histoire universelle*, les *Helléniques*. Malheureusement, il ne reste plus aucune trace de son œuvre aujourd'hui.

<sup>22</sup> Ibid, I, 4, 11.

Or, même si Polybe n'affirme jamais avoir suivi la méthode de Thucydide, on ne peut qu'être frappé par la proximité de sa prétention d'écrire une *histoire universelle* et celle de son prédécesseur d'exposer *un trésor pour toujours* ou encore la *cause la plus vraie* du déclenchement de la guerre<sup>23</sup>. L'un et l'autre ne veulent pas seulement rapporter les témoignages des événements, mais désirent transmettre à leurs futurs lecteurs une connaissance qui dépasse le contexte qu'ils rapportent. S'il n'est pas certain que l'écrivain athénien aurait accepté de définir son œuvre comme une *histoire universelle*, il y a tout lieu de penser que Polybe a pu s'inspirer des prétentions de notre auteur pour définir ce type d'histoire qui deviendra populaire durant le reste de l'antiquité.

Thucydide est dès lors apparu pour les historiens du reste de l'antiquité gréco-romaine comme le précurseur par excellence de l'*histoire universelle*, mais plus généralement aussi comme le grand modèle de l'écriture de l'histoire. Vers la fin du I<sup>er</sup> s. av. J.-C, Denys d'Halicarnasse estimait tellement importante son influence sur les jeunes historiens, qu'il considérait nécessaire, en introduction de la critique de son œuvre, de désamorcer les futures attaques contre lui<sup>24</sup>. On sait que d'autres historiens de l'époque comme Diodore de Sicile (90 à 30 av. J.-C.) et Plutarque (45 à 125 ap. J.-C.) se sont d'ailleurs revendiqués des principes de sa méthode et du désir que ceux-ci lui ont prêté « que la légende, épurée par la raison, se soumette à elle et prenne l'aspect de l'histoire »<sup>25</sup>. La raison devait selon eux permettre de distinguer les faits légendaires et les faits historiques, c'est-à-dire qu'elle devait séparer le faux du vrai. Sur cette question en particulier, son ouvrage fut longtemps perçu comme le modèle qu'il fallait imiter ou, tout au moins, dont les historiens avaient cherché à s'inspirer.

Ce parti pris des historiens de l'époque gréco-romaine n'a pas seulement conduit à faire de lui le premier historien. Elle a conduit à déprécier l'*Enquête* d'Hérodote au motif que ce dernier aurait proposé au contraire de Thucydide une recherche historique d'une grande naïveté. Plusieurs écrivains furent encore plus sévères à son égard en dénonçant les *mensonges* et les *fabulations* qu'aurait, selon eux, colportés son œuvre. Dans son traité *Sur la malignité d'Hérodote*, Plutarque est impitoyable à son endroit :

---

<sup>23</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 23, 5-6.

<sup>24</sup> Denys d'Halicarnasse, *Thucydide*, II, 2.

<sup>25</sup> Plutarque, *Vie de Thésée*, I, 5.

Le style simple et facile d'Hérodote, mon cher Alexandre, sa diction naturelle et coulante, trompent la plupart des lecteurs qui jugent de son caractère par son style (...) car si je voulais relever toutes les autres erreurs dans lesquelles il est tombé, il me faudrait écrire plusieurs volumes.<sup>26</sup>

Le principal reproche de Plutarque est qu'Hérodote se donne l'apparence d'une *amabilité* et d'une *droiture* qu'il n'a pas, par exemple, lorsqu'il attaque avec mépris les Béotiens et les Thébains qui ont aidé les Perses durant les guerres médiques. Il lui reproche d'être de mauvaise foi, de dire des choses fausses et de ne pas observer et décrire les faits avec objectivité. Il cite par ailleurs comment Thucydide était capable, au contraire de ce dernier, d'observer les événements avec une certaine distance. Cette mauvaise réputation va suivre Hérodote pendant très longtemps. Ce n'est que depuis 1566 avec l'*Apologie pour Hérodote* d'Henri Estienne que l'on commença à lire son œuvre comme autre chose qu'une série de fabulations.

Il est aisé dans cette perspective de concevoir comment on associa la science historique à Hérodote et à Thucydide, et aussi comment on les opposa comme les deux faces de l'histoire primitive. Elle n'était pas due aux prétentions des deux auteurs à être des historiens. En effet, comme nous l'avons vu, ceux qu'on désigne généralement comme les *pères de l'histoire* étaient deux écrivains qui à leur époque n'avaient pas les prétentions des historiens des siècles suivants. On peut, toutefois, légitimement penser que le changement de signification du terme *historia* a conduit plusieurs écrivains, qui se sont prétendus historiens au cours des siècles suivants, à prêter à ces deux auteurs une prétention qu'ils n'avaient pas. Mais surtout, plusieurs d'entre eux instrumentalisèrent leurs œuvres pour justifier leur propre conception de l'histoire en faisant de Thucydide un précurseur de l'*histoire universelle* et d'Hérodote l'affabulateur qui racontait des mensonges. Ils proposèrent une interprétation anachronique de leurs œuvres, et tout particulièrement celle de Thucydide. Cette inexactitude reste encore aujourd'hui très présente, voire fondamentale, chez les écrivains qui s'intéressent à sa façon d'écrire les événements.

#### 4. La récupération moderne d'un anachronisme

Depuis le début du vingtième siècle, les historiens et les hellénistes ont récupéré l'interprétation anachronique qui fait de Thucydide un historien et dans une certaine mesure celle qui l'oppose à Hérodote. On pourrait être tenté de les diviser en deux groupes : ceux qui défendent la thèse des

---

<sup>26</sup> Plutarque, *Sur la malignité d'Hérodote*, 854 e-f.

auteurs grecs et romains que Thucydide était un historien ; et les autres qui cherchent à la renverser. Cette représentation est toutefois réductrice tant chacun propose une analyse nuancée entre les deux positions. Il est néanmoins aisé d'observer où ils se rangent dans l'évaluation de son travail d'historien.

Pour ceux qui cherchent à renverser l'interprétation des historiens grecs et romains, il s'agit de remettre en question, dans la lignée de Francis M. Cornford, Robin G. Collingwood ou plus récemment François Hartog, l'idée que Thucydide était un véritable historien. C'est à cette approche que se rattachent ceux qui comparent son œuvre avec celles des poètes, des tragédiens ou ceux qui suggèrent qu'il était un habile écrivain prétendant être un *véritable historien*, alors qu'il ne se distinguait pas de ses prédécesseurs logographes. Toutes ces interprétations s'accordent sur la thèse que subsiste une contradiction entre les *prétentions historiques* de Thucydide dans son introduction d'écrire un récit objectif et la subjectivité de son récit lui-même.

Sur l'autre versant on retrouve ceux qui, à l'instar de Charles Norris Cochrane et Jacqueline de Romilly, considèrent Thucydide comme un historien. Leurs ouvrages se sont intéressés à démontrer, à la suite des historiens grecs et romains, que ce dernier proposait un récit objectif et pleinement cohérent avec les *prétentions historiques* qu'il avait énoncées dans son introduction. Les tenants de cette approche lui attribuent généralement un rôle tout à fait unique dans le développement de la science historique et plus généralement des sciences humaines comme la politique, les relations internationales et la polémologie (science de la guerre). Ils s'accordent d'ailleurs tous sur l'idée que l'homme devient pour la première fois le centre d'intérêt de la science avec lui.

a) Un grand artiste :

Le débat sur le caractère contradictoire et historique de son œuvre trouve son origine dans l'interprétation qu'en fait Francis M. Cornford dans son *Thucydides Mythistoricus*, publié en 1907. L'helléniste britannique renverse l'anachronisme des historiens gréco-romains qui faisaient de lui le grand modèle en histoire. Simplement, il le fait en employant lui aussi un anachronisme. Il considère son œuvre à partir de sa propre conception de l'histoire en évacuant toute forme de réflexion sur ce qu'elle était au V<sup>e</sup> siècle. L'histoire n'est, donc, selon lui, tout au plus que la science qui explique les lois générales, surtout économiques et sociales, qui déterminent

l'évolution des évènements<sup>27</sup>. Dans cette perspective, il affirme que Thucydide n'avait pas été capable de décrire avec objectivité les évènements de la guerre et ses véritables causes. Il aurait négligé le développement d'une nouvelle force politique de commerçants et d'industriels à Athènes et privilégié des interprétations plus près des récits des poètes de son époque que de la science historique moderne.

Cornford s'appuie notamment sur le présupposé contestable que Thucydide n'avait pas les outils conceptuels pour atteindre les objectifs historiques qu'il s'était fixés. Il n'aurait pas eu, à l'instar des historiens modernes, qui suivirent les enseignements de la science darwinienne, une connaissance du principe de *cause et d'effet*. La preuve serait, selon lui, que les autres savants de son époque n'en avaient aucune conception, ce qui est évidemment inexact comme nous le remarquerons plus loin, et que Thucydide n'en avait pas une définition claire et précise. Pour cette seconde assertion, il explique que celui-ci n'aurait pas distingué les termes πρόφασις (*prophasis*), un prétexte, αἰτία (*aitia*), une cause, et ἀρχή (*archè*), un fait déclencheur, dans le passage I, 23, 4-6. Cornford y voit une confusion de l'auteur qui lui fait dire qu'il s'intéressait plus au « prétexte le plus authentique et le moins avoué » plutôt qu'à la recherche des *causes* de la guerre.

Si cette traduction est la plus exacte pour désigner ce que Thucydide aurait considéré par le terme *prophasis*, Cornford réduit, selon nous, la notion de « cause » à une définition anachronique. Le *prétexte le plus authentique* peut très bien être considéré comme une *cause efficiente*, c'est-à-dire un principe qui déclenche une action. La peur des Lacédémoniens devant la montée en puissance de leur rival athénien apparaît avec clarté comme la cause initiale de la guerre. Ce n'est pas un simple prétexte ou un *casus belli*, mais la raison qui explique le mieux pourquoi la guerre a été déclarée. Toutefois, Cornford se restreint à considérer la notion de « cause » sous la perspective des phénomènes économiques, sociaux ou politiques dans leur généralité. Les intentions et sentiments des individus ou des cités ne peuvent être traités comme les causes des évènements. Cet anachronisme est patent. Les hommes sont les acteurs de l'histoire et, en tant que tels, leurs différentes manières de réagir à certains évènements doivent être prises en compte.

Il n'est dès lors ni surprenant qu'il ait fait de Thucydide un grand artiste ni qu'il ait confondu son récit avec les mythes des poètes. Certes, il n'a pas tort de remarquer certains parallèles avec ces

---

<sup>27</sup> Cornford, *Thucydides Mythistoricus*, 66.



derniers<sup>28</sup>. Mais en réduisant la science historique à sa conception moderne, il ne pouvait que considérer son œuvre comme celle d'un poète qui n'était pas conscient de ne pas pouvoir prétendre à une certaine rigueur scientifique. Or, il nous semble qu'elle est beaucoup plus qu'une œuvre d'art et qu'elle est à la hauteur des ambitions des savants de son époque.

b) Un authentique historien :

L'historien et philosophe canadien Charles Norris Cochrane démontre dans *Thucydides and the science of history* (1929) l'influence sur son œuvre des savants Leucippe et Démocrite, mais aussi du médecin Hippocrate. Il explique comment Thucydide a pu récupérer chez ces derniers les notions de « cause » et « d'effet ». Tout comme eux, il aurait proposé une méthode historique qui se serait fondée sur une recherche empirique des informations et une analyse rationaliste de ces dernières. Il aurait relié chaque action humaine à une cause naturelle dont il serait possible d'en comprendre l'origine<sup>29</sup>. Autrement dit, il aurait partagé avec eux la croyance selon laquelle la nature humaine est unie et stable, et de surcroît intelligible grâce à la raison.

Cependant, Cochrane accompagne cette interprétation légitime de la méthode de Thucydide d'une comparaison maladroite avec la science historique moderne. Il reprend à son compte l'anachronisme des historiens gréco-romains pour l'adapter aux critères de la science moderne. Il prétend que l'écrivain athénien aurait ainsi affirmé être un historien racontant le récit de la guerre du Péloponnèse. De la même manière que les modernes ont ramené les principes de leur méthode à celle de la science darwinienne, Thucydide aurait emprunté les siens aux médecins de son époque<sup>30</sup>. Or, comme les principes de la méthode médicale sont compatibles avec ceux de la science moderne, on devrait en déduire qu'il avait lui aussi proposé une méthode près de celle des historiens modernes. Le problème central d'une telle interprétation est, comme on l'a remarqué, qu'il n'a pas prétendu écrire un récit historique comme les modernes. Cochrane confond la prétention de l'historien moderne avec celle de notre auteur comme s'il avait prétendu proposer une explication historique satisfaisante aux yeux de la science historique de son époque.

---

<sup>28</sup> La comparaison qu'il fait entre la description que fait Thucydide du stratège athénien Cléon et l'*hybris* (démensure) dans les pièces d'Eschyle est pertinente.

<sup>29</sup> Cochrane, *Thucydides and the science of history*, 7.

<sup>30</sup> Ibid, 3.

Comme l'explique à juste titre Robin G. Collingwood dans son *Autobiographie*, pour comprendre ce que propose un auteur, il ne suffit pas de s'intéresser à sa proposition. Il est tout d'abord nécessaire de comprendre la question qu'il se posait lorsqu'il y a répondu : « s'il nous est impossible de dire ce que signifie une proposition sans connaître la question à laquelle elle tente de répondre, être dans l'erreur à propos de cette question entraîne une erreur sur la signification de la proposition »<sup>31</sup>. La pertinence d'une proposition, ou d'une interprétation, est, en d'autres termes, relative à la question à laquelle on cherche à répondre. Ce qui est pertinent n'est pas dépendant d'un ensemble cohérent de propositions ou encore d'une proposition isolée. Il s'agit de la bonne réponse à la question précise que se posait un penseur dans un contexte. Dans cette perspective, Cochrane n'explique pas à quelle question a tenté de répondre Thucydide à son époque et quelle réponse il y apporte, mais pourquoi il serait le père de sa conception de l'histoire et comment son récit soutient une telle thèse. Il propose une réponse légitime à une question décontextualisée.

c) La psychologie historique :

On pourrait dès lors s'attendre à ce que Collingwood ait proposé une interprétation qui ne tombe pas dans le piège où était tombé son prédécesseur. Mais, paradoxalement, il propose, dans *The idea of history* (1946), une lecture encore plus caricaturale de l'œuvre de l'écrivain athénien. Il tombe dans son propre piège en inversant l'opposition des historiens grecs et romains pour réduire son œuvre à n'être que la piètre imitation de celle d'Hérodote.

Il a cherché à démontrer comment Hérodote était, selon lui, le véritable historien qui décrivait avec objectivité les événements, alors que Thucydide était le charlatan qui faisait de la *psychologie historique*. Le philosophe britannique définit cette dernière comme la discipline qui cherche à faire ressortir les lois psychologiques de l'histoire. De son point de vue, il ne s'agit pas d'une science historique, car une loi psychologique n'est pas un fait. Elle est une chose éternelle et inchangée qui implique une perception philosophique du monde. L'écrivain athénien ne s'attarde pas comme Hérodote aux faits eux-mêmes. Il prétend faire de l'histoire en récupérant sa méthode dans l'introduction de son récit. Pourtant, il la trahit pour défendre une interprétation psychologique des événements. Le seul droit « anti-historique » qu'il se donne au passage I, 22

---

<sup>31</sup> Collingwood, *Autobiographie*, 38.

de modifier les propos des orateurs pour les faire concorder avec sa perception des événements lui apparaît suffisant pour délégitimer le caractère historique de son ouvrage. Certains passages, comme le dialogue mélien<sup>32</sup>, lui semblent même plus près de l'imagination que de la description factuelle. L'objectif recherché par Thucydide n'est pas de son point de vue de rapporter les faits qui ont eu lieu, mais de proposer un récit imaginaire comme une leçon sur ce qui s'est passé.

Il rajoute, de surcroît, que Thucydide aurait tellement été conscient d'écrire un récit en contradiction avec ses prétentions d'écrire une histoire qu'il en avait *mauvaise conscience*. La preuve serait qu'il aurait cherché à se justifier d'être un historien en cachant sa trahison derrière un style littéraire « sévère, artificiel et répulsif » : « He is trying to justify himself for writing history at all by turning it into something that is not history »<sup>33</sup>. Son style littéraire aurait donné l'impression depuis des siècles qu'il était un historien austère et sérieux, alors qu'il ne faisait que cacher sa propre incompetence.

Une telle interprétation ne tient toutefois pas la route et décrédibilise même son auteur. D'abord, Collingwood confond une interprétation psychologique et une interprétation historique. La psychologie consiste dans l'étude des comportements et processus mentaux humains. Il ne suffit pas de faire intervenir des sensations comme la peur et la colère ou encore des sentiments tels que le courage et l'audace chez des acteurs pour parler d'une interprétation psychologique. Si tel était le cas, Thucydide aurait dû expliquer comment fonctionnent ces processus mentaux ou ces comportements. Ce n'est pas ce qu'il fait. Il propose une interprétation des événements en expliquant les intentions et les décisions des acteurs du conflit en les rattachant à des réflexions sur les phénomènes sensibles qui déterminent les hommes. Lorsqu'il rend compte, par exemple, de la peur des Lacédémoniens devant l'expansion athénienne, il ne propose pas une analyse des processus mentaux pour expliquer ce qu'est la peur. Il montre pourquoi et comment la décision des Lacédémoniens de déclarer la guerre à Athènes était motivée par un sentiment de peur.

En réduisant Thucydide à être celui qui a échoué à suivre les traces d'Hérodote, Collingwood se limite lui-même à proposer une interprétation psychologique de son caractère et évacue en outre tout le rapport que ce dernier pouvait entretenir avec les autres savants de son époque. Il néglige notamment l'apport des sophistes sur sa méthode. Certes, il mentionne l'influence qu'aurait eue la médecine hippocratique, mais sans chercher à expliquer ce qu'était l'histoire ou la science de

---

<sup>32</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 85-113.

<sup>33</sup> Collingwood, *The idea of history*, 30.

son époque et quel rapport Thucydide pouvait entretenir avec l'une ou l'autre. Il se restreint à le dépeindre sans trop chercher à expliquer la question à laquelle il tentait de répondre. Il tombe dans le piège qu'il a pourtant si bien vu. Voilà qui est paradoxal pour quelqu'un qui reproche à Thucydide de ne pas être fidèle à sa méthode quand il n'a pas lui-même été fidèle à la sienne.

d) Un historien hautain :

Plus récemment, l'historien français François Hartog, dans son livre *Évidence de l'histoire : ce que voient les historiens* (2005), est lui aussi tombé dans le piège de réduire les prétentions de Thucydide à celles d'un historien moderne. Il va même plus loin que certains de ses prédécesseurs en rajoutant à ce premier anachronisme un second. Il suggère qu'il était un écrivain qui aurait eu la prétention hautaine, notamment dans le passage I, 21, d'être un *véritable historien* au contraire de ses prédécesseurs les poètes et les logographes comme Hérodote. Afin de montrer sa supériorité, Hartog considère qu'il aurait notamment refusé d'employer le terme *historia* pour lui préférer celui de *suggraphein* (composition). Il aurait, en ce sens, cru proposer un discours dont l'objectif était de s'intéresser à la *vérité* plutôt que de se limiter à rapporter *ce qui se dit* sur les événements.

Toutefois, Thucydide aurait proposé au même titre que ses prédécesseurs « une recherche et quête de vérité, c'est-à-dire aussi une enquête au sens juridique du mot »<sup>34</sup>. Tout comme ces derniers, il aurait suggéré, dans la mesure de ses capacités, le récit le plus conforme avec les faits qui se sont produits. Sa méthode n'est d'ailleurs pas tellement différente de la leur. Certes, son récit paraît vrai. Cependant, le fait qu'il se donne le droit de modifier les discours des orateurs disqualifie sa prétention d'être un *véritable historien*. Il ne propose pas un récit qui serait plus près de la méthode des historiens modernes que de ceux de son époque. La supposée distinction entre les *faux historiens*, qu'auraient été ses prédécesseurs, et lui-même, le *véritable historien*, apparaît factice et exprime davantage le caractère *hautain* de celui qui l'exprime qu'une nouvelle méthode historique en rupture avec eux.

Cette interprétation d'Hartog relève pourtant d'une paresse intellectuelle grossière. D'une part, il considère bizarrement que Thucydide n'utilisait pas le terme *historia* pour montrer une distance par rapport à Hérodote. Le problème est que ce terme est un mot ionien qui ne se trouvait pas

---

<sup>34</sup> Hartog, *Évidence de l'histoire*, 95.

dans le dialecte grec attique que parlait notre écrivain. On utilisait plutôt dans le dialecte attique le terme de ζήτησις (Zétésis), soit une recherche, ou encore de πείραω (peiraô), une mise à l'épreuve. On ne peut pas sous-entendre qu'il cherchait à prendre une distance avec Hérodote. En outre, Thucydide ne distingue jamais deux méthodes historiques, l'une qui serait bonne et l'autre mauvaise. Il signale tout au plus au chapitre I, 21 le danger et les conséquences de s'appuyer comme les poètes et les logographes sur des témoignages indirects dans l'écriture de son récit ou encore de céder au désir avant tout de plaire à un public. Par conséquent, Hartog invente ni plus ni moins une distinction qui n'existe pas dans le récit de l'écrivain. Il déduit de sa mise en garde un anachronisme qui consiste à opposer deux façons d'écrire l'histoire.

e) L'initiateur des sciences humaines :

Au terme de notre examen, l'interprétation de Thucydide la moins attachée à la maladresse des historiens gréco-romains et la plus crédible est, selon nous, celle de Jacqueline de Romilly. L'Académicienne et helléniste française explique dans *La construction de la vérité* (1990) comment celui-ci n'invente pas spécifiquement l'histoire, mais propose une recherche historique près d'un *manuel* de réflexions générales sur les hommes. Romilly s'appuie notamment sur une comparaison avec certains enseignements des sophistes pour démontrer comment Thucydide introduit un savoir général qui donne un caractère universel à son récit sans pour autant s'éloigner de sa description particulière.

On la rejoint notamment lorsqu'elle suggère que Thucydide a proposé, dans la lignée des sophistes, une recherche dans le domaine de ce qu'on appelle aujourd'hui les sciences humaines. Certes, elle fait de lui un historien. Cependant, elle ne réduit pas la science historique à une conception moderne ou encore son œuvre à celle d'un simple historien. Romilly démontre comment Thucydide utilise l'antilogie, soit l'art d'opposer entre eux deux discours, pour rendre compte de réflexions générales dans le cadre d'un récit historique. La réflexion générale est ce qui « permet, selon une tendance propre à la Grèce d'alors et à Thucydide lui-même, de dégager les grands principes, de valeur universelle, qui sous-tendent une action, lui donnant une dimension plus universelle »<sup>35</sup>. On retrouve ainsi, pour les principaux événements de son récit, des discours antithétiques qui éclairent la conduite des stratèges et politiques. Par la simple

---

<sup>35</sup> Romilly, *La construction de la vérité chez Thucydide*, 84.

énonciation des faits, l'écrivain athénien vient ensuite donner une valeur aux différents discours en montrant comment les uns ou les autres étaient justifiés ou injustifiés dans leurs réflexions.

Par son utilisation des réflexions générales, « Thucydide nous donne le sentiment d'avoir décrit là une situation, des sentiments, une destinée d'ensemble que nous reconnaissons ensuite dans d'autres expériences »<sup>36</sup>. Cela ne signifie pas que les événements, en tant que contextes particuliers, sont amenés à se répéter. Néanmoins, la façon dont il témoigne des problèmes qui se posent suggère une *valeur* pour d'autres contextes. Les problèmes qu'il pose sur les limites de la démocratie, les risques de l'empire, les conditions de la guerre et de la paix et plusieurs autres encore, ne sont pas voués à disparaître. Tant que « la nature humaine restera la même » alors ces questions seront toujours d'actualité et se poseront à nouveau dans d'autres circonstances.

Son œuvre apparaît ainsi comme un *manuel* enseignant à réfléchir aux questions qui concernent les hommes dans un contexte politique : « Dès que l'on a saisi le fil que constitue la présence de réflexions générales dans le récit, voici que peu à peu tout s'éclaire ; et, au sein de cette œuvre d'histoire, on voit apparaître en germe ce qui devait, des siècles plus tard, devenir les sciences de l'homme »<sup>37</sup>. En introduisant des réflexions générales dans différents champs d'expertise, il dégage des règles, des habitudes ou des probabilités qui tendent vers l'universel. Il dépasse de cette manière le statut d'historien et initie les recherches dans les sciences de l'homme.

L'interprétation de Romilly ne va cependant pas plus loin. Elle ne développe pas les raisons pour lesquelles il propose un savoir général dans un récit particulier ou encore utilise un tel récit pour proposer une connaissance qui puisse s'appliquer dans un autre contexte. Il est vrai qu'elle explique comment les réflexions générales permettent à notre auteur de proposer un savoir particulier dans la mesure où il s'applique dans un contexte précis et général (il témoigne d'expériences qui peuvent se répéter à un autre moment). Toutefois, elle n'explique pas pourquoi il considère nécessaire d'utiliser les faits de la guerre du Péloponnèse pour transmettre une connaissance générale plutôt qu'un traité comme les sophistes de son époque. Elle se limite à affirmer qu'il avait, au contraire des sophistes et des gens de théâtre, la prétention de s'intéresser à la vérité plutôt que de plaire à un public<sup>38</sup>.

---

<sup>36</sup> Ibid, 125.

<sup>37</sup> Ibid, 133.

<sup>38</sup> Ibid, 135.

Mais affirmer que Thucydide se serait intéressé à la *vérité* ne nous renseigne pas sur ce qu'il considèrerait par cette notion de « vérité » ou encore sur ce qu'était pour lui la connaissance. Au contraire, une telle perspective enferme notre réflexion sur sa méthode dans une dichotomie stérile où on la distingue de celle de savants qui ont peu d'intérêt pour la vérité. Cela est d'autant plus vrai quand on remarque que l'opposition qu'elle fait avec Protagoras paraît artificielle tant il est manifeste que Thucydide récupère ses techniques oratoires et même plus largement ses enseignements. En conséquence, suggérer qu'il se distinguait des sophistes par sa volonté de connaître la vérité n'est pas aussi évident qu'elle ne le prétend. Étant donné qu'il récupère bon nombre de leurs enseignements et qu'il ne prétend pas faire de l'histoire, il serait plus plausible de le désigner comme un « sophiste » que comme un « historien ».

### 5. *Thucydide, un historien ?*

On peut tirer de ce bref tour d'horizon des interprétations récentes de Thucydide quelques conclusions pour la suite de notre entreprise.

La recherche empirique doit être, en première instance, le fondement sur lequel doit reposer notre réflexion philosophique. Il est primordial d'éviter de tomber dans le piège qui consiste à prêter des intentions à notre auteur sans s'être demandé, comme le souligne à juste titre Collingwood, à quelle question il tentait de répondre. Le danger n'est pas tant celui d'appliquer un schéma rigide sur ce qu'est la science historique en comparaison avec le travail de Thucydide. Il est encore plus fondamental. En effet, on pourrait affirmer à la manière de Cornford qu'il n'était pas un historien, au sens moderne du terme, puisqu'il ne considèrerait pas nécessaire de comprendre les phénomènes économiques et sociaux. La comparaison relèverait dans ce cas d'une distinction légitime entre deux manières de percevoir la science historique. Cependant, si nous considérons que son récit était une tentative malencontreuse pour développer la vraie science historique moderne, il devient patent qu'on déforme les intentions de l'auteur pour les ramener aux nôtres.

Il n'est par conséquent nul besoin de s'intéresser à sa méthode à l'intérieur d'une compréhension moderne de la science. Notre analyse se limiterait à démontrer s'il était ou non un historien dans la perspective de ce début de vingt-et-unième siècle comme l'ont fait bon nombre d'historiens et d'hellénistes depuis Cornford. Cette perspective a, de notre point de vue, peu d'intérêt et n'est

évidemment pas notre objectif. On ne suggère pas que Thucydide n'a pas sa place dans l'historiographie. Il paraît manifeste qu'il propose un récit historique dans la mesure où il décrit dans un cadre chronologique une série d'évènements particuliers. Il cherche à répondre à un questionnement précis : quels évènements contribuèrent au développement de la guerre du Péloponnèse ? Toutefois, il est nécessaire de se soustraire à cet anachronisme qui lui donne la prétention de n'être qu'un historien et de s'opposer à Hérodote. Cela nous empêche de penser son œuvre au-delà de notre propre conception des sciences.



## Chapitre 2 Science et méthode chez Thucydide

Ce qu'il faut d'abord souligner est que la recherche que propose Thucydide sur la guerre du Péloponnèse s'inspire des méthodes et enseignements des autres savants de son époque. La plus évidente de ces influences est que sa recherche empirique est cohérente avec celles qu'avaient développées les logographes et Hérodote avant lui. Il cherche à reconstituer de manière chronologique une suite d'évènements précis à l'aide d'une enquête. Seulement, un tel empirisme s'inspire aussi des méthodes de diagnostic et de pronostic des médecins de Cos comme Hippocrate. Il témoigne d'une méthode d'interprétation rationaliste de l'authenticité des témoignages qu'il a recensé ainsi que des causes des évènements.

L'objectif de ce chapitre est d'exposer avec clarté les principales caractéristiques de sa méthode de recherche. Nous tenterons de démontrer comment celle-ci s'inscrit dans la continuité avec les méthodes et enseignements des savants de son époque et comment il s'en distingue.

## 1) *Les premières recherches sur les faits passés*

D'une certaine manière, tout part de l'essor de l'écriture et des premiers questionnements grecs sur l'art de la parole et du raisonnement (*logos*) entre le VIII<sup>e</sup> et le V<sup>e</sup> siècle av. J.-C.<sup>39</sup>. Si l'écriture servit tout d'abord à publiciser les lois, les règlements et les décrets des cités, elle amena rapidement certains à réfléchir aux capacités et limites de cet art. Certains savants se seraient questionnés sur la manière d'appréhender et connaître les événements passés ou encore les origines des sociétés humaines. On attribue généralement ces recherches à des personnages nommés *logographes* ainsi qu'à l'écrivain Hérodote qui prétendaient rendre compte de la chronologie d'une suite d'évènements en se reposant sur une méthode d'enquête.

### a) Les logographes :

Le terme « logographe » est utilisé par Thucydide pour désigner les premiers prosateurs grecs comme Hécatee de Milet, Charon de Lampsaque, Antiochos de Syracuse ou Hellanicos de Lesbos. Difficile de savoir s'il aurait été employé par d'autres savants que lui durant le V<sup>e</sup> siècle. Aucun témoignage ne montre qu'ils se faisaient appeler de cette manière. Les écrivains qui ont utilisé le terme lui sont postérieurs. On peut néanmoins noter qu'Hérodote a utilisé celui de « logopoios » (faiseur de discours) pour parler d'Hécatee de Milet afin de souligner qu'il écrivait en prose<sup>40</sup>. S'il ne semble pas y avoir un mot spécifique pour désigner ces auteurs cités, ceux-ci étaient tout au moins distingués par le fait qu'ils écrivaient en prose plutôt qu'en vers.

Il faut rester prudent quant à la portée de leurs écrits. Ce qui subsiste d'eux reste fragmentaire par rapport au nombre d'œuvres qu'ils auraient rédigées. Pour la plupart, il ne reste que le nom et le titre de leur ouvrage. Seuls les fragments de certaines d'entre elles ont résisté au temps. Des quatre livres des *Généalogies* d'Hécatee de Milet, il ne reste plus par exemple que trente-cinq fragments. On ne peut donc que tirer des conclusions limitées sur la portée de leurs écrits.

Ce dont nous sommes certains est que les logographes ont composé des discours dont l'objectif était de mettre par écrit les récits des ancêtres d'une famille ou une cité en se fondant sur une

---

<sup>39</sup> Lire à ce sujet *La raison graphique* de Jack Goody et *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne* de Marcel Detienne.

<sup>40</sup> Hérodote, *Enquête*, II, 143 ; V, 36.

méthode empirique. Le premier, Hécátée de Milet, né vers 550 et mort vers 480, prétendait, en introduction de ses *Généalogies*, remettre en question les discours que se racontaient les Grecs pour proposer un récit *vrai* : « Hécátée de Milet parle ainsi : « J'écris ces choses comme elles me paraissent vraies car les récits (*logoi*) des Grecs sont, à mon avis, aussi nombreux que ridicules » »<sup>41</sup>. Cette prétention de l'écrivain milésien est essentielle. Elle suggère qu'au contraire des poètes qui prétendaient attester du savoir des Muses, il est un sujet pensant qui s'emploie à témoigner d'une recherche qui met de l'ordre dans les récits issus de la tradition. En ce sens, il prétend pouvoir remettre en question leur validité en se reposant sur une méthode d'enquête.

Le peu de fragments qui reste de son œuvre nous empêche de savoir de quelle manière il avait cherché à rectifier les récits des poètes. On peut néanmoins penser, comme Suzanne Saïd, qu'il leur avait donné une vraisemblance en les rattachant aux évènements présents : « il s'est efforcé le premier à doter l'époque héroïque d'une chronologie rationnelle : il l'a raccordée à l'époque historique par une chaîne continue de générations »<sup>42</sup>. En effet, Hécátée est le premier écrivain grec que l'on connaît à avoir tenté de montrer la cohérence chronologique entre les récits des poètes et les évènements de son époque. Il a mis en examen leurs récits pour en évacuer les incohérences. Il aurait notamment cherché à éviter qu'un héros mort puisse être en vie au cours d'un évènement ultérieur. De cette manière, il développait des généalogies, qui malgré leur caractère mythique, permettaient de situer dans le temps l'évolution d'une famille ou d'une cité.

Les *logographes* qui succédèrent à Hécátée de Milet cherchèrent à rapporter les évènements passés dans ce même cadre chronologique. Ils étaient reconnus pour écrire deux types de discours fondés sur une structure chronologique : les généalogies et les récits locaux. Les généalogies sont des discours apparus vers la seconde moitié du VI<sup>e</sup> siècle et qui ont été populaires jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, comme en témoigne Platon dans son *Hippias majeur*<sup>43</sup>. Ils relient les cités ou les familles à leur origine chronologique : « Ces récits permettaient de rattacher les traditions légendaires de chaque cité à celles de l'ensemble de la Grèce telles que l'épopée les faisait connaître »<sup>44</sup>. Les logographes cherchaient à connaître les origines de familles ou de cités en répertoriant les récits transmis par la tradition orale.

---

<sup>41</sup> Félix Jacoby, *Fragmente der griechischen Historiker*, 1, F1.

<sup>42</sup> Saïd, Trédé et Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, 181-182.

<sup>43</sup> Platon, *Hippias majeur*, 285 d.

<sup>44</sup> Saïd, Trédé et Le Boulluec, *Histoire de la littérature grecque*, 179.

Quant aux récits locaux, ils sont apparus au courant du V<sup>e</sup> siècle avec les chroniques de Charon de Lampsaque, Antiochos de Syracuse et Hellanicos de Lesbos. Ces écrivains retraçaient de manière chronologique les événements d'une cité, d'une région ou d'un peuple. Les plus connus sont les *Atthides*, ou *Histoires d'Athènes*. On y célèbre les événements et les personnages qui ont permis à Athènes de s'illustrer par le passé. Cependant, on s'attarde moins à y décrire le passé mythique des ancêtres de la cité que dans les généalogies. Hellanicos, notamment, n'avait consacré qu'un livre sur quatre aux origines légendaires d'Athènes. Dans les trois autres, il décrivait les événements au cours desquels la cité et certains de ses citoyens s'étaient démarqués. Son ouvrage apparaissait donc avant tout comme le récit des exploits réalisés par des hommes plutôt que celui de héros ou de divinités.

Bien que les discours généalogiques et les récits locaux se distinguent sur certains points, ils restent assez semblables entre eux. Outre leur mode d'écriture en prose plutôt qu'en vers, les logographes se différencient des poètes ou aèdes par leur conception de la connaissance. Ils ne prétendent pas entretenir une relation particulière avec les Muses et les autres divinités. En revanche, ils défendent un savoir dont la valeur tient à une recherche empirique.

b) Hérodote :

De toutes les recherches empiriques, celle d'Hérodote d'Halicarnasse (480-420) est la seule qui nous soit parvenue entièrement conservée<sup>45</sup>. Tandis qu'il reste seulement quelques fragments des très nombreuses œuvres des physiciens et des logographes, le récit d'Hérodote tient sur neuf livres, totalisant plus de huit cents pages. Si cela permet d'avoir une idée beaucoup plus claire sur sa méthode de recherche, on doit rester prudent sur l'opposition qu'il pouvait réellement y avoir entre son récit et ceux des logographes. On peut même se demander si Thucydide considérait dans son introduction qu'Hérodote était lui aussi un logographe.

Ce qui est certain est que l'écrivain d'Halicarnasse s'est inspiré des logographes au même titre qu'il a cherché à imiter le grand modèle poétique qu'était Homère pour écrire son récit des guerres médiques. Son introduction est révélatrice de ses différentes influences :

---

<sup>45</sup> On pourrait affirmer la même chose pour le récit de Thucydide. Toutefois, plusieurs passages sont questionnables. Bertrand Hemmerdinger explique dans *La division en livres de l'œuvre de Thucydide* (1948, 106) que les quatre-vingt-trois premiers chapitres du livre V de *La Guerre du Péloponnèse* seraient tirés des notes de Thucydide et écrits par Xénophon. Seul le début du livre (V, 1-24) et le dialogue entre les Méliens et les Athéniens seraient authentiques.

En présentant au public ces recherches, Hérodote d'Halicarnasse se propose de préserver de l'oubli les actions des hommes, de célébrer les grandes et merveilleuses actions (ἔργα μεγάλα τε καὶ θαυμαστά) des Grecs et des Barbares, et, indépendamment de toutes choses, de développer les motifs qui les portèrent à se faire la guerre.<sup>46</sup>

De la même manière qu'Homère a rapporté dans l'*Illiade* le récit des événements de la guerre entre les Grecs et les Troyens, Hérodote cherche à « préserver de l'oubli » celui entre les Grecs et les Asiatiques<sup>47</sup>. Il considère que la guerre, dont il raconte les événements, s'inscrit dans une longue série de conflits entre les Grecs et les peuples d'Asie, et notamment à la suite du plus célèbre d'entre eux avec les Troyens<sup>48</sup>. On peut légitimement songer que non seulement il avait prétendu raconter le plus récent et le plus grand épisode de cette série de conflits, mais qu'il se croyait être l'héritier d'Homère. En d'autres termes, il se considère investi du même rôle que l'aède qui chantait les épopées de leurs ancêtres. Il espère avoir la même hauteur qu'Homère dans l'*Illiade* lorsque ce dernier rapporte autant les malheurs et réjouissances des Grecs que ceux des Troyens. Mais alors que l'aède prenait pour témoins les Muses, Hérodote se présente comme un auteur qui témoigne des résultats de son enquête<sup>49</sup>. Il s'inscrit dans la même perspective que celle proposée avant lui par le logographe Hécatee de Milet dans l'introduction de ses *Généalogies*.

L'influence des recherches des logographes sur Hérodote est multiple. Tout comme eux, il considère nécessaire de remettre en question les récits transmis par la tradition ou encore certains témoignages. Dès le début de son récit, il présente successivement deux interprétations sur les prétextes de la guerre pour leur en préférer une autre :

Voilà ce que disent les Perses et les Phéniciens [sur les motifs de la guerre]. Pour moi, je ne viens pas ici déclarer vrais ou faux ces récits, mais il est un personnage que je sais, moi, coupable d'avoir le premier injustement attaqué les Grecs : je l'indiquerai donc, puis je poursuivrai mon récit et parlerai des cités des hommes (...)<sup>50</sup>

Hérodote se présente comme un savant qui grâce à son enquête a pu retracer le vrai coupable de ces affrontements entre les Grecs et les Asiatiques. Il estime avoir une meilleure interprétation des motifs ayant conduit à la guerre que celle des Perses et des Phéniciens. Selon lui, le premier responsable de ce conflit est le roi de Lydie Crésus qui a assujéti les cités grecques d'Asie. Les Perses ont continué cette entreprise pour s'en prendre à toute la Grèce.

---

<sup>46</sup> Hérodote, *Enquête*, I.

<sup>47</sup> Quand Hérodote parle des Asiatiques, il parle des peuples qui vivaient sur le continent qui était occupé par les Perses, soit de la Turquie actuelle jusqu'au Pakistan en passant par la Palestine et l'Égypte.

<sup>48</sup> Ibid, I, 1-5.

<sup>49</sup> On sait d'ailleurs qu'il avait voyagé dans les différents pays de l'Empire perse et les cités grecques pour récolter le plus de témoignages.

<sup>50</sup> Ibid, I, 5.

Ce constat est évocateur d'une autre influence des logographes. L'écrivain cherche à recomposer, par les divers témoignages qu'il a récoltés, la chronologie des événements qui ont conduit au conflit auquel il s'intéresse. Il est vrai qu'il ne fournit aucune date précise et propose de nombreuses digressions qui l'amènent à remonter le fil du temps. La chronologie des événements qu'il rapporte n'en reste pas moins claire dans son ensemble. Il restitue tous les événements qui ont mené à l'affrontement. Dans cette perspective, les quatre premiers livres lui permettent d'exposer la constitution et la chute de la Lydie, puis la manière dont la Perse est devenue un puissant empire pour ensuite décrire les deux guerres médiques dans les cinq suivants.

Ce qui le distingue des logographes est qu'il propose un récit qui se concentre uniquement sur les actions humaines. Certes, il se réfère régulièrement aux songes des oracles ou aux prédictions des devins pour expliquer le déroulement des événements et en tirer des réflexions. Ces références se limitent toutefois aux interprétations qu'il fait d'eux. Il va tout au plus suggérer qu'une loi divine ou naturelle peut s'imposer à tous dans différents contextes<sup>51</sup>. Son récit ne raconte pas les exploits d'un héros qui aurait eu des capacités surnaturelles ou comment les divinités auraient pu avoir une influence sur les événements. Les faits qu'il met en scène se limitent aux actions des hommes à travers le développement de leurs communautés politiques et sociales ainsi que dans les différentes guerres qui les ont opposés.

L'originalité de l'œuvre d'Hérodote se retrouve d'ailleurs dans les nombreuses digressions qu'il fait sur les peuples qui habitent le pourtour de la mer Méditerranée. Si son enquête l'amène à raconter les événements qui ont conduit les Perses à accroître leur emprise sur les peuples voisins, elle ne se restreint pas à cet objectif. Il cherche, de manière semblable à Hécatée dans sa *Périégèse*<sup>52</sup>, à témoigner de l'histoire et de la culture des peuples qui ont été entraînés dans la guerre. Par ses digressions, il enrichit son récit de plusieurs informations complémentaires qu'elles soient ethnologiques, anthropologiques ou géographiques. La plus connue est celle de son livre II où il décrit le développement de l'Égypte depuis le règne du premier roi Min jusqu'à celui d'Amasis. Il y recense des informations aussi diverses que la géographie du pays, les rites funéraires, les mœurs du pays, les pratiques religieuses ou comment ils construisent des bateaux.

---

<sup>51</sup> L'une de ces lois est que le dieu punit l'excès et la démesure. Ainsi, il cherche à montrer comment des souverains comme Crésus et Xerxès subirent les conséquences de leur propre démesure.

<sup>52</sup> Selon Porphyre de Tyr, le second livre d'Hérodote sur l'Égypte devrait beaucoup à Hécatée de Milet. On aurait retrouvé le même désir d'exposer la géographie de chaque pays ou encore les mœurs de ses habitants.

Avec Hérodote l'enquête empirique se révèle donc être une activité de recherche générale. Le savant s'attache autant à rapporter le récit d'une guerre qu'à cartographier le monde de son époque ou à décrire les peuples qui y vivent.

## 2) *La guerre du Péloponnèse*

L'œuvre de Thucydide s'inscrit dans la continuité des récits des logographes ainsi que d'Hérodote. Il a tout comme eux pour but d'exposer la chronologie d'une suite d'évènements en se reposant sur une méthode empirique d'accumulation des données. Il raconte comment s'est déroulée entre 431 et 404 av. J.-C. la guerre opposant les cités du Péloponnèse à Athènes et ses alliés. Mais alors que ses prédécesseurs racontaient des faits anciens auxquels ils n'avaient pas assisté, il relate des évènements dont il est le contemporain. Cela lui fait dire en introduction de son récit qu'il était dans une meilleure disposition que ceux-ci pour proposer une connaissance précise sur ces faits. Cette prétention n'est d'ailleurs pas sans fondement comme nous le constaterons.

### a) Le récit chronologique des évènements :

Les évènements qu'il décrit dans son récit sont rapportés dans une structure chronologique sans commune mesure par rapport aux récits de ses prédécesseurs. Thucydide ne se limite pas à mettre de l'ordre dans les écrits des poètes comme le faisaient les logographes. Il divise chaque année de guerre par saison (hiver et été) en indiquant à son lecteur qu'il vient de terminer un de ces segments ou qu'il en commence un nouveau. Et lorsqu'une année se conclut, il signe son récit par « και (τέταρτον) ἔτος τῷ πολέμῳ ἐτελεύτα τῷδε ὄν Θουκυδίδης ξυνέγραψε (v) » (et se termine la (quatrième) année de guerre racontée par Thucydide).

Il est vraisemblable que Thucydide utilisait initialement un parchemin pour décrire chaque année de guerre<sup>53</sup>. Seuls les livres I et V ne se reposaient pas clairement sur cette division. Dans le cas

---

<sup>53</sup> L'historien Bertrand Hemmerdinger atteste à cet égard dans son article *La division en livre de l'œuvre de Thucydide*, paru en 1948, que cette division en année de guerre se retrouvait aussi dans les parchemins initiaux de son œuvre.

du livre I, cela s'explique parce qu'il servait de Προοίμιον (*Prooimion*), c'est-à-dire de prélude au reste de son récit (on reviendra plus loin sur son importance). Quant au livre V, qui rapporte les années dix à quinze de la guerre, il aurait été en partie modifié par Xénophon<sup>54</sup>. Le reste de l'œuvre se divisait néanmoins initialement dans une structure chronologique d'une année de guerre par parchemin.

Une telle division n'implique pas que tous les événements qu'il raconte s'étaient passés au jour ou à la semaine près. Celle-ci aurait été tout simplement impossible. On peut s'imaginer pourquoi. Thucydide ne pouvait d'abord pas assister à chaque événement. Ceux-ci se retrouvaient dans différents endroits en Grèce et en Grande-Grèce<sup>55</sup>. Il devait être difficile de déterminer avec certitude le moment précis durant lequel chaque événement s'était déroulé. De surcroît, s'il avait proposé une chronologie plus précise, son récit aurait perdu de sa cohérence. Chacune des intrigues se serait interrompue les unes les autres en passant d'un lieu à un autre en quelques instants et sans aucune explication. Dans une telle perspective, il n'aurait pas pu développer chacun des événements avec une aussi grande précision.

On peut présupposer que c'est pour ces deux raisons que Thucydide s'était limité à proposer une division en saison et différents lieux de conflits. Cette chronologie des événements permettait de suivre les actions des stratèges, des politiques et des cités impliqués dans le conflit et de ne pas perdre le lecteur à travers un récit éparpillé sur plusieurs fronts.

#### b) Une méthode empirique :

Afin de proposer le récit le plus exact des événements, Thucydide affirme se fonder comme ses prédécesseurs sur une méthode de recherche empirique. Il explique dans son introduction de quelle manière il a récolté les informations nécessaires à l'écriture de son récit : « ou bien j'y ai assisté moi-même, ou bien j'ai enquêté sur chacun auprès d'autrui avec toute l'exactitude possible »<sup>56</sup>. Il s'appuie sur deux types de témoignages : d'une part, il a lui-même assisté aux événements et s'est en partie fondé sur sa perception des faits ; et d'autre part, il s'est fié à des témoins directs et indirects qui avaient assisté aux événements ou qui en avaient entendus parler.

---

<sup>54</sup> Hemmerdinger, *La division en livres de l'œuvre de Thucydide*, 108.

<sup>55</sup> L'on entend ici les cités grecques éloignées du continent comme celles en Sicile ou encore dans la péninsule italienne (Campanie, Calabre, Basilicate et Pouille).

<sup>56</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 22, 2.



Quoique Thucydide explique quelles sources d'information lui ont permis d'écrire son récit, on ne peut cependant pas le distinguer sur ce point précis des recherches des logographes ou d'Hérodote. Il reste bien difficile pour nous d'évaluer quelle peut être la crédibilité des renseignements sur lesquels il s'est reposé. Le plus souvent, il apparaît comme un narrateur distant qui décrit des faits dont il assure la véracité par la seule prétention qu'il a fait une recherche avec un souci d'exactitude. Mais il ne s'agit pas de savoir qu'il avait de bonnes intentions pour en déduire qu'il a mené une recherche rigoureuse. Encore faut-il avoir des preuves qui permettent d'authentifier la valeur de ce qu'il rapporte. Or, les deux types de sources d'information de Thucydide (les témoignages directs et indirects) ne sont pas clairement distingués dans le récit.

Il est d'abord bien difficile de savoir à quels événements il avait pu assister durant la guerre. Les deux seuls dont il prétend avoir été le témoin privilégié sont la peste d'Athènes (429-424) et la défaite athénienne à Amphipolis en 424. Dans le premier cas, il affirme avoir été atteint de la maladie ce qui lui aurait permis de décrire avec plus de détails ses symptômes physiques et psychologiques<sup>57</sup>. Quant au second événement, il n'explique pas ce qui relève directement de son témoignage ou encore des faits qui lui ont été rapportés. Il affirme seulement comment il avait réagi, alors qu'il était stratège, quand la garnison athénienne à Amphipolis demanda son assistance<sup>58</sup>. On ne peut donc pas distinguer quels faits relèvent de son témoignage de ceux qu'il a récoltés. Il est tout au plus possible de supposer que celui-ci est d'une bonne valeur, car il avait assisté directement à l'évènement et qu'il connaissait les enjeux dans la région.

En outre, l'écrivain athénien n'indique jamais sur quels témoignages il se repose pour décrire les événements. Les seuls manuscrits et témoignages sur lesquels on peut être certain qu'il s'est reposé sont les passages de l'*Archéologie*<sup>59</sup> où il décrit les événements qui se sont déroulés en Grèce depuis les origines et sa description du développement de l'hégémonie athénienne<sup>60</sup>. Cependant, il reste évasif dans les deux cas quant à ses sources d'information. Il se contente de dire qu'il est difficile de recomposer avec certitude ces événements<sup>61</sup>. Et même s'il les avait

---

<sup>57</sup> Ibid, II, 48, 3.

<sup>58</sup> Ibid, IV, 104, 4-5.

<sup>59</sup> Ibid, I, 2-19.

<sup>60</sup> Ibid, I, 89-118.

<sup>61</sup> Ibid, I, 20, 1.

citées, il aurait été impossible de déterminer leur valeur tant le temps a fait disparaître les preuves de leur authenticité.

Même si Thucydide s'appuie sur une méthode empirique, il reste difficile d'évaluer l'exactitude des témoignages sur lesquels il se fonde. Le meilleur moyen est de comparer les informations qu'il propose à celles d'autres auteurs de son époque comme Aristophane, Euripide ou même plus tard Platon. Sur ce point, son travail ne se distingue pas nettement de ceux des logographes ou bien d'Hérodote. On peut tout au plus affirmer qu'il avait, contrairement à ces derniers, assisté à certains événements et qu'il avait eu accès à plusieurs types d'informations qui lui permettaient d'enrichir sa description des événements.

### c) Les choix d'écriture :

Seulement, la recherche de Thucydide ne se limite pas à celle d'un archiviste qui aurait voulu mettre en ordre les différents témoignages sur la guerre. Il prétend aussi et surtout « avoir composé par écrit » (*suggraphein*) les événements. En d'autres mots, il a fait des choix dans l'écriture de son récit. Il a structuré sa description des événements pour mettre en scène des témoignages plutôt que d'autres. Cela suppose évidemment qu'il considérait que certains d'entre eux étaient meilleurs pour connaître le déroulement des événements.

C'est à ce titre, nous semble-t-il, que sa recherche se distingue de celles des logographes et d'Hérodote. Elle se démarque par le rationalisme de ses choix pour décrire les faits qu'il recense dans son récit. Certes, tout comme Hérodote, il s'intéresse exclusivement aux faits humains. Cependant, il va plus loin que lui dans le rationalisme de son interprétation. Sa méthode suppose d'éviter de rapporter tous les témoignages sans distinction. Elle implique un examen précis des faits vraisemblables, de ceux qui ne le sont pas et de ceux qui le sont moins là où son prédécesseur rapporte chacun d'eux sans établir de distinction.

L'influence des traités d'Hippocrate et des médecins de Cos sur Thucydide est, sur ce point, fondamentale. On sait qu'il connaissait leur méthode et leurs enseignements. Sa description de la peste d'Athènes<sup>62</sup> de 429 à 425 le démontre bien. Mais cela va plus loin. Il semble, selon toute

---

<sup>62</sup> Ibid, II, 48-54.

vraisemblance, reprendre pour son compte la méthode empirique et rationaliste des médecins dans l'évaluation des différents témoignages ainsi que dans l'analyse des causes des événements.

### 3) *Hippocrate et les médecins de Cos*

Le développement des connaissances médicales, durant le V<sup>e</sup> siècle, est associé à Hippocrate (460-370). Originaire de Cos, en Asie Mineure, il voyagea comme plusieurs médecins itinérants pour acquérir un savoir et prodiguer des soins aux malades. Celui-ci en vint à acquérir une grande renommée pour ses succès thérapeutiques, sa philosophie de la médecine et ses traités. Il n'est toutefois pas possible de distinguer ses écrits de ceux des médecins de Cos qui se sont revendiqués de ses enseignements. Ils sont confondus dans l'ensemble du *corpus hippocratique*.

On attribue généralement à Hippocrate la paternité de la science médicale. S'il est vrai que l'expression n'est pas exacte, car la discipline existait depuis longtemps, elle ne reste pas sans fondement. Que l'on sache, il est le premier à avoir proposé une connaissance médicale qui se repose autant sur une technique empirique d'accumulation des données qu'une analyse rationaliste de ces dernières. Le médecin de Cos prétendait que « c'est par la médecine seule qu'on arrivera à quelques connaissances positives sur la nature humaine, mais à condition d'embrasser la médecine même dans sa généralité »<sup>63</sup>. Une connaissance sur la nature humaine ne serait possible, selon lui, que par une observation minutieuse des corps, maladies et surtout l'analyse des causes qui les déterminent. Elle implique à la fois un principe de prudence méthodologique et un examen des *causes* et des *effets* des maladies et des remèdes.

Le principe de prudence suppose pour Hippocrate que le médecin ne s'appuie pas que sur ses observations pour prétendre détenir une connaissance. Dans le traité *De la nature de l'homme*, son gendre Polybe s'en prend aux théories téléologiques de certains sophistes et médecins qui réduisent l'homme à un élément comme l'air, l'eau, la terre, le feu, le sang ou la bile. Il considère qu'elles supposent le même raisonnement erroné, c'est-à-dire celui de limiter le corps à un principe<sup>64</sup>. Elles se restreignent à montrer la nécessité d'un élément spécifique dans le corps humain. Pourtant, elles n'expliquent pas pourquoi, si ce dernier se fonde sur un seul principe, il

---

<sup>63</sup> Hippocrate, *Ancienne médecine*, XX.

<sup>64</sup> Polybe, *De la nature de l'homme*, I-II.

existe plus d'une maladie ou d'un remède. Il semble, à cet égard, que la *génération*<sup>65</sup>, qui consiste dans le changement du corps de la jeunesse à la vieillesse ou du froid vers le chaud (l'inverse est aussi vrai), empêche même de considérer qu'il peut n'exister qu'un seul principe<sup>66</sup>.

Il paraît dès lors nécessaire pour le médecin de connaître tous les facteurs individuels, comme l'âge et le sexe du patient, ou les facteurs environnementaux qui pourraient influencer sur le corps et les maladies. Le traité *Des airs, des eaux et des lieux* devait servir de guide au médecin itinérant lorsqu'il arrivait dans une nouvelle cité. Son auteur y suggère de se renseigner sur l'environnement d'une cité comme le climat, les vents, la qualité des eaux ou encore son positionnement géographique. De cette manière, pensait-il, le médecin pouvait être dans une meilleure posture pour connaître les maladies qui peuvent s'y retrouver : « Le médecin instruit sur la plupart de ces points, sur tous s'il est possible, arrivant dans une ville inconnue, n'ignorera ni les maladies locales, ni la nature des maladies générales, de sorte qu'il n'hésitera pas dans le traitement »<sup>67</sup>. Grâce à cette connaissance, il peut diagnostiquer avec plus de prudence les maladies auxquelles sont sujets ses patients et proposer avec plus de certitude le meilleur remède.

La connaissance médicale d'Hippocrate ne se limite pas à ce principe de prudence. Elle s'appuie aussi sur celui de causalité. Le médecin cherche à connaître, pour chaque maladie, la ou les causes *naturelles* qui les déterminent ou encore il évalue l'efficacité d'un remède dans diverses circonstances. Il se distingue de celui qui ne connaît pas, parce qu'il est capable d'expliquer les causes de la maladie de son patient et comment son remède peut le guérir : « ce que je déclare, pour ma part, être manque d'art, c'est quand n'interviennent aucunement des notions de correct et d'incorrect ; tandis que, quand chacune de ces deux notions existe, cela ne saurait être l'œuvre du manque d'art »<sup>68</sup>. Plusieurs personnes peuvent se guérir par hasard. Cela ne signifie pas qu'ils possèdent une connaissance du corps, des maladies et des remèdes. Le médecin qui possède une telle connaissance peut, en revanche, expliquer le fonctionnement du corps et de quelle manière un remède permet de guérir une maladie particulière. Et lorsqu'il voit un malade qui souffre d'un mal devant lequel il est impuissant, il est aussi capable de reconnaître les limites de son art.

---

<sup>65</sup> Cette affirmation n'est pas anodine. Elle révèle l'influence que la pensée de Protagoras a pu avoir sur la conception que les médecins de Cos se faisaient de la connaissance. On remarquera d'ailleurs dans la section suivante, comment, tout comme les médecins, Thucydide est l'un des grands héritiers du réalisme sensualiste de Protagoras.

<sup>66</sup> Ibid, II.

<sup>67</sup> Hippocrate, *Des airs, des eaux et des lieux*, II.

<sup>68</sup> Hippocrate, *De l'art*, V.

Selon l'auteur du traité *Pronostic*, le meilleur moyen pour le médecin de se différencier des charlatans est précisément sa capacité de prévoir l'évolution de la maladie : « c'est en prévoyant et en prédisant, au chevet des malades le présent et l'avenir, et en expliquant en détail ce que les patients laissent de côté qu'il les persuadera qu'il s'y connaît mieux qu'un autre dans les affaires des malades, si bien que les gens oseront s'en remettre au médecin »<sup>69</sup>. Dans n'importe quel type d'art, nous explique-t-il, la seule manière d'être reconnu comme un savant est de décrire avec le plus d'exactitude un phénomène à venir, ou d'expliquer ses causes. La médecine ne fait pas exception. C'est parce que le patient peut confirmer l'évolution de la maladie qu'a suggérée son médecin qu'il peut le reconnaître ou non comme un savant de la médecine. De même, en prévoyant quels patients sont susceptibles de mourir et ceux susceptibles de survivre, le médecin se préserve des reproches qu'on pourrait lui faire.

Conséquemment, la connaissance que procure la technique de pronostic d'Hippocrate confère un pouvoir semblable à celui que prétendaient détenir les devins ou les oracles. Il pouvait prédire et expliquer les faits à venir. Toutefois, plutôt que de se reposer sur des superstitions religieuses, le médecin se reposait sur une méthode rationaliste d'analyse des causes des maladies et l'impact de chaque remède sur elles.

#### 4) *L'interprétation rationaliste des évènements*

La volonté de Thucydide de rendre compte d'une connaissance empirique et rationaliste, comme Hippocrate et les médecins de Cos, s'exprime autant dans sa méthode d'évaluation des témoignages de son enquête que dans sa recherche des causes de la guerre. Une recherche n'implique pas seulement, selon lui, de récolter sans discernement tous les témoignages possibles sur les évènements. Encore faut-il être capable de ne pas rapporter des faits invraisemblables ou qui n'ont pas eu lieu. De la même manière, afin de décrire au mieux les évènements, il est nécessaire d'expliquer avec le plus de rigueur les causes de chacun d'eux pour « éviter qu'on ne se demande un jour d'où sortit, en Grèce, une guerre pareille (τοῦ μή τινα ζητῆσαι ποτε ἐξ ὅτου

---

<sup>69</sup> Hippocrate, *Pronostic*, I.

τοσοῦτος πόλεμος τοῖς Ἑλλησι κατέστη) »<sup>70</sup>. La description des causes des événements rend intelligibles les intentions et les actions des acteurs du conflit.

a) Discerner les faits vraisemblables des invraisemblables :

Tout d'abord, le rationalisme de la recherche de Thucydide se manifeste dans sa volonté de mettre de l'ordre dans les témoignages qu'il a recensés. Pour raconter les événements, l'écrivain s'appuie sur un principe de prudence similaire à celui des médecins de Cos. Il l'applique simplement à l'examen de faits politiques passés pour évaluer le caractère vraisemblable ou invraisemblable de chacun d'eux. Bien qu'il soit difficile de déterminer la valeur des faits ou des interprétations qu'il rapporte, nous remarquerons comment le rationalisme de sa méthode le conduit à proposer un récit plus plausible et cohérent que ceux des logographes ou d'Hérodote.

Thucydide formule une critique des récits traditionnels sur lesquels se fondent ses prédécesseurs. Il soutient qu'ils sont le plus souvent douteux : « En ce domaine, il est bien difficile de croire tous les indices comme ils viennent. Car les gens, s'agit-il même de leur pays, n'en acceptent pas moins sans examen les traditions que l'on transmet sur le passé »<sup>71</sup>. La grande difficulté, lorsque les meilleurs témoins acceptent les récits du passé sans se poser de questions, consiste à distinguer les faits qui sont arrivés de ceux qui n'ont pas eu lieu. Aucun indice ne permet de déterminer convenablement la valeur de chacun d'eux.

Il rapporte deux exemples de récits de ses contemporains qui lui permettent d'étayer son raisonnement : il réfute la croyance populaire qu'Hipparque était Tyran à Athènes lors de son assassinat par Harmodios et Aristogiton<sup>72</sup> ; puis, il remet en question l'idée commune que les deux rois de Lacédémone disposaient chacun de deux votes, alors qu'ils n'en possédaient qu'un seul. Ces deux croyances populaires attestent, d'après lui, qu'un savant qui ne s'applique qu'à rapporter les témoignages sur les événements passés risque de dire des choses invraisemblables : « Telle est la négligence que l'on apporte en général à rechercher la vérité, à laquelle on préfère des idées toutes faites (Οὕτως ἀταλαίπωρος τοῖς πολλοῖς ἡ ζήτησις τῆς ἀληθείας καὶ ἐπὶ τὰ

---

<sup>70</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 23, 5.

<sup>71</sup> Ibid, I, 20, 1.

<sup>72</sup> Thucydide fait référence ici à la tyrannie des Pisistratides à Athènes au courant du VI<sup>e</sup> siècle av. J.-C. Il évoque d'ailleurs l'assassinat d'Hipparque dans son récit. Tout d'abord, il l'utilise pour expliquer comment les Athéniens racontaient des choses infondées sur le sujet (I, 20, 2). Il revient ensuite sur ce récit de la tyrannie pour rendre compte pourquoi les Athéniens avaient la crainte non-fondée de son retour (VI, 53-60).

ἐτοῖμα μᾶλλον τρέπονται) »<sup>73</sup>. Les récits transmis par la tradition reposent très souvent sur des préjugés ou des idées caricaturales qui reposent sur des inexactitudes factuelles. Ils se trouvent le plus souvent à décrire des faits qui n'ont presque plus rien à voir avec ce qui s'est passé. Or, si l'on cherche à décrire ce qui s'est exactement passé, il ne suffit pas de rapporter les témoignages comme s'ils étaient tous authentiques. Il faut distinguer, dans la mesure du possible, les croyances populaires et les faits qui sont advenus.

C'est dans cette perspective que Thucydide met en lumière les lacunes des récits des poètes et des logographes. Ils rapportent des faits incroyables et douteux sans les distinguer de ceux qui sont vraisemblables :

on croira moins volontiers les poètes qui ont célébré ces faits en leur prêtant des beautés qui les grandissent, ou les logographes, qui les ont rapportés en cherchant l'agrément de l'auditeur plus que le vrai – car il s'agit de faits incontrôlables, et auxquels leur ancienneté a valu de prendre un caractère mythique excluant la créance ; et l'on tiendra que, d'après les signes les plus nets, ils sont, pour des faits anciens, suffisamment établis.<sup>74</sup>

Plutôt que de chercher d'abord à connaître ce qui s'est passé, ils se sont limités à raconter des faits invraisemblables dont il est bien difficile d'établir la valeur. Ces derniers ont d'ailleurs été racontés tellement souvent et de manière si diverse que les récits des poètes et logographes ressemblent à des mythes. Il faut, au contraire, rester prudent quant à la valeur des informations que l'on peut y trouver, et ce, même si, à défaut de mieux, ils restent pour la plupart des faits suffisamment établis pour croire qu'ils devaient avoir eu lieu. Il semble, dès lors, que, sans une méthode probante, une recherche sur des récits anciens ne garantit pas de connaître avec exactitude ce qui est advenu<sup>75</sup>.

En revanche, il est plus aisé, d'après lui, d'arriver à une connaissance certaine quand la recherche s'attarde, comme celle qu'il propose, à des événements récents ou actuels<sup>76</sup>. C'est pourquoi il affirme avoir pu relater les événements avec une plus grande exactitude que ses prédécesseurs. Il avait pu assister lui-même à certains événements ou avait pu obtenir des témoignages plus récents dont l'authenticité est évidente.

---

<sup>73</sup> Ibid, I, 20, 3.

<sup>74</sup> Ibid, I, 21, 1.

<sup>75</sup> Thucydide reconnaît à ce titre comment les faits qu'il rapporte sur le développement de la Grèce depuis les origines (I, 2-19) ou encore le développement de la thalassocratie athénienne (I, 89-118) restent incertains et questionnables.

<sup>76</sup> Ibid, I, 1, 2.

Il reste que même ces témoignages ne sont pas exempts de quelques défauts auxquels le savant doit rester attentif. Celui-ci a le devoir de déterminer la vraisemblance ou l'in vraisemblance des affirmations qu'il récolte :

D'autre part, en ce qui concerne les actes qui prirent place au cours de la guerre, je n'ai pas cru devoir, pour les raconter, me fier aux informations du premier venu, non plus qu'à mon avis personnel. (...) 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 ou des autres, et selon leur mémoire.<sup>77</sup>

Les témoins directs des événements sont aussi susceptibles, comme ceux qui rapportent des faits anciens, de rapporter des informations erronées ou déformées. Très souvent, remarque-t-il, elles varient en fonction des gens auprès de qui il faisait enquête. Chaque témoin n'avait pas la même perception des événements. Les uns et les autres les observaient en fonction de leurs sentiments ou ressentiments envers les acteurs du conflit. Les faits qu'un témoin rapportait changeaient selon, d'une part, ce qu'il avait lui-même vu et, d'autre part, ce qu'il espérait voir.

Il était difficile de décrire avec clarté chaque événement, et ce, même lorsqu'il y avait lui-même assisté. De son point de vue, un témoignage se trouvait toujours être une observation imparfaite d'une réalité plus grande. Toute information ne pouvait être considérée avec une complète certitude sans avoir été comparée avec d'autres. Il en concluait d'ailleurs qu'une recherche qui se fonde que sur une seule source est plus susceptible de rapporter des informations invraisemblables. Voilà pourquoi il prétend ne s'être jamais fié à un seul témoignage pour décrire les événements. Il considérait avant tout nécessaire de confronter son discours à ceux d'autres témoins.

On comprend, en ce sens, que pour Thucydide, l'écriture de son récit avait commencé par une distinction entre les faits vraisemblables et ceux qui ne le sont pas. Il ne pouvait pas proposer une bonne interprétation sur la guerre en se reposant sur des témoignages invraisemblables ou des mensonges. Afin de présenter la connaissance la plus exacte que possible des faits, il devait chercher à connaître ce qui s'était passé en mettant en examen les témoignages qu'il avait récoltés. Il lui fallait même parfois remettre en question certains récits ou interprétations admises par une majorité de ses contemporains.

S'il n'est pas évident de savoir comment il avait pu exactement préférer un témoignage à un autre, on remarque que son récit se distingue de celui d'Hérodote par la quasi-absence de tout

---

<sup>77</sup> Ibid, I, 22, 2-3.



témoignage qui relate des phénomènes surnaturels. Thucydide s'intéresse, tout comme son prédécesseur, à décrire un récit d'évènements qui ne concernent que les hommes. Toutefois, il va plus loin que son prédécesseur. Il évite de rapporter tous les témoignages qu'il a recensés. Il refuse notamment d'expliquer le déroulement des évènements à l'aide des prédictions des oracles et des devins. Le plus souvent, il jette d'ailleurs un regard critique sur ces témoignages.

Un seul passage de son récit laisse penser que des phénomènes surnaturels auraient pu avoir une incidence sur les évènements. Avant de rapporter les causes de la guerre, il affirme brièvement que jamais il n'y avait eu autant en Grèce de tremblements de terre, d'éclipses, de sécheresses, de disettes et d'épidémies<sup>78</sup>. On pourrait supposer que, de cette manière, il estimait que ces phénomènes inexplicables étaient l'œuvre de forces supérieures qui auraient cherché à avoir une incidence sur la guerre. Il faut néanmoins relativiser cette interprétation par l'absence d'explication sur ces incidences. Celui-ci ne cherche pas à expliquer comment chacun de ces phénomènes ont pu avoir une influence sur la guerre. Il se limite à rapporter leur nombre plus important qu'en période de paix.

Ce positionnement s'apparente à l'agnosticisme de Protagoras lorsqu'il affirme que : « Quant aux dieux, je ne suis en mesure de savoir ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas, ni non plus quel aspect ils peuvent avoir. Trop de choses nous empêchent en effet de le savoir, l'obscurité du propos et la brièveté de la vie humaine »<sup>79</sup>. De la même manière que lui, Thucydide ne se prononce pas sur l'existence des divinités ou encore sur leur influence sur les évènements. Il laisse seulement entendre que les anciens étaient justifiés de souligner que durant les guerres ces phénomènes inexplicables étaient plus fréquents et importants que d'habitude. Autrement dit, il se limite à décrire les phénomènes qui sont visibles, et donc possibles de connaître, sans ajouter des interprétations impossibles à prouver.

De surcroît, l'écrivain athénien souligne à plusieurs reprises comment il est hasardeux de se fier à des témoignages qui mettent en scène des interprétations surnaturelles. Lors de sa description de la peste d'Athènes, il témoigne du peu de fiabilité des prédictions des oracles ou des devins pour comprendre les évènements. Il explique comment, par exemple, un vers ancien qui affirmait

---

<sup>78</sup> Ibid, I, 23, 3.

<sup>79</sup> Protagoras, fr. A1 (Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 50-56).

qu'une *disette* viendrait avec la guerre dorienne<sup>80</sup> avait pu être modifié pour lui faire dire ce que les gens voulaient entendre :

En fait, il y eut désaccord : le mot figurant autrefois dans le vers n'aurait pas été « épidémie » (*loimos*), mais « disette » (*limos*) ; pourtant l'avis qui, naturellement, prévalut fut en l'occurrence que le mot était « épidémie ». Les gens réglèrent, en effet, leurs souvenirs sur ce qui leur arrivait ; et si, j'imagine, il se présente jamais une autre guerre dorienne après celle-ci et qu'il se trouve y avoir disette, c'est naturellement sous cette forme que l'on fera la citation.<sup>81</sup>

La prédiction de ce vers ancien ne témoignait pas pour Thucydide d'un évènement précis et concret qui aurait expliqué la situation dramatique des Athéniens. Elle rendait plutôt compte de la manière dont les gens échangeaient les termes *loimos et limos* pour donner une signification à leurs malheurs.

Dans un autre passage, il reproche même au stratège athénien Nicias de s'être laissé aller à « quelques excès à la divination et aux pratiques de ce genre »<sup>82</sup>. L'expédition que ce dernier dirigeait alors en Sicile était en très mauvaise posture. Incapable d'assiéger correctement la cité de Syracuse, le stratège avait décidé de quitter le plus rapidement possible le territoire pour retourner à Athènes de peur que son armée et lui se retrouvent assiégés en territoire ennemi. Cependant, une éclipse l'amena à réviser sa position. Il considéra qu'il s'agissait d'un signe divin et qu'il fallait attendre un mois supplémentaire avant de partir. Cette décision permit aux Syracusains de préparer suffisamment leur flotte pour écraser toutes les chances athéniennes de quitter la Sicile. De l'aveu de notre auteur le stratège avait ainsi donné une signification hasardeuse à l'éclipse plutôt que de se fonder sur un discours raisonnable pour guider sa décision.

Il paraît, dès lors, que même si Thucydide pouvait avoir cru possible que des phénomènes surnaturels aient une incidence sur la guerre, il ne lui semblait pas possible de les comprendre ni nécessaire de s'y attarder. Ceux-ci ne sont pas pour lui des témoignages vraisemblables qui permettent de comprendre le déroulement de la guerre.

Le même souci de rapporter un récit vraisemblable l'anime lorsqu'il rapporte les discours des stratèges, des politiques et des diplomates de chaque cité. Il ne reprend pas les dires de chacun d'eux sur les divinités ou les phénomènes surnaturels. Ces derniers rendent compte des

---

<sup>80</sup> Le dorien est le dialecte que parlait la majorité des Grecs du Péloponnèse comme les Lacédémoniens, les Corinthiens ou encore les Argiens.

<sup>81</sup> Ibid, II, 54, 3.

<sup>82</sup> Ibid, VII, 50, 4.

raisonnements ou des prédictions sur lesquels les hommes se sont fondés pour prendre leurs décisions. Le chapitre I, 22 est révélateur de cette manière de faire :

J'ajoute qu'en ce qui concerne les discours prononcés par les uns et les autres, soit juste avant, soit pendant la guerre, il était bien difficile d'en reproduire la teneur même avec exactitude, autant pour moi, quand je les avais personnellement entendus, que pour quiconque me les rapportait de telle ou telle provenance : j'ai exprimé ce qu'à mon avis ils auraient pu dire qui répondit le mieux à la situation, en me tenant, pour la pensée générale, le plus près possible des paroles réellement prononcées.<sup>83</sup>

Thucydide suggère qu'il n'a pas eu les moyens nécessaires pour rapporter au mot près ce que chaque orateur avait pu dire. Il n'a pas pu assister à tous les événements et prendre note de chaque discours avec précision. Et même lorsqu'il y avait assisté, il reconnaît aussi ne pas avoir pu rapporter chacun d'eux en détail. Les paroles qu'il attribue aux orateurs ne sont donc pas précisément celles qu'ils ont pu exactement tenir.

Malgré cette imprécision empirique, il dit avoir composé ou recomposé chacun des discours en se tenant au plus près de la pensée générale des orateurs. Il a modifié les discours de son récit pour qu'ils concordent le mieux possible avec les événements. Cette affirmation suggère qu'il n'avait pas pour premier objectif de restituer tous les propos des orateurs. Thucydide aurait plutôt montré ce que chacun d'eux a pu dire pour montrer le mieux possible l'intelligence de leurs actions. On comprend par là qu'il ne s'est pas seulement reposé sur les informations relatives aux paroles des orateurs, mais aussi sur son interprétation de leurs actions.

Peut-on dire que Thucydide a désiré, en ce sens, tromper ou ruser ses futurs lecteurs sur le contenu des discours de son récit ?

Une telle interprétation, si elle est possible, reste peu crédible. D'une part, parce que l'écrivain qui veut tromper son lecteur sur la teneur de son récit n'exposerait pas les limites de sa recherche. Il se restreindrait à décrire les événements qu'il rapporte sans se soucier de tels détails. D'autre part, ce passage est d'une parfaite cohérence avec la prétention rationaliste de Thucydide à s'intéresser aux intentions des acteurs du conflit. À choisir entre l'exactitude littérale et l'explication des intentions, il considère plus essentiel de mettre en lumière ce que les orateurs ont pu dire, selon les décisions ou les actions qu'ils ont prises. Afin de recomposer les discours, il ne s'est donc pas seulement reposé sur les informations qu'il avait récoltées sur chacun d'eux. Il s'est aussi fondé sur les actions des stratèges, des politiques et des diplomates. Les discours qu'il rapporte sont le résultat de son interprétation des informations récoltées précédemment. Ils

---

<sup>83</sup> Ibid, I, 22, 1.

reflètent ce que Thucydide croit être les intentions les plus authentiques des acteurs du conflit de la même manière qu'il croit rapporter l'intention la plus authentique pour expliquer le déclenchement de la guerre entre Athènes et Lacédémone.

Ces discours témoignent des prédictions qu'ont formulées les acteurs sur les événements en exposant les avantages ou désavantages de chaque raisonnement<sup>84</sup>. Les discours de bataille sont formulés avant un affrontement par les stratèges de chaque camp pour encourager leurs troupes. Ils décrivent les raisonnements sur lesquels ces derniers se sont fondés pour préparer leur plan. Le stratège prédit de quelle manière son adversaire va agir et explique quelles sont les actions qui donneront la victoire à son camp. Il présente, de cette manière, les forces de son camp et les faiblesses de son adversaire pour expliquer comment arriver à atteindre cet objectif.

Les discours politiques, quant à eux, témoignent des raisonnements des politiques et des diplomates au fondement de leur prise de position. Ils expliquent quel est le meilleur intérêt pour la cité dans un contexte. Cet intérêt peut être celui entre citoyens d'une même cité, entre cités neutres et alliés ou encore entre cités ennemies. Les protagonistes de ces discours tentent de convaincre une assemblée ou un groupe d'individus des avantages qu'ils auraient à suivre leur proposition et les désavantages de ne pas la suivre. En d'autres mots, ils démontrent pourquoi et comment les futures conséquences de la proposition qu'ils défendent sont les plus avantageuses pour les différents partis. Ils présentent chacune des prédictions sur les événements à venir qui leur permettent de justifier leur proposition et réfuter celles de leurs contradicteurs.

Le récit de Thucydide se structure, de cette manière, autour des déclarations, prises de décisions et avis (*γνώμη*) des stratèges et des cités qu'ils défendent. Les personnages qu'il présente ne sont pas des héros qui ont des qualités hors du commun ou qui ont une affiliation avec une divinité. Ce sont des hommes qui cherchent à défendre les intérêts de leur cité. Ils ont des qualités et des défauts qui les amènent à prendre des décisions parfois avantageuses et d'autres fois désavantageuses. Quant à elles, les cités ne sont pas soutenues par des divinités. Elles ont aussi des qualités et des défauts qui les amènent à concevoir et défendre différemment leurs intérêts.

Ces différents choix rationalistes de l'écrivain athénien sont très probablement la raison pour laquelle on le considère comme le père de la science historique. En effet, s'il n'est pas possible de distinguer la valeur du récit de Thucydide de ceux des logographes et d'Hérodote, on peut

---

<sup>84</sup> Lire à ce sujet *Histoire et raison chez Thucydide* de Jacqueline de Romilly.

reconnaître la plausibilité des faits qu'il y rapporte, des discours qui y sont prononcés et des interprétations qu'il propose. Il ne témoigne pas de faits impossibles à observer comme des héros aux pouvoirs surnaturels, des divinités et des créatures mythiques. Il ne propose pas non plus une analyse qui se fonde sur le songe d'un oracle ou d'un devin. Toutefois, il raconte des faits, rapporte des discours et suggère des analyses dont chacun peut remarquer l'exactitude ou l'inexactitude par ses propres expériences. Chacun peut observer que quoique les événements et les acteurs des guerres changent, elles opposent toujours des groupes d'individus qui défendent des intérêts et qui sont représentés par des dirigeants politiques et militaires. Dans cette perspective, le récit laisse place à des faits, des discours et des analyses qui sont plus vraisemblables et exactes plutôt qu'invraisemblables et inexacts.

b) Les causes de la guerre :

À partir de son examen des témoignages, Thucydide propose une interprétation des événements. Il décrit leur déroulement en s'appuyant comme Hippocrate et les médecins sur le principe de causalité. Seulement, il ne s'intéresse pas aux causes et effets des maladies et des remèdes. Il s'attache plutôt à expliquer les avis (γνώμη) des acteurs de la guerre comme les stratèges, les politiques et les cités qui ont contribué à son développement. Ces intentions jouent le rôle de *cause efficiente* dans la mesure où elles sont des principes qui démarrent des actions. Elles rendent intelligibles les actions des cités d'Athènes et de Lacédémone et des stratèges Périclès, Cléon, Nicias, Alcibiade, Brasidas et Hermocrate.

Cette volonté de rendre compte des causes des événements se manifeste notamment dans son premier livre lorsqu'il explique de quelle manière avait commencé le conflit :

Pour expliquer cette rupture, j'ai commencé par indiquer, en premier lieu, les motifs (αἰτία) et les sources de différends, afin d'éviter qu'on ne se demande un jour d'où sortit, en Grèce, une guerre pareille. En fait, *le prétexte le plus authentique* (πρόφασις) est aussi le moins avoué : c'est à mon sens que les Athéniens, en s'accroissant, donnèrent de l'appréhension aux Lacédémoniens, les contraignant ainsi à la guerre.<sup>85</sup>

Il distingue ici par les termes αἰτία (*aitia*), une cause ou un motif, et πρόφασις (*prophasis*), le prétexte le plus authentique, deux causes qui permettraient d'expliquer le déclenchement de la guerre. Ceux-ci sont, de son point de vue, d'inégale valeur. L'*aitia* est la cause, généralement admise par ses contemporains, qui renvoie aux intentions juridiques et morales immédiates des

---

<sup>85</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 23, 5-6.

deux cités. Ce sont les arguments employés par elles qui les ont amenées à rompre le traité de trente ans conclu en 446-445. Cependant, il ne s'agit pas, selon lui, de la cause la plus authentique de la guerre. Le *prétexte le plus authentique*, ou *prophasis*, est la peur des Lacédémoniens face à l'expansion hégémonique des Athéniens sur les autres cités grecques. Ce prétexte est la *cause efficiente* qui garantit la meilleure explication des actions des uns et des autres et, de surcroît, qui permet de comprendre pourquoi il y eut la guerre entre les deux cités.

Son introduction, soit l'ensemble du premier livre, sert à expliquer comment les événements qui ont servi de prétexte pour faire la guerre étaient le résultat de causes plus importantes. Elle lui donne l'occasion de rapporter, à la manière d'un médecin, les différentes preuves pour soutenir son *diagnostic*, c'est-à-dire son interprétation des événements. Thucydide présente son interprétation en deux étapes. D'abord, il décrit les événements qui sont, pour ses contemporains, les causes de la guerre. Il cherche à démontrer comment de tels événements ne permettaient pas de comprendre avec précision les actions des deux principaux protagonistes. Par la suite, il rapporte les événements qui lui permettent de témoigner de son interprétation des causes de la guerre et d'expliquer les intentions et les décisions des acteurs concernés.

Il commence sa démonstration par la réfutation de la thèse admise par ses contemporains. En effet, il met en doute l'idée que la guerre était le résultat des événements qui ont conduit à la rupture du traité de trente ans, conclu en 446-445<sup>86</sup>. Le savant décrit l'un à la suite de l'autre les événements de Corcyre, Potidée et le congrès de Sparte. Il s'applique dans chacun des cas à invalider l'idée que l'évènement pouvait avoir eu une quelconque incidence sur la suite des événements. Il explique de quelle manière les décisions prises par Athènes et Lacédémone sont le résultat d'intentions et d'appréhensions qui dépassent les questions juridiques ou morales que sous-tendaient les événements au fondement de la rupture du traité.

En ce qui concerne les événements de Corcyre<sup>87</sup>, Thucydide explique que la décision athénienne de conclure un pacte défensif avec les Corcyréens se fondait sur des intérêts stratégiques plutôt que des questions juridiques :

La guerre avec le Péloponnèse semblait, en effet, devoir se produire en tout cas, et leur désir (celui des Athéniens) était de ne pas abandonner Corcyre aux Corinthiens, avec une flotte comme la sienne, mais de

---

<sup>86</sup> Ce traité fait suite à ce que certains appellent la première guerre du Péloponnèse (460-445) entre Lacédémone et ses alliés (dont Thèbes) et Athènes et les cités de l'alliance de Délos.

<sup>87</sup> Ibid, I, 24-55.

provoquer le plus de heurts possibles, afin de trouver, au besoin, Corinthe et les autres puissances maritimes plus faibles, quand viendrait la guerre avec elles.<sup>88</sup>

Les Athéniens ne cherchaient pas à défendre les droits de Corcyre contre ceux de Corinthe dans leurs revendications sur la cité d'Épidamne. Ils ne tentaient pas non plus de défendre un intérêt immédiat de voir la troisième puissance navale entrer dans son alliance. En revanche, ce qui les amenait à intervenir était leur appréhension d'un nouveau conflit avec leur rival lacédémonien. Ceux-ci voulaient éviter, par leur alliance défensive avec les Corcyréens, de céder à une cité alliée à Lacédémone une flotte qui pourrait rivaliser avec eux dans la maîtrise de la mer. Ils jugèrent moins risqué de prendre parti dans un conflit colonial qui ne les concernait pas et s'assurer la maîtrise de la mer, que de prendre celui de concéder la troisième flotte grecque à Corinthe et d'être confronté à un ennemi plus puissant.

La démonstration de Thucydide se poursuit pour expliquer la décision athénienne d'intervenir contre la cité de Potidée<sup>89</sup>. Là encore, le motif de la décision n'était pas juridique et moral, mais politique et stratégique. Les Athéniens voulaient se protéger contre les Lacédémoniens dans l'éventualité d'une guerre en évitant que les cités de leur alliance ne fassent défection. Après son intervention à Corcyre, Athènes craignait une riposte de Corinthe. Elle appréhendait que cette dernière exige de sa colonie Potidée de se détacher de l'alliance avec elle. Afin de prévenir cette défection et celles d'autres cités de la Chalcidique (région au sud-est de la Macédoine), les Athéniens exigèrent la loyauté de leur allié en lui exhortant de détruire leur mur et de fournir des otages. Face au refus des Potidéens, ils envahirent la région et commencèrent le siège de la cité.

Si les Athéniens ne respectaient pas le droit ou la morale grecque, Thucydide remarquait qu'il en était aussi de même avec leur rival lacédémonien. Leurs décisions ne se reposaient pas davantage sur ce genre de considérations. Le premier congrès de Sparte<sup>90</sup> montrait, selon lui, que s'ils s'étaient rangés à l'avis qu'il valait mieux déclarer la guerre à Athènes c'était parce qu'ils voulaient défendre leur intérêt :

Mais, si les Lacédémoniens avaient voté qu'il y avait rupture du traité et qu'il fallait faire la guerre, ce n'était pas tant sous l'influence des discours tenus par leurs alliés : c'était surtout parce qu'ils craignaient qu'Athènes n'étendît plus loin son pouvoir, car ils voyaient la plus grande partie de la Grèce déjà entre ses mains.<sup>91</sup>

---

<sup>88</sup> Ibid, I, 44, 2.

<sup>89</sup> Ibid, I, 56-66.

<sup>90</sup> Ibid, I, 67-88.

<sup>91</sup> Ibid, I, 88.

Il est vrai que les Lacédémoniens prétendaient vouloir défendre la liberté des autres cités grecques contre les décisions belliqueuses d'Athènes. Ceux-ci considéraient que les actions de leur rival à Corcyre et Potidée étaient un prétexte suffisant pour rompre le traité. Toutefois, ce ne sont pas ces faits juridiques qui permettent le mieux de comprendre leur décision. Elle s'explique moins par leur volonté de libérer les Grecs que par leur crainte qu'Athènes étende son hégémonie. Si cette dernière agrandissait davantage son emprise sur des cités qui lui étaient alliées, Lacédémone pensait qu'il serait difficile de conserver son indépendance à l'avenir.

Après avoir démontré les limites des prétextes généralement invoqués pour expliquer le début de la guerre, Thucydide cherche alors à expliquer le *prétexte le plus authentique* qui permettait d'expliquer son origine. Il tente précisément de démontrer que la guerre du Péloponnèse était le résultat d'une *cause* qui remontait jusqu'aux guerres médiques<sup>92</sup>, soit cinquante ans avant les événements de Corcyre et Potidée. C'était à ce moment que les Athéniens avaient commencé, d'après lui, à accroître leur hégémonie sur les cités grecques des Cyclades, de Thrace et d'Ionie. Ils avaient débuté leur ascension pour devenir la thalassocratie que les Lacédémoniens allaient craindre et à laquelle ils allaient déclarer la guerre.

Sans rentrer dans les détails de tous les faits qui auraient, selon lui, permis à Athènes de devenir une thalassocratie, il en est un fondamental qu'il faut retenir. L'écrivain athénien révèle à plusieurs reprises comment les Lacédémoniens avaient une part de responsabilité dans la montée en puissance de leur rival. Il rapporte de quelle manière ces derniers ont cédé, à la fin des guerres médiques, le commandement des troupes grecques qui combattaient encore les Perses et même plus tard leur soutien à l'expédition<sup>93</sup>. Cette décision conduisit non seulement à détériorer leur influence sur les autres cités grecques, mais aussi à consolider celle d'Athènes sur toutes les cités grecques aux prises avec les Perses. Elle eut pour conséquence indirecte de laisser cette cité imposer son influence sur chacune des autres de l'alliance. La suite des événements montre comment les Lacédémoniens avaient ainsi laissé agir les Athéniens à leur guise. Ils tolérèrent que ceux-ci oppriment d'autres cités grecques comme Naxos et Samos, et ce, jusqu'aux événements de Corcyre et de Potidée.

Il est, en conséquent, manifeste que les intentions lacédémoniennes n'étaient pas de libérer la Grèce du joug athénien. Pour Thucydide, ils n'avaient jamais même désiré la guerre. Ils y ont été

---

<sup>92</sup> Ibid, I, 89-118.

<sup>93</sup> Ibid, I, 95-96.



contraints pour éviter que leurs alliés tombent sous la domination de leur voisin et rival : « déjà avant, ils montraient peu d'empressement à entrer en guerre sans y être contraints ; en plus, ils étaient retenus, dans une certaine mesure, par des guerres chez eux : cela dura jusqu'à ce que la puissance athénienne prît un essor manifeste et qu'Athènes touchât à leurs alliés »<sup>94</sup>. Le refus des Lacédémoniens d'intervenir lors des événements de Naxos et de Samos, deux cités sous l'emprise d'Athènes, montre leur passivité quant à la liberté des autres cités grecques. Il suggère même qu'ils étaient indifférents à la question. Leur volonté soudaine de faire la guerre à Athènes ne peut s'expliquer sans le sentiment de contrainte devant la menace qui se faisait imminente. Ce n'est que lorsque ses alliés furent attaqués qu'elle considéra la menace comme réelle. Sans une telle menace, le conflit serait apparu moins probable. Cependant, et paradoxalement, nous explique Thucydide, c'est cette passivité lacédémonienne qui permit aux Athéniens d'accroître leur puissance et qui conduisit à une guerre de plus grande envergure.

Lacédémone a donc pris, d'après lui, un risque en laissant leur rival devenir suffisamment puissant pour les concurrencer et ne plus craindre un conflit ouvert avec eux. C'est ce que laisse entendre la fin du premier livre. Périclès cherche alors à convaincre les Athéniens que la guerre est inévitable s'ils désirent conserver l'hégémonie acquise depuis la fin des guerres médiques<sup>95</sup>. Il prétend qu'en acceptant les exigences des Lacédémoniens, ils devraient probablement en accepter plus tard encore de nouvelles jusqu'à ce qu'ils perdent leur influence sur les cités grecques du pourtour de la mer Égée. Il estime pourtant qu'Athènes est en mesure de remporter une guerre ouverte contre Sparte. Sous l'influence du stratège, les Athéniens décidèrent donc qu'il valait mieux ne pas céder aux demandes lacédémoniennes. Ils estimèrent qu'ils étaient leurs égaux et qu'ils n'accepteraient plus d'être soumis à leur volonté sans négocier sur un pied d'égalité.

On pourrait reprocher à Thucydide de négliger l'impact des décrets de Mégare dans sa démonstration. Ceux-ci ont été considérés par certains auteurs tels qu'Aristophane et Platon comme essentiels pour expliquer le déclenchement de la guerre. Néanmoins, il est aussi fort probable que Thucydide n'ait pas estimé que cet épisode avait eu un impact décisif sur le moment et qu'ils avaient surtout servi de prétexte pour s'en prendre à Périclès.

Malgré tout, sa démonstration du *prétexte le plus authentique* reste très complète. On doit reconnaître une volonté toute médicale de faire une sélection méticuleuse parmi les causes

---

<sup>94</sup> Ibid, I, 118.

<sup>95</sup> Ibid, I, 126-146.

expliquant les origines de la guerre et les intentions des principaux acteurs en présence. Pour lui, chaque évènement qu'il mentionne a la fonction d'un argument ou d'une preuve de son *diagnostic*. La description qu'il fait d'évènements comme ceux de Corcyre et de Potidée lui donnent l'occasion d'expliquer pourquoi ceux-ci ne permettent pas de comprendre les décisions d'Athènes et de Lacédémone. Sa description du développement de la thalassocratie athénienne lui donne l'occasion d'expliquer pourquoi les causes de la guerre avaient pour origine la peur des Lacédémoniens, ce qui les avait conduits à entrer en guerre avec leur rival, ou encore pourquoi les Athéniens ont préféré entrer en conflit que d'accepter les exigences de leur rival.

Il apparaît donc évident que Thucydide n'avait pas seulement la prétention de rapporter une connaissance empirique de la guerre entre les deux cités rivales. Son œuvre témoigne d'une méthode dont l'objectif est de garantir à son lecteur une connaissance argumentée des causes de la guerre, et plus largement encore des intentions et des décisions des acteurs. Autrement dit, il prétendait, tout comme Hippocrate et les médecins de Cos le faisaient, être un savant qui propose une connaissance en se reposant sur une méthode de recherche empirique et rationaliste.

Nous examinerons dans les trois prochains chapitres comment cette méthode prenait son origine dans la méthode philosophique de Protagoras. Elle n'était pas le résultat aléatoire de la volonté objective de l'écrivain de raconter la guerre du Péloponnèse. Cette méthode avait un fondement épistémologique sérieux qui lui a permis de proposer une œuvre philosophique tout à fait particulière à travers une analyse dialectique du mouvement qui amène l'homme à défendre ses intérêts.

## Chapitre 3 Protagoras ou l'art d'avoir le meilleur avis

Dès lors qu'on considère que Thucydide n'est pas un historien aux prétentions modernistes, mais un savant qui cherche à présenter la meilleure interprétation de la guerre du Péloponnèse, on peut supposer qu'il s'appuie sur une méthode interprétative particulière. Seulement, une méthode d'interprétation n'est pas le résultat de la bonne ou de la mauvaise intention de celui qui interprète. L'orientation rationaliste de sa méthode n'est pas le témoignage de son objectivité ou de sa subjectivité, comme s'il venait ou non justifier par son récit notre conception de la science. Bien qu'il puisse avoir un discours plus ou moins utile, un interprète propose chaque fois le discours qui lui apparaît le plus objectif, c'est-à-dire le plus utile pour connaître quelque chose.

Toute méthode d'interprétation est avant tout révélatrice de ce qu'un savant considère être la connaissance. Par la méthode avec laquelle il prétend connaître un objet, il exprime la manière dont il le connaît et la valeur qu'il revêt dans son système de croyances. Si l'on peut remarquer la subjectivité ou les limites d'une interprétation, ce n'est pas parce que celui qui interprète propose un raisonnement plus subjectif que le nôtre, mais parce qu'il a une conception de la connaissance différente de la nôtre. Lorsqu'on cherche à comprendre un texte ou la pensée d'un écrivain comme Thucydide, on doit partir du constat qu'il rapporte ce qui lui semble la meilleure solution pour connaître l'objet de sa recherche.

À cet égard, on estime que la méthode d'interprétation de Thucydide est cohérente avec la philosophie de Protagoras. Plusieurs historiens et hellénistes, telle Jacqueline de Romilly, ont remarqué comment il utilisait l'art antilogique qu'avait développé son prédécesseur pour décrire les événements de son récit. Cependant, lorsqu'on s'émancipe de l'idée préconçue que Protagoras était un penseur peu sérieux de l'histoire de la philosophie, le lien apparaît encore plus essentiel que le fait simple fait qu'il utilisait l'antilogie. Ils s'appuient sur une même conception de la connaissance. C'est pourquoi un détour est nécessaire pour examiner les principaux enseignements protagoréens. Cela nous donnera l'occasion lors des prochains chapitres d'éclairer les caractéristiques de la méthode de Thucydide.

Pour le moment, intéressons-nous aux enseignements de Protagoras. Natif d'Abdère, il fut probablement à son époque le sophiste le plus connu et admiré par ses pairs. Il s'était enrichi en enseignant. Il vécut de 490 à environ 420 av. J.-C, période durant laquelle il enseigna dans plusieurs cités et tout particulièrement à Athènes ; on sait qu'il y a été un proche conseiller de Périclès. Il rédigea, sous la direction du stratège, la constitution de Thurioi, une colonie en Sicile. Ses enseignements, notamment sur les divinités<sup>96</sup>, lui valurent probablement, vers la fin de sa vie, l'hostilité des Athéniens. Il aurait été expulsé de la cité et on brûla ses traités. Ces derniers ont d'ailleurs tous disparus<sup>97</sup>.

Le peu qu'on connaisse de lui est qu'il est un des seuls à son époque à avoir ouvertement prétendu être un sophiste, c'est-à-dire un savant<sup>98</sup>. Il affirmait rendre ses élèves meilleurs et enseigner : « *l'art d'avoir le meilleur avis* sur les affaires privées afin de gérer au mieux sa propre maison, et sur les affaires de la cité afin d'être le plus capable de participer à la chose publique et de se prononcer à son sujet »<sup>99</sup>. S'il est manifeste qu'il considérait transmettre une connaissance

---

<sup>96</sup> Il aurait affirmé dans l'une de ses œuvres que : « Quant aux dieux, je ne suis en mesure de savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni non plus quel aspect ils peuvent avoir. Trop de choses nous empêchent en effet de le savoir, l'obscurité du propos et la brièveté de la vie humaine » (fr. A1).

<sup>97</sup> Il n'est pas évident de savoir quand les traités ont disparu. Dans le *Théétète*, Platon ne rapporte pas directement ce qu'a pu dire Protagoras dans son traité *Sur la vérité*. Il explique ce qu'il aurait pu dire s'il avait « sorti la tête de terre jusqu'au cou » (171 d). Il serait donc légitime de penser que toutes les œuvres avaient disparues au moment où le philosophe écrit son dialogue, soit au début du IV<sup>e</sup> s. av. J.-C. Cependant, la subtilité de l'explication que propose Sextus Empiricus (vers. 170 à 210 ap. J.-C.) dans ses *Esquisses Pyrrhoniennes* laisse penser qu'il aurait pu avoir accès au texte ou qu'il avait tout au moins accès à des archives sur ses enseignements.

<sup>98</sup> Quoique le dialogue du *Protagoras* de Platon est le seul écrit qui en témoigne. Il est même le seul écrit qui montre qu'un penseur prétendait être un sophiste. Étant donné la qualité de la présentation par le philosophe des enseignements de Protagoras (autant dans ce dialogue que dans *Le Théétète*), il nous paraît plus plausible qu'il relate un fait connu à son époque.

<sup>99</sup> Platon, *Le Protagoras*, 318 e – 319 a.

sur les affaires économiques et politiques, il n'en va pas de même pour sa prétention d'être un savant. Il n'est pas évident de savoir ce qu'il peut entendre lorsqu'il affirme enseigner *l'art d'avoir le meilleur avis*.

Une telle prétention est d'autant plus obscure qu'elle semble contredire son enseignement. On suggère généralement qu'il défend une conception relativiste du savoir, c'est-à-dire que tout savoir de ce qui est vrai et qui est faux dépend des perceptions humaines et existent en fonction d'elles. Le premier de ses enseignements, nous dit Diogène Laërce, est « qu'il y a sur toute chose deux discours opposés l'un à l'autre, et il fut le premier à s'en servir dans les discussions »<sup>100</sup>. Cet énoncé semble suggérer la difficulté, voire l'impossibilité de la connaissance, chaque discours pouvant être contredit par un autre. Quant au second enseignement, il laisse entendre que la connaissance est subjective : « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas »<sup>101</sup>. La vérité ou *ce qui est* serait la construction du jugement individuel et ne serait pas indépendant des perceptions humaines.

Cependant, cette interprétation qui fait de Protagoras un penseur relativiste, voire même subjectiviste, est problématique. Elle laisse entendre qu'il se contredisait. Il aurait prétendu être un savant qui enseigne les mathématiques, les vertus, les joutes oratoires, l'économie et la politique et en même temps qu'il affirmait que la connaissance est relative d'un individu à l'autre. Or, si un élève est la mesure de son savoir, il n'y a aucune raison qu'il ait besoin de suivre ses leçons. Il devrait être aussi intelligent et compétent que son maître. De surcroît, la doctrine de l'homme-mesure suggère qu'il n'est pas possible de contredire le discours d'un autre, alors que la doctrine des deux discours laisse entendre le contraire.

Selon nous, de telles contradictions sont rendues possibles parce qu'on confond ses enseignements avec une conception relativiste du savoir. Protagoras défend pourtant une philosophie originale dans l'histoire, ce que nous nommerons le *réalisme sensualiste*. Nous désignons par « réalisme » un discours qui suggère que la réalité existe indépendamment des hommes et qu'il est possible d'en posséder une connaissance objective. Toutefois, contrairement à la majorité des réalistes, il ne considère pas que la réalité est extrasensible et qu'elle est connaissable grâce à une faculté indépendante des sensations comme la raison. Il s'appuie sur une

---

<sup>100</sup> Protagoras, fr. A1 Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, IX, 51.

<sup>101</sup> Ibid, fr. A1.

conception sensualiste de la connaissance dans la mesure où il estime qu'il n'existe que les choses qui sont perçues par les sensations (dont fait partie la faculté de rationaliser). La réalité se présente simplement de manière plurielle ; chacun ne percevant pas les mêmes caractéristiques du mouvement, mais certaines d'entre elles en en négligeant d'autres.

Avant d'aborder les caractéristiques du *réalisme sensualiste* de Protagoras, un point d'information reste nécessaire. La reconstitution de sa pensée n'est possible que par l'entremise des œuvres d'autres savants. Les deux principales sources sont les *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus et *Le Théétète* de Platon. D'autres textes donnent l'occasion de préciser sa pensée comme *Les Nuées* d'Aristophane, *Les Tétralogies* d'Antiphon, *l'Éloge d'Hélène* d'Isocrate et les *Vies et doctrines des philosophes illustres* de Diogène Laërce. Ces quelques textes nous aideront à reconstituer le corps et la cohérence de sa pensée.

### 1) *La science des sensations*

Protagoras aurait formulé dans son traité *Sur la vérité* les principes qui fondent la science d'après lui. Nous entendons par « science » un ensemble de connaissances qui reposent sur une ou plusieurs méthodes de recherche (observation, expérience, hypothèse, déduction, etc.). La doctrine de l'homme-mesure aurait servi de phrase introductive pour expliquer comment l'homme possède une connaissance vraie sur les choses et quelles sont les limites de cette connaissance. Elle peut se voir entre autres comme une critique dirigée contre la conception de la science de Parménide (515 à ≈ 450 av. J.-C.) et son *réalisme ontologique*.

Nous désignons par cette expression de « réalisme ontologique » tout discours qui suggère l'existence d'une réalité indépendante de la réalité sensible. Cette réalité serait soumise au principe de non-contradiction, soit au principe qui suppose l'impossibilité d'affirmer qu'une chose *est et n'est pas* en même temps<sup>102</sup>. Le seul sujet de la science serait une réalité nommée *l'être*, puisqu'il est possible de lui attribuer des qualités qui ne sont pas contradictoires et qui existent nécessairement<sup>103</sup>. Le *non-être* désigne, quant à lui, les erreurs et les affirmations fausses que formulent les hommes sur *l'être*. En ce sens, Parménide considère que la science n'est exacte

---

<sup>102</sup> Parménide, *Sur la nature*, fr. 6.

<sup>103</sup> Ibid, fr. 2.

que dans la mesure où elle affirme une proposition vraie sur ce qui *est*. Il distingue le savant qui dit la *vérité* en affirmant ce qui *est* du profane qui a une *opinion* qui *paraît* vraie, mais qui n'est pas capable d'expliquer pourquoi elle l'est.

La doctrine de l'*homme-mesure* se démarque de la position de Parménide. Elle met en doute la possibilité d'une connaissance de l'*être*. Protagoras estime que la connaissance est une sensation qu'on peut aussi nommer un sentiment, une émotion ou une expérience. Elle a comme premier critère la personne qui l'observe et lui donne une valeur comme l'exprime Platon dans le *Théétète* : « la sensation appartient toujours à la réalité et, sans fausseté, elle est comme une science »<sup>104</sup>. Toute connaissance, quelle qu'elle soit, a pour point de départ les sensations de l'homme lui-même, car elles donnent toujours accès à des informations vraies.

La doctrine de l'homme-mesure ne suggère pas sur ce point qu'il est impossible de tenir un discours savant. Elle remet en doute les discours, comme celui de Parménide, qui suggèrent que la connaissance savante se fonde simplement sur un raisonnement vrai plutôt que faux. Le témoignage de Sextus Empiricus est précieux à ce sujet. Il témoigne de la manière dont Protagoras estimait que l'homme est la mesure de toutes choses, puisqu'il est le critère des choses qu'il perçoit à l'aide de ses sens :

Et Protagoras, qui veut que l'homme soit mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas ; il appelle « mesure » le critère et par choses, il entend les affaires, si bien qu'il en vient presque à affirmer que l'homme est le critère de toutes les affaires, de celles qui sont en tant qu'ils sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas.<sup>105</sup>

Ce qui est clair chez lui est que le terme « homme » ne renvoie pas à celui « d'humanité » ou encore au genre masculin. Il désigne n'importe quel individu de l'espèce humaine. De même, il n'est pas le critère des choses à la manière d'un existentialiste moderne qui choisit son destin. Il est « critère » puisque ses sensations sont toujours un contenu vrai sur les choses qui sont et sur celles qui ne sont pas. Protagoras remet en question l'opposition entre les notions de « vérité » et « d'opinion » et celles « d'être » et « d'apparaître ». Il considère que chacun d'eux désignent une même action. Une opinion est une vérité qui est pour la personne à laquelle elle apparaît. Le savant ne peut pas se distinguer parce qu'il propose un discours vrai plutôt que faux. L'homme, qu'il soit savant ou profane (celui qui n'est pas savant), est mesure des choses puisque ses sens lui donnent accès à une connaissance sur la réalité.

---

<sup>104</sup> Platon, *Le Théétète*, 152 c.

<sup>105</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, 1, 216.

On retrouve la même interprétation de sa pensée chez Platon : « si telles choses m'apparaissent, telles elles sont pour moi, et telles elles t'apparaissent, telles elles sont pour toi »<sup>106</sup>. La connaissance (ce qui est) est indissociable de la perception individuelle (ce qui apparaît). Selon Diogène Laërce, il aurait même estimé « que l'âme n'est rien en dehors des sensations »<sup>107</sup>. L'homme ne connaît pas parce que son âme peut percevoir une réalité extrasensible. Il connaît parce que ses sensations lui donnent accès à des informations nécessairement vraies sur les choses qu'il est impossible de contredire.

En ce sens, « toutes choses sont vraies »<sup>108</sup>. Tout ce que perçoit un homme est nécessairement vrai pour lui. Il ne peut ni changer ses sensations, ni faire d'erreur sur elles, ni dire le faux, ni contredire les perceptions d'un autre. Sa sensation est sa sensation. Elle a toujours une valeur de vérité qu'il est impossible de nier.

Cette thèse de Protagoras est exemplifiée en détail par Platon. Il suggère que deux individus forment chacun un discours sur la température : le premier considère que le vent est froid ; tandis que le second pense qu'il n'est pas froid. Selon la doctrine de l'homme-mesure, le vent est qualifié de deux manières contradictoires tout en étant vraies : « pour celui qui frissonne il est froid, mais pas pour celui qui ne frissonne pas »<sup>109</sup>. Dans la logique protagoréenne, ils ne peuvent pas remettre en doute leurs sensations respectives. Celui qui perçoit que le vent est froid ne peut pas, sans mentir, affirmer que le vent n'est pas froid. De la même manière, celui qui perçoit que le vent n'est pas froid ne peut affirmer qu'il est froid. Leurs sensations du vent sont nécessairement vraies. Ils ne peuvent pas faire d'erreur sur ce qu'ils perçoivent. De surcroît, si l'homme ne peut remettre en doute ses sensations, il peut encore moins prétendre contredire celles des autres. Il n'a pas accès aux informations que transmettent les sensations des autres. Il ne peut examiner que les informations qu'il reçoit de ses sensations.

Selon ce point de vue, tout jugement est subjectif. Il témoigne des perceptions individuelles de celui qui le formule. Ce qui est grand, petit, lourd ou léger, l'est par comparaison avec quelque chose d'autre qui est perçu. Il en va de même avec toutes les autres qualités, catégories ou mots avec lesquels on qualifie le réel et pour expliquer ce qu'est la science. Les notions de « vrai », de

---

<sup>106</sup> Platon, *Le Théétète*, 152 a.

<sup>107</sup> Protagoras, fr. A1.

<sup>108</sup> Ibid, IX, 50-56.

<sup>109</sup> Platon, *Le Théétète*, 152 b.



« faux », « d'erreur », de « contradiction » sont relatives à une mémoire individuelle, c'est-à-dire à un procédé sensible fondé sur des expériences et des souvenirs particuliers. Ce qui est vrai désigne toujours ce que considère être un individu dans la mesure où il a le sentiment que c'est cohérent avec ce qu'il perçoit et ce dont il se souvient. Le même raisonnement s'applique sur ce qui est faux ou contradictoire. Les termes renvoient à ce qu'il considère incohérent avec ses perceptions. Quant à elle, la notion « d'erreur » désigne un raisonnement, une information ou une habitude qu'il a oublié ou confondu avec d'autres souvenirs, le conduisant alors à poursuivre une action ou à tenir un discours incohérent avec sa connaissance.

Chaque sensation transmet ainsi des informations sur lesquelles chacun se fie pour formuler un jugement. C'est pourquoi l'homme est « mesure » de toutes les choses qui apparaissent. Il ne connaît et n'agit qu'en fonction de sa capacité sensible à examiner la réalité.

## 2) *Le mouvement de la matière*

Bien que l'homme soit la « mesure » des choses qui existent, Protagoras ne soutient pas pour autant que l'existence de ces choses ou encore des critères dépend uniquement de ses sensations individuelles. De la même manière que les réalistes, il considère que la réalité existe indépendamment de toutes perceptions qu'un individu peut en avoir. Il se distingue cependant d'eux, puisqu'il estime que quoiqu'elle soit unie et cohérente, la réalité est plurielle et matérielle. Elle apparaît sous la forme du mouvement de la matière, soit du changement continu provoqué par les interactions des choses matérielles. Chacun perçoit les choses de manière relative à ce mouvement de la matière et donc à sa propre disposition par rapport à celui-ci.

Il est nécessaire de ne pas confondre sa description plurielle de la réalité avec la théorie de la connaissance relativiste qu'on lui attribue généralement. Le témoignage de Sextus Empiricus est encore une fois essentiel :

C'est pourquoi il n'admet que ce qui apparaît à l'individu particulier, et introduit ainsi le principe du relatif. (...) Il dit que la matière est quelque chose qui s'écoule et que, s'écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes ; quant aux sensations elles varient et se transforment selon les différents âges et selon les différents états du corps. Il affirme ensuite que les *logoi* (discours, raisonnements, lois naturelles) de tous les phénomènes sont contenues dans la matière, de telle

sorte que la matière a la propriété, pour autant que cela dépend d'elle, d'être tout ce qu'elle paraît être à tous.<sup>110</sup>

Suivant l'interprétation offerte par Sextus Empiricus, la doctrine du sophiste n'est pas relativiste. L'homme n'est pas le critère des choses parce que ses sensations déterminent ce qu'est la réalité. Certes, l'homme estime vrai ce qu'il perçoit et faux ce qu'il ne perçoit pas. Cependant, contrairement à Parménide qui considère que le savant se distingue du profane par le caractère vrai de sa connaissance, Protagoras estime que l'utilisation des termes « vrai », « faux » et « erreur » est incorrecte. Ceux-ci supposent qu'il existerait une réalité distincte de la matière qu'il serait possible de connaître sans les sensations.

La doctrine de l'homme-mesure implique que la réalité est matérielle et qu'elle existe indépendamment des perceptions de l'homme. Protagoras ne prétend pas que la connaissance dépend du sujet qui perçoit la réalité. Sur ce point, personne ne peut d'ailleurs se soustraire de cette évidence. Toute sensation est nécessairement déterminée par le mouvement de la matière. Celui-ci est un état de mouvement, ou de changement perpétuel, qui apparaît de manière multiple ou plurielle<sup>111</sup>.

Sa conception de la réalité est similaire sur ce point à celle d'Héraclite (≈544 à ≈480 av. J.-C.). La référence au fleuve qui « s'écoule » est cohérente avec les enseignements de ce dernier. Il estimait « [qu'] il est impossible d'entrer deux fois dans le même fleuve »<sup>112</sup>. Si l'on perçoit que le fleuve est toujours le même, l'eau qui y coule n'est jamais la même et chaque fois qu'une personne entre dans un fleuve, elle entre dans une nouvelle eau. Cette perception engendre un sentiment contradictoire entre ce qui est dans le présent et le processus de changement qui suggère que le fleuve n'est jamais le même, car l'eau qui y coule est différente. Héraclite remarquait ainsi que le monde est fondé sur des contradictions : « Pour chacune des choses, être vivante ou morte, éveillée ou endormie, jeune ou vieille, cela revient, au même, puisque celles-ci changent en celles-là, et celles-là se changent de nouveau en celles-ci »<sup>113</sup>. Afin de comprendre les choses qui apparaissent, il est donc essentiel de comprendre le lien entre chaque qualité et son contraire. La vie ne saurait être pensée en excluant la mort, de la même manière qu'il ne serait

---

<sup>110</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216-219.

<sup>111</sup> Porphyre aurait d'ailleurs suggéré dans ses *Leçons sur la littérature* (d'après Eusèbe de Césarée dans sa *Préparation évangélique*, X, 3, 25) que Protagoras s'en prenait à la doctrine qui suppose que la réalité est une et indivisible (fr. 31 A).

<sup>112</sup> Héraclite, *Sur la nature*, fr. 91.

<sup>113</sup> *Ibid*, fr. 88.

pas possible de concevoir la mort sans songer à ce qu'est la vie. Ces deux notions ne s'excluent pas et sont même mutuellement dépendantes lorsqu'on les observe avec attention.

On retrouve le même constat chez Protagoras. Il considère que la matière est un flux qui s'écoule. Chaque chose qui se présente à l'homme le fait sous la forme d'additions et de pertes. Un arbre fruitier pousse pour produire des fruits qui en tomberont, se décomposeront ou seront mangés. L'homme vit, vieillit, devient malade, guérit et meurt pour être remplacé par d'autres. Dans chaque cas, on ne connaît pas les concepts uniques de vie et de mort puisqu'ils n'ont pas de signification pris séparément. Il s'agit du mouvement que l'on connaît en distinguant chacune des caractéristiques de la réalité, comme la vie et la mort.

Lorsqu'il explique le principe du relatif, Sextus Empiricus ne suggère pas une explication relativiste, mais pluraliste de l'homme-mesure. Il explique que si l'homme est le critère des choses, ce n'est que parce qu'il est incapable d'appréhender la réalité matérielle par un autre moyen que par ses sensations et que chacun ne perçoit pas les mêmes choses. Or, si elles sont relatives à une disposition sensible particulière, ses perceptions renvoient aussi toujours à une connaissance des *lois naturelles*, soit au mouvement de la matière. Le terme « *logoi* » ne se réfère pas d'ailleurs aux seules notions de discours ou de raisonnement. Il désigne en outre les lois de la nature. Chaque discours se rapporte aux faits et principes qui composent la matière, ceux-ci étant en adéquation avec les choses que l'homme perçoit.

Protagoras se distingue à ce titre d'Héraclite. Il ne suggère pas que le mouvement de la matière est composé de caractéristiques ou de lois naturelles qui sont contradictoires, mais qui sont cohérentes entre elles. Elles n'apparaissent pas incompatibles. Elles sont simplement différentes. Il s'agit de l'explication que suggère Sextus Empiricus dans la suite de son passage :

Aussi les hommes perçoivent-ils différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions : celui qui se trouve dans une disposition conforme à la nature perçoit *les propriétés inhérentes à la matière* qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition conforme à la nature, et celui qui se trouve dans une disposition contre nature saisit celles qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition contre nature. Le même raisonnement s'applique alors aux différences d'âge, aux périodes de veille ou de sommeil, ainsi qu'à toutes les autres sortes de dispositions. Protagoras dit de la sorte que l'homme est le critère de toutes choses qui sont, car toutes les choses qui apparaissent aux hommes existent aussi, alors que celles qui n'apparaissent à aucun des hommes n'existent pas.<sup>114</sup>

Si les hommes tiennent des discours différents, cela n'est pas le fait du caractère contradictoire de la réalité et des critères de la connaissance, et notamment celle du savant. La réalité n'est pas

---

<sup>114</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216-219.

relative aux critères de l'homme. Ce sont les critères de l'homme qui sont relatifs à la réalité. Celui-ci est toujours dans une disposition particulière par rapport au mouvement des choses matérielles. L'homme n'est pas une simple réalité de laquelle il serait capable de s'émanciper pour poser ses critères de manière indépendante. Il est lui-même déterminé par la pluralité des caractéristiques qui en résulte. Ses sensations ne restent jamais continuellement les mêmes. Elles changent et se transforment à chaque instant selon l'état de santé du corps ou, sur le long terme, avec l'âge qui amène à percevoir les choses différemment. Pour cette raison, l'homme est toujours dans une disposition spécifique à l'égard de la matière. Les caractéristiques qu'il observe chez elle sont toujours relatives à la manière dont il est déterminé par elle. Ceci le conduit à défendre un discours particulier selon les perceptions qu'il peut en avoir.

C'est pour cette raison que Protagoras considère l'homme comme la mesure des choses qui sont et de celles qui ne sont pas. Il ne soutient pas une thèse relativiste qui suggère que le contenu de la réalité varie d'un homme à l'autre puisqu'elle n'existe que dépendamment de lui. Il estime que ce que chacun perçoit résulte de la pluralité des caractéristiques de la nature ainsi que des dispositions dans lesquelles les hommes sont à l'égard de chaque chose. Certains vont observer des caractéristiques spécifiques, alors que d'autres vont en observer d'autres. Celui qui ressent la froideur du vent témoigne du caractère froid que peut causer le vent à un moment précis. Celui qui ne ressent pas le froid exprime que le vent a d'autres qualités que celui d'être froid. Ces deux caractéristiques existent donc dans le même phénomène. Mais c'est la sensibilité de celui qui observe le vent qui va l'amener à percevoir l'une ou l'autre. Et il en va de même pour chaque chose. Chacun va percevoir des caractéristiques vraies sur les choses bien qu'elles soient différentes. Une personne malade va affirmer qu'un aliment est amer, là où une personne en bonne santé va dire qu'il est doux. Une jeune personne va tenir un discours sur le monde différent de la personne âgée qui en a une plus grande expérience.

En ce sens, il existe des dispositions sensibles, qu'il qualifie de « naturelles », qui rendent possible la connaissance des « propriétés inhérentes à la matière » et d'autres qui ne la rendent pas possible et qu'il désigne comme « non-naturelles ». Quant aux choses qui n'apparaissent à aucun homme, il affirme qu'elles n'existent pas, c'est-à-dire qu'ils ne les connaissent pas ou n'ont pas les sensations ou la disposition nécessaire qui leur donnerait l'occasion de les connaître. Le mouvement de la matière apparaît ainsi comme le fondement à partir duquel il est possible de connaître et de structurer toute connaissance dans le langage. Le savant doit reconnaître sa propre

disposition sur les choses pour comprendre les limites de son discours, mais aussi reconnaître la valeur des autres discours. En d'autres mots, il doit percevoir comment il est lui-même « mesure » des choses qu'il observe. Nous y reviendrons un peu plus loin.

### 3) *La contradiction*

Le *réalisme sensualiste* de Protagoras suppose que la connaissance ne peut être définie et expliquée séparément du caractère pluriel et non-contradictoire avec lequel apparaît le mouvement de la matière. Cependant, il n'existe paradoxalement pas d'autres moyens de connaître et de décrire cette réalité selon Protagoras qu'en employant des termes et des discours qui sont contradictoires comme le suggère la doctrine des deux discours. Quoique cette doctrine apparaisse en contradiction avec celle de l'homme-mesure, il n'en est rien. Elle est essentielle pour comprendre la fonction de la contradiction dans le procédé de la connaissance.

Il se trouve que du point de vue du *réalisme ontologique*, qui est celui qu'on utilise généralement aujourd'hui en science, la contradiction suppose qu'une personne formule une proposition qui est incompatible avec une autre. Elle estime qu'entre ces propositions l'une est vraie et que l'autre est fausse. L'argumentation implique de départager les deux propositions en démontrant que l'une d'elles est vraie et que l'autre est fausse, ou en démontrant que l'une est plus vraie que l'autre. Dans chaque cas, le procédé reste le même : la contradiction traduit un débat sur la vérité et la fausseté des propositions en jeu.

La doctrine des *deux discours* implique un point de vue différent. La notion de contradiction ne désigne pas un débat sur la vérité ou la fausseté de deux propositions dans la mesure où ils suggèrent des arguments distincts sur la même chose. Elle renvoie à des propositions qui concernent des choses différentes. Nous adhérons au constat de Kerferd que : « si la contradiction est [chez lui] possible au niveau des discours, elle ne l'est pas au niveau des choses dont on parle »<sup>115</sup>. Protagoras estime, selon nous, que les hommes n'entretiennent pas des discours contradictoires parce que la réalité est contradictoire. Ils tiennent des discours contradictoires, car

---

<sup>115</sup> George Kerferd, *Le mouvement sophistique*, 148.

l'art de la parole nécessite d'utiliser des qualités contraires pour témoigner de la pluralité des perceptions humaines et donc des caractéristiques du mouvement de la matière.

À ce sujet, la doctrine revêt deux significations : la première suggère possible de proposer deux discours contradictoires sur chaque chose ; alors que la seconde laisse entendre qu'il est impossible de proposer deux discours contradictoires sur la même chose. Si les deux propositions se contredisent, cette contradiction était assurément voulue par Protagoras puisqu'elles n'en suggèrent pas moins des enseignements cohérents et non-contradictaires. Dès lors qu'on remarque que les deux propositions ne portent pas sur le même sujet, puisque l'une concerne l'art de la parole et l'autre la réalité sensible, on observe qu'il est possible de proposer des discours contradictoires et aussi de ne pas proposer des discours contradictoires sur chaque chose. Cela démontre par ailleurs toute la maîtrise qu'il pouvait avoir de l'art de la parole.

Tout d'abord, la formulation classique de la doctrine suggère que sur chaque chose, il y a toujours deux discours opposés l'un à l'autre. Elle est un enseignement logique plutôt que rhétorique. Elle ne suggère pas qu'il n'est possible que de proposer deux discours sur chaque chose, mais un nombre quasi-illimité. Il est possible de proposer sur toute chose une proposition P et une autre, qui serait contradictoire, non-P. Les sensations de chaud, très chaud et moyennement chaud sont tous un discours opposé à la sensation froide pour qualifier le vent. Cela ne signifie pas que ces trois sensations sont la même. Elles se rejoignent simplement pour contredire la sensation de froid. La doctrine des deux discours suppose ainsi que l'art de la parole est indissociable du constat que la réalité ne se présente pas à l'homme comme une et indivisible, mais de manière plurielle. Les hommes proposent des discours qui sont contradictoires, car ils perçoivent les choses différemment. Cela suppose que l'art de la parole nécessite d'utiliser des qualités, des catégories et des discours qui sont contradictoires afin de décrire avec précision la pluralité des caractéristiques de la matière.

Tel n'est pas l'objet de la formule moins connue, mais essentielle, que rapporte Isocrate dans son *Éloge d'Hélène*. Il oppose alors ceux qui soutiennent l'unité des vertus et ceux qui prétendent comme Gorgias, Zénon, Mélissos et Protagoras qu'elles sont multiples : « Les uns ont atteint la vieillesse, en affirmant qu'il n'était possible ni de dire, ni de contester des erreurs, ni d'opposer deux discours (*logoi*) sur les mêmes choses »<sup>116</sup>. Isocrate se réfère à trois enseignements dont on

---

<sup>116</sup> Isocrate, *Éloge d'Hélène*, I.

a souligné l'importance chez le savant abdéritain : l'impossibilité de l'erreur, l'impossibilité de la contradiction et la doctrine des deux discours. Cependant, il prétend pour ce dernier enseignement qu'il aurait affirmé l'impossibilité de formuler des discours contradictoires sur les mêmes choses. Quand les hommes proposent des discours différents, ceux-ci parlent de choses différentes. Autrement dit, il réitère les affirmations qu'il est impossible de dire le faux et de contredire son discours ou celui d'un autre. Les sensations témoignent nécessairement d'une connaissance vraie. La formule que rapporte Isocrate ne concerne donc pas l'art de la parole, mais la réalité que chacun perçoit grâce à ses sensations.

Il est conséquemment légitime de considérer que la doctrine de Protagoras avait deux significations très précises qui se renversent l'une l'autre, selon qu'elle se réfère à l'art de la parole ou à la réalité sensible. L'une suggère qu'il est impossible de s'intéresser aux choses que l'on perçoit par nos sensations sans considérer la nécessité de la contradiction pour les comprendre et les qualifier. Dans l'autre cas, elle suppose que la contradiction n'existe pas, car il est impossible de proposer plus d'un discours sur la réalité sensible. Et si ces deux propositions sont l'une et l'autre vraies en même temps, c'est précisément parce qu'elles ne renvoient pas à la même chose, mais à deux choses différentes que sont le langage et la réalité sensible. Toutefois, si elles apparaissent entre elles contradictoires, cela s'explique parce que l'art de la parole donne l'impression qu'elles le sont, quoiqu'elles soient toujours vraies et ne peuvent être contredites. Les deux propositions sont donc entre elles à la fois contradictoires et non-contradictaires, révélant de cette manière qu'il est possible de proposer sur la doctrine des « deux discours » deux discours et qu'il est impossible de la contredire.

L'exemple du vent, qu'on retrouve dans *Le Théétète* de Platon est encore une fois exemplaire de la logique de Protagoras. Prenons la question que se pose Socrate de prime abord lorsqu'il demande : « [s'il] n'arrive pas quelquefois, bien que ce soit le même vent qui souffle, que l'un de nous frissonne, l'autre non ? »<sup>117</sup>. Cette interrogation suggère qu'il n'existe pas d'après lui deux vents possibles, l'un qui serait froid et l'autre qui ne le serait pas. Le vent est une seule entité que chacun perçoit en tant que sujet de ses sensations. Selon la sensibilité qu'ils peuvent avoir à son endroit, certains vont frissonner et d'autres non. La réalité sensible que ressent chacun est nécessairement vraie et impossible à contredire.

---

<sup>117</sup> Platon, *Le Théétète*, 152 b.

Il reste que l'art de la parole pose une difficulté comme le suggère Socrate : « À ce moment, donc, le souffle lui-même, pour ce qui ne tient qu'à lui, *dirons-nous* qu'il est froid ou pas froid ? »<sup>118</sup>. Les sensations amènent chacun à utiliser des qualités contradictoires pour désigner le vent. L'un va utiliser le terme « froid » et un autre non, ce qui va amener chacun à défendre un discours différent : « le vent est froid » et « le vent n'est pas froid ». La question que suggère Socrate est juste et précise. Elle révèle la nécessité pour Protagoras de considérer que pour connaître le mouvement de la matière, il est nécessaire d'utiliser des catégories contradictoires. La contradiction a donc une valeur essentielle. On ne peut pas connaître sans percevoir qu'il est possible de formuler sur chaque chose au moins deux discours contradictoires, et ce, bien que la réalité sensible ne soit pas contradictoire.

Malgré tout, le sentiment que procure l'art de la parole est que chaque personne parle du vent et propose à son sujet des discours contradictoires. Socrate explique que pour Protagoras, le problème a pour origine le langage lui-même. C'est lui qui donne l'impression que chaque chose a une unité ou une identité indépendante du mouvement de la matière : « parce que nous parlons [de la matière] d'une manière erronée »<sup>119</sup>. Pourtant, la réalité matérielle est un changement perpétuel et se présente aux hommes de manière multiple. On peut penser que ce dont parlent les individus qui observent le vent ne sont pas la même chose. Le premier parle de la froideur du vent, alors que le second parle de la non-froidure du vent (qui renvoie à toutes les caractéristiques que chacun peut percevoir sur le vent). Ils s'opposent entre eux sur le terme à employer pour désigner le vent. Toutefois, cette opposition est apparente. Elle ne réfère qu'à deux qualités distinctes qui se trouvent dans le vent.

La contradiction n'est donc pas possible parce que le mouvement sensible serait contradictoire, mais parce qu'il est nécessaire d'utiliser des qualités contradictoires pour le qualifier. Il renverse la conception de la connaissance de Parménide pour démontrer que le principe de non-contradiction ne s'applique pas au langage. Il ne concerne que la réalité sensible. Les sensations donnent accès à une connaissance des choses nécessairement vraies sur le mouvement de la matière et qui respecte le principe de non-contradiction. Quant au langage, il amène souvent l'homme à se fourvoyer en cherchant à démontrer que les choses ont une unité indépendante de la

---

<sup>118</sup> Ibid, 152 b.

<sup>119</sup> Ibid, 152 e.



matière, alors que la réalité est plurielle, en mouvement et elle nécessite d'utiliser des discours contradictoires pour la comprendre.

Bien que l'argumentation soit circulaire, il n'est pas possible de l'invalider sur le seul constat de sa circularité. Un tel argument se fonderait sur une imprécision du langage, ce qui est propre aux discours du *réalisme ontologique*. En effet, il serait lui-même circulaire puisqu'il se reposerait sur le principe de non-contradiction pour invalider un discours qui soutient la nécessité de la contradiction dans le processus de la connaissance. Socrate lui-même admet avoir proposé dans *Le Théétète* une réfutation des enseignements de Protagoras en ne se reposant que sur l'accord contradictoire entre les mots plutôt que sur la démonstration que la connaissance n'est pas sensible<sup>120</sup>. Il explique même la manière dont il serait possible de réfuter son discours contre les enseignements du savant abdéritain :

Allons, toi qui es si doué, dira-t-il, montre-toi davantage de bonne race : porte toi à l'attaque exactement de ce que je dis et, si tu en es capable, réfute-le complètement, montre que *ce qui vient à être*, ce ne sont pas des sensations propres à chacun de nous, ou que, une fois admis qu'elles sont propres à chacun, ce qui apparaît n'en a pas plus de titre à venir à être – ou à être, s'il faut employer le mot *être*, pour celui-là seul à qui il apparaît.<sup>121</sup>

Le passage suggère que Platon n'avait pas estimé que la circularité de son argumentation faisait de Protagoras un penseur relativiste. D'ailleurs, il prétend que le seul moyen de réfuter les enseignements de ce dernier était : soit de démontrer que le contenu de la connaissance n'est pas dépendant de nos sensations, ce qui conduirait à défendre un *réalisme ontologique* ; soit d'expliquer comment ce contenu est dépendant de l'individu, ce qui suggérerait alors une conception *relativiste* de la connaissance.

Dès lors qu'aucun discours ne parvient à soutenir le contraire, la réalité que chacun perçoit est, selon lui, « ce qui vient à être », soit le mouvement de la matière. Et il n'est pas possible de la connaître que par la volonté imparfaite d'utiliser la contradiction, celle-ci donnant la capacité de qualifier et de mesurer la pluralité des perceptions humaines.

---

<sup>120</sup> Ibid, 164 c – d.

<sup>121</sup> Ibid, 166 c.

#### 4) *La dialectique de la connaissance*

Dès lors, l'action de connaître suppose un mouvement entre deux dispositions qui amène l'homme ou un groupe d'hommes à formuler (ou reformuler), à deux moments différents, des discours contradictoires. Ce mouvement apparaît sous la forme d'une dialectique de renversement entre un *discours fort* et un *discours faible*. Il suppose dans chaque contexte un changement entre un discours ancien ou traditionnel par un discours nouveau ou audacieux. On sait qu'il aurait eu lui-même la prétention de pouvoir renverser sur chaque sujet le premier discours par le second<sup>122</sup>. S'il est manifeste que la formule devait lui servir à expliquer la manière d'amener un auditoire à changer d'opinion, elle était aussi une formule pour expliquer le changement sensible qui se produit dans le processus de la connaissance.

La pièce des *Nuées* d'Aristophane dramatise un dialogue où s'opposent un *discours fort* et un *discours faible* en montrant la portée éducative d'un tel enseignement. L'opposition prend la forme d'une confrontation entre un discours juste et un autre qui est qualifié d'injuste. Il est essentiel, cependant, de noter qu'elle n'est pas la volonté du poète. Elle aurait vraisemblablement été ajoutée par des écrivains ultérieurs à son époque lorsqu'ils ont retranscrit sa pièce. Quoiqu'il en soit, le dialogue expose les caractéristiques de chacun des discours et particulièrement celui qui est faible. Il donne l'occasion d'examiner, par la simple logique du renversement du discours faible, comment chaque discours est essentiel dans le processus de la connaissance :

[Discours juste] : Avance ici ; montre aux spectateurs, *tout audacieux que tu es* (Χόρει δευρί, δειζον παντὸν τοῖσι θεαταῖς, καίπερ θρασὺς ὄν).

[Discours injuste] : Va où tu voudras. Il me sera bien plus aisé, en parlant devant la foule de te perdre.

[Discours juste] : Toi, anéantir ? Qui es-tu donc ?

[Discours injuste] : Le Discours

[Discours juste] : Faible est qui tu es.

[Discours injuste] : Pourtant, je gagne contre toi, qui t'affirme plus fort que moi.

[Discours juste] : En faisant quoi de savant ?

[Discours injuste] : En découvrant des idées nouvelles.<sup>123</sup>

L'échange révèle, au fil de son déroulement, l'identité du discours qui est invité à s'exprimer. En l'occurrence, le discours fort présente aux spectateurs le discours faible et ce qui le distingue. Cela est d'autant plus évident qu'il énonce que son nom est celui de faible : « Faible est qui est tu

<sup>122</sup> Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402 a7.

<sup>123</sup> Aristophane, *Les Nuées*, v. 889-96.

es ». Le passage n'utilise pas le terme « faible » comme un simple adjectif, mais comme un nom. Il réfère à la formule de Protagoras ; surtout que le discours faible affirme aussi que son contradicteur prétend être « plus fort que moi ».

Cette opposition entre les deux discours s'exprime dans une confrontation sur la disposition qu'ils entretiennent à l'égard de la convention sociale. Le discours fort introduit le discours faible en le désignant par le terme *θρασύς* (*thrasùs*), c'est-à-dire l'audace voire même la témérité. Celui-ci se caractérise par son insolence de remettre en question les habitudes et les traditions par de nouvelles idées. On retrouve un peu plus bas un commentaire du discours faible qui soutient cette idée. Celui-ci prétend pouvoir vaincre son opposant parce qu'il possède la capacité de découvrir et d'introduire des idées nouvelles. En d'autres mots, il se trouve dans une disposition contradictoire et de remise en question du discours commun. Il laisse entendre que le discours fort est, à l'inverse, celui qui se retrouve dans la disposition de défendre la convention. Il est un discours traditionnel qui perpétue une mémoire et qui se méfie des idées nouvelles.

Grâce au caractère comique de la pièce, Aristophane dépeint certaines des caractéristiques de l'*homme-mesure*. Le poète expose comment la justice est pour Protagoras un mot ou un discours conventionnel relatif aux perceptions d'un groupe de personnes. La réalité n'est pas quelque chose d'extérieure à la matière. Elle est une forme de *Tourbillon*<sup>124</sup>, c'est-à-dire un mouvement continu. Lorsque le discours faible prétend « renverser [les choses justes] en les contredisant »<sup>125</sup>, il expose les limites de la convention sensible de la justice afin d'en proposer une autre par l'entremise de nouvelles idées, soit de nouvelles perceptions sur les choses. Il ne prétend pas nier l'importance des lois ou l'exercice de la justice<sup>126</sup>. Ce qu'il nie est l'idée que cette dernière aurait une existence extérieure aux conventions humaines, c'est-à-dire à la réalité sensible, en étant par exemple un objet divin<sup>127</sup>.

La prétention qu'avait Protagoras de pouvoir renverser sur chaque chose le discours fort par le discours faible est claire. Le sophiste estimait avoir la faculté de renverser chez son auditoire sa perception du discours conventionnel. Il croyait pouvoir l'amener à en adopter un autre qui

---

<sup>124</sup> Ibid, v. 246-54.

<sup>125</sup> Ibid, ἀνατρέψω γ' αὐτ' ἀντιλέγων, v. 902.

<sup>126</sup> Les interprétations qui font de Protagoras un défenseur de l'injustice souffrent évidemment d'un important défaut. Aristophane ne fait jamais dire au personnage de Socrate ou du discours injuste des propos qui vantent la pratique de l'injustice.

<sup>127</sup> Ibid, v. 904-905.

s'appuie sur d'autres perceptions, c'est-à-dire de nouveaux raisonnements et observations. Ce sont les nouvelles sensations qu'il communique à son auditoire qui amène celui-ci à remettre en cause son discours pour évaluer le discours faible.

On comprend par-là que si l'homme change son opinion, ce n'est pas parce qu'il possède une faculté extrasensible qui l'amène à mieux raisonner et à remettre en question son discours. Il passe plutôt par un procédé dialectique de renversement entre un discours fort et un discours faible. L'apport de nouvelles sensations est ce qui le conduit à se questionner, à contredire et à proposer un nouveau discours sur les choses. Elles réactualisent, d'une certaine manière, sa mémoire en engendrant de nouveaux souvenirs et en modifiant les anciens. Elles génèrent, de cette manière, un nouveau discours qu'il va considérer vrai.

### 5) *L'objectivité*

Le *réalisme sensualiste* suppose ainsi que si le processus de la connaissance implique toujours une dialectique de renversement entre un discours ancien et un nouveau, chacun ne possède pas pour autant une connaissance équivalente. Tous se distinguent par leur disposition à l'égard de la réalité. Certains, tel le sophiste en tant que savant, pratiquent ce que Protagoras nomme *l'art d'avoir le meilleur avis*. Ils possèdent la faculté de se faire un jugement qui est plus objectif sur les choses. D'autres, comme le profane, en sont peu capables et agissent en fonction du hasard, c'est-à-dire en fonction de leur sentiment du moment.

Il faut sur ce point faire attention. L'objectivité n'est pas chez lui la qualité du jugement vrai plutôt que faux ou encore du jugement partial plutôt qu'impartial. On a souligné précédemment qu'il estimait impossible de distinguer le savant du profane sous le seul prétexte qu'il défend un discours vrai. C'est ce que suggère Socrate dans le *Théétète* lorsqu'il explique que les enseignements de Protagoras n'ont pas plus de valeur que ce qu'affirme un têtard de grenouille<sup>128</sup>. Le savant ne peut se distinguer sous le prétexte qu'il dit vrai. Il ne peut pas non plus se différencier par son impartialité plutôt que sa partialité, c'est-à-dire parce qu'il s'intéresse plus à l'objet qu'il examine que lui-même, le sujet qui observe cet objet. Son savoir est indissociable

---

<sup>128</sup> Platon, *Le Théétète*, 161 c.

de sa disposition sensible à l'égard de l'objet qu'il observe. En ce sens, on ne peut suggérer qu'un discours est plus objectif qu'un autre sous le seul prétexte de la partialité ou de l'impartialité du savant.

C'est la raison pour laquelle l'objectivité est plutôt chez Protagoras la *disposition naturelle* qu'entretient le savant pour comprendre et expliquer les lois de la nature et d'agir sur elle avec efficacité<sup>129</sup>. Cette disposition est reconnue meilleure puisqu'elle amène celui qui l'adopte à entretenir un discours savant qui est utile. Le choix du terme « meilleur » est fondamental. Il rend compte avec précision du changement sensible que procure la connaissance du savant. À la différence de celle du profane, sa connaissance procure des sensations qui sont plus agréables que désagréables, c'est-à-dire qui sont dans les intérêts de celui qui en bénéficie. Le savant propose un savoir dont la valeur est pragmatique.

Par « pragmatisme », nous ne considérons pas une théorie de la connaissance similaire à celle des pragmatistes modernes Charles Sanders Peirce, William James ou John Dewey. Nous utilisons simplement ce mot pour désigner le caractère efficace que revêt un discours dans la pratique. Toutefois, il est nécessaire de faire attention. Le *réalisme sensualiste* ne suppose pas une distinction entre les notions de « théorie » et de « pratique » aussi nette que celle opérée par la science moderne. Un discours qui ne concerne pas un problème pratique n'est pas théorique. Il relève simplement d'un débat qu'on peut nommer *idéaliste* dans la mesure où il ne concerne pas une réalité sensible, mais une réalité qui n'existe que dans les idées des penseurs qui peuvent l'imaginer. En d'autres mots, un discours a peu de valeur s'il n'est pas une pratique fiable et efficace de la même manière qu'une action a peu de chance de réussir si elle n'est pas soutenue par un raisonnement donnant l'occasion d'imaginer le déroulement des faits à venir. Le seul moyen de déterminer la valeur d'un discours est d'examiner s'il est avantageux dans la pratique ; ce qui n'empêche pas qu'un savant peut posséder un savoir sans pour autant être en mesure d'en démontrer l'efficacité pratique.

Prétendre que Protagoras défendait une perception pragmatique de la connaissance du savant n'est pas une chose évidente. Elle repose sur une lecture très précise de la solution qu'offre

---

<sup>129</sup> Il n'est en aucune manière exagérée de prétendre que Protagoras aurait affirmé qu'il existait différentes dispositions sensibles et que certaines étaient meilleures que d'autres pour connaître et agir sur la réalité. Comme nous l'avons précédemment souligné, Sextus Empiricus témoigne dans ses *Esquisses pyrrhoniennes* comment celui-ci aurait probablement distingué le savant du profane par leur disposition à l'égard de la réalité sensible (I, 216-219).

Socrate dans le *Théétète* lorsqu'il explique comment il aurait pu distinguer le savant du profane. La solution qu'il y propose est, jusqu'à preuve du contraire, la plus cohérente avec ses enseignements.

On remarque qu'elle est cohérente avec les doctrines de *l'homme-mesure* et des *deux discours*. Socrate affirme que le savant aurait été d'après Protagoras « celui qui, pour l'un quelconque d'entre nous, auquel apparaissent, c'est-à-dire pour lequel sont, des choses mauvaises, en fait, par le changement qu'il opère, apparaît et être de bonnes »<sup>130</sup>. L'énoncé est cohérent avec ce qu'on connaît de lui. Il stipule que la science n'est pas perçue comme une recherche sur une réalité extrasensible : elle implique la connaissance des caractéristiques de la réalité perceptible grâce aux sensations. Il rajoute que la connaissance procède d'un mouvement entre des sensations, ou discours contradictoires, que l'homme a sur les choses à différents moments et qui l'amènent chaque fois à poser un jugement sur elle.

Selon lui, ce qui distinguerait le savant du profane serait qu'il possède la faculté de changer la disposition de ses auditeurs à l'égard de leurs sensations en les amenant à percevoir qu'une chose mauvaise est bonne. À l'inverse, on présume qu'il devait aussi estimer que le savant est capable de les amener à percevoir qu'une chose qu'ils perçoivent bonne peut être mauvaise.

L'exemple du médecin<sup>131</sup> que formule Socrate précise la manière dont cela aurait été possible. Il part du constat qu'une personne malade peut percevoir qu'un aliment a un goût amer, alors qu'une autre, qui est en bonne santé, va percevoir qu'il n'est pas amer. L'une et l'autre ont une information vraie sur le monde. Dans ce cas, le rôle du médecin n'est pas de contester l'opinion du malade qui trouve que l'aliment est amer, ni non plus de contester celle de la personne en bonne santé qui ne le trouve pas amer. En d'autres termes, il ne doit pas accuser celui qui ressent de percevoir ce qu'il perçoit. Il a pour but d'amener un changement dans le sens qui est le meilleur ; la santé étant mieux que la maladie. Le médecin est meilleur que le profane dans la

---

<sup>130</sup> Ibid, 166 d – e.

<sup>131</sup> Ce choix ne devait pas être anodin. Platon devait très certainement considérer que la conception de la connaissance de Protagoras était similaire à celle des médecins et tout particulièrement d'Hippocrate. On retrouve un raisonnement similaire dans le traité médical *De l'art* : « ce qui est se voit et se connaît toujours ; ce qui n'est pas ne se voit pas ni ne se connaît. Or, la connaissance s'acquiert au fur et à mesure que les arts sont montrés, et il n'y en a aucun qu'on ne voie sortir d'une certaine réalité. Et, de fait, ce sont les réalités qui ont donné le nom aux arts ; car il est absurde de penser que les réalités sont produites par les noms ; la chose est impossible ; les noms sont des conventions que la nature impose, mais les réalités sont non des conventions qu'elle impose, mais des productions qu'elle enfante » (*De l'art*, II).

mesure où il est capable de guérir le malade en lui prescrivant des drogues ou les aliments nécessaires à son rétablissement.

De la même manière, le sophiste, en tant que professeur, est celui qui est capable de changer les sensations de ses élèves ou de son auditoire. À la différence du médecin, il fait ce changement à l'aide de l'art de la parole. Il ne remet pas en question les sensations des autres. Son objectif est plutôt d'amener un changement dans la manière dont ils vont eux-mêmes percevoir les choses. Il doit changer les dispositions dans lesquelles ils se retrouvent pour qu'au contraire de sensations désagréables, ou mauvaises, ils en entretiennent des agréables, ou meilleures :

Pourtant, ce n'est pas qu'à quelqu'un qui avait des opinions fausses, on en ait fait avoir ensuite des vraies : car il est impossible d'avoir pour opinion, ni ce qui n'est pas, ni autre chose que ce qu'on éprouve, et ce qu'on éprouve, c'est toujours vrai. Mais, à mon avis, à quelqu'un qui, sous l'effet de la disposition pénible où était son âme, avait des opinions assorties à une telle disposition, on en a, sous l'effet d'une disposition bénéfique, fait avoir d'autres, elles-mêmes bénéfiques : représentations qu'alors certains, par inexpérience, appellent vraies ; moi, je les appelle meilleures les unes que les autres, mais plus vraies, nullement.<sup>132</sup>

Ce qui change chez une personne qui modifie son discours n'est pas le caractère vrai ou faux de sa précédente perception. Ces catégories sont inadaptées pour témoigner du mouvement entre différentes dispositions sensibles. Elles suggèrent qu'il y aurait un changement entre deux opinions contradictoires. Pourtant, elles reflètent différentes perceptions sur la réalité dont il est impossible de contredire ou de nier l'existence.

C'est pourquoi il estime plus pertinent d'utiliser des catégories qui impliquent un jugement de valeur comme « bon », « meilleur », « mauvais », « avantage » et « désavantage ». Elles rendent compte de la manière dont l'homme construit et reconstruit son opinion à partir de ses sensations ; sensations qui sont, rappelons-le, objectives puisqu'elles reflètent la réalité. Elles témoignent du changement sensible déterminant le sujet lorsqu'il choisit de modifier son opinion. Le jugement de valeur ne suggère pas, comme le révèle l'exemple du médecin, la possibilité de l'erreur ou encore celle de la contradiction. Lorsqu'une personne en forme tombe malade, il considère ne plus être dans un *bon* état de santé, mais dans un *mauvais*. *A contrario*, lorsque le malade guérit, il considère ne plus être dans un *mauvais* état de santé, mais dans un meilleur. Ces changements n'impliquent pas que cette personne s'est trompée ou que ses sensations auraient été contradictoires. Ils supposent deux états différents : l'un qui est *mauvais*, parce qu'il implique des sensations désagréables ; et l'autre qui est *bon* ou *meilleur* et implique des sensations agréables.

---

<sup>132</sup> Ibid, 167 a – b.

De cette manière, chacun pose un jugement, un discours ou raisonnement qui s'accorde avec ses sensations. Le malade qui guérit estime être dans un *meilleur* état que dans celui qu'il était. Quant à lui, le citoyen change d'opinion dans un débat politique quand des nouveaux événements ou des nouveaux arguments l'amènent à percevoir différemment chaque discours. Il va alors considérer que son nouveau discours est *meilleur* que le précédent.

La différence entre la connaissance du savant et celle du profane est donc de nature pratique. Elle possède une valeur utile quant aux sensations qu'elle procure :

Et les savants, mon cher Socrate, il s'en faut de beaucoup que je dise que ce sont les grenouilles : mais, s'agissant de corps, je dis que ce sont les médecins, s'agissant de plantes, les agriculteurs. Car, je l'affirme, même ces derniers procurent aux plantes, à la place de sensations pénibles, quand l'une d'entre elles manque de vigueur, des sensations bénéfiques et saines ; cependant que les savants, les bons orateurs font qu'aux cités paraît être juste ce qui leur est bénéfique, au lieu de ce qui leur est pénible.<sup>133</sup>

Le savant est celui qui a la faculté de poser le *meilleur* jugement sur les choses pour modifier les sensations au fondement des opinions de ses auditeurs, élèves ou bénéficiaires de son expertise. Il est capable d'amener un changement de perception pour que d'une mauvaise opinion, ils en aient une *meilleure*. Le médecin est savant en ce qui concerne les choses relatives à la santé du corps. Il guérit le malade pour qu'il retrouve la santé. L'agriculteur est savant sur les choses qui sont relatives aux plantes puisqu'il procure des sensations bénéfiques pour leur croissance. Quant aux orateurs, ils sont savants dès lors qu'ils ont la capacité de percevoir ce qui est bénéfique pour la cité et d'amener les autres à défendre ce bien commun. Ils sont capables de les amener à percevoir que des choses qu'ils considèrent mauvaises sont avantageuses et que les choses qu'ils estiment bonnes ne sont pas aussi avantageuses qu'ils le pensent.

En conséquent, l'objectivité du savant ne résulte pas de sa faculté à dire le vrai plutôt que le faux. Il désigne sa capacité à maîtriser *l'art d'avoir le meilleur avis*, c'est-à-dire de proposer le discours le plus utile sur un sujet. Il est dans une *disposition naturelle* pour tenir le jugement le plus efficace sur les choses pour que de sensations désagréables les bénéficiaires de son savoir entretiennent des sensations plus agréables. Cette disposition sensible du savant suppose toutefois plus qu'une technique de mémorisation d'un discours ou d'actions à répéter. Elle est aussi et surtout une pratique philosophique dont l'objectif est de comprendre, d'expliquer et de prédire le mouvement des choses par l'examen des discours sur la réalité sensible.

---

<sup>133</sup> Ibid, 167 b – c.



## 6) *La première science*

Protagoras fait de la philosophie la disposition « naturelle » de toute science. Bien qu'aucun témoignage ne suggère que le terme « philosophie » désignait sa pratique savante, il nous semble légitime de la considérer comme telle dans l'histoire de la philosophie. Le terme « philosophie » possède les trois significations que les Grecs attribuaient au *logos* à son époque. Il désigne autant le langage, les procédés de l'intelligence et les lois naturelles. Nous remarquerons que ces significations sont chez lui cohérentes et forment une première science qui rend possibles toutes les autres. Elle ne se limite pas à désigner une forme de science du jugement distincte des autres sciences.

La philosophie apparaît d'ailleurs chez lui différemment que chez ceux à qui on attribue le début de l'histoire de la discipline, soit Socrate, Platon et Aristote. Elle n'est pas une *science première*, mais la *première science*. En effet, elle ne porte pas sur un objet supérieur de la connaissance comme l'*Être* par comparaison à la matière. Elle est la *disposition naturelle* qui rend possible la meilleure connaissance sur les choses ; celle-ci structurant et organisant le mieux possible les perceptions de l'homme dans un discours argumenté.

L'originalité de sa conception de la philosophie tient d'abord au fait qu'elle est une disposition rhétorique face au savoir. On distingue généralement la rhétorique de la philosophie, ou l'art de la parole de l'art du raisonnement, comme deux disciplines distinctes qui portent sur deux objets de la connaissance. La première porterait sur ce qui apparaît et les procédés qui visent à convaincre, tandis que la seconde s'intéresse à la vérité et, en ce sens, la connaissance elle-même. Chez Protagoras, cette distinction n'existe pas. La philosophie est nécessairement une disposition savante qui a pour objectif la maîtrise du langage ainsi que du raisonnement. On ne peut pas connaître avec rigueur et transmettre une connaissance sans développer l'un et l'autre.

Il faut cependant éviter de confondre science et connaissance. Il est possible de connaître, selon lui, sans le langage ; ce qui n'est pas le cas de la pratique de la science. Comme nous l'avons vu avec le dialogue du *Théétète*, l'animal et le profane possèdent chacun un savoir. Pour autant, l'animal n'a pas la faculté d'avoir un langage développé pour faire une recherche dont l'intention est d'accroître ses connaissances sur les choses (santé du corps, agriculture, physique, etc.).

Quant au profane, s'il peut maîtriser un savoir technique, il reste dans une *disposition contre*

*nature*<sup>134</sup> qui l'empêche de pratiquer la science, c'est-à-dire d'approfondir sa connaissance des caractéristiques inhérentes aux objets de la réalité, et ce, au-delà de sa faculté de mémorisation.

On peut imaginer, dans cette perspective, que Protagoras estimait que la rhétorique est le fondement de la connaissance humaine. Elle donne la capacité de communiquer des sensations, des émotions et des expériences que les autres animaux n'ont pas. Autrement dit, elle organise leurs perceptions à travers différents langages qui sont utiles pour connaître et transmettre un savoir, et ce, malgré le fait que ceux-ci restent toujours des conventions limitées. Quant à lui, le savant se distingue par sa meilleure maîtrise de l'art de la parole et du raisonnement qui lui donne la faculté d'observer de manière objective la complexité avec laquelle apparaissent les choses et s'en faire chaque fois le meilleur avis par l'apport de nouvelles idées.

Par le langage, se développe donc chez l'homme la capacité de l'intelligence. Il rend possible la confrontation de différentes perceptions sensibles entre elles par l'entremise de l'exercice de l'antilogie. Si on désigne généralement cette dernière comme l'art de confronter entre eux au moins deux discours contradictoires, elle est d'abord une manière de connaître la réalité. Elle suppose l'expérimentation du caractère multiple avec lequel se présentent les choses, c'est-à-dire les différentes dispositions sensibles qu'elle suppose. Elle rend possible l'examen de problèmes pratiques par l'évaluation des perceptions humaines.

Il faisait ainsi de ce procédé rhétorique le fondement central de la connaissance savante. On sait que Protagoras a notamment écrit des traités nommés *Antilogies*. Ceux-ci servaient d'exercices à ses élèves pour qu'ils deviennent meilleurs, c'est-à-dire qu'ils puissent se faire le meilleur avis sur chaque chose. Ces exercices consistaient dans la confrontation de discours contradictoires. Mais surtout, ils leur demandaient de comprendre les causes naturelles d'un problème pratique. Les élèves étaient conduits à mettre en examen les avantages et les désavantages de chacune des solutions connues et celles qui pourraient être potentiellement proposées. L'antilogie exigeait la responsabilité de celui qui la pratiquait d'incarner les différentes dispositions sensibles pour percevoir avec objectivité les caractéristiques de la nature et de déterminer la solution la plus appropriée selon le contexte.

---

<sup>134</sup> C'est l'expression qu'utilise Sextus Empiricus dans ses *Esquisses pyrrhoniennes* pour parler de ceux qui ne sont pas dans la disposition pour connaître les propriétés inhérentes à la matière (I, 216-219).

Malheureusement, ses traités ont aujourd'hui disparus. Seules restent les *Tétralogies* d'Antiphon (480 à 410 av. J.-C.). Ces discours judiciaires avaient l'objectif d'amener l'élève à développer sa capacité à défendre des points de vue contradictoires. La *Deuxième Tétralogie* est à ce sujet particulièrement intéressante. Elle rend compte d'un procès auquel on sait que Protagoras se serait intéressé. Il aurait passé une journée entière à examiner, avec Périclès, qui avait pu être le responsable de la mort d'un jeune homme après qu'il fut frappé d'un javelot lors d'un événement sportif<sup>135</sup>. Il aurait cherché à déterminer qui du lanceur de javelot, du jeune homme qui a couru dans la trajectoire du javelot ou même les organisateurs du tournoi étaient les responsables de sa mort. Si nous ne savons pas dans quelle mesure Antiphon a rapporté les arguments du débat entre les deux protagonistes, il n'en présente pas moins des discours qui s'inspirent de la méthode protagoréenne ; ceux-ci étant cohérents avec ses enseignements.

En l'occurrence, l'orateur qui pratique l'antilogie est dans une disposition où il doit défendre l'un à la suite de l'autre des perceptions opposées pour saisir les avantages et les désavantages de chacun d'eux et s'en faire le meilleur avis. La *Deuxième Tétralogie* devait notamment l'amener à connaître les témoignages de deux pères qui cherchent à obtenir justice pour leur fils respectif. Le premier défend son fils décédé après qu'un javelot l'a transpercé. Il affirme que quoique le lanceur de javelot l'ait tué de manière involontaire, son action reste douloureuse et assimilable à un meurtre. C'est pourquoi il réclame qu'il soit condamné à mort comme le suppose les lois de la cité. Quant au père du lanceur de javelot, il prétend devoir plaider par nécessité pour défendre la vie de son fils. Il estime que ce dernier n'est pas coupable de la mort de l'enfant et qu'il n'a pas à subir le malheur que son enfant soit condamné à mort pour un crime qu'il n'a pas commis.

Cette connaissance en apparence rhétorique amène néanmoins l'orateur à défendre dans un seul et même discours quatre postures sensibles différentes de ce même problème. Il doit formuler le discours d'accusation, la défense de l'accusé, la réplique de l'accusateur et finalement la réplique de l'accusé. Cette disposition est similaire à celle que nous nommons aujourd'hui « l'imagination ». Elle demande que l'orateur conçoive par la pensée une réalité extérieure à lui-même sur les faits qui sont arrivés et deviner<sup>136</sup>, c'est-à-dire prédire, les faits à venir. En d'autres

---

<sup>135</sup> Plutarque, *Vie de Périclès*, 36, 5.

<sup>136</sup> L'utilisation du verbe « deviner » n'est pas ici absurde. Elle réfère au rôle de devin ou d'oracle qui avaient la faculté de percevoir et interpréter les faits à venir et qu'on nomma sophistes, au sens de savant, durant une partie de l'Antiquité. De la même manière, les autres savants prétendirent qu'ils étaient capables de deviner les événements à venir et de les expliquer comme Hippocrate avec son traité sur le *Pronostic*.

mots, il doit convaincre que chaque discours est la meilleure interprétation des faits passés afin de prendre la meilleure décision quant à l'avenir. Il se trouve dans une disposition où il doit imaginer les avantages de chaque discours en considérant quels sont chaque fois les meilleurs arguments. Mais de surcroît, cette disposition le conduit aussi à examiner leurs désavantages pour en comprendre les limites. Il renverse le discours fort, soit le discours commun qu'il vient de défendre, par le discours faible, soit une nouvelle perception sur les choses. Sa disposition antilogique l'amène toujours à imaginer de nouveaux raisonnements pour prédire les conséquences de chaque position et déterminer quelle est la meilleure décision.

On remarque, à ce titre, une logique de renversement dans la *Deuxième Tétralogie* qui amène l'orateur à défendre chaque fois des arguments contradictoires, et ce, sans pour autant remettre en question la valeur des faits qu'il a énoncés précédemment. Après l'énonciation d'un discours, il propose un nouveau discours qui réfute ses précédentes affirmations et donne une nouvelle signification au problème. Il reconsidère les faits passés et introduit de nouveaux éléments qui donnent l'occasion d'envisager avec plus d'objectivité le litige qui oppose les différents partis.

Examinons les trois derniers discours pour constater la subtilité avec laquelle l'orateur renverse en chaque circonstance le discours précédent et met alors en lumière le problème et les points de vue qui s'oppose à son sujet.

Il est d'abord aisé de remarquer la manière dont le discours de la défense de l'accusé ne remet pas en cause les faits précédemment énoncés par l'accusateur. En effet, il reconnaît le caractère vrai de l'affirmation de l'accusateur qui suggère que le javelot a transpercé l'enfant et conduit à sa mort : « De part et d'autre, il est reconnu que le meurtre a été involontaire »<sup>137</sup>. Cependant, il rajoute qu'on ne peut pas condamner quelqu'un lors d'un procès pour meurtre involontaire sans démontrer qu'il avait l'intention de le tuer. C'est alors qu'il imagine un nouveau raisonnement pour expliquer que le lanceur de javelot n'a commis aucune faute qui montrerait qu'il avait une telle intention. Il prétend même que l'enfant est en partie responsable de sa propre mort, car il a couru dans la trajectoire du javelot. Il a commis une faute à l'endroit du lanceur de javelot en l'empêchant d'atteindre sa cible !

Le même type de renversement se produit dans le second discours de l'accusateur. Celui-ci ne remet pas en question l'argument qui attribue la faute à l'enfant. Il explique de quelle manière

---

<sup>137</sup> Antiphon, *Deuxième Tétralogie*, 2, 6.

l'accusé est plus fautif en prétextant qu'il avait lancé son javelot par indiscipline<sup>138</sup>. Le pédotribe, ou professeur de la palestre, avait demandé à l'enfant de ramasser le javelot. C'est la raison pour laquelle, bien qu'elle soit involontaire, la négligence du lanceur de javelot suggère qu'il a commis un meurtre. L'enfant a certes commis une faute. Il reste qu'il a subi une conséquence disproportionnée par rapport à son geste. Le lanceur de javelot, à l'inverse, n'en a subi aucune et mérite de subir une sentence équivalente à la sentence qu'il a fait subir à l'enfant.

Enfin, le second discours de la défense renverse le discours de l'accusateur pour montrer que la faute du lanceur de javelot n'est pas différente de celle de tous les autres lanceurs qui s'exerçaient encore à ce moment dans la palestre<sup>139</sup>. Pourtant, au contraire de celui qui a atteint l'enfant, ceux-ci ne sont pas accusés. Cela s'explique parce que l'enfant n'est pas venu se placer dans la trajectoire des autres javelots. L'accusé n'est donc pas plus fautif que tous les autres athlètes. Il est même plus plausible d'incomber la faute au pédotribe ou aux organisateurs des jeux qui ont mal géré l'évènement. En conséquent, si la faute n'est pas entièrement celle de l'enfant, elle n'est pas plus celle du lanceur de javelot. Elle incombe plutôt au hasard de la situation.

Par ce procédé antilogique de renversement, l'orateur ne se limite pas à comprendre un problème précis. Il cherche à connaître les lois naturelles inhérentes à un problème. Sa réflexion dépasse le contexte auquel elle se rapporte pour concerner une réalité plus large qu'il estime pouvoir se répéter sous une forme différente. Autrement dit, il se réfère à des faits qui sont plus grands que l'évènement concerné, quoiqu'ils restent bien précis, et qui fondent le raisonnement de celui qui veut deviner les faits passés ou ceux qui sont encore à venir. Cette réflexion se présente comme une disposition philosophique dont le but est d'examiner le problème naturel au fondement de la réalité ainsi que les différentes solutions que les acteurs y ont apportées.

Nous pouvons, à cet égard, observer la manière dont la *Deuxième Tétralogie* suggère une réflexion générale sur la responsabilité lors d'un meurtre involontaire. D'un discours à l'autre, elle met en lumière les caractéristiques naturelles de celui qui est responsable d'un meurtre involontaire. Les deux premiers discours décrivent les principales caractéristiques de la responsabilité lors d'un meurtre involontaire. En l'occurrence, le discours de l'accusateur expose la manière dont elle incombe toujours à celui qui a commis le geste qui a conduit à la mort de la

---

<sup>138</sup> Ibid, 3, 5-6.

<sup>139</sup> Ibid, 4, 6.

victime. C'est pour cette raison qu'il accuse le lanceur de javelot. Il est celui dont l'action apparaît avoir conduit à la mort de son enfant.

La réplique de la défense, quant à elle, précise qu'un meurtre involontaire implique toujours que l'accusé a commis une faute contre la victime :

[...] c'est la faute, suivant qu'elle incombe à l'un ou l'autre, qui doit dénoncer le meurtrier. En effet, ceux qui ne réussissent pas ce qu'ils ont l'intention de faire, ceux-là sont auteurs d'événements involontaires ; ceux qui font ou souffrent quelque chose de volontaire, ceux-là sont causes responsables de ce qui a été subi.<sup>140</sup>

Ce passage est essentiel. Il expose les implications de la responsabilité lors d'un acte volontaire et un autre qui est involontaire. L'acte volontaire suggère que le sujet est pleinement responsable des conséquences de sa décision. Dans le cas où il commet une faute, on devine donc qu'il avait une intention évidente de nuire à une autre personne pour son intérêt. À la différence, l'acte involontaire suppose que le sujet a échoué dans sa tentative à atteindre l'objectif qu'il s'était fixé. Une faute involontaire consiste dans une action qui n'est pas voulue et qui ne respecte pas une convention, c'est-à-dire une loi, une règle ou une norme. C'est la raison pour laquelle le père de l'accusé estime que son fils n'a commis aucune faute. Il n'a jamais selon lui été l'agent d'une action involontaire puisqu'il a lancé le javelot en conformité avec les règles de la palestre. L'enfant a lui, par son action, contrevenu au règlement en empêchant l'athlète d'atteindre sa cible en courant dans la direction de cette dernière.

Après avoir décrit les caractéristiques naturelles de la responsabilité lors d'un meurtre involontaire, l'orateur précise lors des deux autres discours quels sont les différents facteurs circonstanciels ou contingents qui peuvent influencer sur elle. Un meurtre involontaire ne se présente pas toujours de la même manière. Il peut prendre différentes formes selon la situation et les actions des uns et des autres. Le second discours de l'accusateur vient préciser, dans cette optique, comment la responsabilité lors d'un meurtre involontaire n'est pas nécessairement l'acte d'un seul individu, mais de plusieurs et donc que chacun doit être puni en conséquent. Dans ce cas précis, le lanceur de javelot mérite la même conséquence que l'enfant puisqu'il l'a lancé par indiscipline. Quant à elle, la défense de l'accusé explique de quelle manière la responsabilité peut procéder de facteurs externes qui ont rendu possible la situation. Elle n'implique pas nécessairement que l'un ou l'autre des individus qui ont participé à la situation sont suffisamment responsables pour être accusés. L'enfant et le lanceur de javelot ne sont pas les plus responsables

---

<sup>140</sup> Ibid, 2, 6.

de la situation dans laquelle ils se sont trouvés. Difficile d'ailleurs selon lui de savoir à qui il serait possible d'imputer la faute. Il est même plausible de considérer qu'elle puisse être le simple fait du hasard des circonstances.

Telle que présentée, la *Deuxième Tétralogie* suggère dans son exercice rhétorique une réflexion qui dépasse le contexte auquel elle se rapporte. D'un problème pratique, elle en propose un qui est philosophique. L'élève qui pratiquait l'antilogie n'était pas simplement convié à savoir défendre différents points de vue grâce à la mémorisation de techniques. Il devait autant maîtriser l'art de la parole que celle du raisonnement pour comprendre la nature d'un problème et prendre la meilleure décision à son sujet. Il apprenait, dans le cas présent, à percevoir les caractéristiques naturelles et contingentes d'un problème pratique comme celui de la responsabilité lors d'un meurtre involontaire. De cette manière, il pouvait être dans la meilleure disposition pour plaider une cause comme un meurtre involontaire devant les tribunaux. Il avait la capacité pour y intervenir et être en mesure de défendre le meilleur avis soit pour un discours d'accusation, soit pour un discours de défense. Mais surtout, il était dans une disposition pour se faire un meilleur jugement dans différents contextes en ayant la faculté naturelle de mettre en examen chaque discours, de les confronter entre eux et de déterminer lequel est le meilleur.

Lorsque Protagoras prétend rendre ses élèves meilleurs en politique et en économie, on peut estimer qu'il affirmait dans un sens similaire pouvoir changer leur disposition dans ces domaines pour pratiquer *l'art d'avoir le meilleur avis*. Il amenait évidemment ses élèves à être dans la meilleure disposition pour pratiquer la politique et l'économie par la mémorisation de savoirs techniques. Mais cet apprentissage dépendait de l'entretien d'une disposition philosophique, c'est-à-dire d'une faculté d'évaluer et de formuler, grâce à l'art de la parole, l'opinion la plus objective sur l'état des choses dans chaque contexte. Elle ne se limitait pas à une connaissance des procédés rhétoriques. La connaissance rhétorique, notamment de l'antilogie, rendait selon lui possible une connaissance sur les lois naturelles que suppose la réalité sensible. Elle donne la possibilité d'évaluer avec efficacité les problèmes pratiques auxquelles elle conduit ainsi que les solutions contradictoires que les hommes formulent pour tenter d'y répondre.

C'est la raison pour laquelle la philosophie, en tant qu'art de la parole et du raisonnement, est chez lui la première science. Cela ne signifie pas qu'elle est une science supérieure parce qu'elle concerne un objet distinct du savoir ou s'appuie sur une méthode supérieure. Il est tout à fait

légitime de songer qu'il pouvait être nécessaire selon lui d'employer différentes méthodes pour connaître des champs différents de la connaissance<sup>141</sup>. En revanche, la philosophie est la première science puisqu'elle est le fondement du processus savant de la connaissance. Il n'est pas possible de connaître les caractéristiques inhérentes de la nature sans l'exercice philosophique qui consiste à imaginer des hypothèses ou de confronter les différentes solutions que formulent les hommes. Dans le contraire, il n'y a pas de science. Chacun se limiterait à appliquer des techniques de recherche pour rapporter des faits avec précision sans en concevoir les causes ni même les effets. Il est pourtant essentiel que l'homme considère les avantages et désavantages de chaque discours pour évaluer de la pertinence des faits. La philosophie est, en ce sens, le meilleur moyen d'enquêter sur le réel afin de percevoir avec le plus de précision ses lois naturelles et d'avoir le meilleur avis à son sujet.

On peut difficilement, dans le cas contraire, continuer d'alléguer que Protagoras était un penseur relativiste qui donnait peu d'importance à la recherche de la connaissance. Les divers enseignements dont il reste des traces suggèrent le contraire. Il était un savant empreint de l'espoir de connaître. *Le réalisme sensualiste* est une théorie de la connaissance sérieuse sur laquelle il est bien difficile de faire l'impasse. Elle explique d'ailleurs pourquoi il fut aussi populaire il y a plus de 2500 ans et pourquoi Platon cherchera plus tard à en montrer les limites.

---

<sup>141</sup> On peut aujourd'hui imaginer, par exemple, que des méthodes dont l'objectif est de connaître avec le plus de certitude un fait par des expériences en laboratoire sont nécessaires à la recherche et l'accroissement des connaissances.



## Chapitre 4 Le réalisme politique

À la différence de Protagoras, il est paradoxalement plus complexe de retracer la conception de la connaissance de Thucydide. Cela s'explique notamment par l'étendue qu'il reste de son œuvre. Bien que les fragments de la pensée de son prédécesseur témoignent de formules courtes qui prêtent à interprétation, elles restreignent l'examen de ses enseignements à des raisonnements spécifiques. On peut contester l'interprétation qu'il aurait défendu un *réalisme sensualiste*. En revanche, il est difficile de contester qu'il a défendu la doctrine de l'homme-mesure, celle des deux discours et prétendu enseigner l'art d'avoir le meilleur avis.

Tel n'est pas le cas lorsqu'on s'attarde à la conception de la connaissance de Thucydide. Il rapporte dans son récit plusieurs informations dont il est difficile d'établir la portée. Les concepts qu'il utilise ne sont jamais aussi clairement suggérés que lorsque Sextus Empiricus ou Platon rapportent les enseignements de Protagoras. Ce problème est d'autant plus manifeste qu'il rapporte son récit à la manière d'un écrivain qui prend une distance avec les événements qu'il décrit. Il n'intervient que très rarement pour proposer une réflexion personnelle et détailler sa philosophie. Pour la connaître, nous sommes dans l'obligation d'examiner la manière avec

laquelle il choisit, oriente et organise son récit et particulièrement les discours auxquels il donne plus souvent qu'autrement une signification philosophique.

Nous soutenons que sa conception de la connaissance est un *réalisme politique*, soit un discours qui repose sur le constat que la connaissance des affaires politiques implique l'examen du mouvement sensible qui amène l'homme à défendre dans chaque contexte ses intérêts. Ce réalisme est comparable sur plusieurs points avec le paradigme moderne des réalistes en relations internationales, et ce, bien qu'il soit impossible de l'y réduire comme nous le constaterons. Celui-ci est plutôt cohérent avec la doctrine de l'homme-mesure. En effet, il postule que la connaissance objective de l'homme a pour fondement ses sensations et que celles-ci l'amènent toujours à défendre ses intérêts. Il semble d'ailleurs que, sur ce point, Thucydide va plus loin que les enseignements qu'il reste de la pensée de Protagoras. Il explique pourquoi certains vont se reposer sur un discours que nous qualifierons « d'idéaliste » pour défendre leurs intérêts, c'est-à-dire un discours qui n'a presque plus rien à voir avec la réalité.

Au cours de ce chapitre, on examinera le dialogue mélien (V, 84-116). Si on l'interprète généralement comme une réflexion réaliste sur la politique et les relations, nous remarquerons qu'il ne s'y limite pas. Il propose une réflexion réaliste sur les fondements de la connaissance des affaires politiques, c'est-à-dire des rapports d'intérêts entre les hommes, par l'opposition entre la posture des Athéniens et celle des Méliens.

Il est important de noter que l'utilisation qu'on fera des termes « réalisme » et « idéalisme » n'est pas cohérente avec l'opposition qu'on formule généralement en épistémologie. Le *réalisme sensualiste*, en tant que théorie de la connaissance, rend difficilement identifiable les choses dont on parle lorsqu'on utilise les mots d'une théorie de la connaissance qui lui est diamétralement opposée comme le *réalisme ontologique*. À ce titre, il nous a semblé plus pertinent de se reposer sur l'opposition que formule les réalistes modernes dans l'étude des relations internationales pour appréhender les postures dont Thucydide relève dans son dialogue mélien. C'est pourquoi, avant de s'attarder au dialogue, on considérera à ce qu'est aujourd'hui le « réalisme » dans l'étude des relations internationales et les deux principaux courants de pensée qui s'en dégagent. Cela nous permettra par la suite d'expliquer comment Thucydide s'en différencie et se trouve dans une autre disposition à son égard.

### 1) *Le paradigme réaliste en relations internationales*

Le réalisme est un paradigme dans l'étude des relations internationales. Il suggère que leur connaissance n'est possible que par l'analyse des relations de puissance entre les États. Par la notion de « puissance », le réaliste désigne une capacité d'action que possède un État pour agir sur les autres États. Elle peut être une puissance dure : l'État possède un pouvoir de coercition direct qui résulte de ses capacités militaires et économiques pour contraindre d'autres États à agir en fonction de ses intérêts. Mais cette puissance peut aussi être douce et nommé en anglais « soft power »<sup>142</sup> : l'État détient un pouvoir de séduction culturelle et idéologique qui lui donne la possibilité de déterminer les choix des autres États en fonction de ses intérêts. L'insécurité et l'incertitude qui résultent de leurs relations conduisent chacun d'eux à maximiser leur puissance et à limiter celle des autres. Il est néanmoins nécessaire de spécifier qu'elle n'engendre pas pour autant la même réalité politique. Selon le contexte des relations entre les États, il peut s'ensuivre une pluralité de réalités politiques qui déterminent à leur tour le comportement des acteurs.

Originaire d'une longue tradition philosophique à laquelle on associe Thucydide, mais aussi Machiavel, Hobbes et Clausewitz, le réalisme reste un paradigme contemporain ; apparaissant en opposition avec ce qu'il nomme « l'idéalisme » de l'entre-deux-guerres (1917-1939) et ses conséquences. À ce titre, cette épithète « d'idéalisme » désigne toute théorie ou enseignement qui suggère qu'il est possible de vivre sous une diplomatie mondiale ouverte et multilatérale régie par le droit international. Initialement théorisé par Emmanuel Kant dans *Vers la paix perpétuelle*, cette doctrine désigne les points fondateurs de la *Société des Nations* formulés par Woodrow Wilson<sup>143</sup>. Après la seconde guerre mondiale, le réalisme devient le paradigme dominant dans l'étude des relations internationales. La recherche de l'historien britannique Edward H. Carr (*Twenty Years' Crisis. 1919-1939*) réhabilite la notion de « puissance » pour démontrer qu'elle est au centre de leur connaissance. Puis, celle du théologien américain Reinhold Niebuhr (*Moral Man and Immoral Society*) donne une explication causale à cette recherche de puissance. Il prétend que l'état naturel de l'homme est un milieu où il cherche à survivre et accroître son pouvoir sur les autres.

---

<sup>142</sup> Le concept est développé par Joseph Nye dans son livre *Soft Power: The Means to Success in World Politics*.

<sup>143</sup> La *Société des Nations* est fondée suite à la première guerre mondiale afin de garantir une paix durable en Europe.

Cependant, le paradigme réaliste n'est pas composé de penseurs aux théories homogènes. Il oppose des courants comme le réalisme classique représenté par Hans J. Morgenthau et Raymond Aron et le néoréalisme né des recherches de Kenneth N. Waltz et Robert Gilpin. S'ils s'opposent sur la méthode pour connaître les relations internationales, cette opposition prend son point de départ dans leur conception respective de la réalité.

Les réalistes classiques prétendent que les sociétés humaines sont gouvernées par des lois naturelles. Ils estiment, avec plus ou moins d'optimisme, qu'il est possible de les connaître à l'aide de la raison et de distinguer « le vrai de l'opinion »<sup>144</sup>, c'est-à-dire ce qui est objectif et rationnel plutôt que ce qui est subjectif et renvoie aux préjugés des individus. Le réaliste prétend ainsi que la principale loi des relations internationales est que les hommes vivent à chaque époque dans un état d'anarchie où ils cherchent à défendre leurs intérêts.

Au contraire, les néoréalistes affirment que l'incertitude des relations internationales ne peut s'expliquer par le prétexte qu'il s'agit d'une loi naturelle. Ils considèrent que la thèse classique du réalisme est réductionniste. Elle restreint le champ de la réalité à des notions simplistes et vagues comme celle de « loi naturelle ». Ils prétendent plutôt que la réalité des relations internationales apparaît de manière distincte de celle de la politique intérieure. Elle se présente sous la forme d'une perpétuelle anarchie : « la guerre existe parce que rien ne l'empêche »<sup>145</sup>. Si les relations internationales sont toujours dans un état d'incertitude, ou de conflit, cela s'explique parce qu'il n'existe aucun pouvoir central qui a la puissance nécessaire pour contraindre les acteurs du système. Il en résulte une situation d'insécurité qui amène chaque État à garantir leur survie et dans un second temps à accroître leur puissance.

Cette différence dans leur manière d'aborder la réalité des relations internationales amène les réalistes et les néoréalistes à défendre deux approches intellectuelles différentes, quoique semblables sur certains points.

Pour le réaliste, la connaissance de la politique est un domaine du savoir indépendant de tous les autres comme l'économie, l'éthique, l'esthétique ou le droit. D'un point de vue réaliste, il est évident que les principes moraux et ceux de l'économie n'ont rien à voir avec l'étude des relations internationales. Cela ne signifie pas qu'il les rejette complètement comme le suggère

---

<sup>144</sup> Hans J. Morgenthau. *Politics Among Nations : The struggle for power and Peace*, 4.

<sup>145</sup> Kenneth Waltz. *Man, the State and War*, 188.

Morgenthau : « En tant que réaliste politique, il ne peut que subordonner ces autres normes à celles de la politique »<sup>146</sup>. Lorsque l'économiste s'intéresse à une politique, il cherche à expliquer la manière dont elle affecte l'économie d'une nation. Quant à lui, l'éthicien se demande si une politique s'accorde avec les principes de la morale. Le réaliste politique s'intéresse plutôt à la manière dont une politique influence la puissance de la nation. Il a pour objectif de comprendre la méthode avec laquelle les politiques et les États défendent leurs intérêts, ces derniers étant définis en termes de puissance.

Raymond Aron est précis sur ce sujet. Il considère difficile de comprendre les lois de la nature et de dicter grâce à la raison ce qu'est l'intérêt national en chaque circonstance. Cependant, il considère que les relations internationales sont connaissables par l'examen des facteurs sociologiques qui déterminent les conflits et la paix. Il remarque que « La caractéristique première d'un système international est la configuration du rapport des forces »<sup>147</sup>. Les principales données rationnelles qu'il est possible d'évaluer sont la puissance qu'un État possède (capacité militaire et économique, la géographie, la démographie, etc.). De même, il est nécessaire d'évaluer la manière dont celui-ci cherche à la maintenir et l'accroître dans ses rapports avec les autres.

Il n'en va pas de même avec les néoréalistes. Ceux-ci considèrent réformer le réalisme classique pour lui donner un caractère scientifique en proposant une théorie structuraliste des relations internationales. À la différence des réalistes qui s'intéressent à la politique intérieure des États, les néoréalistes s'attardent à la structure du système international : « le système international est fondé pour les mêmes raisons que n'importe quel système politique ou social ; les acteurs entrent en relations et créent différentes structures politiques, économiques ou tous autres sortes d'intérêts »<sup>148</sup>. La recherche du néoréaliste concerne les relations qui unissent ou opposent les États entre eux. Elle vise à comprendre les changements dans la structure de leurs relations et la manière dont ils sont entraînés à prendre des décisions.

Kenneth Waltz formule trois principes fondamentaux qui structure l'étude des relations internationales : le principe ordonnateur, le principe de différenciation et le principe de distribution. Évidemment, le principe ordonnateur se réfère à l'état d'anarchie qui génère une

---

<sup>146</sup> Hans J. Morgenthau. *Politics Among Nations : The struggle for power and Peace*, 13.

<sup>147</sup> Raymond Aron. *Paix et guerres entre les nations*, 104.

<sup>148</sup> Robert Gilpin. *War and Change in World Politics*, 9.

insécurité chez tous les États et les entraîne à privilégier ses intérêts et se méfier des autres. Toutefois, à la différence des réalistes, les néoréalistes considèrent que les États ont des fonctions indifférenciées : « Les États qui forment les unités des systèmes politiques internationaux ne sont pas différenciés par les fonctions qu'ils remplissent »<sup>149</sup>. Cela ne signifie pas qu'ils défendent tous le même intérêt. Ils se retrouvent simplement dans le même contexte et ont les mêmes objectifs. Enfin, le principe de distribution change la structure internationale. Il octroie à chaque acteur des capacités matérielles qui génèrent ainsi différents rapports de force entre eux.

Cette opposition entre les courants du réalisme classique et du néoréalisme révèle deux théories réalistes similaires en certains points avec la méthode avec laquelle Thucydide décrit la guerre du Péloponnèse. Simplement, nous semble-t-il, il appréhende la réalité politique d'une manière spécifique qui le conduit à défendre un discours bien différent. Il s'inspire du *réalisme sensualiste* de Protagoras pour proposer une philosophie politique et même en tirer différents postulats qui donnent à cette dernière une originalité manifeste.

## 2) *L'homme*

Il semble tout d'abord que le *réalisme politique* de Thucydide se distingue par le caractère sensible de ses explications. Il n'existe pas d'autre ordre de cause que celui qui se rapporte aux sensations de l'homme, celles-ci déterminant les intentions et les actions des protagonistes des événements. Il ne distingue jamais, comme les réalistes modernes, la raison des sensations comme deux choses distinctes ; au même titre qu'il n'oppose pas le vrai et le faux sinon pour expliquer l'importance de rapporter des faits qui se sont produits.

On ne suggère pas qu'il défend une conception « matérialiste » de la connaissance. Ce terme pose selon nous un problème. Il instaure une confusion avec les théories matérialistes de Leucippe et de Démocrite, soit deux savants qui se sont intéressés à la composition du monde physique plutôt qu'à déterminer ce qu'est la connaissance. Or, Thucydide propose un récit politique qui ne fait ni intervenir d'explications physiques, ni intervenir de telles explications pour exposer le déroulement des événements ou les décisions d'un stratège, d'un politique ou d'une cité. Il

---

<sup>149</sup> Kenneth Waltz. *Theory of International Politics*, 88.

cherche moins à expliquer ce qu'est la matière que les perceptions que les hommes peuvent en avoir et comment leurs intérêts les amènent à prendre une décision ou une autre.

D'une manière semblable à Protagoras lorsqu'il estime que l'homme est la mesure de toutes choses, Thucydide laisse entendre dans son récit que ce qui est connaissable se limite à la réalité sensible que les hommes perçoivent. Il présente, par exemple, la guerre du Péloponnèse comme le résultat du développement économique, politique et social des Athéniens depuis la fin des guerres médiques. Cependant, il suggère que l'élément déclencheur reste l'appréhension qu'ont les Lacédémoniens devant le développement d'Athènes. Ce qui les amène à prendre leur décision n'est pas tant le développement économique ou social athénien, mais leur sentiment de peur. C'est ce sentiment qui les conduit à croire qu'ils ont plus d'intérêts à déclarer la guerre à leur puissant rival que de continuer à les laisser se développer et les laisser s'attaquer à leurs alliés. Les informations économiques et sociales ont un rôle dans l'explication des causes de la guerre. Mais ce rôle n'apparaît évident qu'à travers l'analyse des causes sensibles qui affectent les hommes.

On peut d'ailleurs constater qu'il accompagne à de nombreuses reprises sa description des événements par le neutre abstrait *anthrôpeion*<sup>150</sup>, ou « homme », pour désigner le fondement des choses et donc des réflexions sur l'homme. Toute chose qui concerne l'homme peut être connue et expliquée puisqu'elle a une réalité sensible ou naturelle qui est perceptible grâce aux sens. C'est notamment le cas dans le domaine de la politique. Il reconnaît que ce sont ses sensations qui amènent chacun à agir en fonction de ses intérêts.

Le dialogue mélien<sup>151</sup> est révélateur de sa conception *réaliste sensualiste* du savoir. Il met en scène un échange entre les stratèges athéniens et les représentants de Mélos, petite île du sud-ouest de la mer Égée que les Athéniens cherchent à soumettre à leur hégémonie (416-415 av. J.-C.). Les deux partis expliquent comment ils défendent leurs intérêts. D'un côté, les Athéniens exposent comment la soumission de Mélos leur permettra de maintenir leur emprise sur les autres cités sous leur domination. Les Méliens décrivent quant à eux pourquoi et comment ils veulent éviter par tous les moyens d'être soumis à l'hégémonie athénienne et conserver leur indépendance. Non seulement Thucydide montre à travers le dialogue ce qui détermine les intérêts des deux cités, mais il explique pourquoi une telle analyse est nécessaire. Ce dialogue est

---

<sup>150</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, IV, 61, 5.

<sup>151</sup> Ibid, V, 84-116.

construit avec une rigueur irréprochable et dans une structure argumentative admirable. Il est ainsi bien difficile d'imaginer qu'il faisait autre chose que de décrire sa conception de la connaissance en tant qu'elle se trouve au fondement de sa façon de comprendre la politique.

On constate, d'abord, que Thucydide rapporte un dialogue où le discours des Athéniens fait office de loi. Il débute sur un commentaire des Méliens. Ceux-ci considèrent que l'état de guerre qu'ont institué les Athéniens, en assiégeant leur cité, empêche la tenue d'un débat équitable : « mais les conditions de la guerre, qui sont déjà là et non pas simplement à venir, se trouvent apparemment en désaccord avec cette idée [de faire un débat devant l'ensemble des Méliens]. Car nous voyons, vous, vous présenter ici comme *les arbitres du débat* »<sup>152</sup>. Une telle remarque n'est pas anodine. Elle pose les termes du dialogue entre les stratèges des deux camps : il est un échange soumis à un rapport de force. Étant donné que les Athéniens sont les plus puissants, leurs arguments font office de lois ou d'arbitres auxquels il est impossible pour les habitants de Mélos de se soustraire. On comprend par là que les arguments méliens ont peu de valeur puisqu'ils ne garantissent pas de s'appliquer dans le réel.

Ce qui est fondamental est la manière dont, par la suite, les stratèges athéniens expliquent le rapport de force qui les oppose aux Méliens. Ils défendent une thèse *réaliste sensualiste* des rapports de pouvoir. Ils se réfèrent au raisonnement qu'utilise Protagoras pour expliquer que les sensations désignent toujours une réalité vraie et impossible de contredire :

Eh bien, nous n'allons pas, en ce qui nous concerne, recourir à *de grands mots* en disant que d'avoir vaincu le Mède nous donne le droit de dominer, ou que notre campagne présente vient d'une atteinte faite à nos droits, ce qui fournirait *de longs développements peu convaincants* ; mais vous, à votre tour, nous y comptons, ne venez pas nous dire que, malgré votre condition de colons des Lacédémoniens, vous n'avez pas rejoint leurs rangs, ni que vous n'avez jamais attenté à nos droits, et ne croyez pas ainsi nous convaincre : il s'agit plutôt que vous réalisiez ce qui vous sera possible en partant de *nos sentiments vrais aux uns et aux autres* ; car vous le savez comme nous : si le droit intervient dans les *appréciations humaines* pour inspirer un jugement lorsque les pressions s'équivalent, le possible règle, en revanche, *l'action des plus forts et l'acceptation des faibles*.<sup>153</sup>

L'argumentation sensualiste des Athéniens se déroule en deux parties : la première partie expose la manière dont l'art de la parole est limitée pour expliquer les comportements politiques des hommes ; quant à la seconde, elle explique comment la conduite de la politique ainsi que la connaissance que nous pouvons en avoir ont les sensations pour fondement. Examinons chacun des deux raisonnements.

---

<sup>152</sup> Ibid, V, 86.

<sup>153</sup> Ibid, V, 89.



Ce que prétendent d'abord les stratèges athéniens est que ce qui détermine le comportement des hommes n'est pas la vérité en tant qu'elle viendrait de « grands mots ». Autrement dit, le droit, la morale et tous les autres prétextes qui résultent de l'art de la parole ne sont pas au fondement de l'accession à une connaissance vraie sur les choses. On comprend que pour Thucydide, les mots sont d'abord des conventions qui reflètent une réalité à un moment précis. Aucun discours ne pourrait convaincre les Méliens que les Athéniens possèdent le droit de les gouverner ou bien que ces derniers auraient lésé leurs droits. À ce titre, les stratèges athéniens croient pouvoir formuler un discours qui expliquerait comment ils auraient un tel droit. Seulement, ils appréhendent aussi pourquoi celui-ci ne serait pas convaincant. Ce discours ne respecterait pas les conventions méliennes. Il ne changerait pas la manière dont ces derniers conçoivent et défendent leurs intérêts. En outre, même si les Méliens proposaient un discours pour expliquer les raisons pour lesquelles ils veulent rester neutre, ils ne changeraient pas les perceptions des Athéniens, ceux-ci se méfiant de l'allégeance des anciens colons de Lacédémone. C'est pourquoi les stratèges athéniens affirment qu'il est impertinent de discourir sur les choses qui n'intéressent en réalité aucun des deux partis et qui ne sont que « de longs développements peu convaincants ». Ces discours ont peu ou pas du tout une valeur sensible, c'est-à-dire qui est observable, connaissable et qui possède donc une efficacité pratique.

Toute connaissance consiste chez Thucydide dans l'examen des *sentiments vrais aux uns et aux autres*. On retrouve la même logique universaliste de la doctrine de l'homme-mesure qui suggère que toute sensation est nécessairement vraie et donne accès à une connaissance objective de la réalité. En ce sens, il est légitime de supposer que les stratèges athéniens et méliens entretiennent les uns et les autres des discours vrais selon lui. Leurs sensations les amènent à percevoir un savoir fiable sur la réalité bien que celui-ci reste distinct. Elles sont relatives à deux choses différentes, soit à leurs intérêts respectifs qui les amènent à prendre des décisions spécifiques. Cependant, le discours des Athéniens suggère, comme Protagoras, que la réalité ne se limite pas à ce qui est relatif à un individu ou à un groupe d'individus. Elle renvoie autant à ce que l'individu ou le groupe perçoit qu'à ce que les autres perçoivent. Tous n'ont pas les mêmes intérêts et n'entretiennent pas le même comportement pour les défendre. De cette manière, le discours athénien rend compte des limites de l'échange. Ils montrent la nécessité pour les Méliens de mettre en examen autant leur perception de la réalité que celles de leur adversaire. Il n'est pas

possible d'agir avec efficacité sur les événements sans comprendre comment la nature amène chacun à défendre ses intérêts.

Thucydide se réfère ainsi à une idée convenue par bon nombre de savants de son époque et notamment Antiphon de Rhamnonte. Celui-ci considérait que sa nature entraîne l'homme à défendre ses intérêts : « Que serait-ce donc si j'avais pour une autre personne le même intérêt que pour moi, et que je m'en préoccupe autant que moi ? »<sup>154</sup>. Son questionnement suggère l'impossibilité de vivre en fonction des besoins des autres de la même manière que nous répondons à ceux que nous avons. Chaque homme partage, par nature, la volonté de défendre ce qui est d'abord utile à son bien-être, c'est-à-dire ce qui lui procure du plaisir ou lui évite de la souffrance.

Dans cette même perspective sensualiste, Thucydide expose dans le discours des Athéniens les fondements de son *réalisme politique*. Il définit ce qu'il estime être une loi naturelle de l'étude des relations internationales que tous peuvent observer et doivent prendre au sérieux : la loi de *l'action du plus fort et l'acceptation des faibles*. Celle-ci suggère que le droit ne s'applique que lorsque des États de force équivalente ont un intérêt à le faire respecter. Cela ne s'explique pas par l'existence d'une loi rationnelle et indépendante des sensations comme l'affirment les réalistes modernes. On ne peut pas non plus l'expliquer par la structure anarchique du système international comme le prétendent les néoréalistes. Cet état de fait est rendu possible puisque les hommes agissent naturellement en fonction de leurs intérêts. Leurs sensations les entraînent à défendre le droit dans la mesure où ils ont un intérêt à le défendre. Dans le cas contraire, ils n'ont pas de motivation suffisante pour le respecter. Et lorsque certains États ont plus de capacités que d'autres pour défendre leurs intérêts, ils se retrouvent dans des rapports de pouvoir qui favorisent le plus fort d'entre eux.

Une telle position pose toutefois un problème indéniable. Comment considérer qu'elle n'est pas un prétexte du plus fort pour légitimer son pouvoir sur les plus faibles, mais qu'elle revêt une valeur universelle et applicable à tous les contextes ? C'est à cette question à laquelle on s'emploiera désormais de répondre en démontrant que le réalisme de notre auteur suggère une conception bien spécifique de l'étude des relations internationales.

---

<sup>154</sup> Antiphon, fr. B49 (Stobée, *Antilogie*, IV, 22<sup>b</sup>, 66).

### 3) *Le mouvement des intérêts*

La principale originalité de Thucydide est la manière avec laquelle il décrit les relations interétatiques. Nous désignons cette réalité qu'il met en scène par l'expression de « mouvement des intérêts ». Quoique cette expression ne soit pas de lui, elle rend compte avec précision du caractère sensualiste qui distingue son réalisme de ceux des modernes. De la même manière que les réalistes classiques, il considère qu'il existe des lois naturelles qui déterminent la politique internationale comme celles qui suggèrent que les hommes défendent leurs intérêts ou encore que la loi du plus fort s'impose en cas d'inégalité entre les États. Ces lois ne sont toutefois pas connaissables par une raison extralucide qui s'opposerait aux sensations. Elles ne sont connaissables que par l'entremise des sensations, celles-ci ne déterminant pas seulement les décisions des acteurs de son récit, mais aussi comment l'homme comprend cette réalité.

On remarque en outre une similarité avec la description qu'en font les néoréalistes. Il s'intéresse tout comme eux au changement qui caractérise les relations interétatiques. Simplement, ce changement n'apparaît pas sous la forme de structures ou principes qui s'imposeraient aux hommes. Il ne considère pas que l'état d'anarchie détermine tous les contextes. Ce changement apparaît plutôt sous la forme d'un mouvement entre des états sensibles qui conduit l'homme à modifier son opinion. Par-delà les discours, les décisions et les actions des hommes, Thucydide montre que leurs perceptions participent toutes d'une même nature qui les amène à défendre leurs intérêts. Malgré leurs comportements irréconciliables, ils suivent tous le même *mouvement des intérêts*.

C'est pour cette raison que nous estimons que sa description de la guerre du Péloponnèse s'inscrit encore dans la perspective de la doctrine de l'homme-mesure. Comme Protagoras, il soutient que les perceptions de chacun se rapportent à des caractéristiques du mouvement de la matière et qu'elles ont une valeur qui dépasse le contexte auxquelles elles se réfèrent. Mais ces perceptions sont aussi relatives. Elles se rapportent à des conditions matérielles particulières qui apparaissent à un moment précis dans le temps. Cette distinction entre une caractéristique naturelle et une autre qui est conventionnelle se retrouve dans l'ensemble de son récit. On observe qu'il récupère

la distinction que formulait Antiphon<sup>155</sup> entre une loi naturelle et une convention pour expliquer comment l'homme défend par nature ses intérêts, et ce, bien que ces intérêts soient distincts dans chaque contexte. Il démontre en outre pourquoi une cité a intérêt dans sa politique extérieure à considérer la loi du plus fort.

Avant de nous attarder à cette démonstration, il est d'abord essentiel d'examiner la manière dont Antiphon distingue, dans une optique semblable à celle de Protagoras, la justice naturelle et la justice conventionnelle. Dans son traité *De la vérité*, il les différencie ainsi :

« La justice consiste à ne pas transgresser les lois de la cité dans laquelle on est citoyen. Un homme pratiquerait la justice de la manière la plus avantageuse pour lui-même s'il estimait devant témoins que les lois positives sont puissantes, tandis qu'en l'absence de témoins ce sont les dispositions de la nature. Celles des lois, en effet, sont imposées tandis que celles de la nature sont nécessaires. Et celles des lois, dues à un accord, ne sont pas naturelles, tandis que celles de la nature, qui sont naturelles, ne sont pas dues à un accord ». <sup>156</sup>

S'il définit la justice par le fait que l'homme ne doit pas transgresser les lois, il remarque que toutes ces lois n'ont pas les mêmes caractéristiques. Celui qui défend ses intérêts avant ceux de la société va souvent se limiter à respecter les lois devant des témoins et suivre ses dispositions naturelles lorsqu'il n'y en a aucun. Certaines lois s'imposent donc dans un contexte particulier et par convention des hommes entre eux, ou tout au moins par eux, alors que d'autres ont pour origine la nature elle-même. Celles qui ont pour origine la nature se démarquent des premières par le fait qu'elles ne s'imposent pas seulement aux hommes, elles leur sont fondamentales. Il ne serait pas possible pour les sociétés de fonctionner sans elles. Lorsque celui qui enfreint la loi se fait prendre, il est puni ou déshonoré par la société, mais lorsqu'il commet son méfait à l'insu de témoins, il ne subit aucune conséquence. Or, rien de tel n'est possible quant à la nature. Même lorsqu'un méfait passe inaperçu, il n'engendre pas moins un mal semblable, car ce mal ne repose pas sur le jugement relatif d'une opinion, mais sur la vérité<sup>157</sup>.

Cette distinction entre la nature et la convention d'Antiphon apparaît de prime abord en opposition avec la doctrine de l'homme-mesure. Il différencie comme deux choses opposées la vérité et l'opinion là où Protagoras considère que c'est exactement la même chose. Pourtant, un tel jugement est hâtif. Sa distinction ne suggère pas l'existence d'une réalité extrasensible distincte de la réalité sensible. Elle définit la vérité comme ce qui apparaît dans chaque

---

<sup>155</sup> Cette distinction se serait notamment retrouvée dans son traité *De la vérité* qui est aujourd'hui disparu, mais dont il nous reste quelques fragments.

<sup>156</sup> Antiphon, fr. B44 (Papyrus d'Oxyrhynque, fr. A, Col. I, 1-33).

<sup>157</sup> Ibid, fr. B44 (Papyrus d'Oxyrhynque, fr. A, Col. II, 34, 66).

circonstance, et l'opinion comme un discours relatif à un contexte particulier. Dans ce cas, il remarque que les hommes vont bien souvent se sentir lésés par les lois, car les conventions, qui sont des opinions relatives à un contexte, ne vont pas respecter leur disposition naturelle en leur procurant une joie ou éviter une douleur, c'est-à-dire être conforme à leur perception de la vérité. Cette forme de justice laisse bien souvent celui qui subit l'injustice sur un pied d'égalité avec le scélérat qui a commis le crime. Celui qui a souffert du crime doit avoir l'odieuse de convaincre ses pairs de son innocence comme le criminel peut défendre sa cause en contredisant ou en mentant sur ce qui s'est passé. La victoire revient dans ces circonstances à celui qui maîtrise le mieux la rhétorique plutôt que ce qui est conforme aux faits.

La distinction d'Antiphon est, en ce sens, cohérente avec la doctrine de l'homme-mesure. Elle suggère que le fondement de l'opposition entre la nature et la convention est que la première s'appuie sur une vérité qui est commune à chaque homme, alors que la seconde s'appuie sur une vérité relative à une ou plusieurs caractéristiques de la réalité. Autrement dit, la vérité est ce qui est essentiel, alors que l'opinion varie selon le contexte, le groupe d'appartenance ou encore l'individu lui-même : « Car, par nature, nous naissons tous semblables en tout, et les Barbares et les Grecs. Il est opportun d'observer ce qui est par nature nécessaire à tous les hommes »<sup>158</sup>. En utilisant l'opposition entre les peuples barbares, en tant qu'étrangers, et les Grecs, il montre que cette opposition n'est commune que par convention et non par des dispositions naturelles qui les différencieraient à la naissance. Au contraire, les hommes ont dès cette dernière des caractéristiques qui les rassemblent. Ce n'est que plus tard qu'ils se différencient par l'expérience de différents contextes, la formation de leur opinion et leur adhésion à un groupe ou à un autre.

À partir du passage V, 91-93 du dialogue mélien, Thucydide récupère la distinction d'Antiphon pour démontrer la valeur de la loi du plus fort. Il n'estime pas que cette loi est une convention des plus forts qui sert à justifier leur comportement belliqueux. Elle est plutôt une loi qui a pour origine la nature, c'est-à-dire le mouvement qui amène l'homme à agir dans chaque contexte en fonction de ses intérêts. Les Athéniens expliquent que si leurs actions diffèrent de celles des Méliens ce n'est pas parce qu'ils ont entre eux un comportement opposé. Ils se distinguent puisqu'ils se retrouvent chacun dans un contexte distinct : ils sont les plus forts, alors que les

---

<sup>158</sup> Ibid, fr. B44 (Papyrus d'Oxyrhynque, fr. B, Col. II, 180-182).

autres sont les plus faibles. Bien qu'ils défendent leurs intérêts selon leurs perceptions, réflexions et conventions du moment, ils adoptent le même comportement naturel.

Devant le scepticisme des Méliens, les Athéniens démontrent comment ils ont chacun l'avantage à respecter cette loi du plus fort : « C'est que vous, au lieu des pires maux à subir, il ne vous arriverait que de vous soumettre, et que nous, en évitant de vous détruire, nous y gagnerions »<sup>159</sup>. Ils considèrent tout d'abord que le plus fort se retrouve toujours dans une posture où la défense de ses intérêts nécessite la préservation de la jalousie ou de l'hostilité qu'il inspire à ceux qui sont plus faibles que lui. Ils reconnaissent que l'effondrement de leur pouvoir sur les autres cités est un jour inévitable. Toutefois, dans l'état actuel, le seul danger réside pour eux dans la possibilité qu'une cité qui leur est assujettie se venge et tente de les assujettir à leur tour. Afin de se préserver de tels maux, ils doivent paraître puissants en inspirant suffisamment de crainte pour les empêcher de se révolter. Or, l'amitié d'une cité insulaire qui échappe à leur emprise comme Mélos pourrait les faire paraître faibles plutôt que forts. Cela suggérerait aux cités sous sa domination qu'Athènes a peur de l'attaquer, alors qu'elle devrait maîtriser les mers. En ce sens, si les Athéniens ont avantage à éviter de détruire Mélos pour en tirer un tribut, il est plus désavantageux de les laisser libre en donnant trop d'espoir aux cités sous sa domination.

Quant aux plus faibles, ils ont intérêt à accepter de se soumettre au plus fort pour se préserver des pires maux. Les Athéniens estiment qu'il n'y a aucune honte ou de déshonneur à agir ainsi. En acceptant une certaine domination, ils échappent à la destruction résultant d'un affrontement :

L'espoir est un stimulant pour le risque ; lorsque l'on y a recours avec de bonnes réserves, même s'il cause du tort, il ne vous ruine pas ; mais ceux qui mettent en jeu tout ce qu'ils ont (l'espoir est de nature prodigue) apprennent à le connaître avec l'échec au moment même où il ne leur laisse plus d'occasion possible pour se garder de lui une fois connaissance faite.<sup>160</sup>

L'excès d'espérance conduit l'homme à entreprendre des actions qui sont dangereuses<sup>161</sup>. Le problème est que ce danger n'est perceptible que dès l'instant où celui qui l'affronte en a fait l'expérience et se retrouve dans l'incapacité de tirer le moindre avantage de sa connaissance. C'est pourquoi les plus faibles doivent modérer leur espoir de liberté que leur inspire la

---

<sup>159</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 93.

<sup>160</sup> Ibid, V, 103.

<sup>161</sup> On remarque ici que Thucydide décrit avec clarté la notion d'*hybris* (démésure) qui amène l'homme qui réussit à entretenir un excès d'espérance que nous examinerons plus loin dans le chapitre. Simplement, il l'utilise à cette occasion pour désigner le comportement des Méliens.

domination du plus fort. Il s'agit du meilleur moyen d'éviter le danger de mort que représente la confrontation avec un adversaire bien plus fort qu'eux.

Selon les Athéniens, les Méliens se reposent ainsi sur un excès d'espérance lorsqu'ils prétendent que les divinités les protègent ou que les Lacédémoniens vont venir les secourir. Ils confondent la nature et la convention comme des lois qui ont les mêmes origines. Ils mésestiment les caractéristiques de la nature pour fonder leur raisonnement sur des principes qui ont une valeur relative, en ne se rapportant tout au plus qu'à certaines observations, circonstances ou conventions.

En ce qui concerne les divinités, les Athéniens prétendent que la loi du plus fort existe malgré leur volonté. Elle ne résulte pas d'une convention humaine qui s'imposerait selon la posture sensible des uns ou des autres. Elle détermine à chaque époque le caractère des vivants, qu'ils soient hommes ou divins<sup>162</sup>. Ils ne sont ni les premiers ni les derniers à la mettre en œuvre : « [Ce principe] existait avant nous et existera toujours après nous, et c'est seulement notre tour de l'appliquer, en sachant qu'aussi bien vous ou d'autres, placés à la tête de la même puissance que nous, vous feriez de même »<sup>163</sup>. L'injustice dont se plaignent les Méliens n'est pas le fait de la mauvaise volonté athénienne. Elle résulte de leur croyance en une justice divine, c'est-à-dire en un excès d'espérance que la pratique religieuse garantisse la sécurité et la prospérité d'une cité. Pour les Athéniens, la nature suppose elle-même que les plus forts craignent que les plus faibles ne se révoltent contre eux et ne cherchent à se venger. Il est même possible de prédire que si les Méliens étaient dans la même situation qu'eux, ils ne feraient pas les choses différemment. Ils appliqueraient la même loi naturelle que les Athéniens appliquent en assiégeant leur cité.

Les Athéniens formulent une critique similaire quant aux espérances des Méliens d'être secourus par les Lacédémoniens. Ils soulignent que ces derniers confondent là encore la nature et la convention ; ceux-ci espérant que certains hommes soient de bonne volonté, qu'ils aiment le beau et l'honneur plus que leurs intérêts. Ces espérances supposent de croire que leur allié devrait avoir le même comportement dans la politique intérieure qu'en politique extérieure. Pourtant, « aucun autre peuple, à notre connaissance, n'a de façon si nette l'habitude d'estimer beau ce qui

---

<sup>162</sup> Les Grecs ne concevaient pas leurs divinités sous une forme immatérielle. Elles étaient matérielles au même titre que les hommes. Simplement, elles étaient selon eux immortelles et se cachaient des yeux des mortels.

<sup>163</sup> Ibid, V, 105, 2.

lui plaît et juste ce qui sert son intérêt »<sup>164</sup>. Les Lacédémoniens ne sont pas différents des autres. Ils pratiquent la vertu dans le cadre de leur politique intérieure dans la mesure où les lois qu'ils ont adoptées servent leurs intérêts. C'est pour cette raison qu'ils les nomment justes. Thucydide montre de cette manière que la justice naturelle n'implique pas que les Lacédémoniens vont appliquer les lois envers les autres cités avec la même rigueur qu'ils les appliquent chez eux. Elle suppose qu'ils vont défendre leurs intérêts dans leurs actions avec les autres cités, même si cela va à l'encontre d'une ou plusieurs de leurs conventions en matière de politique intérieure. Ils ne vont appliquer leurs lois que si elles sont cohérentes avec ce qui est le mieux pour eux. À ce titre, ils remarquent qu'il n'existe pas de meilleure garantie à l'appui de ses alliés que lorsqu'un État possède « une puissance supérieure »<sup>165</sup>. Et sur ce point encore, les Lacédémoniens ne sont pas différents des autres. Ils ne vont pas se risquer à intervenir dans un conflit qui a lieu sur une île, alors que leur puissance n'est pas navale, mais terrestre.

Tel que décrit, le discours mélien ne se repose sur aucun fondement solide. Il se rapporte à des arguments dont la valeur est relative à des contextes et des perceptions humaines. Il se fonde sur un espoir inespéré qu'un futur hypothétique puisse advenir en s'appuyant sur un raisonnement qui a une faible valeur dans un autre contexte que celui qui servirait les intérêts méliens.

Toutefois, les Athéniens montrent bien que la réalité se présente aux hommes de manière plurielle. Les États sont entre eux dans un rapport de pouvoir qui suppose qu'ils cherchent à défendre leurs intérêts selon les conventions du moment. Ils ne se soumettent à aucune autre loi qui les contraindrait à agir différemment. Voilà pourquoi leur discours n'est pas seulement une posture argumentative dont l'objectif est de servir leurs intérêts. Les habitants de Mélos n'ont d'autre moyen pour préserver les leurs que celui d'accepter la domination athénienne. Dans le cas contraire, ils sont nécessairement amenés à se reposer sur le hasard et très certainement tout perdre. La chose serait absurde puisqu'une telle décision rajouterait un déshonneur bien plus grand que celui de se soumettre à l'autorité d'une autre cité.

*A contrario*, le discours des Athéniens est présenté comme rigoureux. Il ne repose pas sur des perceptions qui ont peu de valeur à l'extérieur du moment d'où elles sont issues. Il repose sur des perceptions qui sont naturelles puisqu'elles s'appliquent dans la majorité des contextes. Les Athéniens tiennent en l'occurrence un raisonnement qui vise à montrer comment chaque acteur

---

<sup>164</sup> Ibid, V, 105, 4.

<sup>165</sup> Ibid, V, 109.



est amené à prendre des décisions en fonction de ses intérêts plutôt qu'en fonction d'une loi sans fondement sensible, qu'elle soit divine, morale, éthique ou esthétique. Ce discours apparaît d'autant plus concret et fiable que, malgré le refus des Méliens de se soumettre à la nécessité qui leur impose de considérer la loi du plus fort, Thucydide démontre sa validité par la description qu'il fait de la suite des événements. Il expose comment les divinités ne prêtèrent pas assistance aux Méliens, comment les Lacédémoniens ne vinrent pas à leur secours avec le résultat que l'on sait : les hommes de la cité furent tous tués, alors que les femmes et les enfants furent vendus comme esclaves. Ce seul compte rendu des événements montre avec simplicité le caractère naturel du discours athénien et la réalité de la loi du plus fort par comparaison aux conventions des Méliens.

Le dialogue met de cette manière en lumière une explication *réaliste sensualiste* des relations internationales. Thucydide rapporte une réflexion qui dépasse son contexte pour expliquer ce qui amène par nature l'homme à agir et, par le fait même, les acteurs de son récit à prendre leurs décisions. Ce raisonnement a simplement une réalité indissociable du mouvement de la matière. Dans le cas en question, il montre que si les deux acteurs ont des intentions et prennent des décisions en fonction de discours contradictoires, ils sont déterminés par le même comportement sensible, soit le même mouvement qui entraîne l'homme à se protéger et à défendre ses intérêts. Ce discours n'a pas simplement une valeur dans le contexte du siège de Mélos. Il présente un raisonnement qui s'applique dans tous les contextes et notamment ceux qui ne sont pas encore arrivés.

Cela signifie que s'il rapporte un dialogue où les États sont dans une situation d'inégalité où la loi du plus fort est valide, il existe pour autant une pluralité de discours et de contextes où d'autres droits naturels peuvent avoir une valeur. Voilà pourquoi on peut légitimement songer qu'il aurait remis en question le principe de départ des réalistes modernes. L'anarchie n'est pas le seul état des relations internationales. Certes, le contexte de la guerre du Péloponnèse démontre que la loi du plus fort revêt une valeur fondamentale. Il reste cependant un contexte parmi d'autres qui obéit à des lois naturelles qui ont pour fondement l'homme lui-même. Le contexte d'une guerre comme celle qu'il décrit suggère simplement que la loi du plus fort est déterminante. À cet égard, le discours des Athéniens indique clairement qu'il peut être nécessaire de comprendre les autres contextes interétatiques et les relations d'intérêts qu'ils supposent. C'est par l'examen, dans

chaque contexte, du mouvement qui détermine l'homme à défendre ses intérêts qu'il est possible d'appréhender la politique dans sa complexité.

#### 4) *L'idéalisme, une altération des sens*

Le réalisme politique de Thucydide se différencie de ce que l'on pourrait nommer « l'idéalisme ». Il est vrai que notre auteur n'utilise jamais le terme. Malgré tout, il est utile pour qualifier les discours qu'il dépeint comme des affabulations et des rêveries. On observe chez lui une concordance entre deux significations modernes pour dépeindre l'idéalisme. Il désigne généralement par lui les discours qui suggèrent que la nature des choses a pour fondement l'esprit. Mais, il peut aussi renvoyer à un vocabulaire réaliste politique pour désigner les théories qui suggèrent que les États défendent la morale et le droit avant leurs intérêts. Dans cette double optique, le terme « idéaliste » renvoie chez notre auteur à l'homme qui est dans une disposition sensible qui l'amène à percevoir la réalité avec des mots, des concepts et des idées dont la valeur est relative à son esprit, comme le droit et la morale, plutôt qu'aux perceptions et intérêts de l'homme. En d'autres mots, son discours réfère moins à l'objet qu'il observe, et donc à la pluralité des caractéristiques qui composent la réalité, qu'à ses seules perceptions sur elle. Il est autant le fait des penseurs qui différencient les sensations de la raison ou que de ceux qui utilisent la notion « d'anarchie » pour qualifier tous les contextes des relations internationales. Quant au réaliste politique, il remet en doute le caractère savant des informations, des discours et des raisonnements qui font intervenir des choses qui sont imperceptibles. Il cherche à expliquer le *mouvement des intérêts* déterminant les actions de chaque protagoniste des événements.

La différence qu'il propose entre la disposition idéaliste, celle des Méliens, et la disposition réaliste, celle des Athéniens, s'inscrit dans la continuité avec celle que formule Protagoras lorsqu'il s'oppose à Parménide. On retrouve la même opposition entre l'homme qui est dans une disposition naturelle et celui qui est dans une disposition non-naturelle<sup>166</sup>. D'abord, le *réalisme sensualiste* désigne une disposition sensible en adéquation avec l'examen des caractéristiques de la réalité. Il entraîne chacun à percevoir et à imaginer la cohérence entre ses perceptions et celles des autres. Il remet en question les réflexions qui se fondent sur des choses qui ne sont pas

---

<sup>166</sup> Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216-219.

perceptibles comme l'*être* et le *non-être*. Bien qu'il reconnaisse que ces discours sont vrais, il estime qu'ils n'en sont pas moins relatifs à des sensations qui conduisent l'homme à imaginer un monde qui n'est pas réel.

Le réaliste désigne sous l'épithète « idéalisme » tous les discours qui s'appuient sur un *réalisme ontologique*. Il estime qu'ils se rapportent à une disposition qui se trouve moins en adéquation avec les caractéristiques de la réalité que relatives aux espérances de ceux qui les perçoivent. Une telle position pousse l'homme à nier le caractère plurivoque de la réalité et ainsi l'imaginer au-delà de certaines de ses sensations. Celui-ci considère alors que les autres font des erreurs ou ont des perceptions fausses, alors qu'il tient un discours vrai ou plus vrai. Étant donné qu'il ne songe qu'à montrer l'impertinence des autres discours, il se retrouve dans l'incapacité d'évaluer leur portée et leur efficacité.

On se rappelle que Protagoras distingue, dans le bref passage des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus<sup>167</sup>, l'idéaliste par sa disposition non-naturelle ou altérée du réaliste qui se trouve dans une disposition naturelle, ce dernier étant mieux capable de relativiser ses sensations pour examiner la complexité des choses. Chez Thucydide, la distinction se retrouve utilisée à maintes reprises. D'ailleurs, il en propose une explication plus précise et beaucoup mieux soutenue. Il approfondit la théorie de la connaissance de son prédécesseur<sup>168</sup> pour expliquer comment on peut percevoir des choses vraies sur la réalité et pour autant proposer un discours qui n'a presque plus rien à voir avec elle. De cette manière, il expose les raisons pour lesquelles l'homme se trouve dans une posture d'*hybris*, c'est-à-dire à entretenir un sentiment de démesure qui l'empêche d'imaginer la réalité au-delà de ses perceptions individuelles.

Le dialogue mélien est ici encore une fois essentiel. Il met en lumière comment les Athéniens et les Méliens se retrouvent dans une posture sensible distincte ; les uns défendent un discours réaliste et les autres un discours idéaliste. Cette distinction, si elle se manifeste tout au long du dialogue, se trouve énoncée par les Athéniens lorsqu'ils reprochent aux Méliens de ne pas se soumettre :

---

<sup>167</sup> Ibid, I, 216-219.

<sup>168</sup> Il est impossible de savoir si Protagoras aurait effectivement été d'accord avec la manière dont Thucydide conçoit la réalité sensible et les discours idéalistes. Cependant, l'opposition qu'il propose entre réalisme et idéalisme tout au long de son récit est d'une grande cohérence avec ce que nous connaissons de ses enseignements.

Vous tenez les choses à venir pour plus vraies que les visibles et vos désirs vous font regarder ce qui n'a pas de réalité, comme c'est déjà en train d'arriver ! Pour vous en être si complètement remis, dans votre confiance, aux Lacédémoniens, au sort, et à l'espoir, vous connaîtrez aussi un échec complet.<sup>169</sup>

Les Méliens ne s'appuient pas sur une réflexion cohérente avec la réalité des relations interétatiques. Ils donnent de la valeur à des perceptions sur des choses à venir qui en ont peu dans le contexte qui les occupe. Cependant, ils ne donnent que très peu de valeur à d'autres qui sont présentes et nécessaires à la compréhension de la situation. Cela ne signifie pas qu'ils disent des choses qui sont fausses et dénuées de fondement sensible. Les Athéniens estiment seulement qu'il n'existe pas de sensations plus vraies que d'autres. Ils reprochent à leurs opposants de donner beaucoup plus d'importance à celles qui concernent un futur hypothétique. Les Méliens sont, en quelque sorte, prisonniers de leurs espoirs de conserver leur liberté. Ils relativisent certaines sensations, comme celle de reconnaître que les hommes défendent toujours leurs intérêts par leur espoir de rester indépendant, pour ne tenir compte que de leurs espoirs de rester libres.

La disposition la plus naturelle pour connaître la réalité apparaît donc être celle que rapportent les Athéniens depuis le début du dialogue : celle qui amène à reconnaître que l'homme est un être sensible qui participe d'un mouvement. L'homme privilégie ce qui est avantageux et évite ce qui est désavantageux avant toute autre considération. Les États défendent l'intégrité et les intérêts de leurs citoyens face aux autres États. Ainsi, celui qui est dans une disposition sensible réaliste est mieux à même d'observer qu'il se trouve dans un rapport de force ; ce dernier l'amenant à se protéger des États les plus faibles et se préserver des plus forts. Mais de surcroît, il est dans une meilleure disposition pour considérer ce que les autres veulent, et agir en conséquence. Il estime que pour se préserver, les plus faibles ne peuvent se limiter à se réclamer de raisonnements extrasensibles. Ils doivent créer un rapport de force qui empêche l'État le plus fort de le soumettre, par exemple grâce à des alliances avec d'autres États. Dans le cas contraire, ils se retrouvent à la merci de l'influence du plus fort et reconnaissent qu'ils n'ont pas d'autre choix que leur sujétion lorsque l'exige le plus fort.

C'est à ce titre que le comportement des Méliens est idéaliste. Ils sont dans une disposition non-naturelle qui les amène à refuser le constat réaliste sur le caractère sensualiste du réel. Le discours athénien est clair : les Méliens s'attardent à certaines de leurs sensations qui leur font imaginer

---

<sup>169</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, V, 113.

des choses qui ne sont ni concrètes ni fiables dans l'optique d'actions réelles. Ils utilisent des mots, des expressions et des idées qui ont pour origine des choses vraies. Toutefois, leur signification s'est trouvée modifiée par l'excès de certaines sensations et aspirations, comme le désir ou l'espoir, à un tel point que leur discours n'a presque plus rien à voir avec les choses qui intéressent les deux camps. Étant donné qu'eux-mêmes respectent le droit et les divinités, ils considèrent qu'il n'existe aucune raison suffisante pour ne pas espérer que la fortune leur sourira et que la réalité soit conforme à leurs espérances. Ce sont ainsi ces espérances qui les conduisent à penser que certains hommes peuvent préférer respecter le droit, la morale ou les divinités avant leurs intérêts.

Cette explication sur la posture non-naturelle qui conduit les Méliens à prendre une mauvaise décision pour leur cité s'inscrit dans la continuité de nombreuses autres réflexions qu'on retrouve dans le récit de *La Guerre du Péloponnèse*. Thucydide récupère la notion d'*hybris*, transmise par ses contemporains, pour expliquer le déroulement des événements ainsi que les postures sensibles des réalistes et des idéalistes.

À l'origine, l'*hybris* désignait la démesure humaine, dont les succès amènent les hommes à espérer s'élever encore plus haut que son statut. Il était alors frappé par la *Némésis*, la colère divine : comme Icare qui a réussi à voler grâce à des ailes de cire, mais qui est mort pour avoir volé trop près du soleil ; ou encore Minos qui a montré aux Crétois qu'il est proche des dieux en obtenant un taureau de Poséidon, mais qui ne le sacrifia pas comme convenu, ce qui conduisit le dieu à rendre sa femme folle d'amour pour l'animal qu'il lui avait donné.

Parmi les références dans son récit au sentiment d'*hybris*, aucune n'est accompagnée d'une explication mythique. Il apparaît sous une forme sensible et humaine. Thucydide lui donne une signification laïque expurgée d'une référence divine ou religieuse<sup>170</sup>, afin d'expliquer le déroulement des événements et les dispositions des hommes face à eux. Il montre de manière récurrente comment les hommes prennent souvent de mauvaises décisions par l'excès de certaines sensations. Ils sont amenés à ne pas percevoir ce qui est nécessaire pour agir avec efficacité, mais plutôt ce qu'ils préféreraient voir arriver.

---

<sup>170</sup> Jacqueline de Romilly démontre très bien comment, dans *La construction de la vérité chez Thucydide*, celui-ci donne une signification humaine et laïque à ce concept qui se retrouve autant chez les Grecs de la Grèce archaïque que chez les tragédiens comme Eschyle (1990, 115).

L'exemple le plus patent d'un tel recours à l'*hybris* se retrouve dans le discours des Lacédémoniens à Athènes après la bataille de Pylos. Ils mettent alors en garde les Athéniens que leur surprenant succès ne les conduisent pas à l'*hybris* : « le sort des hommes à qui un bonheur arrive sans qu'ils en aient l'habitude : toujours, l'espoir les fait aspirer à plus, parce qu'une fois déjà c'est de façon inattendue que la fortune leur a souri »<sup>171</sup>. Les Lacédémoniens rappellent cette idée que l'*hybris* suit le mouvement du succès vers l'excès et peut conduire les hommes à un espoir dangereux. Toutefois, plutôt que de parler de la colère divine qui pourrait s'abattre sur Athènes, ils suggèrent une interprétation sensible. Ils expliquent que ceux qui ont du succès grâce au hasard<sup>172</sup> peuvent en venir à ne compter que sur lui dans leurs futures actions. Ils pourraient ne percevoir les événements qu'à travers un espoir illusoire, c'est-à-dire une appréciation démesurée de leurs réussites et donc de leurs capacités. Cet espoir pourrait empêcher les Athéniens de considérer qu'un accord, comme celui que les Lacédémoniens proposent, est à leur avantage. De même, il pourrait les conduire à négliger certains dangers en les poussant à entreprendre des actions qui peuvent être plus désavantageuses qu'avantageuses.

Cette interprétation de l'*hybris* se retrouve quelques chapitres plus loin, mais énoncée cette fois directement par Thucydide. Après l'échec de la première expédition athénienne en Sicile, celui-ci explique le futur échec auquel va conduire la seconde expédition :

C'est ainsi que, tout à l'heureuse fortune qui était alors la leur, les Athéniens entendaient ne plus rencontrer aucun obstacle : ils entendaient aboutir en tout état de cause – que l'entreprise [c'est-à-dire la conquête de la Sicile] fût possible ou difficile à l'excès et leurs moyens importants ou par trop réduits ; la faute en était aux succès imprévisibles qu'ils connaissaient dans tant de cas, et qui prêtaient de la force à leurs espérances.<sup>173</sup>

Quoiqu'il n'utilise pas le terme « *hybris* », il reprend à son compte tous les éléments de la démonstration précédente. Il remarque que malgré l'échec de la première expédition, les Athéniens considèrent possible d'entreprendre une autre expédition qui permettrait de soumettre l'île. Cette *faute* serait, selon lui, le résultat des succès chanceux des Athéniens dans d'autres entreprises comme celle de Pylos. De tels succès les auraient amenés à espérer que leur réussite n'aurait pas de limite. Voilà pourquoi les Athéniens sont déçus du résultat de la première expédition et s'en prennent aux stratèges en les exilant ou en les mettant à l'amende. Ils croient

---

<sup>171</sup> Ibid, IV, 17, 4.

<sup>172</sup> Le hasard est déterminant dans les événements de Pylos. Thucydide décrit comment Démosthène cherchait à convaincre les stratèges Eurymédon et Sophocle de l'utilité de consolider cette position stratégique : « Il se heurtait à leur opposition quand *le hasard* voulut qu'une tempête survînt et poussa la flotte dans le port de Pylos : sur quoi Démosthène voulait aussitôt fortifier l'endroit » (IV, 3, 1-2).

<sup>173</sup> Ibid, IV, 65, 4.

fermement que ces derniers n'ont pas abandonné l'expédition parce qu'ils étaient incapables de la remplir, mais parce qu'ils avaient trahis la cité en refusant de répondre à leurs espérances. Cependant, ce sont leurs espérances qui ont conduit à leur déception et non la mauvaise volonté des stratèges.

Le rapprochement qu'il propose entre les événements de Pylos et ceux qui ont lieu plus tard en Sicile met en lumière une des causes essentielles de l'effondrement futur d'Athènes<sup>174</sup>. Elle est le résultat de la posture « idéaliste » qu'ils ont fini par adopter au courant de la guerre. Les Athéniens ne sont plus capables d'évaluer efficacement les capacités réelles de la cité et les limites qu'ils ne doivent pas franchir pour défendre leurs intérêts. Leurs perceptions sont altérées par un sentiment d'*hybris* qui les pousse à défendre des décisions risquées dans la conduite des affaires de la cité. Ces décisions menèrent à d'importants échecs ainsi qu'à l'effondrement de leur hégémonie.

Cette description *réaliste sensualiste* prévaut dans la description de la majorité des événements. Thucydide s'applique chaque fois à démontrer la disposition sensible qui affecte les stratèges, les politiques et même les cités lorsqu'ils cherchent à défendre leurs intérêts ou ceux de la cité. Certains sont décrits comme des réalistes qui ont la faculté naturelle pour connaître avec précision certaines caractéristiques de la réalité et donc d'agir sur les événements. On pense notamment à Périclès, Brasidas et Hermocrate, mais aussi dans une moindre mesure à Phormion, Démosthène et Gylippe. À l'inverse, d'autres comme Cléon et la plupart des stratèges et politiques lacédémoniens en sont incapables. Ils sont dans une disposition inadéquate pour la pratiquer. Enfin, d'autres tels que Nicias et Alcibiade sont capables dans certaines circonstances de la comprendre et agir avec discernement sur elle, alors qu'ils en sont incapables en d'autres occasions.

---

<sup>174</sup> Cet « échec de Pylos » désigne l'incapacité des Athéniens de percevoir qu'ils peuvent alors négocier pour eux une paix avantageuse avec les Lacédémoniens. Or, plutôt que de profiter de l'occasion, ils suivirent l'avis de Cléon qu'il fallait poursuivre la guerre pour obtenir une paix encore plus avantageuse. Seulement, les événements leur donnèrent tort. Le stratège lacédémonien Brasidas conduisit dans les années suivantes une expédition en Thrace qui amena de nombreuses défections dans le camp athénien. Cléon mourut à Amphipolis en tentant vainement de reprendre la cité et la *paix de Nicias* fut signée l'année suivante. Cette paix n'avait fait aucun gagnant, mais un seul perdant : Athènes qui aurait pu signer une paix gagnante quelques années plus tôt.

## 5) *Une interprétation réaliste*

Thucydide ne se limite pas à distinguer dans son récit le réalisme de l'idéalisme politique. Il propose une interprétation réaliste de la guerre du Péloponnèse. En d'autres termes, il veut éviter de témoigner d'un récit idéalisé des événements pour s'attarder à ce qui a déterminé réellement des décisions et des actions de chaque protagoniste. Il cherche à expliquer le déroulement des événements par l'interprétation de ce qui amène les principaux protagonistes à défendre leurs intérêts. Il s'est spécialement attardé à montrer les limites des discours idéalistes pour les considérer selon des explications réalistes.

Cette orientation est évidente lorsqu'il suggère en introduction de son œuvre quels sont les fondements de sa méthode d'enquête<sup>175</sup>. Il explique alors quelle disposition il est nécessaire d'entretenir pour éviter de tomber dans une interprétation idéaliste des faits et des discours qu'il recense. C'est notamment le cas quand il montre, comme on l'a noté, la difficulté de se fier aux témoignages sur les événements lointains. Il appréhende le piège « idéaliste » de la mémoire ; celle-ci conduisant souvent l'homme à altérer au fil du temps son interprétation des faits et des paroles<sup>176</sup>. Il choisit ceux qui conviennent à son humeur du moment plutôt qu'à ce qui s'est passé. La même chose est observable avec les témoignages récents. Ces derniers sont souvent à l'origine de sentiments puissants, pour un camp ou pour un autre, qui orientent de manière quasi-systématique comment celui qui les observe va les connaître et donc transmet des informations à propos des événements<sup>177</sup>. D'un individu à l'autre, on retrouve ainsi une perception idéaliste qui pousse chacun à privilégier certains faits, qui sont par ailleurs bien réels, pour leur donner une signification extrasensible, c'est-à-dire dont la valeur n'est pas perceptible par les sens, mais résulte de leur démesure par rapport au réel et à la dynamique des intérêts en place.

À cet égard, Thucydide veut proposer une interprétation réaliste qui ne s'appuie pas simplement sur le témoignage du premier venu ou sur un raisonnement qui fait intervenir des faits extrasensibles. Nous l'avons déjà souligné. Il prétend mettre en lumière une connaissance des causes qui conduisent chacun à défendre ses intérêts, et ce, par-delà les interprétations juridiques ou mythiques qui disent que les choses ont suivi des règles surnaturelles qui ont une faible valeur

---

<sup>175</sup> Ibid, I, 20-23.

<sup>176</sup> Ibid, I, 20.

<sup>177</sup> Ibid, I, 22.



sensible. Ainsi, propose-t-il, en introduction de son œuvre, l'explication de la cause la plus authentique de la guerre en réfutant ceux qui affirment qu'elle avait pour origine la rupture du traité et les événements de Corcyre et Potidée<sup>178</sup>. Il démontre que cette explication est idéaliste puisqu'elle repose sur un prétexte juridique plus qu'une analyse du *mouvement des intérêts*. En ce sens, il ne met pas en doute l'idée que ces faits ont conduit à la guerre. Il remet en perspective ces faits dans une interprétation réaliste des événements. Il explique comment ceux-ci sont le résultat d'un mouvement qui a pour origine la fin des guerres médiques et la volonté des Lacédémoniens et des Athéniens de défendre leurs intérêts. Ce mouvement s'exprime ultimement dans la peur des premiers devant la montée en puissance de leur rival.

Il procède de la même manière lorsqu'il rapporte les principaux événements de son récit. Chaque fois, il explique comment s'exprime le mouvement qui conduit chaque protagoniste de son récit à défendre leurs intérêts. Il renverse les discours idéalistes pour leur donner une signification réaliste. C'est notamment le cas lorsqu'il explique comment la signature de la paix de Nicias (qui dura de 421 à 414) ne conduisit pas à une paix effective :

Pendant sept ans et dix mois, ils s'abstinrent tous deux [Lacédémoniens et Athéniens] de faire campagne contre leur pays à chacun, mais, au dehors, ils s'arrangeaient, avec une trêve instable, pour se faire réciproquement le plus grand mal ; puis, contraints enfin de rompre le traité conclu après les dix années, ils se retrouvèrent de nouveau ouvertement en guerre.<sup>179</sup>

Thucydide prétend que la paix de Nicias fut très peu respectée. Certes, il reconnaît que le traité a eu un effet puisque les Lacédémoniens et les Athéniens ne s'affrontèrent jamais de manière directe. Il remet toutefois en question l'idée que le droit avait arrêté la guerre. Il montre que les deux cités avaient des intérêts qui empêchaient l'application concrète du traité de paix. Plutôt que de respecter les termes du traité, ces deux puissances suivirent le *mouvement des intérêts* qui les conduisaient à la continuer. En conséquent, elles s'affrontèrent indirectement par les actions qu'elles entreprirent l'une à l'égard de l'autre. Les Athéniens cherchèrent à diviser les cités du Péloponnèse en coalisant les cités d'Argos, Mantinée et Élis contre Lacédémone. Ils tentèrent aussi une expédition en Sicile pour empêcher tout ravitaillement ou aide extérieure vers le Péloponnèse. De leur côté, les Lacédémoniens ne cherchèrent pas à contraindre leurs alliés à

---

<sup>178</sup> Ibid, I, 23.

<sup>179</sup> Ibid, V, 25, 3.

respecter l'entente qu'ils avaient signé avec les Athéniens. Ils fournirent même un soutien logistique non négligeable aux Siciliens qui se battaient contre Athènes<sup>180</sup>.

Dans chaque contexte, Thucydide rapporte ainsi son récit à une interprétation réaliste des intentions et des actions des hommes. Il fait preuve d'une grande constance en orientant chaque fois sa description des événements dans cette optique, comme c'est le cas lors du jugement des Lacédémoniens sur le sort des habitants de Platée. Après le discours des Thébains qui suggère que les Platéens n'ont jamais défendu le droit grec, mais leurs seuls intérêts, il explique comment le jugement lacédémonien participait du même mouvement : « C'est qu'à tous égards ou presque la conduite des Lacédémoniens envers les Platéens fut aussi infléchie par le souci des Thébains, parce que, pour la guerre qui venait de s'engager, ils les jugeaient utiles »<sup>181</sup>. Par ce simple énoncé, il révèle la cause déterminante dans la décision de Lacédémone. Elle n'était pas le résultat de la supériorité morale et légale de leurs principes. Ils voulaient simplement s'assurer le soutien de leur allié thébain dans la guerre contre Athènes.

Les discours que Thucydide recense dans son récit ne sont pas différents. Ils lui servent à rendre compte d'explications réalistes des événements. Le premier discours de Périclès met notamment en lumière une explication cohérente avec celle du dialogue mélien et la loi du plus fort. Le stratège expose aux Athéniens comment ils n'ont plus aucune raison d'estimer que Lacédémone puisse imposer sa loi chez eux puisqu'ils sont leurs égaux : « Car toute revendication de droit, de la plus petite à la plus grande, implique la même sujétion, quand, sans un jugement préalable, des égaux la présentent à leur prochain sous la forme d'une exigence »<sup>182</sup>. L'écrivain athénien utilise ici la même formule que suggère le dialogue mélien quand il distingue l'État fort de l'État faible. Il montre comment Périclès estime que les Lacédémoniens ne se comportent pas avec eux comme s'ils étaient égaux, mais comme s'ils étaient plus forts qu'eux. Pourtant, explique-t-il, cette loi du plus fort ne devrait plus déterminer la relation que les Athéniens ont avec les Lacédémoniens. Ils devraient traiter ensemble sur un pied d'égalité, car ils ont la légitimité et la puissance nécessaires pour le faire.

Cette loi du plus fort ne se retrouve pas seulement énoncée dans le discours de Périclès. Elle apparaît à maintes reprises dans les discours de plusieurs orateurs pour chaque fois adopter le

---

<sup>180</sup> En l'occurrence, ils envoyèrent le stratège Gylippe diriger la défense de Syracuse.

<sup>181</sup> Ibid, III, 68, 4.

<sup>182</sup> Ibid, I, 141.

même point de vue qu'ont fait les Athéniens avec les Méliens. Dans leur discours au congrès de Sparte, les Athéniens affirment qu'il était naturel qu'ils imposent leur hégémonie aux cités des Cyclades et d'Ionie. Ils prétendent que toutes les cités qui auraient été à leur place auraient dominé, mais qu'au moins, eux, ils avaient mieux agi avec les plus faibles que n'auraient pu le faire ces autres cités : « Ajoutez qu'on mérite des louanges, quand, tout en suivant la nature humaine qui nous fait dominer autrui, on s'est montré plus juste que ne le comportait la puissance dont on disposait »<sup>183</sup>. Le stratège syracusain Hermocrate suggère un raisonnement similaire après la première expédition athénienne en Sicile : « je ne blâme point ceux qui désirent dominer, mais ceux qui sont trop disposés à obéir ; car telle est la nature de l'homme que toujours il domine lorsqu'on cède, et se garde lorsqu'on attaque »<sup>184</sup>. Il suggère ainsi que le fort n'agit pas de manière distincte du faible. Il défend autant ses intérêts que ce dernier. Toutefois, il estime que si le plus faible ne cherche pas à entretenir le meilleur rapport de force contre le plus fort, alors il renforce la domination de ce dernier. C'est d'ailleurs cette thèse qu'il reprend lors de son discours à Camarine<sup>185</sup>. Il n'incrimine pas les Athéniens qui dominent. Il s'en prend aux Siciliens eux-mêmes qui les laissent agir à leur guise sans leur opposer une résistance commune qui les empêche de les soumettre.

Chaque évènement et discours de son récit suggère une interprétation réaliste des affaires politiques. Thucydide propose un récit qui témoigne d'une connaissance du *mouvement des intérêts* qui amène les hommes à prendre une décision ou une autre. Il cherche à comprendre et à expliquer comment, dans chaque contexte, leurs sensations les amènent à défendre leurs intérêts. Nous examinerons, en ce sens, au prochain chapitre, de quelle manière il s'appuie sur une méthode dialectique d'examen des évènements pour proposer une réflexion philosophique sur ce mouvement naturel.

---

<sup>183</sup> Ibid, I, 76, 3-4.

<sup>184</sup> Ibid, IV, 61, 5.

<sup>185</sup> Ibid, VI, 77, 1.

## Chapitre 5 La dialectique des intérêts

Outre qu'elle repose sur une conception *réaliste sensualiste* de l'étude des affaires politiques, la démarche philosophique de Thucydide est une méthode d'interprétation des événements qu'on nommera *dialectique des intérêts*. On désigne ainsi le tempérament, la physiologie ou le caractère à partir duquel il prétend décrire la guerre du Péloponnèse et dont l'objectif est de développer l'intelligence sur ce qui conduit l'homme à défendre ses intérêts dans des contextes de relation de pouvoir.

Sa démarche s'inspire une fois encore des enseignements de Protagoras. La *dialectique des intérêts* se fonde sur la pratique de l'art de la parole et du raisonnement (*logos*). Elle suppose un procédé sensible de renversement d'un discours ancien par un nouveau. Celui qui apprend suit un mouvement qui le conduit à percevoir des choses qu'il n'avait pas perçues et à rationaliser son discours en fonction de ce qu'il considère être son intérêt. La similarité avec les enseignements de son prédécesseur n'est d'ailleurs jamais aussi évidente que lorsqu'il explique comment l'objectivité naturelle du savant réside dans sa faculté à se faire l'avis le plus utile. Il ne se distingue pas par son avis vrai et impartial. Il se distingue parce qu'il est capable de démontrer l'efficacité de son discours.

Dans cette optique, nous semble-t-il, Thucydide prolonge la démarche de Protagoras<sup>186</sup>. Il pose un principe à l'exercice de l'art de la parole, celui de la responsabilité. Le savant doit reconnaître devant soi-même des avantages et désavantages de son discours, de ceux des autres et d'assumer ses décisions. À ce titre, il estime être responsable devant son lecteur de transmettre une connaissance qui peut durer pour toujours. Sa démarche n'implique pas simplement de rapporter des événements particuliers. Elle implique de comprendre la manière dont, dans chaque contexte, leur nature amène chaque acteur à défendre ses intérêts. Il problématise les principaux événements pour mettre en lumière des réflexions philosophiques sur l'homme. Il va même plus loin. Par sa description antilogique des événements, il expose la complexité des problèmes auxquels les hommes sont confrontés et les solutions qu'ils formulent pour y répondre.

Les discours de Cléon et Diodote sur l'affaire de Mytilène<sup>187</sup> (428 av. J.-C.) nous apparaissent être, à cet égard, une excellente mise en abîme de *La Guerre du Péloponnèse*. En effet, ils offrent l'occasion de considérer les caractéristiques de la *dialectique des intérêts*. Ils proposent, du point de vue de l'analyse de sa méthode, un caractère unique sur sa pratique de l'art de la parole et du raisonnement. S'ils suggèrent une délibération sur le sort des habitants de Mytilène à la suite de leur révolte manquée contre l'hégémonie athénienne<sup>188</sup>, il donne aussi lieu à une réflexion sur l'efficacité d'un tel art. Thucydide rapporte par le discours de Diodote une défense de l'intelligence, des sophistes et de leur art de la parole. La description qu'il fait de son discours et de celui de Cléon qui le précède est cohérente avec cette défense : ces deux discours trouvent, plus qu'aucun autre, leur justification dans l'explication d'une disposition naturelle pour développer l'intelligence et donc se faire le meilleur avis<sup>189</sup> sur les relations de pouvoir. Ils révèlent la méthode philosophique sur laquelle notre auteur se repose pour décrire son récit.

---

<sup>186</sup> Il est impossible de savoir avec certitude si Thucydide entretient une démarche qui se différencie des enseignements de Protagoras. On peut tout au plus suggérer qu'il les prolonge dans la mesure où sa méthode reste cohérente avec les quelques fragments qu'il reste de la pensée de son prédécesseur.

<sup>187</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, III, 37-48.

<sup>188</sup> Ils se disputent sur le sort qui devrait être réservé aux habitants de Mytilène. Cette cité, située sur l'île de Lesbos, était considérée par les Athéniens comme alliée. Toutefois, elle avait cherché entre 430 et 429 à se ranger aux côtés des Lacédémoniens sous le prétexte de vouloir récupérer son indépendance de l'hégémonie athénienne. Les Athéniens réprimèrent leur révolte, mirent à mort les dirigeants de l'insurrection, puis se questionnèrent sur le sort à réserver aux autres habitants.

<sup>189</sup> Il est patent qu'il propose là une réflexion qui marque la différence entre Périclès et les stratèges comme Cléon qui vont le suivre au commandement de la cité. L'opposition entre Cléon et Diodote montre la différence entre la faculté de Périclès de se faire le meilleur avis sur chaque sujet et la démesure de Cléon dans ses paroles et dans ses actions.

## 1) *Le développement de l'intelligence*

La *dialectique des intérêts* est une disposition sur la réalité sensible qui donne la capacité de se faire le meilleur avis sur les relations de pouvoir. Tout comme la dialectique de Protagoras, elle désigne la faculté du savant à renverser sur chaque sujet le discours fort, ou commun et conventionnel, par le discours faible, un nouveau discours distinct du premier. Plus qu'une méthode d'analyse et de description du *mouvement des intérêts*, elle suppose une disposition sur ce dernier qui favorise l'exercice et le développement de l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de jugement. Il nous semble, à ce titre, que Thucydide considère être dans une telle disposition lorsqu'il écrit son récit. L'écrivain athénien prétend renverser les discours démesurés sur la guerre du Péloponnèse pour en proposer une analyse réaliste. Mais de surcroît, il espère développer l'intelligence de son lecteur pour qu'il soit capable de soutenir un jugement utile sur les relations de pouvoir entre les hommes. Il désire l'amener à juger utiles les informations, les discours et les enseignements de son œuvre afin qu'il change sa disposition sur la politique et en adopte une nouvelle cohérente avec la *dialectique des intérêts*.

Il est d'abord nécessaire de souligner que l'intelligence n'est pas chez Thucydide une faculté indépendante des sensations, des sentiments ou des émotions humaines. Dans la perspective du *réalisme sensualiste*, elle est indissociable de ces dernières. Elle ne peut ni les contredire ni affirmer qu'elles donnent accès à une connaissance qui est fautive puisqu'elle serait soumise au changement. Les sensations rendent compte d'une connaissance vraie sur le monde. Elles témoignent des caractéristiques du mouvement de la matière et amènent l'homme à adopter ce qu'il estime être le meilleur discours.

L'intelligence est, quant à elle, une faculté sensible qui donne à l'homme la faculté de défendre au mieux ses intérêts. Elle est liée aux autres facultés sensibles comme un mécanisme ou un organe du corps de manière comparable à la théorie hippocratique des humeurs<sup>190</sup>, soit sous la forme d'une disposition qui varie en fonction de l'équilibre ou bien du déséquilibre des sensations. C'est notamment ce que suggère l'un des discours de Périclès lorsque le stratège expose pourquoi l'intelligence engendre un sentiment de supériorité :

---

<sup>190</sup> Dans *De la nature humaine*, Polybe, le gendre d'Hippocrate, s'attaque aux théories monistes sur la composition du monde physique et du corps humain. Il suggère à l'inverse que le corps est composé de quatre humeurs : le sang, la pituite, la bile jaune et la bile noire. Ces humeurs varient en fonction des saisons ou encore de la santé du corps.

Et pour ce qui est de l'audace, l'intelligence, à chances égales, la suscite avec plus de sécurité en l'appuyant sur un *sentiment de supériorité* ; elle se fie peu à l'espérance, dont la force intervient quand les moyens font défaut ; elle préfère, en se fondant sur les circonstances, se fier à la réflexion, dont le pronostic est plus solide.<sup>191</sup>

On comprend par là que l'intelligence est une faculté sensible particulière<sup>192</sup>. Elle participe de l'équilibre sensible de l'homme de la même façon que les sentiments de courage, de peur et de colère. En d'autres termes, elle varie en fonction du contexte, de l'expérience et de sa disposition à l'endroit des autres sensations et sentiments humains. Seulement, cette sensation a chez Thucydide une fonction fondamentale qui la distingue des autres. Elle donne la capacité à l'homme de fonder ses décisions sur des prédictions en imaginant les événements à venir, lui permettant ainsi de relativiser ses autres sensations pour se concentrer sur ce qui lui est le plus utile.

Cette disposition d'équilibre se trouve à de multiples reprises tout au long de son récit. Elle n'est d'ailleurs jamais aussi bien expliquée que quand il introduit le débat sur l'affaire de Mytilène. Il y explique comment les décisions des Athéniens sur le sort des habitants de la cité suivirent un mouvement de renversement entre deux dispositions distinctes : la première qui est déséquilibrée et ne suscite pas l'intelligence ; la seconde qui est équilibrée et implique l'exercice de l'intelligence.

Le premier discours, le discours fort, repose sur la colère commune des Athéniens contre l'injustice qu'ils affirment subir : « Dans un *mouvement de colère*, ils décidèrent de faire périr non seulement les hommes qui se trouvaient là, mais encore tous les Mytiléniens adultes et de réduire en esclavage les femmes et les enfants »<sup>193</sup>. Selon lui, la décision athénienne est le résultat à ce moment d'un sentiment de démesure (*hybris*). Les Athéniens ne se sentent pas simplement trahis par la défection d'un allié qui ne subissait pas leur hégémonie. Ce qui les renforce dans leur décision est que cette trahison avait été préparée avec la collaboration de leur ennemi. L'injustice a engendré chez eux un sentiment de colère qui les empêcha de se questionner sur la gravité de leur décision et la violence qu'elle supposa. Ils ne considérèrent que les actions injustes des Mytiléniens et négligèrent de s'intéresser aux intérêts supérieurs de la cité.

Thucydide décrit ensuite le processus de renversement *réaliste sensualiste*. Il montre comment le discours commun est renversé par un nouveau point de vue, soit le discours faible : « Le

---

<sup>191</sup> Ibid, II, 62, 5.

<sup>192</sup> La chose est d'autant plus vraie que Thucydide fait un hommage à Périclès au cours du passage II, 115.

<sup>193</sup> Ibid, III, 36, 2.

lendemain, un brusque revirement d'opinion se produisit parmi la population. Les Athéniens se prirent à réfléchir aux graves conséquences d'une décision aussi violente. Au lieu de s'en prendre aux seuls responsables, ils allaient anéantir toute une cité »<sup>194</sup>. L'apaisement de leur colère conduisit les Athéniens dans une disposition d'équilibre qui leur donna la capacité de percevoir les désavantages de leur précédente décision. Cette nouvelle disposition suscita leur faculté à réfléchir sur ce qui est le mieux ou le plus utile. Ils estimèrent qu'ils avaient pris une décision cruelle et grave. En conséquence, ils cherchèrent à renverser leur décision en demandant aux magistrats de l'Assemblée de remettre la question au débat et de faire un nouveau vote.

La dialectique de renversement entre un discours fort et un discours faible apparaît avec plus d'évidence dans le débat auquel donne lieu les discours de Cléon et de Diodote. D'un discours à l'autre, on retrouve le même renversement entre un mouvement de colère, son apaisement et une nouvelle disposition sensible qui suscite l'intelligence nécessaire à l'évaluation des avantages et des désavantages de chaque discours.

Cléon est d'ailleurs présenté comme le défenseur du discours fort dans la cité, c'est-à-dire celui qui incarne le mouvement de colère : « Cléon, fils de Cléainétos, qui déjà avait emporté la précédente décision de mise à mort, car il était à tous égards le plus violent des citoyens, et de beaucoup le plus écouté du peuple à ce moment »<sup>195</sup>. Ce qu'affirme l'écrivain est que si Cléon était le stratège le plus écouté, c'est qu'il avait le discours le plus cohérent avec le sentiment de colère des Athéniens<sup>196</sup>. Il ne cherche pas à susciter l'intelligence de son auditoire. Il renforce son sentiment de colère par un discours violent.

À la différence de son contradicteur, Diodote est le défenseur du discours faible. Il est un politique modéré dont le discours contraste avec la démesure et la violence de son opposant. Il s'était d'ailleurs opposé à la décision athénienne lors du précédent débat. L'orateur s'appuie sur l'intelligence pour conduire la décision de la cité en cherchant à expliquer quel est le meilleur intérêt pour elle. Il renverse point par point chaque argument de son adversaire pour démontrer le danger de massacrer les habitants de Mytilène pour le maintien de l'hégémonie athénienne.

---

<sup>194</sup> Ibid, III, 36, 4.

<sup>195</sup> Ibid, III, 36, 6.

<sup>196</sup> Thucydide souligne qu'il est à ce moment le plus écouté de tous depuis la mort de Périclès lors de l'année précédente.



Le processus de renversement du discours fort par le discours faible ne se limite pas chez lui à l'examen des discours de Cléon et de Diodote. Il est vraisemblable qu'il les utilise pour montrer l'utilité de l'intelligence à son lecteur. En effet, il propose une réflexion sur l'intelligence afin de l'amener à considérer comment elle est fondamentale, notamment pour comprendre les événements et plus largement les actions des stratèges, des politiques et des cités. Elle met précisément en examen les fondements sensibles des dispositions dans lesquelles se trouvent les deux orateurs.

À ce titre, le discours de Cléon lui sert à introduire le problème que pose l'intelligence. Il montre comment la démesure d'une telle disposition peut rendre l'homme inefficace dans ses actions, en le conduisant notamment à trop remettre en question son discours. C'est la raison pour laquelle le stratège critique la démocratie : la tenue de ce nouveau débat révèle selon lui l'incapacité de ce régime à prendre des décisions fermes. Il accuse ceux qui l'avaient organisé de se laisser aller à des débats profonds sans grande valeur. Ce goût pour la profondeur d'esprit entraînerait la cité à prendre un grand risque pour le maintien de son hégémonie : « Or le risque le plus redoutable serait de n'avoir rien de fixe dans nos décisions, de ne pas voir que des lois imparfaites mais immuables rendent une cité plus forte que des lois bien faites mais sans autorité »<sup>197</sup>. Le plus grand danger pour une cité qui impose son hégémonie sur d'autres est celle qui consiste à toujours questionner chaque décision. Cela est d'autant plus vrai que l'hégémonie athénienne est une *tyrannie*<sup>198</sup>. Elle ne résulte pas de la bonne volonté de ses sujets. Elle est la manifestation de la domination militaire athénienne. Faire preuve de légèreté face aux Mytiléniens conduirait à affaiblir le pouvoir que les Athéniens entretiennent sur les cités sous leur emprise. En modifiant chaque fois leurs décisions, ils ne démontrent pas leur force. Ils révèlent leur faiblesse en montrant qu'ils n'ont pas l'autorité suffisante pour diriger les autres.

Ainsi introduit, le problème que pose Cléon met en lumière les limites de l'intelligence et les avantages d'accepter qu'on se trouve dans l'ignorance. Il montre que ce comportement « d'acceptation de l'ignorance », qui est près du sens commun, est supérieure à l'intelligence qui

---

<sup>197</sup> Ibid, III, 37, 3.

<sup>198</sup> Le terme « tyrannie » avait déjà été utilisé plus tôt dans le récit de Thucydide. Il avait été employé par Périclès lors de l'un de ces discours pour qualifier l'hégémonie athénienne : « D'ores et déjà, il [l'hégémonie] constitue entre vos mains une tyrannie, dont l'acquisition semble injuste, mais l'abandon dangereux » (II, 63, 2). Difficile de savoir si Cléon a bel et bien repris l'idée de son prédécesseur ou bien si c'est Thucydide qui la suggère à travers son discours. Néanmoins, il marque chaque fois l'importance du sentiment qu'il provoque chez les sujets athéniens. Il engendre la peur, mais aussi et surtout le mépris qu'il suscite et le danger que représente sa perte.

n'a aucune limite : « l'ignorance jointe au sens commun est plus avantageuse qu'une intelligence démesurée, et [...] les cités sont en général mieux gouvernées par les gens ordinaires que par les intellectuels »<sup>199</sup>. L'intelligence est d'après lui une faculté sensible dangereuse dans la conduite des affaires de la cité. Il se défie de cette faculté sensible puisqu'elle peut conduire à défendre des positions avec mollesse et donc de prendre des décisions sans autorité. À l'inverse, les sensations et facultés authentiques de l'homme sont mieux assurées pour diriger une décision politique que ceux qui se fondent sur des réflexions trop profondes. L'acceptation de l'ignorance le conduit à suivre le sens commun. Ce comportement garantit de prendre une décision qui n'est pas nécessairement parfaite, mais qui est appliquée avec autorité.

Ce discours de Cléon est renversé par le discours de Diodote. Le renversement apparaît d'abord dans la manière dont ce dernier aborde le débat. À la différence de son contradicteur, il ne condamne pas les Athéniens ni n'approuve ceux qui critiquent ces formes de débat. Il tient un discours qui réfute point par point les arguments du discours adverse en expliquant les désavantages de la proposition de Cléon. Puis, ce renversement apparaît dans le discours même qu'il tient. Il considère que le manque de prudence ne résulte pas de la pratique de l'intelligence, mais de la démesure de sentiments comme la hâte et la colère : « les deux obstacles les plus contraires à la prudence sont la hâte et la colère, l'une qui va d'ordinaire avec la folie, l'autre avec la grossièreté d'esprit et les vues courtes »<sup>200</sup>. D'après Diodote, ces sentiments amènent l'homme à défendre inefficacement les intérêts de la cité. Ils empêchent de percevoir des choses utiles pour comprendre les événements et de prendre la meilleure décision à leur sujet. La hâte conduit à adopter un comportement qui manque de lucidité. Quant à la colère, elle entraîne chacun à peu réfléchir à ses actions pour ne réagir qu'à ce qui se passe dans le moment.

Le simple renversement des discours sur l'affaire de Mytilène démontre, de cette manière, comment l'intelligence est utile dans la défense des intérêts d'une cité. Il ne suggère pas que l'homme va toujours prendre la meilleure décision grâce à elle. Le discours de Cléon a d'ailleurs une valeur essentielle pour expliquer comment les hommes peuvent se reposer sur une réflexion trop profonde. En effet, celle-ci peut les éloigner de la réalité et les conduire à prendre une mauvaise décision. Diodote ne dit même jamais le contraire. Cependant, il démontre que l'intelligence reste la sensation la plus fiable dans la prise de décision. Son discours expose la

---

<sup>199</sup> Ibid, III, 37.

<sup>200</sup> Ibid, III, 37, 3.

manière dont l'art de la parole, sur lequel l'intelligence se fonde, est le seul moyen d'évaluer efficacement les événements et les discours des hommes. Il les conduit à prendre des décisions plus prudentes que la hâte et la colère, ceux-ci tendant trop souvent à les entraîner dans des actions téméraires qui s'avèrent désavantageuses.

Par cette simple description des événements et les discours des deux protagonistes, Thucydide conduit son lecteur à adopter une disposition qu'il estime nécessaire pour développer son intelligence. Il le conduit à reconnaître et à comprendre les tempéraments dans lesquels se retrouvent les hommes dans l'exercice des affaires politiques afin d'en examiner les avantages et les désavantages. De cette manière, il peut adopter une disposition favorable à l'exercice de son intelligence puisqu'il estimera que le développement de cette dernière lui est utile.

## 2) *L'art de la parole et du raisonnement*

Le fondement de l'intelligence humaine est chez lui la faculté que possède chacun de rationaliser par la parole les choses qu'il perçoit comme ses intentions et celles des autres. Il n'existe aucun autre moyen de se faire un meilleur avis sur les choses que l'utilisation de mots, de phrases et donc de discours. Ce n'est que grâce à cette capacité qu'il est possible de comprendre le déroulement des événements, de prendre des décisions fiables qui ne reposent pas que sur l'instinct, et de communiquer un savoir sur eux.

Les discours sur l'affaire de Mytilène montrent la nécessité de l'art de la parole dans le processus de l'intelligence. S'ils suggèrent une réflexion sur son utilité, ils entraînent le lecteur à s'interroger sur les caractéristiques d'un tel art par la logique de renversement des principales critiques communément admises contre les sophistes de son époque : soit l'inefficacité de leur savoir, leur avidité et la corruption des mœurs.

À partir de la critique que formule Cléon contre la connaissance, Thucydide explique avec le discours de Diodote comment toute critique de l'art de la parole est indissociable de cet art. Il démontre même le simplisme avec lequel certains peuvent condamner la pratique de la rhétorique. Or, il estime que c'est l'unique moyen par lequel l'homme peut réfléchir et organiser

ses perceptions sur les choses. La parole est au fondement de la faculté d'anticiper et de prédire l'avenir. Elle donne la faculté d'agir en fonction d'une stratégie plutôt que par instinct.

Cette logique de renversement trouve son fondement dans la critique de Cléon sur la fiabilité du savoir de ceux qui utilisent l'art de la parole pour guider les décisions de la cité. Il leur reproche d'embrouiller les esprits des Athéniens en leur donnant l'illusion qu'ils ont une connaissance supérieure à eux. Il condamne : « Ceux qui veulent à la fois paraître en savoir plus que les lois et triompher de tous les arguments présentés au public, comme s'ils ne devaient pas trouver d'occasion plus importante de montrer leur jugement, et ils finissent d'ordinaire par perdre leur cité »<sup>201</sup>. Le problème est que ceux qui utilisent l'art de la parole cherchent toujours à montrer qu'ils sont plus savants que les autres. Ils sont pourtant rarement plus savants que les gens « ordinaires ». Ces derniers n'ont aucune prétention et arrivent malgré tout à prendre généralement des décisions efficaces. Au contraire, les intellectuels ont de grandes prétentions, mais ils proposent des savoirs dommageables pour le grand nombre. Ils conduisent bien souvent une cité à prendre de mauvaises décisions. Leur intelligence et leurs nouvelles idées entraînent alors le plus grand nombre à s'opposer au sentiment qui est le meilleur pour lui et de suivre un sentiment incertain.

Diodote renverse ce raisonnement pour démontrer la nécessité de l'art de la parole dans le processus de rationalisation des choses. Il critique la simplicité de la perception que peut avoir Cléon de son utilité : « Quant à mener la bataille contre la parole (*Toὺς λόγους*), en lui refusant d'être le moniteur de nos actes, il faut pour cela être un sot ou y trouver un intérêt personnel : c'est sottise, si l'on s'imagine qu'il est un autre moyen d'expliquer un avenir qui n'est pas évident »<sup>202</sup>. Il lui semble malhonnête de dire que l'homme peut prendre une décision politique sans se reposer sur la parole. Elle seule donne la capacité d'anticiper le déroulement des événements et les actions des autres. Elle a pour principale utilité de comparer entre elles différentes décisions en anticipant leurs conséquences potentielles et ainsi de choisir la meilleure. Autrement dit, elle donne la capacité à chacun de rationaliser les faits qu'il observe et les futures décisions qu'il sera poussé à prendre dans l'avenir.

La logique de renversement que propose ici Thucydide à travers ces deux discours est claire. Par-delà le discours simpliste de Cléon, l'art de la parole ne conduit pas nécessairement à des débats

---

<sup>201</sup> Ibid, III, 37, 4.

<sup>202</sup> Ibid, III, 42, 2.

futiles. Il est vrai que Diodote ne conteste pas le fait que certains intellectuels proposent des discours qui n'ont presque plus rien à voir avec la réalité. Toutefois, il suggère qu'il est impossible de disqualifier un discours sur le seul fondement qu'il repose sur des procédés rhétoriques. Toute volonté de défendre le meilleur avis et de prendre la meilleure décision implique nécessairement la maîtrise de la rhétorique. On ne peut pas condamner un discours sous ce seul prétexte, car l'homme s'appuie toujours sur lui pour connaître les choses et déterminer quelle est la meilleure solution à un problème.

D'ailleurs, on constate que l'écrivain a la même considération pour l'art de la parole dans son récit. On ne peut qu'être frappé par le nombre impressionnant de discours qu'il recense dans son œuvre. Hérodote avant lui n'en avait que peu recensé dans son *Enquête*. Il s'était limité à n'en rapporter que quelques-uns. À l'inverse, chez Thucydide, les principaux événements sont presque toujours accompagnés d'un ou plusieurs discours. Ils apparaissent généralement lors de délibérations comme c'est le cas sur Mytilène. Les politiques locaux et les diplomates étrangers tentent alors d'orienter la décision d'une cité en exposant comment ils appréhendent les événements à venir. D'autres fois, ils se trouvent avant un affrontement où les stratèges évoquent leur plan de bataille et cherchent à donner confiance aux soldats de leur armée.

Ce goût marqué pour les discours s'accompagne d'une volonté non-dissimulée d'exposer grâce à eux les intentions et les décisions des acteurs de la guerre. On a remarqué que Thucydide affirme au chapitre I, 22 qu'il a modifié certains d'entre eux pour qu'ils concordent avec les événements. Bien qu'il rajoute s'en être tenu pour la pensée générale à ce que les stratèges, les politiques ou les diplomates ont dit, ceux-ci ne témoignent pas seulement de ce qu'ont pu dire à un moment précis tel ou tel de ces acteurs. Ils rendent compte des raisonnements ou des prédictions sur lesquels ceux-ci se sont fondés pour prendre leur décision. Chaque orateur explique pourquoi sa proposition est la meilleure. Or, il le fait toujours à l'aide d'un discours argumenté. Il décrit les motifs qui guident sa décision sans jamais sortir du cadre argumentatif qui suggère qu'il est un acteur qui agit sur les événements grâce à l'exercice de l'art de la parole.

Les discours de Cléon et de Diodote sont caractéristiques de cette volonté d'évaluer l'intelligence des politiques. Ils sont construits de telle manière qu'il est possible de comprendre la disposition sensible dans laquelle ils se retrouvent. Chacun peut rationaliser et évaluer les intentions qu'ils ont eues sur le cours des événements. Thucydide expose les raisons pour lesquelles Cléon

considère que l'art de la parole peut être désavantageuse. La seule manière qu'il décrit le caractère du personnage et son discours donne les informations nécessaires pour appréhender la manière violente dont il pratiquait la politique. Il est même aisé de remarquer le simplisme de son raisonnement à travers la réponse que lui fait Diodote. Ce dernier montre l'utilité de l'art de la parole dans toute réflexion et prise de décision. La critique d'un tel art est impossible sans se reposer sur sa pratique. Il suppose de pouvoir tenir sur lui le meilleur discours à l'aide d'arguments.

Cette même rigueur argumentative se retrouve dans l'ensemble des discours de *La Guerre du Péloponnèse*. C'est d'ailleurs même le cas avec celui de Cléon. S'il condamne l'art de la parole, il le pratique pourtant de la même manière qu'un sophiste qui expose une thèse précise. Il montre les limites auxquelles sa pratique peut entraîner les hommes. D'ailleurs, il rapporte les principales critiques contre les sophistes avec une précision et une rigueur qui donne une intelligibilité à son discours et donc une légitimité à ses arguments. Mais de surcroît, ses arguments sont réfutés point par point par Diodote. Il retourne de manière parfaite le raisonnement de son contradicteur. On pourrait mettre les deux discours l'un à côté de l'autre pour remarquer que, quoiqu'ils se contredisent, la structure reste la même et les arguments se renversent systématiquement.

Une telle rigueur suggère que Thucydide structure et organise les discours de son récit pour conduire son lecteur à percevoir les intentions des acteurs qui les prononcent. Il montre comment chaque protagoniste considéra ses intérêts en fonction des circonstances présentes. Cela ne signifie pas que Cléon et Diodote n'ont pas réellement fait, lors de ce débat, une critique et une défense des sophistes et de l'art de la parole. Cependant, on peut être certain que l'écrivain a trouvé cet échange suffisamment important pour comprendre les intentions de chacun. Il a cru nécessaire d'exposer chaque argument avec rigueur et même de modifier certains d'entre eux pour mieux montrer toute la portée de leurs raisonnements.

Cette rigueur ne concerne cependant pas que les discours. Elle concerne plus largement la description qu'il fait des principaux événements de son récit. L'affaire de Mytilène permet à Thucydide de rationaliser le déroulement de la guerre et d'exposer la nouvelle réalité de la vie politique athénienne depuis la mort de Périclès. En effet, par sa description de l'événement, il introduit Cléon le nouvel homme fort de la cité. Il montre quel type de stratège il était. Le lecteur peut ainsi prendre connaissance du changement qui s'effectue dans la cité. Plutôt que de pratiquer

la politique de manière modérée par l'exercice de l'intelligence comme le faisait Périclès, on constate qu'elle prend désormais des décisions instinctives et violentes. Ce changement majeur dans la politique intérieure d'Athènes aura de sérieuses conséquences plus loin dans son récit<sup>203</sup>.

D'un autre côté, les événements viennent justifier un débat sur un tel sujet. Il intervient au lendemain d'un premier dans lequel une décision avait été prise. Il pouvait ainsi donner l'impression dans l'esprit de plusieurs qu'il était, comme le suggère Cléon, le résultat du goût populaire des Athéniens pour les discours des sophistes. Thucydide n'avait pas besoin d'ajouter de manière artificielle un échange sur les sophistes ou une présentation étoffée pour expliquer qui était Cléon. Les faits et les discours qu'il a recensés suffisaient pour approfondir la connaissance des événements et pour rationaliser les intentions du stratège. Il n'avait qu'à choisir et à organiser les faits et les paroles qui permettaient le mieux d'expliquer les intentions, les décisions et les actions de ce dernier.

La description que propose Thucydide des événements repose sans aucun doute sur l'art de la parole qu'ont développé les sophistes de l'époque et que défend Diodote. Sa méthode dialectique suggère la nécessité de rationaliser les intentions et les actions humaines. L'utilisation qu'il fait des discours est le témoignage le plus manifeste de sa volonté d'expliquer ce qui conduit chacun d'eux à défendre leurs intérêts. Mais l'organisation rationaliste de son récit est très certainement l'effort le plus considérable de compréhension des intentions de chacun des acteurs. Les faits et les discours sont agencés pour rendre intelligible le déroulement des événements. Ils donnent l'occasion de comprendre avec objectivité ce mouvement qui pousse les hommes à défendre leurs intérêts.

### 3) *Le discours objectif*

Thucydide prétend, comme chaque savant digne de ce nom, que sa méthode de recherche est objective. L'objectivité ne se résume pas à la qualité du savant qui a la faculté de dire le vrai en proposant un discours impartial, soit celui qui fait le moins intervenir les perceptions du sujet pour décrire l'objet de recherche. Elle est, comme chez Protagoras, la qualité de celui qui

---

<sup>203</sup> On peut penser aux événements de Pylos et de Sphactérie où Cléon convainc les Athéniens de refuser une paix qui leur serait avantageuse avec les Lacédémoniens.

entretient le meilleur discours. Elle se distingue de deux manières : d'une part, elle suppose une disposition sensible dont le but est la défense des intérêts de la personne concernée (individu, client, collectivité) ; d'autre part, elle implique une disposition qui favorise l'esprit critique afin de renverser chaque discours.

On retrouve ces deux caractéristiques de l'objectivité dans les discours sur l'affaire de Mytilène. Elle apparaît dans un procédé de renversement entre deux dispositions à l'égard de la critique communément admise contre les sophistes qui suggère qu'ils sont moins motivés par l'intérêt collectif que leurs intérêts personnels.

Cléon prétend que l'objectivité est la qualité du savant qui se repose sur une disposition sensible cohérente avec les intérêts de la personne concernée. Il met pour cette raison en doute le caractère objectif des discours de ceux qui reçoivent de l'argent en échange de leur performance devant l'Assemblée. Il considère que leur connaissance est peu fiable. Elle reposerait sur des *a priori* qui les conduisent à privilégier leurs intérêts plutôt que l'intérêt de la cité : « Celui-là évidemment, ou bien se fiant à son éloquence viendra s'efforcer d'opposer à une décision formelle, qu'elle n'a pas été arrêtée, ou bien entraîné par l'appât du gain, s'appliquera à trouver des paroles spécieuses pour tenter de vous duper »<sup>204</sup>. Celui qui maîtrise l'art de la parole comme le sophiste est suspect puisque son intérêt n'est pas cohérent avec celui de son public. Que ce soit parce qu'il perçoit un salaire ou encore recherche l'admiration de ses pairs grâce à son éloquence, il a plus intérêt à tromper ceux qu'il tente de convaincre qu'à proposer un discours avantageux. C'est pourquoi il est dangereux de se fier à de tels individus en prêtant une légitimité à leur discours.

Telle n'est pas la manière dont Diodote décrit l'objectivité. Elle suppose surtout une disposition sensible qui valorise l'esprit d'analyse, c'est-à-dire la faculté de renverser chaque discours pour comprendre et expliquer leur cohérence entre eux.

Il ne remet évidemment pas en doute l'idée que certains corrompent leur discours pour défendre leurs intérêts. Certains peuvent se retrouver dans cette disposition. Cela ne signifie pas que chaque orateur le fait. En revanche, il dénonce ceux qui incriminent à l'avance leurs adversaires, les accusant de défendre un discours parce qu'ils gagnent de l'argent : « Mais les plus dangereux sont encore ceux qui accusent à l'avance un orateur de déployer son art pour de l'argent »<sup>205</sup>. En

---

<sup>204</sup> Ibid, III, 38, 2.

<sup>205</sup> Ibid, III, 42, 3.



condamnant ceux qui ont un intérêt ou qui disent des choses désavantageuses, la cité se prive de ceux qui la conseillent et donc de la capacité de prendre la meilleure décision. Lorsqu'on discrédite un discours sans déterminer sa valeur à l'aide de la parole, la cité conduit ses citoyens à ne chercher qu'à remporter un débat, c'est-à-dire à ne servir que leurs intérêts personnels.

L'homme dont on n'écoute pas les conseils ne passera plus pour un idiot, mais pour un criminel. L'orateur qui réussit et qui est avide d'être plus admiré risque de trahir sa pensée en s'employant à utiliser des techniques qui lui garantiront de recevoir le plus d'applaudissements. Quant à lui, l'orateur qui se sent rabaissé parce qu'il n'est pas écouté pourrait utiliser les mêmes techniques pour séduire son auditoire.

L'objectivité n'est donc pas pour Diodote la disposition de l'homme à tenir un discours impartial par rapport à ses intérêts personnels dans une joute dialectique. Elle est celle de soutenir le meilleur avis plutôt que le mauvais ou le moins bon. Voilà pourquoi il prétend qu'une cité raisonnable ne devrait pas conférer un surplus d'honneur à celui qui la conseille bien ou de déshonneur à celui dont l'avis n'est pas pris en compte. Le discours de celui qui a un intérêt n'est pas pour autant illégitime et le discours de celui qui n'a en apparence aucun intérêt n'est pas pour autant le meilleur : « si un orateur est seulement soupçonné de chercher un gain alors même qu'il donne les meilleurs avis, la seule suggestion de ce gain, nous fait, par jalousie, priver la cité d'un avantage manifeste »<sup>206</sup>. L'orateur qui a un intérêt à défendre un discours peut avoir une opinion nouvelle qui peut profiter à la cité. Si un citoyen s'intéresse au bien commun, il ne devrait pas rejeter un discours sous le prétexte qu'un orateur a un intérêt personnel. Ce qui devrait l'intéresser sont les avantages et les désavantages de chaque discours. Un discours ne devrait pas être rejeté s'il n'est pas considéré moins avantageux qu'un autre. L'objectivité nécessite l'examen de chaque raisonnement qui peut contribuer à la réflexion. Ce n'est que de cette manière qu'il est possible de comprendre le mieux la réalité et de prendre la meilleure décision.

Tel que présenté par Thucydide, le procédé de renversement sur l'affaire de Mytilène met en lumière une conception protagoréenne de l'objectivité. Le discours objectif nécessite de comprendre la cohérence entre les différentes perceptions humaines. Il est le résultat d'une réflexion sur les avantages et les désavantages de chaque discours. Malgré qu'il puisse amener chacun à privilégier ses intérêts, l'art de la parole est le seul moyen pour considérer la valeur d'un

---

<sup>206</sup> Ibid, III, 43, 1.

discours au-delà des intérêts d'un orateur. Il est impossible d'entretenir un meilleur avis que de confronter son discours à d'autres qui sont divergents. La décision objective implique toujours d'évaluer les possibilités pour agir sur les événements. Elle se repose sur la pratique du débat argumenté – antilogique – celui-ci étant le moyen le plus efficace pour attribuer une valeur à chaque discours. En les confrontant entre eux, il est possible de reconnaître les avantages et les désavantages de chaque raisonnement et d'évaluer lequel est le meilleur.

Thucydide propose une recherche cohérente avec la conception de l'objectivité et de l'utilisation des procédés antilogiques. On a déjà remarqué pourquoi il estime nécessaire, en introduction de son œuvre, de ne pas se fier aux informations d'un seul témoin ou sur ses seules observations<sup>207</sup>. Il ne prétendait pas proposer un récit dont il a été le seul témoin. Il affirmait confronter entre eux les témoignages sur les événements pour suggérer la meilleure interprétation. Ainsi, il s'assurait de récolter suffisamment d'informations pour donner un sens à chaque fait qu'il rapporte.

L'utilisation récurrente de l'art antilogique dans les discours de son récit confirme sa volonté de montrer la cohérence entre les différentes perceptions qu'en avaient ses contemporains. La majorité d'entre eux sont opposés pour montrer leurs avantages et leurs désavantages. On recense au livre I le débat antilogique entre les Corcyréens et les Corinthiens à Athènes<sup>208</sup>, les quatre discours lors du débat de Sparte entre les diplomates de Corinthe et d'Athènes, le roi Archidamos et l'éphore Sthénélaïdas<sup>209</sup> et les discours des Corinthiens<sup>210</sup> et de Périclès<sup>211</sup> (s'ils n'ont pas lieu au même endroit, chacun d'eux s'oppose à l'autre systématiquement) ; puis au livre II, on trouve les discours de la bataille de Naupacte<sup>212</sup> ; le livre III rapporte les discours antilogiques de Cléon et de Diodote et ceux des Platéens et des Thébains<sup>213</sup> ; le livre IV rapporte les discours de Pagondas, stratège thébain, et d'Hippocrate, stratège athénien, à la bataille de Déliion<sup>214</sup> ; au livre VI se trouve les discours des Athéniens Nicias et Alcibiade sur l'expédition en Sicile<sup>215</sup>, des Syracusains Hermocrate et Athénagoras sur cette dernière<sup>216</sup> et l'opposition entre Hermocrate et

---

<sup>207</sup> Ibid, I, 22, 2.

<sup>208</sup> Ibid, I, 32-43.

<sup>209</sup> Ibid, I, 68-86.

<sup>210</sup> Ibid, I, 120-124.

<sup>211</sup> Ibid, I, 140-144.

<sup>212</sup> Ibid, II, 87-89.

<sup>213</sup> Ibid, III, 53-67.

<sup>214</sup> Ibid, IV, 92 et 95.

<sup>215</sup> Ibid, VI, 9-23.

<sup>216</sup> Ibid, VI, 33-40.

Euphémios, un stratège athénien, à Camarine<sup>217</sup> ; enfin, au livre VII, les discours de Nicias et des stratèges syracusains pour encourager leur troupe à la dernière bataille en Sicile<sup>218</sup>. La longueur de la liste démontre à elle seule comment l'antilogie était pour lui un procédé essentiel pour comprendre et décrire avec objectivité son récit.

Son souci d'objectivité est d'ailleurs observable dans sa description des discours sur l'affaire de Mytilène. Ils témoignent de manière rigoureuse d'une réflexion sur les avantages et les désavantages de l'art de la parole et de leur position sur le sort des habitants de la cité. Ceux-ci ne dévient à aucun moment d'une telle réflexion. Même le discours de Cléon est cohérent avec cette méthode. Comment nous venons de l'affirmer, il explique quand et comment l'art de la parole est désavantageux. S'il condamne les orateurs qui ont un intérêt contradictoire à celui de la cité, son discours révèle une analyse de l'utilité de cet art. En outre, la seconde partie de son plaidoyer, comme on le remarquera plus loin, suggère une réflexion sur l'avantage de la mise à mort de tous les Mytiléniens. Le discours de Diodote, quant à lui, est d'autant plus cohérent avec ce procédé qu'il expose lui-même les avantages qu'il procure, notamment dans la défense des intérêts de la cité. D'ailleurs, il défend plus loin l'idée que le débat ne porte pas sur une question de justice, mais sur « ce que nous avons de mieux à faire pour nous »<sup>219</sup>. Le seul sujet qui devrait intéresser le public est l'avantage que peuvent tirer les Athéniens de la situation dans laquelle ils se trouvent.

Cette orientation ne se limite pas aux seuls discours sur le sort des Mytiléniens. Elle intervient, comme nous venons de le répertorier, dans tous les discours du récit. Thucydide les ramène chaque fois à une réflexion sur l'utilité de leurs raisonnements. Même un discours comme celui de l'*Éloge funèbre* de Périclès<sup>220</sup> donne lieu à une réflexion sur l'avantage du caractère des Athéniens. On pourrait s'attendre à ce que l'orateur présente une simple description des qualités des Athéniens morts pour la cité. Pourtant, celui-ci donne lieu à une explication argumentée des avantages du caractère athénien par comparaison avec celui des Lacédémoniens. Il expose la manière dont l'audace athénienne est supérieure à la tranquillité de leur rival. Son discours se transforme ainsi en une explication de l'avantage de l'esprit de liberté par rapport à la force des

---

<sup>217</sup> Ibid, VI, 76-87.

<sup>218</sup> Ibid, VII, 61-68.

<sup>219</sup> Ibid, III, 44, 1.

<sup>220</sup> Ibid, II, 35-46.

lois lacédémoniennes. Il explique comment ils ont réussi grâce à lui à devenir l'une des principales puissances du monde grec.

La *dialectique des intérêts* ne suppose pas que l'objectivité se rapporte au discours qui est toujours le plus précis sur ce qui s'est dit ou ce qui s'est passé. Elle implique plutôt de comprendre pourquoi et comment les stratèges, les politiques et les cités ont pris des décisions précises pour défendre leurs intérêts. À ce sujet, les discours donnent à Thucydide l'occasion d'expliquer ces intentions et ces actions afin d'évaluer leur efficacité. Il dirige son récit pour que le lecteur s'intéresse au *mouvement des intérêts* à l'œuvre dans les événements.

#### 4) *La responsabilité*

Une recherche objective est toutefois impossible sans reposer sur une disposition morale, celle de la responsabilité. La *dialectique des intérêts* engage autant à percevoir qu'on a pris ou qu'on pourrait prendre une bonne ou une mauvaise décision. Elle exige de reconnaître devant soi-même sa faculté à mettre en examen les discours des autres ainsi qu'à reconnaître les limites de son discours.

On a souligné précédemment comment Thucydide s'applique à montrer les limites de son récit sur la guerre du Péloponnèse. Il affirme transmettre à travers lui un savoir utile pour comprendre ce qui amène l'homme à défendre naturellement ses intérêts. Cependant, il estime aussi que la valeur de ce savoir n'incombe pas qu'à sa disposition. Elle est aussi la responsabilité de son lecteur. Ce dernier a le devoir d'évaluer les avantages et les désavantages de son discours dans son contexte. Il doit confronter ses perceptions aux perceptions que Thucydide met en lumière par son examen des intentions, des décisions et des actions humaines de son récit. À ce titre, les discours sur l'affaires de Mytilène offrent l'explication de ce qu'il voulait faire dans l'ensemble de son récit.

Ils proposent une logique de renversement entre ces deux caractéristiques de la responsabilité lors d'un échange argumenté. Cléon montre d'abord pourquoi la responsabilité est le devoir de l'orateur de tenir le meilleur discours. Il explique comment ce devoir peut être mis à mal par les joutes oratoires des sophistes en corrompant les mœurs de la cité. Le stratège appréhende que par

la ruse et la beauté du langage, les orateurs ne proposent pas simplement des discours désavantageux, mais qu'ils détournent les Athéniens de leur sentiment de départ. Ces joutes conduisent souvent à des échanges où chacun prend la parole pour paraître meilleur sur la forme et récolter les louanges. Devant un tel spectacle, on ne cherche plus à délibérer sur les événements. On s'intéresse à un « monde autre que le nôtre, mais incapables seulement de songer aux réalités ; bref, dominés par le plaisir d'écouter, semblables à un public installé là pour des sophistes plutôt que des citoyens qui délibèrent de leur cité »<sup>221</sup>. L'art de la parole revêt alors un caractère superficiel. Il conduit les auditeurs de ces discours à se désintéresser de la réalité pour privilégier un monde imaginaire composé de subtilités linguistiques ou intellectuelles. Il transforme le citoyen responsable en un spectateur venu admirer les élocutions verbales « d'amuseurs publics ». Voilà pourquoi, selon lui, ces joutes sont condamnables et que le sophiste est un personnage suspect. Il peut conduire ceux qui l'écoutent à déconsidérer les choses sur lesquelles ils délibèrent pour s'attarder à des rêveries.

À la différence de Cléon, Diodote considère que la responsabilité n'est pas que celle de l'orateur. Elle incombe aussi au public qui l'écoute. Cette responsabilité est simplement différente. Il reconnaît que les débats publics conduisent généralement les orateurs à user de techniques oratoires pour l'emporter. Cependant, ce n'est pas le fait de quelques orateurs. Le problème est que les bons conseils ne paraissent pas différents des mauvais lorsqu'ils sont prononcés dans l'espace public : « C'est une chose établie, que les bons conseils, énoncés sans détour, n'éveillent pas moins de soupçons que les mauvais, au point qu'on doit semblablement, pour persuader les pires idées, séduire le peuple par artifice, et quand on le conseille le mieux, lui inspirer confiance en mentant »<sup>222</sup>. Il est vrai que les hommes prennent très souvent de mauvaises décisions en se laissant séduire par des artifices rhétoriques. Les mauvais conseils paraissent toujours de prime abord en être de bons. C'est pourquoi il est difficile pour un orateur de servir la cité avec clarté, c'est-à-dire sans utiliser d'artifices comme le mensonge pour défendre les intérêts de cette dernière. Tout orateur se retrouve, à un moment ou à un autre, à attirer sur lui un soupçon de malhonnêteté ou d'opportunisme.

Afin d'évaluer chaque raisonnement, l'auditeur d'un discours n'a donc pas le choix de dépasser l'état de soupçon à l'endroit des orateurs : « Ce qu'il faut, c'est admettre, même dans ces

---

<sup>221</sup> Ibid, III, 38, 7.

<sup>222</sup> Ibid, III, 43, 2.

conditions, que pour vous parler des plus grands intérêts, nos prévisions vont plus loin que vos regards limités, d'autant que nous sommes des conseillers responsables et vous un auditoire sans responsabilité »<sup>223</sup>. Chacun a pour devoir de déterminer la valeur d'un discours en partant du principe que celui qui le tient veut défendre l'intérêt supérieur de la cité. Il doit éviter de prêter de prime abord des intentions malveillantes. Bien qu'un orateur utilise des artifices pour défendre un discours, cela ne signifie pas qu'il en propose un mauvais. Il peut autant proposer un bon discours qu'un mauvais. Ce n'est que par son examen qu'il est possible d'en considérer la valeur réelle.

En ce sens, l'auditeur d'un discours est toujours responsable. Il ne peut jamais se défilier devant sa responsabilité, car il peut conduire la cité à prendre des décisions manquant de prudence et qui vont donc contre les intérêts de cette dernière et donc ses propres intérêts :

Si l'orateur qui se fait écouter et ceux qui le suivent s'exposaient aux mêmes dommages, vos décisions seraient plus raisonnables ; mais on vous voit parfois, cédant au premier mouvement de colère, en cas d'échec, punir tout seul pour son avis celui que vous avez écouté, sans vous punir vous-mêmes, qui vous êtes associés nombreux à cette erreur<sup>224</sup>.

Bien que les auditeurs des discours semblent ne pas être responsables, ils doivent choisir un discours ou un autre. Ils participent au débat tout autant que les orateurs. Leur participation est simplement différente. Elle implique d'évaluer la meilleure décision à prendre pour la cité. En d'autres mots, ils ne peuvent pas imputer la responsabilité d'une décision qu'aux orateurs. Ces derniers ne corrompent pas les citoyens sans que ceux-ci n'acceptent d'être corrompus<sup>225</sup>. Si les auditeurs d'un débat cèdent dans un mouvement de colère à un discours qui leur fait prendre une mauvaise décision, elle leur reste imputable. Il est donc utile que l'auditeur assume la responsabilité d'évaluer au mieux de ses capacités chaque discours. Il doit reconnaître qu'il peut avoir pris ou qu'il pourrait prendre une mauvaise décision. Dès lors, il cherchera à tenir un discours prudent dans la défense des intérêts de la cité.

Thucydide amène ainsi son lecteur à considérer l'importance d'assumer ses responsabilités dans le débat argumenté. Plus qu'une obligation de tenir le discours le plus avantageux, elle suppose une nécessité morale. La responsabilité exige de toute personne qu'il ait l'honnêteté de reconnaître les limites de ses capacités. Chacun doit être capable de d'admettre qu'il a pu

---

<sup>223</sup> Ibid, III, 43, 4.

<sup>224</sup> Ibid, III, 43, 5.

<sup>225</sup> Nous avons déjà remarqué que cet argument est récurrent chez plusieurs écrivains de l'époque. Aristophane défendait déjà cette idée dans sa pièce *Les Nuées* (423 av. J.-C.). Quant à Platon, il a manifestement récupéré cet argument au siècle suivant lorsqu'il a écrit *Le Ménon* ou *l'Euthydème*.

défendre un mauvais discours et qu'il pourrait être amené à le refaire. C'est le meilleur moyen d'éviter de succomber à des sentiments comme la colère ou la peur. Il sera mieux capable de reconnaître quand il se fourvoie ou lorsqu'il a pris une bonne décision. Par la même occasion, il sera dans une meilleure disposition pour s'intéresser à ses intérêts et à ceux de la cité. Il examinera avec objectivité les avantages qu'il peut tirer des événements et les désavantages auxquels ceux-ci pourraient le conduire.

Il semble, à cet égard, que c'est à cette double responsabilité que Thucydide fait allusion en introduction de son ouvrage. Comme on l'a noté, il y prétend vouloir proposer la meilleure interprétation de la guerre du Péloponnèse. Il affirme raconter le récit le plus exact par comparaison avec ceux de ses prédécesseurs les poètes et les logographes. Toutefois, il s'assure également de montrer les limites de sa méthode<sup>226</sup>. Il reconnaît que son récit n'est pas d'une parfaite exactitude. Il a été dans l'obligation de faire des choix d'écriture en raison du caractère incohérent de certains témoignages et pour témoigner des intentions de chaque protagoniste.

Sa prétention ne s'arrête pas à sa volonté de proposer le discours le plus avantageux. Il espère proposer grâce à lui une connaissance utile pour son lecteur. Il considère pouvoir transmettre une connaissance qui dure par-delà son interprétation des événements :

À l'audition, l'absence de merveilleux dans les faits rapportés paraîtra en diminuer le charme ; mais, si l'on veut 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, qu'alors, on les juge *utiles*, et cela suffira : ils constituent *un trésor pour toujours*, plutôt qu'une production d'apparat pour un auditoire du moment.<sup>227</sup>

Selon lui, l'intérêt de son œuvre ne réside pas dans la beauté de son langage ou des actions merveilleuses qu'il rapporte. Le caractère aride de son style renforce cette suggestion, tellement il n'est pas facile d'entrer dans son œuvre aux premiers abords. Malgré tout, explique-t-il, la connaissance qu'il y suggère peut être *utile* pour ceux qui s'intéressent aux événements passés, présents et futurs. Étant donné le *caractère humain* des événements, il espère présenter une œuvre qui ne soit pas qu'un discours pour un auditoire particulier, mais un *κτῆμα ἐς αἰεί* (*ktêma es aei*), c'est-à-dire *un trésor pour toujours*, pour un futur public qui aurait la patience de le lire.

Cette espérance de Thucydide est fondamentale. Elle suggère qu'il prend volontairement la responsabilité de transmettre une connaissance sur la nature humaine qui pourrait avoir une utilité dans d'autres contextes. Le caractère humain des événements auxquels ils seront confrontés

---

<sup>226</sup> Ibid, I, 21-22.

<sup>227</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 22, 4.

donnera la possibilité à son lecteur de comparer les faits qu'il perçoit avec ceux décrits dans son récit des événements. Il pourra ainsi tirer une connaissance qui lui permette de réfléchir sur l'homme dans son propre contexte.

Il faut faire attention de ne pas confondre l'espoir de Thucydide et celui des habitants de Mélos dont on a souligné le danger lors du précédent chapitre. Ce sentiment n'est pas négatif, dangereux ou inutile chez lui. De la même manière que n'importe quel sentiment ou sensation, il s'agit d'un état sensible qui peut être adapté dans certains contextes et inadaptés dans d'autres. L'homme doit savoir mesurer et modérer ses espérances pour éviter de tomber dans la démesure (*hybris*) et ainsi de prendre la meilleure décision, c'est-à-dire celle qui lui permet au mieux de défendre ses intérêts ou ceux de son groupe. Si l'espoir apparaît dangereux chez les Méliens, c'est qu'il est inadapté au contexte auxquels ceux-ci sont confrontés. Il les conduit à prendre une décision qui met en péril la survie de leur cité. Toutefois, l'écrivain athénien considérait se fonder sur un espoir légitime de transmettre une connaissance qui puisse être valide à d'autres époques. Il ne suggère pas comment ses lecteurs devront penser ou agir dans d'autres contextes. Il croit que le savoir dont il rend compte peut être utile pour réfléchir et appréhender d'autres contextes.

D'ailleurs, si Thucydide se limite à *espérer* transmettre une connaissance utile sur la nature humaine, c'est qu'il ne prend pas la complète responsabilité de la valeur de cette dernière. On peut facilement comprendre pourquoi. Il ne peut tout simplement pas attester de l'utilité de son savoir dans un autre contexte que le sien. Il est destiné à proposer une connaissance qui est, d'une certaine manière, dépendante du contexte auquel elle se réfère. Autrement dit, il lui est impossible de transmettre ce savoir sans admettre que cette volonté n'est qu'une espérance.

La valeur du savoir qu'il transmet ne dépend donc pas entièrement de lui. Elle incombe aussi à son lecteur d'évaluer si elle est utile dans son contexte. Lui seul peut déterminer si *La Guerre du Péloponnèse* est utile ou non. Il est amené par la lecture de son œuvre, et donc par l'exercice de la parole, à confronter son discours à celui de Thucydide. Il va comparer ses observations sur les intentions, les décisions, et les actions humaines à celles de l'écrivain. Ainsi, est-il amené à considérer si les discours ou raisonnements qu'emploient ces protagonistes ont une utilité dans son contexte. De la même manière, il va estimer si les raisonnements et la méthode de l'auteur sont utiles pour comprendre le déroulement des événements qu'ils ont eux-mêmes observés.



Il paraît manifeste alors que Thucydide engage son lecteur à entretenir avec son œuvre un échange dialectique où il doit prendre la responsabilité d'évaluer l'efficacité du savoir qu'il propose. Tout comme le suggère Diodote à propos des Athéniens, il désire que le lecteur qui s'intéresse à son discours ne se limite pas à rester un auditeur passif qui n'a aucune responsabilité. Il souhaite qu'il le prenne au sérieux en abordant son œuvre avec la rigueur qui incombe à un penseur responsable qui cherche à évaluer au mieux l'utilité de chaque discours. Il espère que ce lecteur emploie l'art de la parole afin de considérer, dans son contexte, les avantages et les désavantages des réflexions suggérées dans le récit de *La Guerre du Péloponnèse*. Ce lecteur responsable qui veut « voir clair » est d'une certaine façon dans l'obligation de dépasser ses perceptions sur eux pour les confronter à celles de notre auteur.

### 5) *Philosopher*

Cette volonté d'entretenir avec son lecteur un échange dialectique sur la nature de l'homme est caractéristique de son œuvre. Thucydide ne cherche pas simplement à conserver la mémoire d'une interprétation particulière des événements. De la même manière que Protagoras engage ses élèves à philosopher en s'appuyant sur des problèmes pratiques, il invite son lecteur à philosopher sur les problèmes auxquels sont confrontés les acteurs de son récit. Il se fonde sur les événements de la guerre du Péloponnèse pour mettre en lumière des problèmes sur le mouvement qui pousse l'homme à défendre ses intérêts. Quelle est l'utilité de vertus comme l'audace, le courage et la prudence ? Quelles sont les avantages et les désavantages de sentiments comme la peur, la colère ou l'espoir dans la défense des intérêts d'une cité ? Quelle est la fonction de l'intelligence dans l'examen de la réalité ?

Les principaux événements de son récit s'accompagnent généralement d'un ou plusieurs questionnements de ce genre sur la nature humaine. Jacqueline de Romilly parle de ces événements comme des « épisodes » où il « isole, à l'intérieur de séries chronologiques, des ensembles fortement liés, ayant un commencement et une fin »<sup>228</sup>. Il formulerait ainsi selon elle des réflexions générales<sup>229</sup>. Toutefois, nous estimons qu'elles ne sont pas simplement générales,

---

<sup>228</sup> Jacqueline de Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, 64.

<sup>229</sup> Ibid, 84.

dans la mesure où elles concerneraient plusieurs contextes. Ces réflexions sont philosophiques. Elles ont pour objectif d'approfondir des problèmes ou des questions sur ce qui conduit les stratèges, les politiques et les cités à entreprendre leurs actions. Elles visent à s'interroger sur ce mouvement universel qui amène l'homme à défendre ses intérêts.

Seulement, Thucydide n'envisage pas la philosophie sur le fondement d'une opposition devenue commune aujourd'hui avec les autres sciences ou entre la théorie et la pratique. Il n'existe pas une *philosophie pratique* ou une *éthique appliquée* distincte de la philosophie et de l'éthique comme si la théorie et la pratique étaient deux sujets différents<sup>230</sup>. Il n'existe, comme chez Protagoras, que la philosophie en tant que pratique de l'art de la parole et du raisonnement.

Il associe toujours les problèmes pratiques des acteurs de son récit avec des problèmes et des explications philosophiques. Ils apparaissent indissociables. C'est notamment le cas lors des discours sur le sort de Mytilène. Thucydide y introduit le problème philosophique de l'indulgence et de la fermeté en politique étrangère par l'entremise du problème pratique que formule Cléon dans la seconde partie de son discours. Il est vrai que celui-ci apparaît sous la forme d'une mise en accusation des Mytiléniens. Il vise à démontrer qu'ils sont coupables contre les Athéniens d'un « crime exceptionnel ». Cependant, la démonstration tend rapidement d'une question pratique vers une autre qui est, elle, philosophique.

Le stratège athénien se demande quand il est avantageux pour un État, et tout particulièrement un État hégémonique, de pratiquer l'indulgence et la fermeté dans la politique extérieure. Il cherche particulièrement à savoir comment ces deux comportements sont utiles lorsqu'un État doit empêcher des intrigues, des insurrections ou encore des défections qu'il peut ou pourrait subir de la part d'États qui lui sont assujettis. Or, il le fait de telle manière qu'il donne l'impression de ne pas s'adresser qu'au public présent dans l'Assemblée, mais aussi à un autre qui, bien qu'absent, est intemporel et juge de la valeur de son discours dans un autre contexte.

Dans cette perspective, le discours de Cléon ne suggère pas une réflexion qui existe pour elle-même indépendamment du contexte auquel elle se réfère. Son origine est nécessairement

---

<sup>230</sup> Ces expressions de « philosophie pratique » et « d'éthique appliquée » sont généralement utilisées aujourd'hui pour mettre en opposition la philosophie et l'éthique qui débattent de problèmes théoriques plutôt que de questions qui concernent les actions concrètes de la vie courante des hommes. C'est la raison pour laquelle certains utilisent des termes comme « pratique » ou « appliqué » pour différencier leur méthode des recherches qu'ils considèrent comme théoriques des autres philosophes et éthiciens. Il est fort probable que Protagoras et Thucydide auraient suggéré que ces expressions relèvent d'une forme d'idéalisme qui dissocie toujours théorie et pratique comme deux choses opposées, alors que l'un est nécessairement indissociable de l'autre.

sensible. Thucydide la situe dans un contexte précis. Il souhaite montrer le caractère essentiellement pratique de ce questionnement philosophique, c'est-à-dire que l'examen de ce problème particulier a une valeur universelle dont un futur lecteur pourrait bénéficier. Il montre que le problème philosophique est dépendant du problème pratique et qu'à l'inverse la résolution du problème pratique passe par la résolution du problème philosophique. On ne peut les séparer ou encore les opposer.

Ainsi, peut-on observer que le questionnement philosophique du politique vise à répondre au problème pratique de l'action d'un État lorsque d'autres États intriguent ou fomentent une insurrection contre lui. Il explique comment un État hégémonique doit réagir dans ce contexte pour conserver son pouvoir acquis au détriment des autres États. On aurait pu croire que Cléon aurait suggéré, comme en première partie de son discours, que les Athéniens devraient suivre leur premier sentiment, celui qui les pousse à défendre la justice. Pourtant, il propose un discours cohérent avec la réflexion de Diodote sur l'art de la parole. Il tente de prédire l'avenir auquel les deux principales solutions pourraient conduire. Et pour ce faire, il suggère une réflexion qui démontre quand et pourquoi la pratique de l'indulgence ou de la fermeté peut être juste et donc avantageuse dans un contexte, et injuste et désavantageuse dans un autre.

L'écrivain pose de cette manière, à partir du problème pratique que suggère le discours de Cléon, un autre problème qui, lui, est d'ordre philosophique. Il ne se questionne plus seulement sur la solution la plus efficace pour résoudre le problème du sort des Mytiléniens. La démonstration qu'il suggère implique de comprendre comment l'homme agit dans un contexte politique comme celui-ci. Il propose une réflexion philosophique sur les causes naturelles qui amènent l'homme à intriguer contre un allié ainsi que la manière dont l'indulgence et la fermeté sont utiles dans la pratique de la politique extérieure.

Sa description du problème pratique auquel sont confrontés les Athéniens apparaît d'autant plus philosophique que les mots et les expressions au centre des discours qu'il rapporte revêtent un caractère général. Ils mettent en lumière des choses comme des sensations, des sentiments, des intentions, des actions, ou des cas spécifiques que d'autres peuvent observer dans un autre contexte. En d'autres termes, ils suggèrent différents problèmes universels que peuvent rencontrer les hommes dans leurs expériences respectives.

La condamnation que fait Cléon de la révolte des Mytiléniens suggère une distinction entre deux termes bien précis qui situent le contexte, mais qui ont aussi une valeur générale qui donne l'occasion de réfléchir à d'autres contextes : « un peuple en outre autonome et comblé par nous des plus grands égards, s'il a commis un acte pareil, n'est-ce pas *intrigue* et *insurrection* plutôt que *défection* (la défection, elle, suppose qu'on subissait quelque violence), tentative, en outre, de se mettre avec nos pires ennemis pour nous anéantir ? »<sup>231</sup>. Il est possible d'observer que la distinction entre l'intrigue/insurrection et la défection revêt deux significations. La première, et la plus évidente, est celle qui renvoie au sort des Mytiléniens. Elle donne une signification à leurs actions, c'est-à-dire qu'elle utilise des mots pour les décrire. L'orateur explique pourquoi les Mytiléniens ne se sont pas contentés de faire défection. Alors que leur cité n'était pas soumise à la violence de l'hégémonie athénienne, ils ont intrigué avec les Lacédémoniens pour s'en prendre à Athènes. Les termes « intrigue » et « insurrection », au contraire de celui de « défection », désignent donc spécifiquement le comportement des Mytiléniens.

Toutefois, cette distinction revêt une seconde signification. Elle décrit de manière générale deux comportements humains qui sont observables. La démonstration de Cléon est, à cet égard, claire. Il définit de manière générale, sans pour autant être imprécis, les différents comportements. Il explique que la défection est un comportement commun ou naturel des hommes qui tentent de se libérer de la domination d'un autre État. D'après lui, le comportement d'un État qui fait défection est légitime puisqu'il relève d'un comportement commun à tous les hommes. Il réagit à la violence qu'il subit de la part d'un autre État.

L'intrigue et l'insurrection impliquent un autre type de comportement. Elles suggèrent que celui qui se révolte s'attaque à un allié ou à un ami qui n'a pas cherché à imposer sa domination sur leur cité, c'est-à-dire à lui faire violence. L'homme politique explique un peu plus loin les causes naturelles d'un tel comportement : « enhardis pour l'avenir et pleins d'un espoir qui dépassait leur puissance sans égaler leurs désirs, ils ont entrepris la guerre, prétendant mettre la force au-dessus du droit (...) Or à l'ordinaire, les cités où survient la réussite la plus inattendue et la plus soudaine inclinent à l'orgueil »<sup>232</sup>. Bien que l'explication concerne les Mytiléniens, le caractère général des termes qu'il emploie suggère qu'elle concerne les hommes qui fomentent une insurrection. Il s'avère d'ailleurs que Thucydide utilise les mêmes éléments de langage dans le

---

<sup>231</sup> Ibid, III, 39, 2.

<sup>232</sup> Ibid, III, 39, 3.

discours de Cléon que dans le reste de son récit pour décrire le sentiment d'*hybris* (démésure). Selon ce dernier, les Mytiléniens ont développé une *confiance démesurée* en l'*avenir* et donc un sentiment d'*espoir* plus grand que ce qu'ils étaient réellement capables d'obtenir. Il explique ce comportement par un énoncé général. Les cités, comme Mytilène, inclinent à l'*orgueil*, ou excès de confiance, lorsqu'ils leur arrivent une *réussite inattendue*.

Thucydide généralise ainsi les intentions, les décisions et les actions de chaque protagoniste par le choix des termes afin de leur donner une intelligibilité qui dépasse le contexte auquel ils se réfèrent. Chacun de ces mots et de ces expressions qui renvoie à la nature humaine vient autant désigner les sentiments et les comportements d'une cité que ceux de toute cité qui sont ou pourraient être déterminés par eux. Ils lui servent de référents pour désigner des réalités sensibles que l'homme peut observer à n'importe quelle époque que ce soient des sensations, des intentions ou des perceptions humaines. Celles-ci désignent à la fois des comportements particuliers, mais aussi les qualités que les hommes ont en commun et qui les dépassent. Ils permettent de construire une réflexion argumentée concernant le mouvement qui, dans chaque contexte, amène l'homme à défendre ses intérêts. De cette manière, ses lecteurs peuvent considérer la valeur de son discours sur l'homme et donc sur la guerre du Péloponnèse. Ils peuvent reconnaître dans leur propre contexte s'ils ont ou non les mêmes comportements que dans son récit.

Cependant, il n'utilise pas que des mots généraux pour introduire dans son récit des réflexions philosophiques. C'est surtout par sa méthode de description des problèmes pratiques auxquels sont confrontés les acteurs des événements qu'on observe sa volonté de proposer de telles réflexions. Elle consiste à présenter ces problèmes de manière paradigmatique. Nous entendons par là que Thucydide les rapporte à une description et à une argumentation sur la nature humaine qui donne l'impression qu'elles ne sont pas de simples faits particuliers parmi d'autres, mais des faits qui transcendent chaque personne.

On peut observer comment le discours de Cléon n'explique pas uniquement le comportement des habitants de Mytilène et le préjudice qu'ils ont causé contre les Athéniens. Le stratège explique les causes de leur comportement. Il soulève ainsi un nouveau questionnement sur la nature humaine. L'insurrection de la cité n'est pas le simple résultat d'une circonstance particulière. Ses habitants : « n'en seraient pas venus à ce degré d'orgueil ; car, dans tous les cas, la *nature*

*humaine* méprise la flatterie et révère la fermeté »<sup>233</sup>. Cléon explique ce qui a conduit les Mytiléniens à considérer que leurs intérêts impliquent la pratique de l'intrigue. Celle-ci serait le résultat, d'après lui, d'un surplus d'orgueil consécutif à la politique d'indulgence des Athéniens. Leur manque de fermeté est passé aux yeux des Mytiléniens pour de la flatterie, les conduisant à ne plus respecter leur allié, mais à le mépriser. Ils développèrent ainsi une confiance démesurée de leur propre valeur après avoir déconsidéré celle des Athéniens.

Cette description paradigmatique du comportement des Mytiléniens pourrait apparaître anodine, si elle ne commandait pas aussi celle des différents acteurs du récit de Thucydide. Le discours de Cléon ne suggère pas qu'un problème sur les causes naturelles de l'insurrection mytilénienne. Il propose un problème pratique sur les actions que doivent entreprendre les Athéniens face à un tel comportement en les présentant aussi de manière paradigmatique. Leurs actions ne sont pas simplement le fait d'une cité particulière. Elles sont celles d'un État hégémonique qui cherche à défendre ses intérêts et donc à conserver le pouvoir qu'il a acquis au détriment d'autres États.

Le discours de Cléon vise à résoudre le problème philosophique sur ce que devrait faire un État hégémonique comme Athènes pour conserver son pouvoir sur les cités qui lui sont assujetties. Il vante, dans cette optique, le gage de sureté que représente une attitude ferme dans la pratique de la politique étrangère : « si les cas de contrainte imposée par l'ennemi et les défections volontaires sont frappés de la même peine, qui ne saisira, dites-moi, le moindre prétexte de défection, du moment que la sanction du succès sera la libération et celle de l'échec un malheur nullement irréparable ? »<sup>234</sup>. Selon lui, il existe un risque qu'en manquant de fermeté, un État hégémonique ne banalise les actions désavantageuses que les autres États vont prendre à son endroit. S'il agit de la même manière quand un État sous sa domination fait défection ou qu'un autre État intrigue contre lui, il incite les États les plus faibles à chercher à s'en émanciper. Il suggère qu'en cas d'échec, une défection ne sera pas irréparable et qu'ils pourraient s'en remettre. La réussite, elle, leur permettrait, en revanche, de recouvrer leur liberté. C'est pourquoi la fermeté est essentielle en politique étrangère. Sans sa pratique, le risque est de conduire les habitants des cités qui sont dominés à espérer recouvrer leur liberté, d'autant plus s'ils croient que l'échec n'engendra pas de dommages irréparables pour eux.

---

<sup>233</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, III, 39, 5.

<sup>234</sup> Ibid, III, 39, 7.

Il est manifeste que le problème pratique des Athéniens sur le sort des Mytiléniens revêt donc une valeur qui dépasse ce contexte. Thucydide propose une réflexion philosophique sur la politique étrangère des États qui veulent conserver leur hégémonie. D'ailleurs, Cléon fait une remarque évocatrice quant à l'utilité de son discours. Il prétend mener : « la bataille afin que vous ne reveniez pas sur des décisions prises, et que vous évaluez l'erreur d'écouter les trois sentiments les plus nuisibles à l'hégémonie - la compassion, le plaisir de l'éloquence, la clémence »<sup>235</sup>. Quoique le politique s'adresse directement aux Athéniens pour leur expliquer l'importance de ne pas revenir sur leur décision prise la veille, il prétend que son discours conserve une dimension universelle. Il expose les sentiments qui peuvent, d'après lui, être nuisibles au maintien d'une hégémonie sur d'autres cités. Il estime que le raisonnement qu'il suggère ne concerne pas que les Athéniens, mais l'homme qui se trouverait dans un contexte similaire.

Cette volonté de témoigner d'un raisonnement qui a une valeur qui puisse durer pour toujours parcourt l'ensemble du récit de *La Guerre du Péloponnèse*. Non seulement les principaux événements et discours témoignent-ils presque toujours de tels raisonnements. Mais l'on remarque qu'ils s'approfondissent entre eux par la description antilogique de notre auteur. Celui-ci met en examen les différentes caractéristiques qui composent le mouvement qui amène l'homme à défendre ses intérêts.

La dialectique par laquelle Thucydide structure les réflexions philosophiques de son récit implique la maîtrise de l'antilogie. Nous avons déjà souligné la nécessité de renverser le discours fort par le discours faible. Plus qu'une simple technique, il s'agit d'un procédé qui se trouve au fondement du processus de développement de l'intelligence. Il est désormais possible d'observer comment il utilise un tel procédé pour conduire son lecteur à développer sa faculté à philosopher sur les relations de pouvoir, c'est-à-dire à se faire le meilleur avis sur le mouvement qui amène l'homme à défendre ses intérêts.

Ainsi, en considérant sous un angle différent un problème par son renversement antilogique, il conduit son lecteur à percevoir des choses qui ne lui apparaissaient pas évidentes de prime abord. Il enrichit son enquête sur le mouvement qui amène l'homme à défendre ses intérêts par le croisement de différents points de vue, c'est-à-dire des caractéristiques au fondement des problèmes pratiques que rencontrent les hommes.

---

<sup>235</sup> Ibid, III, 40, 2.

La réplique de Diodote au discours de Cléon donne l'occasion d'examiner la manière dont se manifeste ce procédé de renversement dans son récit. Son discours ne suggère pas une opposition contradictoire entre deux raisonnements qui portent sur la même chose. Il invite celui qui l'écoute à réfléchir de manière distincte au problème pratique des Athéniens en adoptant un tout autre point de vue : « Pour ma part, je ne viens ni porter la contradiction au sujet des Mytiléniens, ni les accuser. Nous ne discutons pas de leur culpabilité, si nous sommes raisonnables, mais de la prudence de nos résolutions »<sup>236</sup>. Le renversement argumentatif ne suppose donc pas celui entre un discours qui est faux et un autre qui est vrai, puisqu'il n'implique pas une réflexion sur la même chose, mais sur deux choses différentes. Comme nous l'avons remarqué, la réflexion de Cléon vise à répondre au problème de la justice athénienne. Elle cherche à expliquer pourquoi son respect est plus utile que le contraire. Diodote prétend plutôt répondre au problème de la prudence des décisions de la cité dans la défense de ses intérêts. Sa réflexion a pour but de démontrer comment il est possible de défendre les intérêts d'une cité sans pour autant respecter les lois qui la gouvernent.

Le procédé de renversement suppose ainsi chez Thucydide une redéfinition du problème qui était initialement posé. Dans le cas présent, Diodote démontre que le problème de la justice se subordonne à celui des intérêts de la cité, et non le contraire comme le défend son opposant. Il suggère qu'il peut « démontrer que [les Mytiléniens] sont pleinement coupables sans réclamer pourtant leur mort, si tel n'est pas notre intérêt ; je peux même leur reconnaître un droit à l'indulgence : tant pis, si tel ne paraissait pas le bien de la cité »<sup>237</sup>. De la sorte, le problème préalable auquel il cherche à répondre n'est pas le même que celui de Cléon. Il est vrai qu'il concerne tout autant le sort des habitants de Mytilène. Il reste que la manière dont chacun pose le problème les amène à considérer différemment la méthode pour le résoudre. La disposition à laquelle Diodote convie son auditoire suppose qu'on puisse accorder un droit d'indulgence à l'endroit des habitants d'une cité qui a intrigué et fomenté une insurrection dans la mesure où ce droit garantit de défendre les intérêts de leur propre cité. Cela lui fait même dire que « nous [Athéniens] ne plaidons pas contre [les Mytiléniens] et n'avons que faire d'arguments de droit : nous délibérons sur eux, voulant qu'ils nous soient utiles »<sup>238</sup>. Le problème de départ est renversé pour donner lieu à un autre problème ainsi qu'à d'autres arguments pour le résoudre. Les

---

<sup>236</sup> Ibid, III, 44, 1.

<sup>237</sup> Ibid, III, 44, 2.

<sup>238</sup> Ibid, 44, 4.



arguments de justice sont remplacés par des arguments sur la prudence des actions de la cité dans la défense de ses intérêts.

Tel qu'il est utilisé dans le récit de Thucydide, l'antilogie est une technique qui donne la possibilité d'examiner une situation ou une question à partir de différents points de vue. Elle a pour objectif de connaître les caractéristiques d'un objet particulier de la connaissance. Il amène son lecteur à s'interroger sur les événements à partir des perceptions que les hommes peuvent avoir d'un même problème comme celui qui s'impose à Cléon, Diodote et aux Athéniens. Il le conduit à approfondir sa réflexion sur le *mouvement des intérêts* à travers l'examen des problèmes qui se sont posés dans les différents contextes de la guerre entre Athènes et Lacédémone. Chacun de ces problèmes conduit à percevoir les caractéristiques de la nature humaine et comment elle peut amener les protagonistes des événements à défendre leurs intérêts.

Cela ne signifie pas que Thucydide considère que la réalité est contradictoire et donc relative d'un humain à un autre. Il est plus plausible d'affirmer que tout comme Protagoras la réalité est chez lui multiple et en perpétuel mouvement.

À la lecture de son récit, on constate qu'il ne suggère pas de réflexions philosophiques qui ont pour seul objectif de témoigner de définitions générales irréfutables. La description qu'il fait des événements suggère plutôt qu'il est nécessaire de comprendre la cohérence entre les différents discours sur le monde. Or, il n'existe aucun autre moyen d'après lui pour les connaître que l'art qui consiste à décrire le mouvement de renversement qui détermine les perceptions humaines sur les événements. Il cherche ainsi tout autant à donner une valeur aux discours populaires sur la nature humaine (ou discours fort) comme celui de Cléon qu'aux discours sophistiqués (ou discours faible) comme celui de Diodote.

La suite du discours de ce dernier est d'ailleurs cohérente avec cette méthode antilogique. Celui-ci ne met pas en doute le raisonnement de son adversaire sur les actions des Mytiléniens. Il reconnaît que leurs espoirs démesurés dans l'avenir les ont conduits à se révolter contre Athènes. Seulement, à la différence de son opposant, il estime que le raisonnement qui suggère que la peine de mort réfrène cette passion n'est pas efficace dans chaque contexte. Il propose alors une réflexion qui renverse la perception populaire en montrant comment il est essentiel de considérer les circonstances qui s'y prêtent.

Ainsi nuance-t-il la réflexion philosophique de son adversaire en prétendant que « La nature veut que tous, particuliers et États, commettent des fautes, et il n'est pas de loi qui l'empêchera, puisqu'on a parcouru l'échelle des peines en les aggravant, pour avoir moins à souffrir si possible des criminels »<sup>239</sup>. Il démontre, à partir d'un langage universel qui est caractéristique de la méthode de Thucydide, comment la perception populaire de Cléon manque de fiabilité lorsqu'elle vise à guider une action. Dans plusieurs circonstances la sentence des crimes a été aggravée pour faire peur à ceux qui pourraient vouloir braver les lois. Le plus souvent l'aggravation de la peine ne garantissait donc pas de résoudre le problème et d'empêcher que des crimes soient commis. Diodote l'explique simplement parce que les hommes sont tous amenés à commettre des fautes qui ne sont jamais complètement prévisibles. Les meilleures lois ne peuvent pas empêcher qui que ce soit de désirer ou d'espérer un meilleur sort. Et cela est bien souvent aussi vrai lorsque la peine encourue pour leurs actions est la mort : « Bref, il est impossible -et bien naïf qui se l'imagine – que la nature humaine, quand elle tend ardemment vers une action, en soit détournée par la force des lois ou quelque autre menace »<sup>240</sup>. L'application stricte de la loi n'est efficace que lorsque les hommes n'ont pas d'espairs ou de désirs démesurés d'obtenir un meilleur sort. Autrement, elle est impuissante à les empêcher d'agir, notamment lorsqu'ils se retrouvent unis à une communauté par leurs intérêts fondamentaux comme la sécurité, la liberté et le pouvoir. Ceci fait dire à Diodote que le meilleur moyen pour les Athéniens de maintenir leur hégémonie tient moins dans l'application stricte des lois que leur vigilance face aux dangers d'insurrection : « nous devons chercher, par un châtement modéré, à disposer à l'avenir de cités fortes sous le rapport de l'argent, et au lieu d'assurer la garde par la rigueur des lois, nous devons le faire par la vigilance des actes »<sup>241</sup>. Il n'est pas efficace de condamner à mort un peuple comme les Mytiléniens. Cette action conduirait à réduire en cendres une cité qui pourrait rapporter un tribut. Elle pourrait engendrer l'hostilité des peuples de chaque cité, soit les meilleurs alliés des Athéniens dans chacune d'elles. Voilà pourquoi, il est avant tout nécessaire de faire preuve de vigilance avant qu'une défection ne se produise. Il faut éviter que l'idée de défection ne leur vienne à l'esprit. Dans le cas contraire, il sera trop tard pour agir efficacement contre eux.

---

<sup>239</sup> Ibid, III, 45, 3.

<sup>240</sup> Ibid, III, 45, 7.

<sup>241</sup> Ibid, III, 46, 4.

Il apparaît évident que le renversement argumentatif que propose Thucydide à travers le discours de Diodote approfondit la réflexion initiale de Cléon plus qu'il ne cherche à l'invalider. Celui-ci suggère une réflexion qui ne concerne pas seulement la politique étrangère d'un État, mais plus largement la politique de n'importe quel État, qu'elle soit intérieure ou bien extérieure. Il conduit le lecteur à percevoir comment le réflexe humain de se faire justice peut amener à privilégier la fermeté dans l'application des lois. Mais, en outre, il le conduit à percevoir que cette réaction n'est pas toujours la plus adaptée pour défendre au mieux les intérêts de la cité. En d'autres termes, il l'amène à reconnaître la manière dont la réalité peut être plurielle et pourquoi on ne peut pas toujours s'appuyer sur le même raisonnement pour résoudre un problème comme celui du sort des Mytiléniens. D'autres solutions sont possibles et peuvent être plus avantageuses comme celle qui consiste à faire preuve de vigilance avant que ne se produise un crime.

La description antilogique que suppose la *dialectique des intérêts* demande de comprendre la pluralité des intentions, des décisions et des actions de chaque protagoniste. Elle n'a pas pour objectif de démontrer la fausseté des discours ou les erreurs qu'ils ont fait. Elle vise à déterminer les avantages et désavantages de chacun d'eux dans les contextes auxquels a donné lieu la guerre entre Athènes et Lacédémone<sup>242</sup>. À ce titre, en renversant le discours de Cléon par celui de Diodote, il montre l'utilité du raisonnement du controversé stratège. Il expose dans quel type de contexte il a une valeur et dans lequel il n'en a peu ou tout simplement pas. Ainsi, il montre que la fermeté est avantageuse dans les circonstances où les hommes n'ont pas d'espoir démesuré. Toutefois, il montre aussi que son raisonnement ne s'applique pas dans tous les contextes. Lorsque les hommes ont des espoirs démesurés de leur propre réussite, la force de la loi n'a que peu d'effet sur eux. Ils seront même prêts à braver la mort pour défendre leurs intérêts et porter encore plus préjudice à ceux qui veulent imposer la loi sur eux.

Ce procédé antilogique amène ainsi le lecteur de *La Guerre du Péloponnèse* à philosopher sur la nature humaine à travers le cheminement dialectique des problèmes qui se sont posés ainsi que les solutions contradictoires qu'ont formulé les principaux protagonistes des événements. Thucydide le conduit à examiner les avantages et les désavantages de chaque discours dans différents contextes. La disposition sensible de la *dialectique des intérêts* nécessite qu'il évalue chacun de ces discours pour mieux comprendre et expliquer les perceptions humaines sur les

---

<sup>242</sup> Les événements de la guerre du Péloponnèse n'apparaissent pour ainsi dire que comme un prétexte afin d'examiner chacun de ces discours sur la nature humaine.

évènements. Il lui est alors plus facile de d'appréhender et décrire la complexité avec laquelle la réalité se présente à eux.

## Conclusion

Il est clair au regard de cette recherche que la démarche de Thucydide ne peut être opposée ou se résumer à celle de l'historien moderne comme nous le faisons depuis le début du vingtième siècle. D'abord, parce qu'elle ne s'oppose pas à la science historique comme l'ont démontré Cochrane et Romilly. Elle a pour objectif de transmettre la connaissance la plus précise sur les événements de la guerre entre Athènes et Lacédémone. Il est difficile, voire même impossible, de lui donner des prétentions contraires. Tout porte à croire qu'il cherchait à témoigner avec précision des événements. Non seulement sa description chronologique de ces derniers tend à montrer cette rigueur auquel il prétend, mais de surcroît, on peut difficilement aujourd'hui réfuter les faits qu'il énonce dans son récit. Il est devenu au cours des siècles l'une des références incontournables dans l'écriture des événements passés.

Néanmoins, il serait réducteur de classer sa méthode de recherche dans la continuité de la seule science historique. Cornford et Collingwood ont expliqué pourquoi il est tout autant compliqué de parler d'elle comme une recherche dont le but est de décrire le récit le plus impartial que

possible. La chose n'est pas aussi simple. Sa méthode suppose une interprétation des événements. Elle montre les actions des principaux protagonistes à partir d'une compréhension particulière de la nature humaine. Thucydide a même orienté les discours de son récit pour montrer ce qui lui apparaît important pour réfléchir sur cette nature et pour transmettre une connaissance utile à ses lecteurs.

Cette apparente contradiction entre sa prétention de décrire objectivement les événements et sa description orientée s'explique principalement par notre conception moderne de la science. Elle n'est pas le résultat de la mauvaise volonté de notre auteur de transmettre une connaissance subjective sur les événements. Elle est la conséquence de notre conception distincte de la connaissance. Chaque tentative pour interpréter son œuvre est, d'une certaine manière, restée prisonnière, de l'idéalisme avec lequel on divise aujourd'hui les sciences.

Son *réalisme sensualiste* s'oppose à la distinction entre deux catégories de science : les sciences exactes ou naturelles qui se fondent sur des méthodes hypothético-déductives, c'est-à-dire des méthodes dont le but est de proposer des hypothèses sur des conséquences observables dans le futur ; les autres qui sont « molles », c'est-à-dire inexactes ou humaines puisqu'elles sont soumises au changement. Cette distinction est chez lui superficielle. Toute chose est soumise au changement et demande d'examiner les causes naturelles de chaque contexte. La recherche savante implique le renversement de ses perceptions par l'entremise d'une méthode hypothético-déductive. Cela ne signifie pas qu'il n'existe qu'une seule technique pour connaître. Il existe des techniques différentes. Seulement, cette différence ne s'explique pas par la précision de chaque science. Elle résulte des moyens que le savant possède pour connaître son objet de recherche. Chaque science s'appuie sur des techniques distinctes qui sont plus ou moins précises et donc plus ou moins utiles pour comprendre le réel.

### 1) *Une démarche philosophique originale*

En l'occurrence, Thucydide s'appuie sur la pratique de la philosophie, en tant qu'art de la parole et du raisonnement, pour mener sa recherche. Il est évidemment important de ne pas confondre la démarche philosophique de notre auteur avec celles de Socrate, Platon et d'Aristote. La

philosophie n'est pas chez lui une « science de la vérité »<sup>243</sup>, c'est-à-dire une science qui s'attarde à l'*Être*. Elle est plutôt la disposition sensible au fondement de l'intelligence et en même temps la science qui rend possible toutes les autres. Elle est une faculté ainsi qu'une technique qui implique de toujours renverser son discours pour examiner la complexité de la réalité.

La philosophie est traditionnellement reconnue comme la discipline qui cherche à dépasser les opinions communes ou relatives qui résultent de nos sensations. Bien que les sens donnent accès à des informations sur le monde, ils sont apparus trompeurs aux yeux des philosophes et des autres savants. Ils auraient conduit l'homme à percevoir des choses fausses qui les empêchent de reconnaître ce qui est vrai, beau et juste. Lorsque Socrate prétend « je sais que je ne sais rien » il affirme ne pas posséder une connaissance qui a une réalité qui dépasse ses sensations<sup>244</sup>. Il affirme que les sensations ne garantissent pas de connaître une réalité stable par l'entremise de l'art de la parole. Il ne trouve jamais de savant capable de définir les choses sans proposer un savoir relatif ; ce qui lui fait d'ailleurs dire qu'il est le plus savant parce qu'il sait au moins qu'il ne sait rien.

La philosophie a ainsi pour principal objectif de connaître la vérité qui se cache en quelque sorte derrière le mouvement sensible de la matière. Son objet de recherche est l'*Être*, soit ce qui est vrai au-delà du sensible. Dans cette optique, le philosophe doit être capable de distinguer l'*être* du *non-être* à l'aide d'une démarche argumentative. Il doit proposer des arguments vrais qui sont cohérents entre eux et réfuter les propositions qu'il estime fausses. Les œuvres de Platon et Aristote sont révélateurs de cette démarche. Si les dialogues de Platon se terminent bien souvent sur une aporie (une difficulté logique insoluble) ou encore sur la description d'un mythe, ils témoignent d'une méthode dont le but est d'atteindre des définitions vraies. Ils visent à connaître les formes qui existent indépendamment de la réalité sensible par la réfutation des discours savants de son époque. La méthode d'Aristote se repose, quant à elle, sur le syllogisme pour

---

<sup>243</sup> Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1003a, 21

<sup>244</sup> On pourrait prétexter que la théorie des Formes est un enseignement propre à Platon. Il serait donc difficile de considérer Socrate comme penseur *réaliste ontologique* puisque ses enseignements se résument principalement au constat qu'il sait qu'il ne sait rien, son « connais-toi toi-même » et sa maïeutique, soit l'art d'accoucher des esprits. Toutefois, ce raisonnement ne tient pas la route. Sa seule prétention de savoir ne pas savoir suggère l'orientation de sa philosophie. Il considère précisément ne pas connaître parce qu'il estime que ses sens lui transmettent une connaissance peu fiable sur les choses. En d'autres mots, il sait qu'il ne sait rien parce qu'il n'a aucune connaissance sur la réalité extrasensible qui n'est pas soumise au changement perpétuel de la matière. S'il n'est donc pas possible de considérer que la théorie des Formes est son enseignement, on peut penser que comme Parménide il estimait que la connaissance porte sur l'*Être*.

déduire les causes formelles (ou extrasensibles) qui déterminent les causes matérielles. Elle suppose de lier des prémisses vraies pour formuler une conclusion qui est elle aussi vraie.

Tel n'est pas le cas de la démarche de Thucydide. La philosophie est chez lui, tout comme chez Protagoras, une démarche sensible. Elle s'inscrit en opposition avec le postulat de Socrate, Platon et Aristote qui suggère qu'il est possible, grâce à la raison, de connaître une réalité immatérielle qui existe indépendamment de la matière. La réalité se limite aux choses sensibles. Ce qu'un homme connaît est le résultat de ses sensations ainsi que de ses expériences. Ces dernières donnent un accès à une connaissance sur les choses qui est toujours vraie, n'est jamais fausse et ne peut être contredite. Le philosophe ne doit pas contester ce qu'il perçoit ou ce que les autres considèrent vrai. Il doit chercher à comprendre par son questionnement et sa réflexion les différentes perceptions que les hommes peuvent avoir de la même réalité.

La philosophie est, en ce sens, une recherche d'équilibre entre la faculté sensible d'intelligence et les autres sensations humaines. Elle ne consiste pas, comme le laissent entendre Platon et Aristote, à dissocier nos perceptions subjectives sur les choses pour ne conserver qu'un discours rationnel sur une réalité extrasensible. Elle consiste plutôt à éviter d'entretenir une disposition sensible comme l'*hybris*, c'est-à-dire la démesure. C'est l'excès d'une sensation sur une autre qui conduit à ne percevoir qu'une partie de la réalité. Dans une telle circonstance, on ne cherche pas à comprendre les perceptions des autres. On ne justifie que nos perceptions sur les choses. Cela est aussi vrai en ce qui concerne le sentiment d'intelligence. Ce sentiment peut conduire l'homme à percevoir que les discours portent sur une même chose, alors qu'ils sont relatifs à des caractéristiques différentes de cette même réalité sensible. En outre, il peut l'amener à imaginer des choses qui n'ont presque plus rien à voir avec elle. L'homme se retrouve alors dans une disposition où il n'est pas apte à défendre au mieux ses intérêts, c'est-à-dire de mettre en examen avec efficacité le réel et d'appréhender les événements à venir.

Cet équilibre entre l'intelligence et les autres sensations implique la maîtrise de l'art de la parole et du raisonnement (*logos*). Cet art est non seulement une disposition sensible, mais il est aussi pour notre auteur la première science que doit maîtriser le savant pour connaître la réalité. La parole est un outil logique essentiel pour rationaliser dans un discours les choses qu'on perçoit afin de les comprendre, de les expliquer et de prédire les événements à venir. On ne peut pas expliquer les rapports de pouvoir qu'entretiennent les hommes entre eux ou encore anticiper leurs



actions sans comprendre ce qui les amène à défendre leurs intérêts. Il est impossible de comprendre leurs comportements et leurs décisions sans la capacité de confronter son discours à d'autres pour concevoir leurs intentions.

L'échange philosophique est une démarche qui vise à examiner les choses au-delà de son seul point de vue pour comprendre le *mouvement* qui détermine les actions humaines comme celui qui amène l'homme à défendre ses intérêts. Il conduit ainsi à relativiser sa perception des choses par la confrontation avec celles des autres. Le philosophe approfondit sa connaissance des relations de pouvoir par l'examen de la pluralité des intérêts qui la composent et des techniques utilisées pour le faire. Son savoir revêt alors une valeur universelle. Il n'est pas qu'une vérité relative à un contexte précis ou encore à une perception particulière. Dès lors qu'il relativise son discours pour connaître la réalité sensible, il propose une réflexion sur la nature du monde et de l'homme. Il tente de comprendre le mouvement des faits qu'il observe, que les autres observent et que d'autres seront amenés à observer.

## 2) *Une division limitée des sciences*

La conséquence évidente des fondements de la démarche philosophique de Thucydide est l'impossibilité d'envisager la portée de ses enseignements à partir de la division moderne des sciences.

Cela ne signifie pas qu'il répond à des questions et s'appuie sur une méthode qui ne sont pas conformes avec la science historique. Cette difficulté s'explique parce que la division moderne des sciences se repose sur un présupposé *réaliste ontologique* incohérent avec son *réalisme sensualiste*. La distinction aristotélicienne<sup>245</sup> de l'histoire comme discipline qui « s'intéresse aux faits du passé » est impertinente pour comprendre la profondeur de l'œuvre de Thucydide. L'histoire porterait sur les faits passés tandis que les autres sciences s'attarderaient à autre chose qu'à la mémoire d'expériences passés. Dans une perspective *réaliste sensualiste*, le terme « histoire » ne désigne pas un objet précis de la connaissance comme celui qui intéresse notre auteur, mais tous les objets de la connaissance et toutes les méthodes qu'elles impliquent.

---

<sup>245</sup> Il est important de rappeler que c'est à partir de la définition de l'histoire d'Aristote dans le traité de la *Poétique* que commence à se cristalliser en Occident notre conception de la science historique.

Autrement dit, il renvoie à une enquête ou une recherche d'informations, c'est-à-dire exactement ce qu'il désignait à son époque. Il est donc inefficace pour exposer avec précision l'objet de recherche de Thucydide et comment il compte transmettre une connaissance à son sujet.

Or, comme nous l'avons remarqué, l'écrivain athénien témoigne d'un effort de transmettre à son lecteur une connaissance qui est un « trésor pour toujours ». Plus que l'œuvre du père fondateur d'une science historique moderne, qui n'est qu'une technique archivistique de collecte et d'analyse de données, *La Guerre du Péloponnèse* est une œuvre philosophique originale. La démarche de Thucydide le conduit à proposer un « récit philosophique », c'est-à-dire d'une œuvre qui se fonde sur une suite d'évènements, réels ou imaginaires, pour suggérer une ou plusieurs réflexions philosophiques sur le monde et l'homme. Par sa description des problèmes qu'ont rencontré les acteurs de son récit, il introduit des questionnements universels sur la nature humaine. Il propose des réflexions philosophiques qui se confondent avec la chronologie même des évènements comme si elles étaient indissociables des faits particuliers.

En ce sens, Thucydide nous pousse à remettre en question les fondements sur lesquels repose notre conception des sciences. Non seulement montre-t-il par sa description des évènements qu'une recherche « historique » n'est pas incompatible avec la philosophie. Mais il démontre que la philosophie est fondamentale dans toutes recherches savantes digne de ce nom. On ne peut pas distinguer la théorie et la pratique comme deux choses distinctes l'une de l'autre sans prétendre qu'il existe une distinction entre une réalité sensible et une autre qui est extrasensible. De la même manière, on ne peut pas distinguer une science exacte d'une science inexacte par le seul prétexte que l'une est plus précise que l'autre. Un tel procédé ne revient qu'à distinguer des procédés techniques plutôt qu'un objet de recherche précis.

Il est même d'ailleurs impossible de prétendre être un savant et ne pas affirmer faire de la philosophie, soit de pratiquer l'art sophistique de la parole et du raisonnement. Toute recherche est philosophique ou n'est qu'un « discours d'apparat pour un auditoire du moment »<sup>246</sup>. Pour reprendre les termes du discours que formule Diodote, « il faut [dans le cas contraire] être un sot ou y trouver un intérêt personnel ; c'est sottise, si l'on s'imagine qu'il est un autre moyen d'expliquer un avenir qui n'est pas évident »<sup>247</sup>

---

<sup>246</sup> Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, I, 22, 4

<sup>247</sup> Ibid, III, 42, 2

## Bibliographie

### Ouvrages principaux :

Dumont, Jean-Paul. 1991. *Les écoles présocratiques*. Paris : Gallimard

Pradeau, Jean-François. 2009. *Les Sophistes I : De Protagoras à Critias*. Paris : GF Flammarion

Pradeau, Jean-François. 2009. *Les Sophistes II : Thrasymaque, Hippias, Euthydème et Dionysodore, Alcidas, Discours doubles*. Paris : GF Flammarion

Thucydide. 1964. *La Guerre du Péloponnèse*. Traduit par Denis Roussel. Paris : Gallimard

Thucydide. 2014. *La Guerre du Péloponnèse, tome 1*. Traduit par Jacqueline de Romilly. Paris : Les belles lettres

Thucydide. 2014. *La Guerre du Péloponnèse, tome 2*. Traduit par Jacqueline de Romilly. Paris : Les belles lettres

Thucydide. 2014. *La Guerre du Péloponnèse, tome 3*. Traduit par Jacqueline de Romilly. Paris : Les belles lettres

### Ouvrages secondaires :

Antiphon. 2002. *Discours, fragments d'Antiphon le sophiste*. Traduit par Louis Gernet. Paris : Les Belles Lettres

Aristophane. 1965. *Théâtre complet I*. Traduit par Victor-Henry Debidour. Paris : Gallimard

Aristophane. 1966. *Théâtre complet II*. Traduit par Victor-Henry Debidour. Paris : Gallimard

Aristote. 1990. *Poétique*. Traduit par Michel Magnien. Paris : Le livre de poche

Aristote. 1991. *Rhétorique*. Traduit par Michel Meyer. Paris : Le livre de poche

- Aristote. 2002. *Physique*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris : GF Flammarion
- Aristote. 2008. *Métaphysique*. Traduit par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Paris : GF Flammarion
- Aron, Raymond. 2004. *Paix et guerre entre les nations*. Paris : Calmann-lévy
- Battistella, Dario. 2006. *Théories des relations internationales*, 2<sup>e</sup> édition. Paris : Presses de la fondation nationale des sciences politiques
- Bremer, J. M. 1993. « Aristophanes and his own poetry » dans *Aristophane*, édité par J.M. Bremer et E. W. Handley, 125-65, Genève
- Bury, John Bagnell. 1909. *Ancient Greek historians*, New York : University Presses of the Pacific
- Canfora, Luciano. 1997. *Le mystère Thucydide : Enquête à partir d'Aristote*. Paris : Éditions Desjonqueres
- Carr, Edward. 2001. *Twenty Years' Crisis 1919-1939 : An Introduction to the study of International Relations*. New York : Perennial
- Castelnérac, Benoît et Fortin, Mathieu. 2014. *En compagnie des Grecs : Une introduction à la philosophie*. Montréal : Fides Éducation
- Cochrane, Charles Norris. 1965. *Thucydides and the science of history*. New York : Russell and Russell
- Collingwood, Robin G. 2005. *The idea of history*. Oxford : Oxford University Press
- Collingwood, Robin G. 2002. *An Autobiography*. Oxford : Toronto : Clarendon Press
- Croiset, Maurice. 1906. *Aristophane et les partis à Athènes*. Paris : Fontemoing
- Denys d'Hallicarnasse. 2002. *Opuscules rhétoriques : Thucydide – Seconde lettre à Ammée*. Traduit par Germaine Aujac. Paris : Les Belles Lettres
- Detienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre. 1974. *Les ruses de l'intelligence : La mètis des Grecs*. Paris : Flammarion
- Detienne, Marcel. 2006. *Les maîtres de la vérité dans la Grèce archaïque*. Paris : Le livre de poche

- Diodore de Sicile. 1846. *Bibliothèque historique tome II*. Traduit par M. Ferd. Hoefer. Paris : Charpentier
- Eschyle. 1982. *Tragédies complètes*. Préface par Pierre Vidal-Naquet. Paris : Gallimard
- Euripide. 1962. *Tragédies complètes I*. Traduit par Marie Delcourt-Curvers. Paris : Gallimard
- Gilpin, Robert. 1981. *War and Change in World Politics*. Cambridge : Cambridge University Press
- Gomme, Arnold W. 1962. *A historical commentary on Thucydides*. Oxford : Clarendon Press
- Goody, Jack. 1979. *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*. Traduit de l'anglais par Jean Bazin et Alban Bensa
- Grange, Bernard et Reverdin, Olivier. 1993. « Aristophane : sept exposés suivis de discussions » dans *Entretiens sur l'antiquité classique* 38, Genève
- Hartog, François. 2005. *Évidence de l'histoire*. Paris : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales
- Hemmerdinger, Bertrand. 1948. « La division en livres de l'œuvre de Thucydide » dans *Revue des Études Grecques* 61 (284-285) : 104-117
- Héraclite. 1986. *Fragments*. Traduit par Marcel Conche. Paris : Presses universitaires de France
- Hérodote. 1985. *L'Enquête, Livres I à IV*. Traduit par Andrée Barguet. Paris : Gallimard
- Hérodote. 1990. *L'Enquête, Livres V à IX*. Traduit par Andrée Barguet. Paris : Gallimard
- Hésiode. 2001. *Théogonie, Les travaux et les jours et Hymnes homériques*. Traduit par Jean-Louis Backès. Paris : Gallimard
- Hippocrate. 1994. *De l'art médical*. Traduit par Émile Littré. Paris : LGF
- Hippocrate. 1999. *L'art de la médecine*. Traduit et présenté par Jacques Jouanna et Caroline Magdelaine. Paris : GF Flammarion
- Homère. 1931. *Odyssée*. Traduit par Victor Bérard. Paris : Librairie Armand Colin
- Homère. 1972. *Iliade*. Traduit par Mario Meunier. Paris : Le livre de poche

- Isocrate. 2008. *Discours : contre Enthynous – contre Callimakhos – contre Lokhistès – Sur l’attelage – Trapézitique – Égénitique – À Démonicos – Contre les sophistes – Hélène – Busiris*. Traduit par George Mathieu et Émile Brémond. Paris : Les Belles Lettres
- Jacoby, Félix. 1950. *Fragmente der griechischen Historiker*. Ledein : Brill
- Kerferd, George Br. 1999. *Le mouvement sophistique*. Traduit par Alonso Tordesillas et Didier Bigou. Paris : Vrin
- Laërce, Diogène. 1999. *Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction sous la direction de Marie-Odile Goulet-Cazé. Paris : Le livre de poche
- Lévi-Strauss, Claude. 1962. *La pensée sauvage*. Paris : Librairie Plon
- Lincoln, Bruce. 1997. « Competing Discourses : Rethinking the Prehistory of “Mythos” and “Logos” » dans *Arethusa* 30 (3) : 341-367
- Macdonald Cornford, Francis. 1971. *Thucydides Mythistoricus*. Philadelphia : University of Pennsylvania
- Marrou, Henri-Irénée. 1948. *Histoire de l’éducation dans l’Antiquité : tome 1. Le monde grec*. Paris : Éditions du Seuil
- Morgenthau, Hans J. 2005. *Politics Among Nations : The Struggle for Power and Peace*, seventh edition. New York : The McGraw-Hill Companies
- Nadaf, Gérard. 2008. *Le concept de nature chez les présocratiques*. Traduit de l’anglais par Benoît Castelnérac. Paris : Klincksieck
- Niebuhr, Ronald. 2013. *Moral Man and Immoral Society: A Study of Ethics and Politics*, second edition. Louisville : Westminster John Knox Press
- Parménide. 1998. *Sur la nature ou sur l’étant : la langue de l’être ?* Traduit par Barbara Cassin. Paris : Éditions du Seuil
- Platon. 2011. *Œuvres complètes* sous la direction de Luc Brisson. Paris : Flammarion
- Plutarque. 2001. *Vies parallèles*. Traduit par Anne-Marie Ozanam. Paris : Quarto Gallimard
- Plutarque. 2003. *Œuvres morales : traités 54-57*. Traduit par Marcel Cuvigny et Guy Lachenaud. Paris : Les Belles Lettres

- Polybe. 2003. *Histoire*. Traduit par Denis Roussel sous la direction de François Hartog. Paris : Gallimard
- Romilly, Jacqueline. 1988. *Les Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris : Le livre de poche
- Romilly, Jacqueline. 1990. *La construction de la vérité chez Thucydide*. Paris : Julliard
- Romilly, Jacqueline. 2005. *L'invention de l'histoire politique chez Thucydide*. Paris : Éditions Rue d'Ulm
- Romilly, Jacqueline. 2013. *Histoire et raison chez Thucydide*. Paris : Les belles lettres
- Saïd, Suzanne, Monique Trédé et Alain Le Boulluec. 2013. *Histoire de la littérature grecque*. Paris : Presses Universitaires de France
- Sextus Empiricus. 1997. *Esquisses pyrrhoniennes*. Traduit par Pierre Pellegrin. Paris : Éditions du Seuil
- Sextus Empiricus. 2002. *Contre les professeurs*. Traduit par C. Dalimier, D. et J. Delattre et B. Pérez sous la direction de Pierre Pellegrin. Paris : Éditions du Seuil
- Sophocle. 1964. *Théâtre complet*. Traduit par Robert Pignarre. Paris : GF Flammarion
- Vernant, Jean-Pierre. 1996. *Mythe et pensée chez les Grecs : Études de la psychologie historique*. Paris : La découverte
- Vernant, Jean-Pierre. 1999. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris : Points
- Vernant, Jean-Pierre. 2013. *Les origines de la pensée grecque*. Paris : Presses universitaires de France
- Waltz, Kenneth N. 2001. *Man, the State and War : a theoretical analysis*. New York : Columbia University Press
- Xénophon. 2007. *Les Helléniques : livres I – III*. Traduit par J. Hatzfeld. Paris : Les Belles Lettres
- Xénophon. 2014. *Le banquet. Apologie de Socrate*. Traduit par François Olivier. Paris : Les Belles Lettres
- Xénophon. 2015. *Mémorables*. Traduit par Louis-André Dorion. Paris : Les Belles Lettres