



HAL
open science

Hobbes et Denys d'Halicarnasse : la politique et la rhétorique chez Thucydide

Timothy Burns

► **To cite this version:**

Timothy Burns. Hobbes et Denys d'Halicarnasse : la politique et la rhétorique chez Thucydide. Rhétorique démocratique en temps de crise, Jan 2011, Nice, France. hal-03447292

HAL Id: hal-03447292

<https://hal.science/hal-03447292>

Submitted on 24 Nov 2021

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

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

Hobbes et Denys d'Halicarnasse : la politique et la rhétorique chez Thucydide

Hobbes and Dionysius of Halicarnassus: Politics and Rhetoric in Thucydides

Timothy Burns

Professeur de science politique, Skidmore College
tburns@skidmore.edu

Cet article a été traduit de l'anglais par Marc-André Wiesmann, Associate Professor of French, Skidmore College

Thomas Hobbes' dispute with Dionysius of Halicarnassus over the study of Thucydides' history allows us to understand both the ancient case for an ennobled public rhetoric and Hobbes' case against it. Dionysius, concerned with cultivating healthy civic oratory, faced a situation in which Roman rhetoricians were emulating shocking attacks on divine justice like those found in Thucydides' Melian dialogue; he attempted to steer orators away from such arguments even as he acknowledged their truth. Hobbes, however, recommends the study of Thucydides' work for a new kind of political education, one that will benefit from Thucydides' private, even "secret," instruction, which permits the reader to admit to himself those things that he would otherwise, on account of his vanity, hide from himself.

La différence entre Thomas Hobbes et Denys d'Halicarnasse s'agissant de l'histoire de Thucydide nous permet de comprendre à la fois les arguments mis en avant par les penseurs de l'antiquité en faveur d'une rhétorique ennoblée publique et les arguments de Hobbes contre elle. En voulant cultiver l'art oratoire salutaire et civique, face à une situation dans laquelle les rhéteurs romains ont émulé les attaques choquantes sur la justice divine, comme celles que l'on trouve dans le dialogue des Méliens de Thucydide, Denys a tenté d'orienter les orateurs loin de ces arguments, même s'il a reconnu leur vérité. Hobbes, au contraire, recommande l'étude de l'œuvre de Thucydide pour un nouveau type d'éducation politique, celui qui va bénéficier de l'instruction privée, voire « secrète », de Thucydide, ce qui permet au lecteur de s'avouer des choses qu'il se cacherait autrement à lui-même, à cause de son amour-propre.

Denys d'Halicarnasse, Hobbes, Marcelin, justice divine, rhétorique, Thucydide

Dionysius of Halicarnassus, divine justice, Hobbes, Marcellinus, rhetoric, Thucydides

Les démocraties libérales se basent solidement sur la doctrine des droits individuels qui privilégie la liberté de l'individu à déterminer et à poursuivre ce qu'il conçoit comme le bien, poursuite que seule restreint la nécessité d'octroyer la même liberté aux autres. A son début, le principe qui élève ainsi l'individu et sa liberté au-dessus de toute obligation de dévouement et de sacrifice personnel envers un putatif bien commun requit et suscita une violente critique de la part du public. Cette analyse destructrice ciblait la notion des exigences d'un bien commun considéré suprêmement désirable et clairement défini qui demanderait une obligation légalement formelle. De cette manière, les états dits libéraux se sont toujours caractérisés par une appréhension et même une hostilité envers les thèmes élogieux d'une rhétorique et en même d'un lyrisme politiques qui, dans la pensée classique, élèvent les concepts du juste et du noble, spécialement en ce qui concerne la justice divine. Les penseurs politiques de la

modernité naissante comptaient surmonter les obstacles locaux ou particuliers qui s'attachaient de manière anachronique à cette censée justice divine et à d'autres fantasmes, des produits créés comme le disait Locke, par une « folie » ou un « artisanat » au nom de l'individu autonome dans un monde social véritablement libéré. Leur but trouve sa meilleure expression plus tard et, ainsi, le plus ouvertement, dans les thèses de Marx qui déclarent d'une part que la bourgeoisie a arraché « le voile » qui avait occulté les déprédations et l'exploitation égoïstes de tous les dirigeants antérieurs et, de l'autre, que les religions sont simplement « les peaux de serpent abandonnées » quand l'être humain gagne la plénitude d'une conscience rationnelle.¹ Le cynisme contemporain qui s'exerce contre toute exhortation politique visant un bien noblement transcendant et, surtout, une justice divine en les dénonçant de rétrogrades dans leurs formulations péjorativement « rhétoriques » pourrait être considéré comme une continuation de la même exigence moderne. La modernité, à son commencement et aujourd'hui même, se veut décidément anti-rhétorique.

Comme pour une grande partie du discours politique moderne, il est possible de retracer la dépréciation d'une rhétorique valorisant une instance divine à la pensée de Machiavel, philosophe qui s'efforce de détrôner la religion prescrite par la Bible. Ainsi que le souligne Leo Strauss, Machiavel se distancie nettement de la formulation aristotélicienne d'une magnanimité hautement vertueuse perçue à l'opposé du vice de l'humilité. Il prône plutôt une nouvelle dignité humaine, une « virtù » qui se hausse au-dessus d'une telle humilité et qui prévient ou décourage toute tentative de surmonter la condition humaine. La « virtù » de Machiavel combat donc les notions de la rhétorique politique classique qui avait stipulé que les êtres humains vivent mieux et plus sainement lorsqu'ils peuvent imaginer un espace dans lequel entretenir leur désir d'une transcendance de l'humain. Ce désir ou espoir s'articule initialement et philosophiquement à travers une préoccupation pour un bien et une justice considérés comme but ultime. Le terme "humanité" est devenu la rubrique d'une rhétorique politique moderne qui cherche à discréditer la rhétorique transcendante en vue de relever le genre humain et ses activités intra-mondaines ou de le libérer de la position inférieure à laquelle la religion, spécialement dans ses dimensions bibliques, l'ont nécessairement confiné.² De plus, le tournant de Machiavel vers une rhétorique moins soutenue s'accompagne d'une valorisation de l'histoire comme moyen de déterminer la "raison efficace" selon laquelle les êtres humains agissent vraiment, et cela sans leur fournir des prescriptions axiologiques concernant leurs actes. Pour Machiavel, cette nouvelle orientation sous-entendait à la fois une attaque contre la soigneuse démarche selon laquelle Tite-Live anoblissait l'histoire de Rome et contre la Bible elle-même.³

Comme l'exemplifie la première publication de Hobbes, sa traduction de Thucydide, son interaction avec l'œuvre de l'historien Athénien s'inscrit dans le sillage des innovations de Machiavel. Hobbes attachait trois préfaces à sa traduction, et la troisième, intitulée "Vie de Thucydide", se voulait un remplacement de "La vie de Thucydide" de Marcelin qui, jusque là, avait été considérée l'introduction essentielle à ses écrits. La nouvelle "Vie" de Hobbes se vouait à étudier et à réfuter, d'une manière plus adéquate que celle de Marcelin, les observations critiques concernant Thucydide qu'on rencontrait dans les travaux du rhéteur Romain Denys d'Halicarnasse. Hobbes prétend en effet, dans son autobiographie en vers, avoir "appris à Thucydide à parler Anglais" pour l'entraînement des praticiens de la rhétorique. Sa polémique contre Denys était surtout nécessaire parce que les propos péjoratifs de celui-ci concernant le célèbre Athénien jouissaient d'une grande faveur qui justifiait les

¹ Marx, *The Communist Manifesto* et *On The Jewish Question*, dans *The Marx-Engels Reader*, 2nd edition, Robert C. Tucker, ed. (New York: Norton, 1978), 475 et 28.

² Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 207–08, 224–25, 294–96 avec 189–90. Voir aussi 136, 148–52.

³ Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, 233, 122–42.

partisans de Polybe et de Tacite aux dépens de Thucydide.⁴ Hobbes réserve ainsi la moitié de sa “Vie de Thucydide” à la réfutation des arguments de Denys d’Halicarnasse. Le thème central de ces pages concerne la nécessité et la désirabilité de toute rhétorique encomiastique dans la vie politique.

Le dénigrement de la rhétorique présent dans les œuvres politiques majeures de Hobbes se trouve dans la préface mentionnée ci-dessus, et dans deux autres préfaces à sa traduction. Cette dépréciation s’avère liée à ses attaques visant la démocratie en tant que régime éminemment politique, une mise en question qui concerne aussi la notion de délibération publique en général. Pour articuler sa polémique, Hobbes établit une antithèse entre la peur salutaire et la vanité délétère, antithèse qu’il prétend avoir découverte chez Thucydide et qui sous-tendra toute sa pensée politique ultérieure et, de cette manière, servira de base aux régimes d’orientation libérale.

Denys d’Halicarnasse

Trois ouvrages de Denys—la *Lettre à Pompée*, *Sur Thucydide* et *La seconde lettre à Ammée*—contiennent ses critiques de Thucydide.⁵ Ce corpus n’a pas encore fait l’objet d’une analyse qui prenne au sérieux les buts argumentatifs de leur auteur. Celui-ci se proclame le défenseur de “la philosophie politique contre ceux qui [les Epicuriens] l’attaquent injustement” et, dans les réprimandes qu’il adresse à l’historien, il prétend adopter la même *proairesis* utilisée par Platon contre certains pré-Socratiques et par Aristote contre les enseignements (*dogmata*) de Platon.⁶ (Il est ainsi difficile d’affirmer quand les arguments de Denys doivent se lire littéralement, quand ils comptent souligner indirectement l’intention de Thucydide, et quand ces deux possibilités doivent être simultanément soutenues.) Denys montra une grande énergie dans ses prises de position pour le style Attique pur dans les écoles romaines de rhétorique, ce qui explique qu’il se concentra sur Thucydide, dont les travaux étaient lus et imités par les apprentis rhéteurs. L’animosité de Denys contre Thucydide en tant que modèle offert à des étudiants cible moins les “erreurs” stylistiques du maître que le *fond* des discours. Les mots de ces discours sont-ils ou non destinés au bien public, promeuvent-ils ou non une vie civile saine ? Plus spécifiquement, ces mots orientent-ils les citoyens vers des buts nobles et justes ou les induisent-ils plutôt à poursuivre leur propre bien-être ? La fin de la rhétorique judiciaire est la justice, et celle de la rhétorique épидictique le noble et l’honorable.

⁴ Andreas Dudith, le traducteur et commentateur de *Denys sur Thucydide*, proclama au dix-septième siècle même que “Thucydide n’apparaîtra pas aujourd’hui le plus grand en histoire, mais, déprécié, se placera plutôt à la dernière place”. La bonne réputation de Thucydide n’a recommencé à s’améliorer à sa hauteur contemporaine que pendant la dernière partie du dix-huitième siècle. Voir Amaldo Momigliano, *The Classical Foundations of Modern Historiography* (Berkeley: University of California Press, 1992), 48–9.

⁵ La comparaison entre Thucydide et Hobbes dans *La lettre à Pompée* prétend être reproduite de *Sur l’imitation*, de laquelle nous n’avons aujourd’hui qu’un epitome contenant une phrase de cette comparaison. Voir Malcolm Heath, “Dionysius of Halicarnassus’ *On Imitation*,” *Hermes* 117 (1989), 370–373. Denys loue aussi Thucydide hautement (avec un caveat mineur) pour son choix de mots dans *Sur la composition littéraire*, ch. 18, et une fois de plus comme le meilleur historien de style austère dans le ch. 22. Dans le chapitre ultérieur, il exemplifie et explique les beautés du style de Thucydide, un style délibérément rugueux, austère et dur qu’il a choisi, comme le dit Denys, selon l’assertion de Thucydide d’avoir écrit non pas pour plaire pour une seule écoute mais en tant que possession éternelle. Voir aussi Dinarche, 8. Pour *La lettre à Pompée*, j’ai utilisé la traduction de Stephen Usher dans *Dionysius of Halicarnassus, The Critical Essays, in Two Volumes. Volume II* (Cambridge: Harvard University Press, 1985) 353–397, avec des émendations mineures. Pour *Sur Thucydide*, j’ai employé la traduction de W. Kendrick Pritchett (Berkeley and London: University of California Press, 1975), avec des émendations mineures. *La seconde lettre à Ammée* contient de longs exemples des prétendues difficultés de styles auxquelles *Sur Thucydide* avait fait allusion.

⁶ *Sur Thucydide* ch. 2 et 3.

De cette manière, la rhétorique délibérative devrait-elle simplement avoir pour but une solide efficacité occasionnelle ? Denys argumente qu’il n’en est rien.

La lettre à Pompée

Le troisième chapitre de *La lettre à Pompée*, le premier écrit de Denys s’adressant à Thucydide, élabore un contraste entre Hérodote et Thucydide peu flatteur envers ce dernier. Denys, d’une façon qui ferait secouer la tête à des historiens contemporains, met en avant qu’un historien se doit : a) de choisir un sujet *noble* qui sache gratifier l’attention des lecteurs ; b) de commencer et de finir ce dont il traite à des moments moralement édifiants ; c) d’inclure des événements qui assurent pour le lecteur une plaisante *varietas* ; d) de formuler une attitude adéquate envers les bons et les mauvais événements. Pour chacune de ces prescriptions, Denys souligne la supériorité de Hérodote. Tandis qu’Hérodote traite de la noble victoire des Grecs contre le roi barbare et esclavagiste des Perses, Thucydide choisit d’écrire au sujet d’une guerre fratricide qui, comme il le démontre dans son introduction, amène d’immenses souffrances aux Grecs. Hérodote commence son œuvre en décrivant l’intention du barbare de réduire les Grecs à la servitude et la termine en peignant sa punition. Thucydide, par contre, ouvre la sienne sur la grandeur des Grecs à leur suprême apogée (celle qui n’existe qu’à un doigt du précipice), et, sans même mentionner les exploits athéniens pendant la guerre médique, comme l’aurait fait un fervent amoureux de la ville, il la termine en omettant toute référence à l’admirable retour des Athéniens de Phyle. Au lieu, à la manière d’Hérodote, de divertir le lecteur par des digressions, Thucydide nous fait sans un seul répit traverser les décades d’un seul conflit horrible. Hérodote, pour sa part, poursuit sa narration selon un strict ordre chronologique. Bien que diachroniquement linéaire, le récit de Thucydide se divise entre étés et hivers, ce qui produit une confusion nuisible à l’attention du lecteur. Le tempérament d’Hérodote montre peu de parti-pris, alors que la rancune de Thucydide contre sa ville natale s’affiche continuellement. Denys conclut que la seule supériorité qu’on puisse discerner chez Thucydide aux dépens d’Hérodote réside dans certains aspects de style et de rhétorique.

Si ces passages étaient les seules réactions de Denys se rapportant à l’œuvre de Thucydide, ils n’y apporteraient que peu d’éclaircissements et nous seraient presque inutiles. Cependant, Denys promet dans sa conclusion de s’y adresser plus amplement ailleurs. En effet, deux autres de ses ouvrages qui nous sont parvenus, spécialement *Sur Thucydide*, fournissent des commentaires à la fois plus longs et plus élaborés. De plus, dans son traité *De la composition littéraire*, Denys loue Thucydide en le nommant le « plus grand historien » du style austère dont il célèbre hautement la manière grave, rugueuse et abrasive.⁷ Comme nous le verrons, cette admiration pour l’historien est aussi présente dans *Sur Thucydide*, quoique d’une façon plus tacite puisque l’ouvrage contient des admonestations contre des passages peu recommandables à des apprentis rhéteurs, ce qui induit même l’auteur à s’excuser plusieurs fois d’apparaître trop sévère. Ainsi *Sur Thucydide*, l’étude de l’historien athénien la plus substantielle chez Denys, requiert notre attention.

Sur Thucydide : première partie

Sur Thucydide articule fermement son but : fournir des règles valables et rodées à ceux qui se proposent de devenir des “écrivains et orateurs” crédibles afin qu’ils puissent adopter les vertus et éviter les défauts de Thucydide, “le plus éminent de tous les historiens” (ch. 1-2). Denys nous déclare que Thucydide a été accepté comme norme pour l’histoire et comme pierre de touche en ce qui concerne le talent dans la rhétorique destinée au forum (ch. 2, 8). Il est difficile d’établir précisément comment les rhéteurs employaient le texte de Thucydide. Cependant Denys aborde clairement la question de la valeur éducative de l’imitation des

⁷ *Sur la composition littéraire*, 22.

discours de l'historien. Puisque que les discours sont inintelligibles en dehors de la narration des évènements, on doit aussi prendre ces derniers en compte. Pour estimer sa valeur pédagogique, Denys offre donc son évaluation de l'œuvre entière, les narrations et les discours. Une dimension cruciale s'impose dans ses observations quand il souligne que les œuvres en question ne doivent pas seulement interpeller la raison mais aussi "l'impression irrationnelle" (*alogos aisthesis*) et "l'émotion" (*pathos*). Il insiste que, dans le cas de ces deux dernières catégories, un généraliste comme lui peut souvent en juger mieux qu'un artiste.

La distinction fondamentale entre les lecteurs rationnels et irrationnels devient encore plus significative lorsqu'on considère l'œuvre de Thucydide à la lumière de son historiographie innovatrice. Les historiens antérieurs n'avaient rejeté aucune tradition ou mythe, profane ou sacré. De tels mythes, comme Denys le souligne, faisaient partie prenante de l'éducation de la manière de vivre chère à des peuples particuliers, et il montre ainsi une certaine indulgence pour l'inclusion de mythes dans les travaux d'historiens d'histoires locales (ch. 4-6). Cependant Denys emploie les mots mêmes de Thucydide pour montrer que celui-ci n'avait inclus aucun matériau mythique dans son travail, et qu'il "avait refusé de compromettre sa démarche d'historien afin de décevoir ou captiver la majorité de ses lecteurs". Selon Thucydide, une telle compromission caractérisait tout ce que les historiens avant lui s'étaient permis, Hérodote inclus. Adoptant une autre perspective, la démarche de Thucydide se voulait une substance utile ou profitable (*opheilon*) en permanence, une possession éternelle plutôt qu'une bagatelle qui plaise seulement un moment.⁸ Denys présente donc les intentions de Thucydide comme une *avancée* par rapport aux démarches des autres historiens—Hérodote y compris—et proclame qu'il est lui-même guidé dans ses critiques de Thucydide par le même amour de la vérité qui avait motivé de dernier. Il ajoute que la plupart des "philosophes et rhétoriciens" se sont portés témoins du soin de la vérité que cet historien a toujours cultivé, "vérité pour laquelle nous désirons que l'histoire soit la grande prêtresse (*hierieian*)" (ch. 7-8). La fin propre à l'histoire, cette fin qui a été atteinte par Thucydide, est une vérité utile et profitable, et non une gratification obtenue par les contes que génère pour chaque individu sa ville d'origine et ses nobles exploits. Cependant, de tels critères feront certainement courir le risque aux œuvres de Thucydide d'être moins appréciées par les lecteurs "irrationnels" ou par ce grain d'irrationnel qui habite chaque lecteur.

La critique dionysienne de la disposition et du matériau de l'histoire de Thucydide—c'est-à-dire ses divisions, articulations et développements (ch. 9-20)—qui occupe la première partie de *Sur Thucydide* ne se préoccupe pas des lecteurs irrationnels mais plutôt de la possibilité pour le lecteur rationnel de saisir la vérité. Denys reproche d'abord à Thucydide d'avoir divisé son histoire en étés et en hivers car cela, d'une manière "imprévisible", mène à l'opacité : "Notre esprit est désorienté par la séparation des batailles et ne peut aisément se souvenir des séquences non complètes qu'on lui a présentées" (ch. 9). Similairement, la critique de Denys concernant le choix fait par Thucydide pour le commencement et la fin de son œuvre ne vise pas, comme dans la *Lettre à Pompée*, le manque de noblesse marquant l'ouverture et la clôture du texte, mais quelque chose de beaucoup plus spécifique : la brève chronique de l'historien indiquant les mouvements et les souffrances infra-humains qui accompagnent la guerre⁹ et l'ordre énigmatique de la narration dans la *prophasis*.

Denys cite quatre passages qui traitent de la crainte des Spartiates vis-à-vis de la puissance croissante d'Athènes.¹⁰ Il raisonne que, puisque Thucydide nous dit trois fois qu'il considère que cette croissance et le malaise spartiate qu'elle suscite sont les véritables causes de la guerre, il aurait dû nous fournir la narration de l'augmentation de l'hégémonie athénienne—période qui débute à la conclusion du conflit avec les Perses et se termine par le

⁸ Cf. Thucydide 1.22.4.

⁹ Cf. Thucydide 1.23.

¹⁰ Les passages proviennent de 1.23.4-24.1, 1.88-89.1, 1.97.2, et 1.118.1-2 du texte de Thucydide.

commencement des hostilités contre Lacédémone et qui est racontée dans une digression ultérieure—avant de s’attacher aux affaires de Corcyre et de Potidée. Un ordre chronologique linéaire aurait en effet semblé plus “naturel” tout en forgeant une narration plus efficace. Cependant, Denys indique que Thucydide lui-même était conscient de cette difficulté (ch. 11, 12), une remarque qui laisse le lecteur perplexe quant à l’intention de l’historien lorsqu’il se déplace successivement en amont de sa narration, un amont qui nous dirige vers les temps les plus reculés dans notre compréhension des faits.

De la même manière, pour cette première partie de *Sur Thucydide*, on perçoit, dans les reproches que Denys assène à Thucydide pour ne pas nous avoir menés à une conclusion adéquate de la guerre, une différence notable avec les positions qu’il avait prises dans la *Lettre à Pompée*. En effet, en se référant à la fois aux propos de Thucydide dans la conclusion à l’archéologie de la guerre et à sa deuxième introduction, dans le cinquième livre,¹¹ Denys cite le passage ultérieur dans lequel l’historien explique comment un oracle qui prédisait une “guerre de trois fois neuf ans” était effectivement le seul oracle à avoir vu sa réalisation (ch. 12). Un peu plus tard (ch. 16), Denys prétend que Thucydide paraît avoir laissé son œuvre incomplète, un jugement qu’il base non sur le fait qu’elle s’arrête à la vingt-et-unième année, mais plutôt à cause de la facture peu achevée du Livre 8 et de son manque de discours. Encore plus loin (ch. 24), Denys observe clairement que “pendant cette guerre longue de vingt-sept ans, de son commencement à sa fin, il continua à travailler sur les huit livres, qui représentent tout ce qu’il nous a laissé, les tournant et les retournant, les limant et les organisant, faisant attention à chaque partie de son texte.” Ainsi, Denys veut mettre en lumière que l’historien travaillait *seulement* sur ces huit livres.

Lus ensemble, les trois passages en question nous mènent à spéculer que Thucydide, en concluant ainsi son œuvre, le faisait au défi de l’oracle des “trente-neuf ans”, et que sa clôture à la vingt-et-unième année ruine l’opportunité de voir la main de dieu ou des dieux s’activant dans la carrière des événements. Similairement, dans son chapitre 14, Denys blâme Thucydide de ne pas avoir recensé la demande Athénienne de paix à Sparte pendant l’épidémie de peste qui avait forcé les Athéniens à abandonner la possibilité “de placer leur espoir en tout autre aide,” c’est-à-dire en l’aide divine. Il admet cependant, au chapitre 15, que Thucydide avait dû “avoir une intention spéciale” puisque ce n’était nullement la faiblesse qui l’empêchait de trouver et d’articuler des arguments.” Même s’il semble vitupérer contre Thucydide, Denys nous conduit donc à rester perplexes quant à la signification de la sélection et de l’organisation par le fameux historien de son matériau de base dans sa recherche pour la vérité.

Les réserves que Denys prononce contre l’oraison funèbre de Périclès sont de la même nature. Il se plaint que ceux qui tombèrent à la bataille de Pylos sous le commandement de Périclès “étaient de beaucoup supérieurs en nombre et valeur” que ceux qui moururent avant cette oraison et qui “remplirent la ville de leur vantardise” concernant la capture des individus qui “avaient déclaré la guerre contre les Athéniens”. Pourquoi donc, nous demande Denys, n’y avait-il pas eu d’oraison funèbre pour ceux-là, tandis que ceux-ci, un nombre bien inférieur, en reçurent une ? (Quelques pages plus tôt [14] Denys avait néanmoins déclaré que les Athéniens qui avaient péri à Pylos n’étaient qu’un “petit nombre” et que Thucydide s’était trop concentré sur cet engagement insignifiant.) De plus, il accentue emphatiquement que Thucydide, et non Périclès, composa l’oraison. Il suggère que Thucydide choisit subtilement pour l’oraison une place qui mette en plus grande évidence l’incapacité flagrante de Périclès et de sa nouvelle Athènes à gérer la peste désastreuse (considérée punition divine par les Athéniens) et les conséquences abominables qui affligèrent la ville.

Les chapitres qui concluent la première partie de *Sur Thucydide* convergent de plus en plus, dans leur analyse du texte, sur sa prédilection de l’influence divine en tant que thème

¹¹ Thucydide 5.26.3.

sublime des recherches de celui-ci. Après nous avoir menés à questionner les diverses parties de l'archéologie (ch. 19-20), Denys suggère qu'il y a un élément qui sonne faux dans l'ouverture que Thucydide donne à son œuvre. Cette fausse note réside en sa présentation de la faiblesse de l'ère archaïque et de l'évolution d'un ethos proprement Grec à partir du barbarisme. Denys trouve que Thucydide déprécie excessivement le portrait élogieusement poétique de la Grèce quand on considère, comme il le fait (2), les sentiments qu'en général les êtres humains entretiennent sur leur passé. Même quand il s'agit de découvrir la vérité, il est injustifiable d'entreprendre une démarche historique en assaillant ouvertement et largement les faiblesses du passé. On pourrait dire que Denys condamne le "réalisme" de Thucydide ainsi utilisé en exorde. Essayer de déterminer si la période archaïque souffrait d'infirmité ou, au contraire, correspondait à la perfection d'un âge d'or revient à évoquer l'existence d'une justice divine ou d'une Providence. En effet, seule une telle instance de perfection, d'abondance et de bien-être primordiaux nous autorise à rejeter la grossièreté, la violence et l'injustice.¹² Denys signale qu'il comprend l'immense importance de ce dont il s'agit en préfaçant sa suggestion d'émendation du texte de Thucydide (c'est-à-dire l'élimination de tout ce qui se trouve entre 1.1 et 1.21) par la formule "si la loi divine sanctionne et admet (*hosion....kai themiton*) que j'exprime ma pensée...", une expression ne faisant surface nulle part ailleurs dans l'ouvrage.

Les chapitres 21-25 de *Sur Thucydide* établissent une transition passant du contenu de Thucydide—disposition, ordre, développement, sélection—à son style (*character*). Pendant toute la première partie de l'ouvrage (jusqu'au ch. 20), lorsqu'il s'adresse au contenu de l'histoire de Thucydide, Denys a assumé que les choix du maître, même s'ils lui paraissaient problématiques, s'alignaient sur des intentions précises, et il n'a jamais mis en question les talents naturels de l'Athénien. En outre, il adopte la même déférence quand il parle maintenant de l'absence de discours dans l'œuvre d'Hérodote, carence qui, elle, pourrait être imputée à une paucité de talent naturel (ch. 23).

Et ainsi, autant pour le style que le contenu, Thucydide se distanca de ses prédécesseurs d'une manière évidemment voulue. Denys nous indique que l'Athénien reconnaissait les qualités stylistiques que possédaient ses prédécesseurs tout en affirmant qu'il était le premier à introduire dans l'écriture de l'histoire un singulier "style que tous les autres avaient laissé de côté". (Hérodote, par contre, avait simplement mené à bien une tendance poétique rudimentairement présente chez ses prédécesseurs.) Le style nouveau du maître, austère délibérément, se caractérise surtout par "l'expression du nombre maximum de choses à travers le nombre minimum de mots," en "comprimant un nombre de pensée en une", et en laissant "ses auditeurs dans l'espérance d'entendre quelque chose de plus" (ch. 24). Denys aborde maintenant l'analyse de ce style afin "d'aider les hommes mêmes qui désirent imiter notre auteur". A ce moment, Denys commence à se préoccuper moins des intentions de Thucydide l'historien et beaucoup plus des effets que son texte produit en ses lecteurs.

Sur Thucydide : deuxième partie

Denys commence son examen du style de Thucydide en parcourant des passages narratifs, en en blâmant certains mais, avant même d'établir les critères de son admiration, en louant ensuite le récit de la bataille qui s'était déroulée dans le port de Syracuse :

Pour moi donc ces passages et des passages similaires me semblent dignes d'être émulés et imités, et je suis convaincu que leur élévation (*megalegoria*), leurs mots nobles (*kallialogia*), leurs forces (*deinotes*) et leurs autres qualités sont, dans ses

¹² Voir Strauss, *The City and Man*, 38-39 et 129; *Natural Right And History*, 83-84, 95-97, 150n24; "Jerusalem and Athens," *Studies In Platonic Political Philosophy*, 155; *Thoughts on Machiavelli*, 165; "Progress or Return?" *The Rebirth of Classical Political Rationalism*; "Notes On Lucretius," *Liberalism Ancient And Modern*, 84, 86, 97, 100, 116-117, 122, 131; "The Law of Reason in the Kuzari," *Persecution and the Art of Writing*, 114 et 139-41.

ouvrages, mis en évidence dans leur perfection la plus pure. Mon jugement se base sur le fait que chaque type d'esprit est affecté par cette sorte de discours, et que ni l'élément critique irrationnel de l'esprit qui nous permet de comprendre ce qui est plaisant (*hede*) et ce qui est désagréable (*aniaron*), ni l'élément rationnel qui est la pierre de touche selon laquelle se discerne le noble (*kalon*) dans les divers arts, ne s'en trouvent aliénés. Ni ceux qui ne sont pas experts en rhétorique délibérative ne pourraient y mentionner une figure ou un mot qui suscite leur déplaisir, ni ceux qui sont les plus pointilleux et qui considèrent avec dédain l'ignorance du vulgaire ne sauraient trouver faute dans l'ornementation (*kataskeue*) de ce style, car ceux du plus grand nombre et ceux du plus petit en formeront la même opinion.... Il y aura un accord parfait entre les critères et rationnels et irrationnels selon lesquels, d'après mon propre avis, toutes les œuvres d'art doivent être jugées... (ch. 27)

Le style de Thucydide s'avère le plus efficace quand il prend compte non seulement du jugement d'un petit nombre d'experts mais aussi du plus grand nombre de lecteurs et, pour la plupart de ceux-ci, de leur appréciation "irrationnelle" des œuvres d'art. Après six chapitres de critique de la description de la *stasis* à Corcyre dans lesquels Denys semble dire que Thucydide dévoile, dans sa représentation graphique des violences civiles, la condition humaine telle qu'elle est, il passe de la narration aux discours (ch. 34), s'y étend dans une discussion de 18 chapitres, et arrive à la fin de l'ouvrage par quatre chapitres traitant de ceux "qui ont réussi à imiter" le maître.

Etant donnée la division des lecteurs introduite par Denys, il n'est pas surprenant que le blâme le plus étendu, le plus acerbe et le plus révélateur portant sur les discours soit dirigé contre le dialogue avec les Méliens.¹³ Il commence son examen (ch. 37) de cet échange remarquable par un contraste qui se réfère au dialogue antérieur qui avait mis en scène les discours des Platéens et des Thébins.¹⁴ Il valorise ceux-ci en les baptisant "noble et extraordinaire dialogue" et en qualifiant les mots d'Archidamos à Platée comme exemplaires de pureté, clarté, concision et plaisante harmonie. C'est contre cet arrière-plan qu'il situe le dialogue avec les Méliens, un épisode qu'il admet—et il faut le souligner—"être encensé de louanges par les admirateurs du style de Thucydide". Il note que l'historien remplace ici le dialogue indirect (récapitulation de ce qui a été dit) par le direct en "introduisant des personnages et une action dramatique (*dramatikon*)".

Dans le texte de Thucydide que Denys interprète, les Athéniens disent aux Méliens qu'ils requièrent un dialogue afin d'éviter, entre les représentatifs des deux parties, une conversation hors de portée des oreilles du peuple. Un tel protocole, expliquent-ils, favorisera la sécurité des Méliens. En effet, selon les Athéniens, ces spécifications préviendront le risque de déception du plus grand nombre par un petit groupe d'experts, puisque le dialogue en public dépendra de la sorte de discours qui *ne gratifiera pas* et, ainsi, qui ne pourra tromper le plus grand nombre des Méliens. A ce point de l'analyse de Denys, les propos des Athéniens ressemblent à l'intention formulée par Thucydide telle que Denys lui-même l'avait transcrite (ch. 6), à savoir : le refus de "pratiquer la tromperie et la magie contre le plus grand nombre" ou "ne pas pratiquer la tromperie...mais se rendre utile" (ch. 7). Autrement dit, c'est ainsi que la vérité utile sera rendue publique le plus clairement par les Athéniens. Mais puisque le dialogue, en tant que partie intégrale de l'ouvrage de Thucydide, n'est plus *intra muros* et que les admirateurs du style de Thucydide en font la louange, Denys va trouver ce dialogue supérieurement problématique.

Denys déclare que les propos des Athéniens anonymes à 5.89 (ils évitent un long discours qui défendrait la justice de la présente application de leur pouvoir ou qui justifierait toute assertion d'avoir été floués par les Méliens) sont "ceux d'un homme qui admet que l'expédition cible un peuple qui n'a rien fait de mal, puisque cet homme refuse de prendre position d'un côté ou de l'autre" (ch. 38). De la même manière, il trouve coupable la demande

¹³ Thucydide 5.84–113.

¹⁴ Thucydide 2.71–74.

Athénienne que les Méliens renient tout argument contre l'injustice des Athéniens et qu'ils se bornent à négocier une solution qui soit simultanément favorable aux deux parties. "Cela est l'équivalent de déclarer que bien qu'on subisse une injustice, on doit plaider en respectant la nécessité et en capitulant. Cependant, nous sommes bien conscients que nous vous traitons injustement mais que nous vaincrons votre faiblesse par force". Denys établit que les généraux Athéniens agissent contre la justice plutôt que de nier que la justice existe. Il semble que son raisonnement propose que les porte-paroles sont des Athéniens et que c'est pourquoi ils doivent agir selon la signification de la justice. "De tels propositions, ajoute-t-il, "représentent plutôt la façon des monarques orientaux quand ils s'adressent aux Grecs qu'ils ont libérés des Mèdes, à savoir que la justice s'avère être la conduite normale entre égaux, mais que la violence caractérise les relations entre les plus forts et les moins forts" (ch. 39). Denys reconnaît donc non que de tels propos sont formulés, mais qu'ils sont formulés par des Athéniens.

La sévérité des réprimandes dionysiennes augmente encore après qu'il a cité les Athéniens arguant contre l'adoption par les Méliens d'un espoir caractéristique d'une croyance en une multitude d'instances invisibles—oracles, divination et autres—c'est-à-dire offensant la vraie foi de la majorité envers les dieux (Denys, ch. 40 ; cf. Thucydide, 5 :103) :

Je ne comprends pas comment on puisse faire l'éloge de tels propos comme s'ils étaient adéquats pour des généraux Athéniens, c'est-à-dire que la solution espérée qui provient des dieux apporte la catastrophe sur des autres hommes, et qu'il n'y ait aucune utilité ou bien des oracles ou bien de la divination pour ceux qui ont élu une vie s'astreignant à la pitié et au devoir moral. Bien qu'il y ait d'autres raisons, c'est une des gloires suprêmes de la ville des Athéniens de respecter les dieux et, pour toute affaire et en toutes occasions de ne s'engager en aucune entreprise sans avoir eu recours à la divination et aux oracles.

Et il ajoute à la fin du chapitre suivant (ch. 41) :

Car les positions et propos que les dirigeants des cités et des hommes auxquels on a confié d'exercer un si grand pouvoir et de s'exprimer devant d'autres villes comme les porte-parole de leur propre polis doivent être compris par tous comme la voix même de la communauté qui les y convie.

Denys ne nie pas que de telles vues aient pu être celles de certains Athéniens. A ce point son objection propose plutôt que les propos en question donnent une mauvaise impression d'Athènes, dont beaucoup de citoyens (comme le récit ultérieur de l'expédition de Sicile le soulignera avec insistance) croyaient fervemment en la justice divine. La critique de Denys concernant les arguments ultérieurs des Athéniens, qui invoquent "la loi" selon laquelle les forts ont le pouvoir et que les faibles s'y plient comme par une nécessité naturelle, proclame qu'une telle doctrine ne devrait même pas se trouver dans la bouche des Grecs :

Il met en scène les Athéniens avançant une réplique encore plus téméraire : "Quand aux faveurs des dieux [...]". Le sens de ces mots est difficile à cerner même pour ceux qui paraissent très informés de l'ouvrage de l'auteur, mais la proposition amène une conclusion plus ou moins comme celle-ci : que la connaissance que chacun affiche au sujet des dieux est une question d'opinion, mais que la justice entre homme et homme se détermine par la loi commune de la nature qui prescrit qu'on doit exercer le pouvoir sur quiconque peut être maintenu en subjection. Ces dits s'alignent avec les seuls intérêts des forts et ne sont pas dignes d'être prononcés par des Athéniens ou des Grecs.

Quelques difficiles qu'elles soient à évaluer, il est clair que les affirmations des Athéniens sont une attaque directe contre la justice. Ces remarques, parmi bien d'autres—par exemple quand ils concluent que les Méliens qui placent leur foi, comme le plus grand nombre d'êtres humains, en des instances occultes—démontrent une "fourberie dépravée".

Denys examine ensuite la question suivante : est-ce que ces mots furent vraiment énoncés ? Cela se rapporte à leur "vérité" au sens de leur authenticité ou de leur vraisemblance. C'est-à-dire qu'il admet implicitement qu'il est possible qu'ils aient été prononcés, mais que, même si cela était le cas, ils ne seraient cependant pas dignes d'être inclus dans un reportage

d'historien. (Denys défend qu'il est peu plausible que Thucydide ait été présent, ce qui veut dire que le dialogue est un texte qu'il a composé lui-même.) Mais, selon Denys, il n'est pas acceptable qu'un tel dialogue mette en scène des Athéniens qui « puissent accuser les Méliens de niaiserie » alors qu'ils refusent l'esclavage de la même manière que ces Athéniens qui s'étaient jadis battus si noblement pour éviter d'être subjugués au pouvoir perse. Et il ajoute : "Je tiens que si tout autre peuple avait essayé de dire de telles choses devant des Athéniens, qui ont exercé une si puissante influence pour rendre la vie de tous les jours plus humaine et civilisée, ces Athéniens se seraient grandement indignés". Les propos des généraux, quelque ambigus ils aient été, se seraient montrés moralement inacceptables aux Athéniens. Autrement dit, tandis que les événements à Platée montrent qu'Archidamos formule une demande juste, pure et claire aux Platéens, nous voyons dans le dialogue avec les Méliens "que les plus sages des Grecs avancent les arguments les plus insultants et les vêtent dans une langue extrêmement peu plaisante". Ainsi leurs propos fournissent d'amples raisons pour que "le monde entier haïsse Athènes". La plupart des êtres humains qui entendent des arguments favorisant la nécessité au lieu de la justice profèrera d'abondantes reproches contre les Athéniens. Par-dessus tout, le déni de l'existence d'une justice divine est le propos le plus désagréable à la partie "irrationnelle" de l'esprit.

Revenant aux autres discours, Denys établit la liste de ceux qu'il admire et de ceux dont il désapprouve (ch. 42-43). Il n'est pas surprenant qu'il admire comment Périclès illustre son équanimité dans son premier discours, et qu'il valorise aussi les discours de Nicias : son opposition à l'expédition en Sicile, la lettre envoyée à Athènes, ses exhortations avant l'ultime bataille navale à Syracuse, et le discours de consolation à ses soldats où il plaide avec eux de maintenir l'espoir en des dieux justes.¹⁵ Ces oraisons se caractérisent par « la pureté et la perspicacité, et peuvent être utilisées comme plaidoiries actuelles ». Il pense aussi que le dernier discours des Platéens pour leur propre défense¹⁶ est particulièrement agréable. Il déclare que toutes ces œuvres oratoires sont dignes d'être imitées par des historiens. C'est explicitement le discours de Platéens qui plaide pour la justice, le bien commun et une loi commune et divine embrassant les Hellènes et les protégeant contre ce qui est avantageux et simplement efficace. Ce discours est celui des faibles placés dans le rôle de suppliants ; c'est donc la contrepartie exacte des choquants propos Athéniens dans le dialogue avec les Méliens où la loi est réduite à la nécessité et où la honte se montre dans toute son ampleur. Dans sa détermination de ce qui aurait dû se dire au lieu de ce qui est ineffablement immoral, Denys se joint aux Méliens et ainsi, comme leurs interlocuteurs Athéniens le précisent (5.103), au « plus grand nombre ».

D'autres discours qui font l'objet des protestations de Denys incluent le troisième discours de Périclès,¹⁷ dans lequel il conseille aux Athéniens de supporter, par leur nécessité, les instances démoniaques de la meilleure façon possible, ceux de Cléon et de Diodotus qui tous deux font appel à la nécessité, ceux d'Hermocrate et d'Euphème à Camarina, "et d'autres comme ceux-ci". Il objecte spécifiquement au discours de Périclès parce que celui-ci attise la colère du plus grand nombre au lieu de la calmer, parce qu'il déclare ouvertement quelle est la disposition psychologique du plus grand nombre plutôt que simplement en prendre compte dans son discours, et parce qu'il affirme qu'il était vrai que chaque homme retrouverait le bien-être quand la cité reviendrait à sa prospérité, une conclusion par trop évidente puisque la ville entière souffrait de la peste à ce moment dans un désastre qui ne pouvait bénéficier à personne. Selon Denys, le discours ne va pas assez loin dans son appel au bien commun (ch. 43-44).

¹⁵ Cf. Thucydide 1.140-144; 6.9-14, 20-23; 7.11-15; 7.61-64; 7.77.

¹⁶ Cf. Thucydide 3.53-59.

¹⁷ Cf. Thucydide 2.60-64.

Il tance Périclès pour avoir dressé son propre éloge plutôt qu'humblement avoir fait appel à la merci de son public pour en obtenir la bonne volonté. (ch. 45) Ce discours "se tient plus près du style de Gorgias" (ch. 46). De plus, Périclès a essayé dans ce cas d'inspirer une vertu civique cardinale, le courage, sans faire appel au noble et en s'en tenant strictement à l'intelligence. Cependant Denys loue les sections du discours¹⁸ qui promulguent la fierté ancestrale (ch. 47), qui consistent en nobles exhortations à confronter le danger d'une manière constante "au sein des coutumes qui correspondent à la grandeur d'Athènes", et qui blâment la lâcheté et l'hubris. Il insiste que les valeurs ancestrales, le noble et le bien commun le plus élevé sont admirables et qu'ils doivent être émulés. Il s'enthousiasme aussi pour les passages du discours d'Hermocrate qui loue les hommes libres luttant contre l'esclavage, et il précise que la passion rhétorique de Thucydide montre ici de la précipitation, de la noblesse, de la magnificence, de la force, et de la plénitude. "On pourrait employer une telle éloquence au barreau, dans les assemblées publiques, et dans des conversations avec des amis". Il pense aussi que l'attaque d'Hermocrate sur l'envie et le désir de sécurité¹⁹ est "noble" (ch. 48).

On ne peut clairement comprendre la continuité entre les fulminantes objections de Denys au dialogue avec les Méliens et sa vibrante admiration des discours pieux, justes et nobles de Thucydide sans premièrement considérer la qualification majeure qu'il établit regardant ces deux instances lorsqu'il aborde la conclusion de son ouvrage (ch. 49-51). Car il qualifie maintenant *toutes* ses critiques antérieures en rappelant à ses lecteurs qu'il les a élaborées en défense et presque dans l'optique du "grand nombre" de citoyens intègres, souvent dans leurs rôles de pères et de mères. Toute personne qui ait un sens commun adéquat sait, dit-il, que les discours dont il a offert la critique n'étaient pas aptes à être prononcés dans un tribunal or dans une assemblée, et qu'il n'avaient pas été composés pour être imités dans ces fora. En effet, les déviations qui s'éloignent du registre discursif légal ou accoutumé (*nomozon*) "font offense aux classes ordinaires des citoyens qui n'ont pas l'habitude d'entendre un tel langage". De telles déviations n'appartiennent ni dans les tribunaux, ni dans les assemblées de délibération publique, ni

dans les conversations privées, dans lesquelles nous parlons avec d'autres citoyens, avec des amis ou des membres de la famille au sujet d'affaires quotidiennes. C'est dans ce cadre qu'on leur raconte certaines de nos expériences, qu'on les consulte sur des points essentiels, qu'on leur donne des conseils, qu'on leur demande des services, qu'on se réjouit avec eux quand la fortune leur a été favorable ou quand on s'attriste pour eux quand une fortune adverse les a frappés. Je dois dire aussi que les personnes qui s'entretiennent de cette manière dérivative en s'éloignant de la langue de tous les jours dégoûteraient même leurs pères et leurs mères, qui ne pourraient tolérer leur comportement sans exiger des interprètes, comme dans le cas où une langue étrangère nous confronte. C'est ainsi que je caractérise mes pensées concernant l'écriture de Thucydide, et je les ai exprimées longuement et en toute candeur. (ch. 49)

Quand il déclare que les citoyens ne comprendront pas ces discours, Denys ne veut certainement pas dire qu'ils seront totalement incapables de les comprendre en tant qu'agressions contre la justice. Il veut plutôt suggérer qu'ils réagiront comme l'éphore Sthenelaidas quand il eut entendu comment les Athéniens parlaient contre la justice au nom de la peur, de l'honneur et du profit, ces forces contraignantes qui peuvent l'éclipser : "Je ne comprends pas ces nombreux propos des Athéniens car, bien qu'ils se soient loués eux-mêmes, ils n'ont en aucune occasion dénié qu'ils commettaient des actes injustes envers nos alliés et le Péloponnèse".²⁰ Les bons citoyens comprennent les discours dignes, majestueux, complexes et nobles. Ce n'est donc pas par leur obscurité, mais par l'*ouverture* même de leurs attaques contre la justice au nom de la nécessité que les discours dans l'œuvre de Thucydide

¹⁸ Cf. Thucydide 2.61-1-3, 2.63.1.

¹⁹ Cf. Thucydide 7.78.2.

²⁰ Thucydide 1.86.1

se privent quelquefois de ces vertus qui sont essentielles pour les assemblées publiques, les tribunaux et la moralité de la vie privée des citoyens. Un tel langage est “étranger” au bon citoyen dans ce sens précis : il est étranger à la pensée et à l’expérience ordinaires ou journalières des citoyens.²¹

Par contre, ce langage n’est *pas* étrange pour la minorité qui “a accompli des progrès en rhétorique et en philosophie”. Denys rend cela explicite quand il répond à ceux qui, ayant reconnu le mérite des objections qu’il a articulées, proclame que le type d’écriture de Thucydide, s’il n’est pas adaptable aux assemblées publiques et aux tribunaux, *est* totalement adéquat au travail de ceux qui écrivent des traités historiques. De tels écrits, avancent-ils, « ne sont destinés ni aux commerçants, ni à ceux qui tiennent des échoppes, ni à des artisans, ni à toute autre personne qui n’ait pas entrepris une éducation libérale. Ces écrits s’adressent plutôt à ceux qui, après avoir passé les échelons d’une éducation normale, l’ont poursuivie par la rhétorique et la philosophie. Pour cette sorte d’individu, de telles formulations ne sembleront pas étrangères. » (ch. 50).

On pourrait dire que ceux qui émettent ces objections demandent à savoir de quelles difficultés il s’agit exactement. Bien sûr, les propos de Thucydide ne conviennent pas à une audience du plus grand nombre. Ils ciblent une minorité. Au lieu de réfuter cette assertion, Denys la confirme et il minimise même plus que les objecteurs le nombre de lecteurs qui puisse vraiment comprendre Thucydide :

A ceux qui pensent que seuls les gens bien éduqués sont qualifiés pour lire et saisir le langage de Thucydide, je dois répondre ainsi : en limiter l’accès au plus petit nombre de la cité revient à reproduire ce qui se passe dans les villes gouvernées par un régime oligarchique ou dictatorial, qui refusent à l’œuvre sa dimension essentielle, c’est-à-dire sa capacité de participer, de par son indispensabilité et utilité, à la vie générale des êtres humains. En effet, rien ne pourrait être plus important et d’utilité plus variée. Cependant on arrive à un nombre très restreint lorsqu’on compte ceux qui sont capables de comprendre la totalité de Thucydide, et même ceux-ci ne peuvent pas en saisir certains passages sans avoir recours à un commentaire grammatical. (ch. 51)

Quand il souligne qu’un seul petit nombre peut accéder au sens du texte de Thucydide et ne pas le trouver étrange, Denys recommande néanmoins une lecture embrassant la plupart de l’œuvre. Il accuse ceux qui prétendent qu’elle cible *seulement* une poignée de lecteurs de désirer, comme les tyrans et les oligarques, *de l’empêcher d’être fréquentée* par d’autres. Ceci, bien sûr, ne peut être littéralement vrai. Il semble plutôt vouloir dire que, quoique l’ouvrage soit certainement dirigé vers le petit nombre, ce que Thucydide lui-même suggère, beaucoup seront inévitablement capables d’y avoir accès. Ceci pose donc une problème, puisque, comme les dérogateurs le soulignent, certains passages admettent tacitement qu’ils ne sont pas utiles à guider et à maintenir la vie morale et civique de la plupart des êtres humains. De plus, ce sont spécialement ces passages dont les orateurs romains sont inexplicablement devenus les plus friands.

L’apparente parade de Denys à cette difficulté est formulée dans la conclusion de son ouvrage (ch. 52-55). Le “petit nombre” qui se rend compte que Thucydide a écrit entièrement pour eux, comme le répète Denys, veut

bannir des tribunaux et des assemblées publiques tous les propos de Thucydide car il n’ont aucune utilité. Ils refusent d’admettre que, à quelques exceptions près, la portion narrative est admirable et adaptée à toute occasion tandis que les discours ne sont pas dans leur entièreté aptes à l’imitation, exceptés ces passages qui peuvent

²¹ Comme Denys l’indiquera de nouveau au chapitre 54 après avoir cité la section d’un discours de Démosthène, “évident à tous” ne veut pas dire totalement intelligible, mais intelligible au non-expert selon sa capacité ou son penchant qui inclut, comme il l’a indiqué, “l’irrationnel”. Il est autrement impossible de comprendre la louange ultérieure des discours de Démosthène en tant qu’obscurs mais clairs, inintelligible mais intelligible.

être compris par tous mais dont la facture n'est pas nécessairement au niveau des capacités de n'importe qui.

La narration des actes, au lieu des discours, comprend la plus grande utilité pour le plus grand nombre. Comme nous l'avons vu (cf. le ch. 26), la narration fait appel aux esprits de toute sorte, le "rationnel" et "l'irrationnel". Quelques critiques insistent qu'il faudrait (si cela pouvait être imposé) "bannir" la narration et toute autre portion du texte et empêcher le plus grand nombre d'y avoir accès. Mais ils ne le peuvent guère. Denys suggère que Thucydide a lui-même considéré la question des groupes multiples de ses lecteurs en composant de splendides passages narrés, spécialement son récit de l'expédition sicilienne. Néanmoins, les discours d'une franchise excessive restent problématiques dans le contexte de la conjoncture actuelle à Rome car (peut-être à cause de l'estime que les lecteurs férus de philosophie leur témoignent) de tels discours sont devenus les favoris des rhéteurs. Et Denys lui-même montre en effet son intention de "bannir" au moins les dernières sections dans les tribunaux et les assemblées publiques. Comment peut-il y réussir ? Comment, c'est-à-dire, serait-il capable de défendre qu'ils soient lus et qu'ils influencent ou corrompent la vie publique, et d'affubler et Thucydide et Athènes de responsables d'une expression offensante et censurable ?

Il y parvient cependant en élevant les discours de Démosthène l'Athénien, le parfait imitateur des discours de Thucydide, plutôt que la prescription des rhéteurs qui les privilégient comme objets d'imitation. A la fin de l'ouvrage, qui s'adresse à l'étude des écrits de ceux qui ont eu du succès à imiter Thucydide, un long panégyrique de Démosthène fait surface. Denys ne détecte aucun historien qui ait accompli cet exploit, mais, du point de vue de la rhétorique, il estime que Démosthène est le parfait émule de Thucydide. Il donne ainsi le conseil à "ceux qui pratiquent les arts oratoires" (ch. 55) de prendre comme modèle Démosthène, cet intermédiaire qui montre comment Thucydide doit être adéquatement imité dans le domaine de la délibération publique. En effet Démosthène a pour sa part évité les passages longs, elliptiques, énigmatiques et obscurs qui caractérisent le texte de Thucydide tout en n'exprimant pas ses pensées simplement et sans complexité. On pourrait caractériser les citations que Denys choisit pour illustrer les discours thucydidiens de Démosthène comme des passages adroits qui mêlent éloquemment des appels à la nécessité à d'autres invoquant le noble ou le bien commun.²² Démosthène est le modèle pour "ceux qui pratiquent les arts oratoires" parce qu'il préserve ce qui plaît au plus grand nombre (ch. 55). Tout en s'éloignant de la langue quotidienne, comme le fait Thucydide, il reste compréhensible pour tous et il n'essaie pas de persuader ses auditeurs sans insister sur le bien commun. Ses discours ont toutes les qualités et aucun des défauts de Thucydide. En effet, l'orateur doit persuader tout le monde, ou être intelligible à tous, selon les dimensions que Denys a prescrites, c'est-à-dire à la fois pour les lecteurs rationnels et irrationnels.

Par sa présentation de Démosthène en tant que le meilleur imitateur de la rhétorique de Thucydide, Denys démontre que son intérêt pour une rhétorique civique noble n'est pas un

²² Pour être plus spécifique au sujet des portions des discours de Démosthène cités par Denys, tous mettent en scène l'orateur s'adressant à la question de la rhétorique. Dans le premier discours, il s'adresse à la question regardant comment plaire aux alliés des Athéniens; dans le second, celle de comment plaire aux citoyens. Dans le troisième, il considère l'utilité de plaire à la justice. Dans le quatrième et cinquième, il considère la stratégie rhétorique de Philippe. Dans le sixième, il parle de la rhétorique de ceux parmi les Athéniens qui aident Philippe à leurrer les autres, et contraste cela défavorablement avec sa propre rhétorique. Le passage clé—celui qui révèle les principes rhétoriques propres à Démosthène—est le second, dans lequel il proclame directement ce dont le peuple doit être persuadé de croire concernant la justice et la nécessité: "Le premier et le plus crucial point dans la préparation militaire, hommes d'Athènes, est que chacun possède la détermination de faire ce qui est nécessaire sans zèle excessif et sans y être forcé. Car vous voyez, hommes d'Athènes, que rien ne vous a jamais évadé chaque fois que vous avez collectivement désiré de réaliser un projet et, ensuite, tout le monde s'est rendu compte que l'exécution en dépendait individuellement de chaque individu". Chacun doit être convaincu qu'il choisit librement et pour le bien commun de faire ce qui est en fait nécessaire pour sa propre sécurité.

appel à des contes de fées, à une occultation totale de la vérité pour le bénéfice du noble, ou pour un encouragement de l'imprudance politique. Tout comme certains passages de Thucydide qu'il a cités comme exemplaires du discours "noble" se montrent, d'une manière surprenante, très durs,²³ ainsi en est-il des citations des discours de Démosthène. Elles sont ambiguës dans leur présentation de la question centrale de la justice s'opposant à la nécessité, suggérant une tension dans cette opposition mais n'allant pas plus loin. Comme il l'affirme, les discours de Thucydide qui ne dévient que modérément de ce qui est légal ou coutumier sont les plus désirables (ch. 49, 51). La déviation de ce qui est normal ou légal devrait être très peu marquée, mais Denys ne désire pas qu'elle soit absente.

La difficulté que les ouvrages de Denys nous présentent est donc la suivante : la doctrine de Thucydide, bien que véridique, contrarie beaucoup trop le profond attachement à la justice divine et à ce qui est noble, valeurs qui assurent une vie saine à la plupart des citoyens. Cette loyauté rejoint inévitablement la révérence pour le passé ou l'assimilation du bien avec l'ancestral. Si Thucydide cultive généralement une marge d'obscurité, les discours de ses personnages sont quelquefois trop francs. Il est erroné d'assumer que la plupart des Athéniens se soient orientés sur la sorte de pensée formulée à Melos et ailleurs au sujet de la justice et de la nécessité. Mais la préférence des rhéteurs envers le dialogue des Méliens et d'autres discours similaires (un problème que Thucydide ne semble pas avoir anticipé) a obscurci la dévotion des Athéniens à la justice et à la piété dans leurs vies privée et publique. Néanmoins l'œuvre de Thucydide ne peut et ne devrait pas être "bannie" de quelque sphère sociale qu'il soit. Elle est largement accessible et lue par des orateurs qui s'adresseront à tous, et elle contient beaucoup de passages qui sont utilement appréciés par le plus grand nombre. Denys peut recommander cette œuvre à la poignée de lecteurs versés en rhétorique tout en critiquant les sections qui apparaîtront offensantes au plus grand nombre et en soulignant que les orateurs se doivent d'imiter seulement les passages parfaits. Cependant, la plupart des orateurs ne comprendront pas totalement les écrits de Thucydide pour distinguer ce qui devrait on ne devrait pas être imité. Ainsi Denys promulgue plutôt la rhétorique de Démosthène comme le meilleur modèle et défend simultanément la totalité du texte de Thucydide contre ceux qui désireraient le "bannir". Ceux qui prennent Démosthène comme modèle à imiter erreront le plus par leur proclivité envers le noble et le juste ; ce qu'ils saisissent dans ses discours sera adéquat et "clair" pour tout le monde. Les passages de Thucydide peu utiles dans la cité le seront cependant pour les philosophes, mais resteront, comme c'est en effet le cas chez Thucydide, "obscur" ou privés.

Le Thucydide de Hobbes

Hobbes recommande Thucydide tout *en s'opposant* à de telles préoccupations envers une rhétorique recherchant le noble et l'élevé. Il défend ses raisons exactes dans les trois préfaces à sa traduction : la lettre de dédicace "Au très Honorable Sire William Cavendish", la lettre "Aux Lecteurs," et "De la Vie et Histoire de Thucydide".²⁴ Les trois préfaces dévoilent successivement des indications de plus en plus profondes au sujet de ce que Hobbes a appris et de ce qu'il s'attend à ce que ses lecteurs apprennent de Thucydide, stipulations qui culminent par son attaque contre Denys.

²³ Voir par exemple la citation dans le ch. 48 des propos d'Hermocrate à 6.78.2, et, dans le ch. 47, sa citation de Périclès quand celui-ci appelle l'empire une tyrannie (Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, 2.63.1). Ce dernier passage est particulièrement remarquable parce qu'il aurait pu servir ses intentions de montrer un noble appel à la fierté ancestrale beaucoup plus clairement.

²⁴ J'ai employé les trois préfaces telles qu'elles apparaissent dans le Thucydide de Hobbes, Richard Schlatter, ed. (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1975), 3-27. Les références aux pages concernent ce texte.

La première de ces préfaces, la lettre dédicatoire “Au très Honorable Sire William Cavendish”, explique que Hobbes a publié l’ouvrage au moins en partie comme correctif de ce qu’il appelle la compréhension “outrageusement erronée” de ce qui est honorable ou déshonorant à son époque. Hobbes impute cette méprise à la religion Chrétienne, et souligne que, pour sa part, il salue la vertu païenne de magnanimité. La situation qu’il confronte, ajoute-t-il, est très différente des circonstances dans lesquelles Denys écrivait. Dans sa seconde préface (“Au Lecteur”) Hobbes donne les raisons à la fois pour son choix initial de Thucydide au lieu d’autres historiens et pour sa crainte concernant la publication de sa traduction. Il maintient que Thucydide s’acquitte du travail d’historien le plus “naturellement et pleinement” possible, c’est-à-dire “d’instruire et de rendre les hommes capables, à travers la connaissance du passé, de se comporter prudemment dans le présent et d’une manière éclairée envers l’avenir”. L’histoire de Thucydide est uniquement apte à accomplir ces buts parce que, d’une part, son œuvre n’insère “aucun sermon, qu’ils soit moral ou politique,” “aucunes sages méditations”, et qu’il ne se place pas entre le lecteur et le récit. D’autre part, il comprend *indubitablement* “des conjectures subtiles regardant les intentions secrètes et les cogitations intérieures” des protagonistes, mais seulement de ceux qui sont rendus “certains” par la narration ou qui se manifestent “d’une telle évidence que la narration elle-même est suffisante pour suggérer cette certitude au lecteur”. Tandis que Thucydide “n’essaie pas de pénétrer dans le cœur des hommes plus loin qu’il n’est rendu évident par leurs actes”, il le fait néanmoins et ses lecteurs eux-mêmes peuvent l’y suivre. Le lecteur peut en tirer des préceptes à son avantage, et par sa propre initiative retracer les indécisions et les conseils des protagonistes jusqu’à leur origine”. La supériorité de Thucydide se manifeste donc par sa façon d’instruire qui est efficace parce qu’*indirecte*.

C’est donc pour cela que Hobbes s’imaginait qu’un petit groupe de judicieux lecteurs, s’ils avaient à leur disposition une traduction précise de l’œuvre de Thucydide, pourraient obtenir autant de plaisir que lui-même en avait ressenti. Son intention de publier sa traduction l’abandonna, déclare-t-il, quand il se mit à considérer ce qui donne plaisir *au plus grand nombre* : spectacles sanglants plutôt que l’art ou le talent de “l’esprit” qui mène villes et armées...à leurs fins”. Après quelque temps, il conclut néanmoins qu’il devrait “se contenter d’un petit groupe de lecteurs d’une qualité supérieure, ceux dont l’approbation seule est considérable parce qu’ils n’exercent que leur jugement.”

Thucydide et la philosophie

Cependant Hobbes affirme, lorsqu’il commence sa troisième préface (“La vie de Thucydide”), que l’historien et lui avaient une raison plus sérieuse de craindre la censure du plus grand nombre et, autrement dit, que l’absence de batailles sanglantes dans le texte n’est qu’un leurre. La première partie de la préface emprunte librement à la *Vie de Thucydide* de Marcellin,²⁵ en omettant de grandes parties mais en préservant assez de l’argument qui concerne le lignage noble ou royal de l’historien grec pour expliquer comment il aurait pu être un adepte de la rhétorique et de la philosophie (ch. 10-11). Une telle discussion permet ou force Hobbes de considérer à son tour, comme l’avait fait Marcellin, l’inculpation d’athéisme destiné à Thucydide. Son étude de la philosophie avait induit la foule à proférer cette accusation contre l’historien. D’une manière similaire, cela s’était produit contre Anaxagore —le maître de Thucydide en philosophie—ce qui avait résulté en la mort d’Anaxagore, puis

²⁵ Hobbes dépend beaucoup de *La vie de Thucydide* par Marcellin. Il met le matériau dérivé de Marcellin dans la forme plus systématique, ordonnée et non-contradictoire que les lecteurs de *La vie* de Marcellin pourraient eux-mêmes désirer: premièrement la vie, ensuite l’histoire, qui est additionnellement divisée regardant d’un côté la vérité et l’élocution de l’autre. Pour une analyse de l’argument de l’ouvrage de Marcellin, voir Timothy Burns, “Marcellinus’ Life of Thucydide, translated into English from the Greek, with an introductory essay.” *Interpretation, A Journal of Political Philosophy*. Volume 38, issue 1 (December, 2010).

en celle de Socrate un peu plus tard (ch. 11-12). Il semble que la pratique de la philosophie avait inéluctablement culminé en cette accusation néfaste. Ce n'est pas seulement le désir des spectacles sanglants mais aussi une pieuse indignation et un respect de la loi divine qui motivent le plus grand nombre. Non moins que chez Denys, donc, la division que Hobbes propose entre un groupe restreint de lecteurs et leur plus grand nombre pivote autour de la question de l'existence du divin.

La réfutation de Hobbes concernant l'accusation d'athéisme est curieuse et instructive. Il prend d'abord à son propre compte le mépris de ses lecteurs Chrétiens envers la religion païenne qui existait à l'époque de Thucydide en arguant que celui-ci, selon la "raison naturelle", considérait une telle religion comme "vaine et superstitieuse. Ainsi, l'historien était (simplement) réputé d' "athéisme" parmi le "peuple". Hobbes proclame que l'évidence textuelle renforce cette probabilité :

Dans certains lieux de son histoire il note l'ambiguïté des oracles ; cependant il confirme une sienne proposition s'adressant à la durée de la guerre prédite par un oracle. Il taxe Nicias de s'être montré trop pointilleux dans l'observation des cérémonies de leur religion quand, par cette insistante attention, il avait détruit sa propre personne, son armée et, de plus la puissance et la liberté de son pays. Il loue cependant ce même Nicias en un autre lieu pour sa dévotion aux dieux et déclare que, dans cette situation, il méritait moins que tout autre d'être parvenu à un si haut degré de calamité qui fut son sort. Ainsi, dans son oeuvre notre auteur semble d'une part exempt de superstition et, de l'autre, ne pas embrasser l'athéisme. (ch. 12)

Mais ces lignes ne disculpent pas Thucydide de ce dont il est accusé ; elles nous orientent plutôt tacitement vers la base fondamentale de cette accusation. Thucydide "taxe" en effet Nicias ouvertement de "se donner un peu trop à la superstition et à des observations de cette sorte" quand celui-ci refuse de changer, après une éclipse de la lune, les positions de l'armée Athénienne avant qu'une période de "trois fois neuf jours" prescrite par les augures se soit écoulée.²⁶ Mais Thucydide ne fait pas l'éloge de Nicias quant à "sa dévotion aux dieux". Dans le jugement final concernant Nicias auquel Hobbes nous réfère, Thucydide dit simplement que Nicias était "l'homme qui, de tous les Grecs de mon temps, méritait au moins de ne pas être soumis à un si haut degré de souffrance."²⁷ L'interprétation que Hobbes nous donne de ce passage demande que nous revisitions le dernier discours de Nicias pour cerner la pensée de Thucydide. En effet, à ce point là, ce n'est pas Thucydide mais Nicias lui-même qui articule la position suivante : Puisqu'il [Nicias] "a montré sa dévotion envers les dieux selon la loi, et qu'il a vécu justement et sans blâme envers les hommes", il espère maintenant que les souffrances des Athéniens et les siennes cesseront, car elles ne sont pas méritées ; les dieux ont suffisamment puni les Athéniens, qui désormais méritent leur miséricorde.²⁸ Comme le sort de Nicias le révèle, cet espoir était une erreur. Ainsi que Hobbes le déclare sans ambages, "il détruisit sa propre personne, son armée et de plus la puissance et la liberté de son pays". Le résultat désastreux ne suggère aucune louange de la théologie à laquelle Nicias devait sa dévotion aux dieux.²⁹ Dans ce cas, il semble que la conclusion que le lecteur "retire à soi" de la narration est l'absence de la justice divine et ses conséquences catastrophiques pour ceux qui s'y fient.

Cette impression se renforce quand on considère les autres déclarations de Hobbes au sujet des oracles. La référence de Thucydide à "l'ambiguïté des oracles" manque d'emphase. Au lieu où Thucydide révèle le plus clairement son attitude envers les oracles (la dispute, pendant

²⁶ Thucydide 7.50.4.

²⁷ Thucydide 7.86.5; Hobbes exclut de cette traduction le reste du jugement de Thucydide, "ayant mené sa vie entière en accord avec ce qui était considéré comme la vertu".

²⁸ Thucydide 7.77.2-4 (traduction par Hobbes).

²⁹ Comme le dit Leo Strauss, "son fin réfute la théologie de Nicias." "Preliminary Observations on the Gods in Thucydide' Work," *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*, Volume 4, no. 1 (1974), 12. Cf. *The City And Man*, 208-09.

la peste, concernant les mots *limos* et *loimos*), il exprime ses doutes sur la véracité de n'importe quel et de tout oracle en expliquant que la manière selon laquelle les êtres humains se souviennent de telles choses se conforme à leurs souffrances.³⁰ Contre une déclaration si limpide, Hobbes maintient que Thucydide néanmoins "confirme la durée" de la guerre par la prédiction d'un oracle, avérant ainsi sa confiance ou croyance à l'encontre des oracles. En fait, l'historien fait tout le contraire : il établit la vérité *de l'oracle* selon l'actuelle durée de la guerre qu'on peut rationnellement connaître en comptant les années, et il ajoute que cet oracle avait été *le seul* à être reconnu vrai et en accord avec les actions de la guerre.³¹ Le propos de Hobbes semble donc être non seulement mensonger mais aussi une affirmation de la grande pitié de Thucydide, qui aurait eu besoin d'un oracle non pas pour lui dévoiler ce qui allait arriver, mais pour établir que son calcul de la longueur d'une guerre déjà réalisée était correct.

En fait, il semble que les déclarations de Hobbes soulignent les intentions plus générales de Thucydide quant à son emploi de la prédiction oraculaire des "trois fois neuf ans". Thucydide présente sa pensée au sujet de ces vingt-sept ans parce que, tout d'abord, cette durée n'est pas du tout évidente. Certains indiquent qu'il y avait eu deux guerres séparées d'une paix de sept ans.³² Ceux-ci ne s'orientent pas d'après les événements de la guerre, comme le fait Thucydide. Ils se basent plutôt sur les déclarations officielles des villes en guerre concernant les atteintes à un traité qui avait été solennellement ratifié à la fin de dix ans de guerre officiellement reconnue. Les Spartiates appartiennent notamment à ce groupe qui partage les positions théologiques de Nicias. En effet, comme nous l'apprenons au livre VII, ils trouvent que leurs souffrances et défaite dans la "première" guerre ont eu pour cause leur violation du traité sacré qui avait stipulé une paix de cinquante ans. De plus, la confiance qu'ils montrent en s'engageant dans la "deuxième" guerre se fonde sur leur croyance que les Athéniens ont provoqué la nouvelle guerre en violant le nouveau traité sacré.³³ Leur désespoir lors de la "première" guerre et leurs espoirs lors de la seconde s'attache à la croyance que les dieux punissent ceux qui violent des traités qu'on a solennellement jurés. La possibilité de cet espoir *demande* qu'il y ait deux guerres. En insistant que le seul oracle qui se soit réalisé était celui des "trois fois neuf ans" de guerre, Thucydide emploie (avec un peu d'humour) la prédiction de l'oracle divin contre ceux dont les actions sont informées par un espoir en une providence divine et en la véracité des oracles.³⁴ Ainsi, comme le dit Hobbes, Thucydide "confirme" ceux qui soupçonnent l'athéisme de Thucydide. Si, comme Hobbes vient de le suggérer, le plus grand nombre reste en son époque profondément hostile à l'athéisme, ce qui inspire leur potentielle censure que la traduction de Hobbes pourrait bien être une prise de conscience de la vraie doctrine de Thucydide quant à la justice divine.

³⁰ Thucydide 2.54.3-4; consider also 2.8.2-3.

³¹ Thucydide 5.26.3-5.

³² Thucydide V.26.

³³ Thucydide 7.18.2-4.

³⁴ Il est important de noter que la description de Hobbes de la composition de Thucydide de ses travaux suit celle de Marcellinus dans les suggestions que Thucydide avait délibérément fini son travail pendant la vingt-et-unième année de la guerre. Thucydide composa son "commentaire et son clair record des événements" pendant la guerre et il les polit plus tard, en ne polissant cependant que les premiers sept livres. Le huitième "est resté dans l'état de sa première composition". Marcellin paraît avoir emprunté cet argument à Denys. Ce n'est donc pas surprenant qu'il répète cette suggestion dans son argument avec Denys qui, dans la *Lettre à Pompée*, blâme Thucydide pour ne pas avoir produit une fin noble et édifiante. Hobbes ne répond pas à cet argument en proclamant que Thucydide mourut peut-être avant d'avoir pu finir, mais il affirme en fait, avec Denys, que la fin est délibérée. Il nie seulement que la fin n'est pas adéquate. Thucydide finit son oeuvre quand la guerre dont il avait l'intention d'écrire se termina. Il ne voulait pas écrire sur une guerre de trois fois neuf ans qui suggérerait une main divine dans ses résultats.

Thucydide et la rhétorique

Après s'être ainsi adressé avec ruse à l'éducation philosophique de Thucydide et donc à son supposé athéisme, Hobbes passe à la formation de l'historien en rhétorique. Il affirme, comme Marcellin, que Thucydide avait été l'élève d'Antiphon, mais, quant à ce professeur, il ajoute la sombre note biographique suivante, prise chez Thucydide :³⁵

D'après la description du livre VIII de son histoire, cet homme était presque un miracle du point de vue de son éloquence, et ses discours effrayaient le peuple. Bien qu'il ait vécu retiré du monde pendant sa vieillesse, il donnait néanmoins des conseils et écrivait des orations pour d'autres qui avaient recours à lui pour cela. Ce fut lui qui machina la défaite du peuple et l'établissement du gouvernement des QUATRE CENTS. Il fut mis à mort pour cela, une fois que le peuple eut recouvré son autorité, bien qu'il eût plaidé sa propre cause mieux que nul autre jusqu'à ce jour. (ch. 12)

Le supposé professeur de rhétorique de Thucydide souffrit aux mains du peuple le même sort que celui de son professeur de philosophie. Dans ce cas le peuple se mit à craindre la puissance de l'éloquence d'Antiphon qui, paradoxalement, finit par détruire sa propre puissance. A cause des soupçons auxquels sa redoutable dextérité donnait lieu, Antiphon fut contraint d'abandonner la vie politique et de devenir un "nègre" pour d'autres jusqu'à ce qu'il puisse saisir une occasion d'établir une oligarchie dont la brève durée signifia sa mort, son éloquence remarquable ne s'avérant pas assez puissante contre le peuple. La faiblesse de ses discours contre les furieuses opinions du *demos* prépara sa chute, un résultat qui n'est pas sans rapports avec l'origine fondamentalement impie du régime qu'il avait mis en place.³⁶ Nous voyons ainsi encore plus clairement ce qui se cachait derrière l'effrayante censure de la multitude qui affectait Hobbes lui-même. Mais nous comprenons bientôt comment Hobbes pensait que Thucydide avait découvert un moyen de surmonter cette difficulté.

En conséquence de la pédagogie "d'un tel maître", Hobbes affirme que Thucydide aurait indubitablement pu devenir "un grand démagogue, et de grande autorité devant le peuple". Cependant, cela ne fut pas. Hobbes insiste, dans la foulée de Marcellin, qu' "il semble qu'il n'avait aucun désir de se mêler des affaires du gouvernement". Mais, tandis que Marcellin avait suggéré que l'intérêt de Thucydide concernant la *theoria* comme moyen de découvrir la vérité l'avait éloigné de la politique pour adopter une vie de loisirs, Hobbes emploie la retraite de Thucydide pour formuler un problème de tendance générale en politique et particulièrement en rhétorique. Il attribue d'abord la disposition a-politique de Thucydide à une difficulté spécifique à l'ancienne démocratie Athénienne :

car à cette époque il était impossible pour qui que ce soit de donner de bons et profitables conseils à la chose publique sans encourir le déplaisir du peuple. Car ils avaient une si haute opinion de leur propre puissance et de l'aise dont ils jouissaient pour accomplir n'importe quelle action qu'ils puissent envisager, que seuls les hommes qui les poussaient vers les desseins les plus dangereux et désespérés pouvaient influencer les assemblées publiques et être estimés sages et bons. D'autre part, ceux qui leur offraient des conseils tempérés et discrets étaient estimés lâches, ou privés de compréhension, ou encore cherchant à faire tort à leur puissance. Ce qui n'est pas surprenant : car une grande prospérité (à laquelle ils s'étaient accoutumés pendant de nombreuses années) pousse les hommes vers un grand amour de soi-

³⁵ Cf. Thucydide 8.68.1-2.

³⁶ Voir 8.47-49, 53, 63, 68. Les chefs de la démocratie à ce moment étaient des ennemis d'Alcibiade qui avait avec succès été condamné à mort par contumace pour son impiété. Son offre de retourner à Athènes quand la fortune du roi des Perses lui fut disponible fut accompagnée par une insistance de changer le gouvernement d'une démocratie à une oligarchie. Son retour et le changement nécessaire à l'oligarchie était opposé "au nom des dieux", mais en s'adressant individuellement à ceux qui objectaient, Peisander le convainquit qu'il n'y avait en fait aucun espoir pour Athènes. (8.53.2-3). Comme Thucydide le spécifie plus tard dans le même passage auquel Hobbes nous renvoie (8.68.2-3), Antiphon était en fait l'homme derrière les actions et les discours de Peisander.

même ; et qu'il est très difficile pour quiconque d'aimer le conseil qui le fait s'aimer moins. (ch. 12-13)

Afin d'offrir "de bons et profitables conseils"—comme le fait l'histoire—aux Athéniens, Thucydide aurait déplu au peuple ou serait devenu la cible de sa haine. Hobbes suggère (suivant l'explication de Thucydide du bannissement des généraux qui dirigèrent le premier voyage en Sicile)³⁷ que les difficultés des Athéniens se trouvaient dans l'estimation de leur puissance immédiatement après leurs premiers succès. Ces triomphes les induisirent à croire qu'ils pouvaient facilement accomplir n'importe quoi, simple ou difficile, avec ou sans forces adéquates, parce qu'ils se persuadèrent que la fortune les avaient élus. Comme le laisse entendre Hobbes, les Athéniens n'estimaient pas du tout, en vérité, leur propre puissance, mais s'imaginaient être capables de tout au monde en raison de l'amour propre que la prospérité avait stimulé en eux, un "self-love" que Hobbes nomme "vanité" plus loin. Ils pensaient que la fortune les avaient privilégiés et que leurs vies avaient atteint une signification particulière ; ils possédaient une profonde conscience de leur *grandeur*. Offrir des conseils sobres et tempérés transformait un orateur ou en lâche, ou en des individus qui "ne comprenaient pas", qui désiraient "nuire" à la mystérieuse puissance que leur bonne fortune leur apportait en semblant les libérer des contraintes actuelles du monde qu'ils habitaient. Les conseils prudents leur apparaissaient indignes parce qu'ils s'opposaient à leur vanité et forçaient chacun d'eux à "s'aimer moins".

Cependant, alors que leur prospérité exacerbait la vanité des Athéniens, elle ne l'engendrait pas. Hobbes situe le problème à un niveau plus général, un obstacle présent dans "toutes les délibérations avec la foule" :

Et cela réside beaucoup plus dans une foule que dans un seul homme. Car un homme qui raisonne en lui-même ne ressentira aucune honte à admettre une certaine peur concernant ses affaires, et considèrera alors s'y confronter avec plus de courage ; mais dans les délibérations publiques devant une multitude de gens, la peur (qui en général est bonne conseillère mais médiocre du point de vue de l'exécution des actions) ne se montre ni s'admet souvent ou jamais. De cette manière il advint parmi les Athéniens, qui pensaient qu'ils étaient capables d'accomplir quoi que ce soit, que des hommes méchants et des flatteurs les poussèrent précipitamment à des actions qui allaient les ruiner ; et les hommes vertueux n'osaient pas s'y opposer ou, s'ils le faisaient, se détruisaient eux-mêmes. (ch. 13)

"Raisonner en soi-même", si cela n'est peut-être pas tout à fait exempt de honte, n'empêche cependant pas d'admettre la présence de "suggestions timorées". Ce qui motive un tel raisonnement est l'intérêt personnel vers quoi *la peur*, en rendant évidente la nécessité de renforcer nos provisions, peut nous orienter. Mais la peur salutaire rencontre un obstacle dans "les délibérations publiques devant une foule". Toute délibération publique, et ainsi toute rhétorique (c'est-à-dire les moyens de persuader la multitude—est infirmée par un obstacle posé devant une admission personnelle et franche de *faiblesse*, admission par laquelle tout conseil vraiment profitable s'initie et peut être accepté. Quand il eut reconnu ce problème, conclut Hobbes, Thucydide "se força de ne plus paraître dans les assemblées" afin de ne plus devoir ou commettre le mal ou en souffrir, et il mena sa vie privée comme il le put, en écrivant l'histoire.

L'antithèse entre la peur salutaire et la vanité délétère qui marque toutes les oeuvres politiques ultérieures de Hobbes³⁸ trouve ainsi sa première expression ici, son explication du penchant de Thucydide de se tenir à l'écart de la vie politique, un refus qui est aussi l'indice d'un problème concernant tout discours ou délibération publics. Cette antithèse pénètre aussi l'analyse que Hobbes propose au sujet du meilleur régime politique selon la pensée de

³⁷ Voir Thucydide 4.65.4.

³⁸ Voir Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis* (London: Oxford University Press, 1936), 11-12.

Thucydide. La vie politique d'une démocratie, dont la signature est la délibération, continue Hobbes, invite la démagogie, une compétition visant la célébrité et "la gloire" qui découlent de l'ingéniosité verbale. La démocratie donne un ample terrain à la vanité et la laisse s'épanouir dans son élément en amoindrissant la peur salutaire. Ainsi Thucydide détermina que le meilleur régime est la monarchie, qui donne le moins d'espace à la vanité parce que seul le monarque peut se permettre de "raisonner avec lui-même".

Si Hobbes a en effet traduit Thucydide pour faciliter l'éducation des rhétoriciens, il a aussi, d'après notre analyse, présenté la rhétorique comme *faisant partie du problème* qui affecte la vie politique. Mais, dans son accusation, il n'a d'aucune façon proposé de solution au problème. Il y a un lien évident entre la supériorité de la monarchie et celle de l'écriture d'une histoire qui permette au lecteur "d'en tirer des leçons pour lui-même". La monarchie représente la solution politique parce qu'elle est le régime où il existe le moins d'espace que la vanité puisse occuper pour diriger la vie publique ou, autrement dit, la meilleure possibilité de garantir que le chef "raisonnera avec lui-même". Une histoire du type de celle que Thucydide a composée est l'équivalent littéraire de la monarchie et, ainsi, la solution la plus inclusive et la plus permanente. Il semblerait, en d'autres termes, que par sa retraite des affaires Thucydide ait surpassé Antiphon d'un degré en abandonnant la vie politique non pour écrire des discours "en nègre" mais pour fournir par son travail les moyens qui permettraient aux futurs lecteurs de "raisonner avec eux-mêmes" et d'arriver à une vérité qui leur serait profitable. Néanmoins, la terrifiante censure de la multitude contre ce que les leçons de Thucydide véhiculent doit être prise en compte d'une manière ou d'une autre. Lorsque Hobbes déplace son analyse de sa version de la vie de Thucydide et la focalise sur l'écriture de l'historien et ainsi sur sa dispute avec Denys d'Halicarnasse, il fait ressortir comment il concevait que Thucydide avait contourné le problème.

Les écrits de Thucydide

Hobbes appelle la vérité "l'âme" de l'histoire, et l'élocution (ou la rhétorique) son "corps". Sans cette dernière, l'histoire—quelle que soit sa vérité—ne serait pas "capable d'instruire". En s'adressant premièrement aux écrits de Thucydide, Hobbes souligne que "nul homme ne l'a [la" = cette vérité] jusqu'à présent mise en doute" (car, en effet, Denys et Marcellin avaient posé la question de la crédibilité des écrits d'Hérodote). Hobbes réitère comment les anciens avaient universellement évalué le désir de Thucydide de trouver la vérité, désir dont Marcellin s'était porté garant et qui, avant le milieu du dix-septième siècle, avait toujours été universellement reconnu : Thucydide avait choisi comme sujet une guerre dont il pouvait apprendre les mécanismes en sa qualité de témoin contemporain. Il possédait aussi suffisamment de richesses pour employer des informateurs qui lui donnent des détails, était très actif dans la recherche de la vérité, n'avait aucune soif "des acclamations d'un public populaire", avait écrit son histoire pour "instruire les générations à venir" et donné à son livre le titre de "possession qui durerait pour toujours". Il était au-dessus de la nécessité de craindre ou de flatter, et ne montrait aucune malice envers son pays malgré qu'il en ait été banni ; il n'était mu par aucune passion visant à repayer une injustice par une rétribution qui lui soit égale. En bref, il était libre des passions que Hobbes indique comme caractéristiques de la vie politique et publique qui auraient empêché tout autre individu de parvenir à la vérité.

Seule, donc, "l'élocution" de Thucydide, que Hobbes divise en "style" et "disposition", déterminera si les lecteurs apprendront une vérité utile à travers l'œuvre de Thucydide. La disposition de cette oeuvre comprend son ordre chronologique, sa présentation des causes réelles ou prétendues, sa présentation des raisons ou de la motivation des actions que ce soit par la narration et "les orations délibératives" ou par les jugements sporadiques sur les succès ou échecs de ces actions. De manière cruciale, la disposition montre clairement que Thucydide n'offre délibérément aucunes intentions au lecteur :

Il n'emploie jamais de digressions qui facilitent le but pédagogique et d'autres telles transmissions ouvertes de préceptes (ce qui est du domaine du philosophe) ; et cela parce qu'il a si évidemment placé devant les yeux des hommes les manières et les actions des bons et des mauvais conseillers et que la narration elle-même instruit le lecteur secrètement et plus efficacement qu'il n'aurait pu être accompli par précepte. (ch. 18)

Comme dans sa deuxième préface, Hobbes présente de nouveau l'instruction indirecte ou "secrète" au lecteur comme la plus singulière des vertus de Thucydide. Avec ce que nous avons observé dans sa description du problème que la vanité pose à la capacité de quiconque de "raisonner avec soi-même", nous pouvons mieux comprendre la deuxième revendication concernant l'efficacité plus sûre d'une telle instruction indirecte. Hobbes appelle "la transmission ouverte des préceptes", ce qui ressort "du domaine du philosophe". Il avait de plus mentionné au commencement de la deuxième préface qu'en philosophie "Aristote était encore en tête". Il semble donc justifié d'assumer qu'il se réfère à l'articulation fréquente de préceptes moraux qu'on retrouve dans les écrits politiques et moraux d'Aristote. Mais les préceptes "à découvert" que ce philosophe offre à ses lecteurs souffriraient nécessairement des distorsions de la vérité qui, comme Hobbes l'a suggéré, infirment tout enseignement public. Après tout, ces préceptes ne peuvent être moralement condamnables ou dire au lecteur que la peur est salutaire pour son bien être ou que "les plus forts sont ceux qui lui fournissent ce bien être", individuellement ou en commun. Si cela était leur contenu, non seulement seraient-ils ciblés par l'opprobre du peuple, mais ils ne pénétreraient pas le bon sens du lecteur concernant ce qui est honteux et ils susciteraient son dégoût. Le lecteur ne les "admettrait" pas. L'enseignement indirect de Thucydide n'empêche pas la possibilité d'un tel enseignement. Il se peut, en bref, que son efficacité se retrouve non dans l'enseignement des choses nobles et belles, mais uniquement de celles qui sont vraies.

La deuxième rubrique portant sur "l'élocution" d'un historien s'adresse au "style", et, en tant que recommandation du style de l'historien, Hobbes a recours au "jugement de divers juges anciens et compétents" qui ont offert des "témoignages" au sujet de la perspicacité (Plutarque), de la "*gravitas* et dignité de son langage" (Cicéron, *Orateur*), "de la richesse intérieure et force de son style (Cicéron, *De oratore*), et " finalement de sa...pureté et décence" (Denys d'Halicarnasse). Hobbes introduit ainsi le témoignage de ce dernier : "son témoignage [celui de Denys] est le plus robuste sur ce point parce qu'il était un rhéteur grec par ses facultés pour la rhétorique et pour son affection, un homme qui n'aurait pas recommander lui plus qu'il faut absolument." En fait, aucun des témoignages concernant la vertu du style de Thucydide seraient nécessaires, se plaint Hobbes, "si Denys n'avait pas investi tant de soin et appliqué tant de ses facultés à mettre en question et même à diminuer la valeur de la rhétorique elle-même" (ch. 18-19). Et il réserve la deuxième partie de cette préface pour citer et pour réfuter les "principales objections" de Denys.

La polémique contre Denys est convaincante du point de vue critique mais étrange à la fois. "Je pense", déclare Hobbes en une adroite antithèse qui dénigre les deux premières attaques de Denys contre la rhétorique employée par Thucydide, "que tant d'absurdités n'ont jamais été écrites en si peu de phrases" (ch. 22). Mais pourquoi faire couler tant d'encre contre les propos de Denys s'ils sombrent dans l'absurde ? Comme nous l'avons souligné, il est vrai que la traduction de Denys par Dudith, accompagnée d'un commentaire sur son oeuvre, a eu un effet délétère sur la réputation de Thucydide. Mais Hobbes se présente lui-même comme quelqu'un qui vise à écraser Denys tel qu'un marteau le ferait d'une fourmi. Il me semble que l'étrangeté de ce spectacle devient encore plus curieuse par la présentation en amalgame que Hobbes nous offre des arguments de Denys.

Car, sans le spécifier, Hobbes s'est débarrassé de l'introduction de *Sur Thucydide*, dans laquelle, comme nous l'avons vu, Denys fait l'éloge de la poursuite de la vérité chez l'historien, "haute prêtresse [= la vérité] que nous désirons présider sur l'histoire". Il a

substitué à cette introduction trois des quatre et très différents arguments “patriotiques” provenant de la *Lettre à Pompée*.³⁹ S’il l’avait voulu, Hobbes aurait pu se servir de l’apparente contradiction entre les deux textes en question afin de succinctement réfuter Denys. Il nous propose au contraire un très étendu et apparemment fiable compte-rendu des positions de Denys, qui cependant se révèle fautif. La bizarre démarche de Hobbes nous permet néanmoins de percevoir pleinement et clairement ce qu’il considérait une erreur fondamentale dans la rhétorique et la pensée politique classiques, et aussi de saisir certains aspects de cette pensée qu’il avait négligés.

Dans la première objection de Denys à Thucydide, il s’agit du choix du matériau. Un historien devrait “choisir un argument noble et satisfaisant à ceux qui le liront”. Hérodote en avait montré l’exemple, tandis que Thucydide choisit une guerre “deshonorante” et que la fortune ne favorisait guère. D’abord, on aurait dû désirer que cette guerre ne puisse jamais avoir lieu ; ensuite, qu’on ne s’en souvînt jamais...” Car Thucydide nous fait comprendre immédiatement qu’il composera le compte-rendu d’un conflit menant à de grandes souffrances, à “d’horribles calamités” pour les Grecs, tandis qu’Hérodote écrit au sujet des “merveilleux actes” des Grecs contre les Barbares.⁴⁰ À cela Hobbes réplique que l’historien devrait être à la hauteur du matériau de son entreprise, et stipule que ce matériau soit “profitable aux générations futures qui le liront.” Hérodote avait traité “de choses dont il ne pouvait pas connaître la vérité” et qui servaient plus à plaire à l’oreille en tant que contes fabuleux qu’à l’esprit par leur vérité”. Par contraste, Thucydide fournissait la vérité concernant “les misères” qui eurent lieu et qui en fait rendirent la guerre dont il écrivit “digne d’être connue” :

En effet les hommes tirent plus de profit en considérant des événements adverses qu’en gratifiant leur esprit par la vérité : ainsi, autant que les misères des hommes les instruisent mieux que leurs excellentes réussites, autant Thucydide était plus heureux de choisir son argument qu’Hérodote n’était sage en choisissant le sien”.
(ch. 20)

Quelle qu’ait été l’intention de Thucydide lorsqu’il présente son initiale et brève chronique des grandes souffrances qui accompagnèrent la guerre fratricide entre Grecs,⁴¹ Hobbes utilise l’objection que Denys conçoit contre cette chronique comme le lieu le plus adéquat pour lancer sa défense concernant la puissance heuristique qu’il accorde au “spectacle de la misère”. La chronique en question correspond, dans l’antithèse peur/vanité, au côté de la peur : tout comme la prospérité augmente la vanité, la misère exacerbe la peur. Notre vanité se montre gourmande du “fabuleux” ou du mythique, mais notre situation fondamentale reste la

³⁹ Ce que Hobbes appelle la “première” objection de Denys est la première objection dans *La lettre à Pompée*, ch. 3, 5–107 de l’édition W. Rhys Roberts. La deuxième, qu’il introduit avec “Denys dit de nouveau cela” est la deuxième objection dans cette oeuvre (109–111 de l’édition W. Rhys Roberts). Ce que Hobbes nomme “la troisième faute”—c’est-à-dire que l’ordonnance de l’histoire selon les été et les hivers désoriente les lecteurs qui doivent sauter d’une bataille inachevée à une autre—est cependant le quatrième point énoncé dans *La lettre à Pompée*. Hobbes élimine le troisième point à cause de digressions insuffisantes (111 de l’édition de W. Rhys Roberts). Le point suivant (“quatrièmement”) ne se trouve pas dans *La lettre à Pompée* mais est pris de *Sur Thucydide* ch. 10 et 11 (338–41 selon la pagination de Usener-Radermacher) et du chapitre 19 du même ouvrage. Le cinquième point (“Il trouve une autre faute...”) provient de *Sur Thucydide*, et concerne l’oraison funèbre de Périclès dans *Sur Thucydide*, ch. 18. Le sixième point (“Il trouve une autre faute...”), au sujet du dialogue avec les Méliens, vient des chapitres 36 et 37 de *Sur Thucydide* (387–89 de la pagination Usener-Radermacher). Le point final de Hobbes, sur “la phrase” de Thucydide”, provient, comme il le dit, des “endroits sans nombres” où Denys “s’en plaint”. Voir à la fois *Sur Thucydide* et spécialement la *Seconde lettre à Ammée*, passim.

⁴⁰ Voir *La lettre à Pompée*, ch. 3, 105–07 chez W. Rhys Roberts.

⁴¹ La chronique que Thucydide fait des souffrances paraît à 1.22. Elle suggère que le ciel et la terre, ou les quatre éléments, se sont émus de par la guerre; elle finit par la proposition que les contes des anciens temps “avaient cessé d’être crédibles”. On pourrait dire pour exprimer la possibilité que les dieux participèrent à la guerre fratricide des Grecs. Voir Timothy Burns, “What War Discloses,” *Recovering Reason: Essays in Honor of Thomas L. Pangle* (Lanham, MD: Lexington Books, 2010), ch. 3.

misère. Notre lien et notre soin de la noblesse nous gratifie parce que, à nos dépens, ils nous cachent la vérité. On pourrait dire que Thucydide, pour Hobbes, sert à nous éclairer sur notre misère fondamentale.

Selon Hobbes, la seconde des objections de Denys vise le choix de Thucydide quant au commencement et à la fin de la guerre. Hérodote avait commencé par l'injustice des Barbares envers les Grecs, et terminé par la revanche et la punition infligée par ceux-ci. Thucydide commence au sommet de la prospérité des Grecs et accuse clairement sa propre cité d'avoir causé la guerre bien qu'il aurait tout aussi bien pu sélectionner d'autres causes, et il omet les "acte nobles" des Athéniens contre les Perses. Cependant, en tant qu'amoureux de son pays, il aurait dû montrer comment les Spartiates initièrent la guerre motivés par leur envie et par leur haine d'Athènes tout en prétextant d'autres causes. Similairement, Thucydide met fin à la guerre durant la 22ème année, alors qu'il aurait dû la terminer par le gratifiant et admirable retour de Phile des Athéniens bannis. Hobbes ajoute qu'un historien devrait écrire inspiré par l'amour de la vérité et non de son pays ; les actions précédentes auraient dû être omises, "quelques nobles qu'elles aient été" ; et le compte-rendu aurait dû être clôt "par la date où la guerre prit fin, comme il avait promis de l'écrire", "quelques admirables ou acceptables les actions suivantes aient pu s'avérer" (ch. 20-21). La vérité ne devrait pas être flattée ou ennoblée, autrement l'amour pour un pays interférera à l'amour pour la vérité.

Après avoir présenté ces deux arguments, Hobbes s'interrompt pour en examiner d'autres et pour lancer une condamnation sévère de la compréhension de Denys regardant les vertus de l'histoire (ch. 21-22). Denys, dans la perspective de Hobbes, supprime calamités et misères, et fait uniquement la chronique des "glorieuses et splendides actions" des Athéniens" parce qu'il considérait que le but de l'histoire n'est pas *le profit* qu'elle nous fournit, mais plutôt "le plaisir procuré à l'audience", comme s'il s'agissait d'une chanson". Le point de vue de Denys semblerait s'orienter, si non vers l'histoire poétisée ("une "épopée"), certainement vers le penchant indulgent d'Hérodote pour les mythes. Hobbes attribue maintenant à Denys ces prédilections en considérant son occupation, celle de professeur de rhétorique qui n'adore que ce qui est "orné", c'est-à-dire ce qu'on pourrait appeler aujourd'hui les préjugés d'un "esthète". Contre cette disposition qui flatte les sens, il cite le rhéteur Lucien qui proclame qu'un historien de "devrait pas s'attacher" à ce que certains lecteurs aiment ou n'aiment pas, mais qu'il se doit simplement de déployer le matériau tel qu'il est.

Cependant, comme nous en avons parlé, Denys, et Hobbes le sait bien, pense que saisir la vérité devrait constituer le but de l'histoire. Si nous avons bien suivi l'argument de Hobbes, il y aurait une sérieuse difficulté quant à la position de Lucien qui maintient que l'historien devrait offrir un enseignement "profitable" puisque l'élocution est, pour ce but, aussi cruciale que la saisie de la vérité. De plus, il y a plus dans le noble que l'ornemental ou que ce qui plaise esthétiquement. Hobbes lui-même a reconnu que le mythique, le noble et la marque du dévouement envers sa propre cité—la justice—gratifient profondément et suggéré que, pour expliquer cela, il faut admettre que la vérité sur la misère de notre situation nous répugne toujours à un certain point. Comment donc la narration de Thucydide peut-elle nous instruire et ainsi montrer son utilité ?

Parmi les réponses qui restent encore aux objections de Denys, la pénultième, qui s'adresse à l'emploi chez Thucydide de phrases obscures, est la plus significative en ce qui nous occupe ici. Après avoir admis que certaines phrases de l'historien sont démesurément longues, Hobbes déclare :

Du point de vue de toutes les autres, l'obscurité qui persiste vient de leur sens profond : car elles contiennent des méditations sur celles des passions humaines qui, restant ou occultées ou peu discutées, n'attirent pas l'intérêt majeur des hommes dans leurs conversations publiques. Si donc on ne peut y pénétrer sans beaucoup d'efforts dans nos réflexions, on ne doit pas s'attendre à ce qu'un lecteur sache les saisir à sa première lecture. Et une telle compréhension immédiate n'est pas très

plausible, car un homme sage se doit d'écrire d'une telle façon (bien qu'en utilisant uniquement des mots accessibles à n'importe qui) que d'autres hommes sages soient seuls capables de l'en louer. (ch. 25)

Ici Hobbes explique ses raisons pour rejeter le besoin d'une rhétorique ennoblissante, qui était si importante à Denys dans les deux de ses oeuvres principales qu'il réserve à Denys. Hobbes insinue que les discours publics ordinaires cachent les passions—comme la peur ou la jalousie—qui en fait motivent ceux qui les énoncent. Les narrations et discours de Thucydide contiennent des réflexions profondes où il s'agit des passions qui sont normalement artificiellement occultées mais qui, en fait, sont aussi des causes des comportements humains. Ainsi, les textes de Thucydide articulent ouvertement ce qu'en général on préserve caché. Mais ce travail textuel contraint l'évidence ouvertement accessible de ces propositions à être énoncées *d'une façon obscure*, les rendant donc masquées malgré qu'elles s'offrent pleinement à notre discernement. Ainsi, quand ce texte rencontre un lecteur qui ne comprendrait pas ces propos obscurs mais qui en a cependant le pouvoir, il l'oblige à y méditer longuement et à les penser entièrement. Donc, en addition à la capacité d'une narration qui instruit "secrètement" le lecteur (c'est-à-dire "indirectement") ou "en tirant des conclusions pour lui-même", cette narration l'instruit secrètement dans un sens différent, à savoir interdire au "plus grand nombre" d'appréhender pleinement ce qui est communiqué.⁴² Comme le démontre le dernier paragraphe de Hobbes, le texte de Thucydide accomplit cela par son extrême richesse, par sa nature très compacte, et par son emploi de figures de rhétorique telles que les ellipses, qui obligent les imitateurs à produire "une chose difforme et décousue" (ch. 27).

Les faiblesses de l'interprétation de Thucydide chez Hobbes

Hobbes initie sa critique de Hobbes en s'opposant (une résistance qui influencera cette critique profondément) à ce qu'on instruisse les êtres humains à produire des actions nobles par des discours ; le but de l'histoire est simplement de trouver la vérité pour l'enseigner sans fanfare au plus petit nombre. Ses distorsions des arguments de Denys à travers la sélection et l'amalgame de deux oeuvres différentes nous suggère pourquoi Hobbes a choisi Thucydide plutôt que n'importe quel autre écrivain comme guide dans la direction de la sagesse politique et de la sagesse tout court. Thucydide embouche le clairon de la guerre et nous permet de juger de sa réussite et de son échec ; il n'est pas guidé par le noble mais par la nécessité ; il nous instruit au sujet de la misère des êtres humains, de ses causes et de son exacerbation par le *demos*. Son oeuvre ne doit rien à quelque apparente déférence envers le noble. Soulignons la foi implicite de Hobbes en la capacité du texte de Thucydide d'enseigner secrètement à quelques lecteurs essentiels l'importance centrale de la dichotomie peur/vanité et de cacher cette importance au plus grand nombre. Cette grande confiance nous fait voir facilement qu'il penserait que toute objection à Thucydide se basant sur une accusation contre une rhétorique ou "style" insuffisamment nobles est "sans signification." Cette confiance explique donc pourquoi il crée un amalgame des arguments de Denys qui réduit les objections de celui-ci à la défense patriotique d'une histoire qui nous gratifie par sa noblesse. Si le jugement de Hobbes est correct, tout lecteur doué de perspicacité peut donc apprendre de Thucydide la

⁴² Par la suite Hobbes adoucit ce propos en diminuant la délibération de l'obscurité de Thucydide. La "nature" de phénomènes comme la sédition est, dit-il, difficile à pénétrer. Cette difficulté ne provient pas de "la complexité de l'expression". Si cela est vrai, bien sûr, personne n'écrit donc au sujet de telles choses véridiquement et tous ceux qui ne le font pas doivent ainsi craindre (ou espérer) être compris par le plus grand nombre. Thucydide ne serait pas "délibérément obscur" mais seulement accidentellement, comme un physicien moderne qui écrit pour une revue érudite. Ecrire véridiquement avec l'intention d'être compris par "les sages" entraînerait la conséquence non voulue mais nécessaire d'être inintelligible à la plupart des lecteurs. Cependant, comme le dernier paragraphe le spécifie, ceci n'est pas la véritable position de Hobbes. Le style de Thucydide, particulièrement par son extrême densité, présente l'intention délibérée de rendre sa signification obscure quand elle aurait facilement pu être claire.

nature hypocrite de n'importe quelle assertion de dévouement envers la justice et la noblesse, et peut donc mener sa vie privée et son engagement public selon cette intelligence. Quant à ceux préoccupés par la justice divine, ils demeureront dans l'ignorance.

Une difficulté relative à cet argument fait cependant surface lorsqu'on considère que Denys ne loue pas simplement le style compact et donc obscur de Thucydide, mais présente aussi une objection, comme nous l'avons vu, à la nature *insuffisamment* obscure de certains des discours. Hobbes, comme tout lecteur intelligent, a bien sûr conscience de telles objections. Qu'est-ce qui le mène donc à penser que celle-ci soit si erronée et même si trompeuse pour être ainsi si profondément cachée dans une interprétation incorrecte de Denys comme simple amoureux de la polis ? Cette question s'accroît lorsqu'on examine la réponse peu adéquate de Hobbes à une des autres objections de Denys, celle qui concerne la disposition des arguments de Thucydide dans le premier livre. Selon Hobbes, Denys proteste que l'archéologie de Thucydide "remonte à la Grèce en son berceau jusqu'à l'époque de l'historien", et qu'il narre les affaires de Corcyre et de Potidée avant d'avoir examiné or déclaré la vraie raison de la guerre, "qui était la grandeur de l'hégémonie Athénienne, crainte et enviée par les Lacédémoniens" (ch. 23). Hobbes amalgame ici deux passages différents de *Sur Thucydide*.⁴³ D'un côté il n'a pas tort car cette conflation est justifiée par l'étrange ordre chronologique adopté par Thucydide dans ses narrations du premier livre, ordre qui pourrait indiquer comment il avait été capable d'arriver à un savoir véritable d'un passé très distant. On pourrait en effet dire que, en commençant par la situation politique dans laquelle il se trouvait, il avait examiné, pour cette époque, les arguments concernant la justice et avait remonté les années. Mais Hobbes ne montre aucune évidence d'avoir établi cette relation. Comme nous l'avons précisé, Denys, de son côté, indique des réserves au sujet d'une période beaucoup trop récente pour Thucydide, et trop ouverte à une interprétation invoquant la providence divine, interprétation implicite par la description, dans l'archéologie, d'un passé plutôt caractérisé par la faiblesse. Il semble impossible que Hobbes n'ait pas senti cette question grave, spécialement quand on connaît ses positions sur le pouvoir instructif des misères humaines. Mais il ne montre aucune évidence d'avoir saisi le lien entre la manière selon laquelle Thucydide surmonta les obstacles à la connaissance de ces faits cruciaux et l'organisation de la narration de Thucydide dans le premier livre.

Hobbes défend aussi la position qui propose que, puisque la vraie cause de la guerre était la peur et l'envie ressenties par les Spartiates, Thucydide présente correctement la narration concernant les prétextes articulés oralement avant de confirmer cette cause vraie mais cachée dans une digression ultérieure (ch. 23-24). Hobbes *semble* ici exprimer une préférence à écouter des discours sur la justice avant d'articuler des conjectures regardant des motivations cachées, et il paraît en cela être solidaire avec la pensée politique classique. En fait, il se distancie de cette forme d'instruction en faveur d'arriver à des conjectures sur des passions cachées *derrière* les discours. À ce point, il est vrai, Thucydide fameusement propose l'argument que le prétexte (*prophasis*) le plus véridique concernant la guerre, bien qu'il soit le moins représenté dans les discours, était que la faiblesse croissante d'Athènes avait contraint les Athéniens à s'engager dans la guerre.⁴⁴ Thucydide insinue qu'il est remarquable que ce prétexte le plus crédible ait été proposé dans un discours et, jusque là, Hobbes s'accorde notablement avec l'historien. Néanmoins, celui-ci, dans cette célèbre proclamation, se limite à affirmer que les raisons publiquement avancées, qui regardaient des accusations d'injustice,

⁴³ C'est-à-dire le chapitre 10 et les chapitres 19-20 de *Sur Thucydide*. Il est vrai que ces deux instances sont réunies dans *La lettre à Pompée*, où Denys parle aussi de "l'envie et la peur" comme la cause de la guerre. Mais il ne se réfère pas ici à la "grandeur de l'hégémonie athénienne" en tant que cause de la guerre, comme il le fait dans *Sur Thucydide*. De plus, Hobbes avait déjà cité le passage de *La lettre à Pompée* en tant que le second des points de Denys, comme ce l'est en effet dans *La lettre à Pompée*. Il a ici transféré des arguments de *Sur Thucydide*.

⁴⁴ Thucydide 1.23.

étaient simplement erronées ou qu'elles étaient prononcées malicieusement par tous les partis. En fait, ce sont les Athéniens à Melos qui ont commis exactement cette erreur, et leur session *intra muros* avec les Méliens finit par un échec total. Ici comme ailleurs, les personnages de Thucydide sont clairement motivés par un sens de la justice. En contraste, Hobbes comprend et présente l'œuvre de Thucydide en tant qu'enseignant au lecteur le peu de fiabilité qui habite les discours publics sur la justice et ainsi le besoin vital *de ne pas* les prendre au sérieux. Les discours n'ont aucun lien avec l'archéologie et la question cruciale qu'elle pose sur la providence divine. Les discours et les narrations qui visent les prétextes oraux pour inciter aux actes sont, pour Hobbes, de simples leçons à apprendre et qui sont ensuite liées au refus des prétentions de tout discours public.

Enfin, la confiance absolue de Hobbes en cette présumée leçon de Thucydide au sujet des discours publics informe sa réponse aux objections de Denys regardant le dialogue avec les Méliens.⁴⁵ Il réduit la longue et acerbe condamnation de Thucydide assenée par Denys à une plainte que les propos des Athéniens "étaient contraires à la dignité de l'état". Et il réplique à cet argument remarquablement simplifié en disant, en fait, que les généraux à Mélos ne faisaient que suivre les ordres d'une mission routinière (ch. 24-25). On ne déduirait jamais de cette réponse de Hobbes à Denys ce que tout lecteur de Thucydide comprend : à savoir que la question de la justice, de la justice divine, est posée dans le dialogue avec les Méliens et qu'une réponse frappante y est donnée par les Athéniens. Pour Hobbes, il semble, les seuls lecteurs qui aient de l'importance trouveront les propos des Athéniens parfaitement acceptables, de la même manière que les généraux Athéniens s'étaient attendus d'une manière erronée à ce que le fassent les quelques Méliens *intra muros*. Bien sûr, Hobbes ne s'approprie pas la supposition que la ville d'Athènes semble avoir été punie dans l'ultérieure expédition en Sicile pour l'impiété et l'injustice faisant surface dans le dialogue avec les Méliens. Thucydide est loué par Denys pour avoir tenté ses nombreux lecteurs par cette supposition.⁴⁶ Mais Hobbes nous a déjà dit très franchement que la raison du désastre était la piété de Nicias.

En survolant superficiellement les préoccupations de Denys Hobbes suggère que ces questions sembleront ne pas être du tout aussi cruciales ou frappantes que Denys, anxieux au sujet de leur facture, les avaient évaluées. Bien que difficilement comprises, elles seront plutôt enseignées efficacement en employant le mode privé de l'éducation selon Thucydide qui permettra à quelques lecteurs de saisir la distinction peur/vanité et ainsi de rejeter tout discours public comme simple vanité tout en les préservant de cette folie.

L'impatience de Hobbes regardant les soucis de Denys, et sa décision de faussement qualifier ces hésitations comme les conséquences des préjugés d'un simple amoureux de la ville ou d'un patriote, repose donc sur sa foi en la capacité de l'œuvre de Thucydide à orienter un petit nombre de lecteurs et à repousser le plus grand nombre par son obscurité. Hobbes semble laisser sans réponse les préoccupations de Denys qui laissent entendre que Thucydide n'est pas assez obscur mais bien trop clair, dans certains de ses discours, pour encourager une vie civique saine. On peut dire que la position de Hobbes dépend d'une certaine mesure du fait que, comme il l'indique, la situation historique dans laquelle Thucydide se trouvait différait radicalement de celle de Denys. La célébration d'Athènes par Rome comme la ville "la plus sage" et ainsi comme la source de l'éducation des rhéteurs n'était plus problématique car les nombreux lecteurs chrétiens de Denys pouvaient facilement rejeter à la fois les attaques contre la justice divine et le sort d'hommes comme Nicias. En effet, ces lecteurs pouvaient les considérer comme des produits de la nature "païenne" de la religion des Grecs. Néanmoins, les quelques lecteurs qui, ayant bénéficié de l'enseignement de Thucydide, ne s'y méprennent pas se doivent de persévérer, en tant qu'hommes d'état, dans leur confrontation avec la difficulté suivante : à savoir, que beaucoup de sujets Chrétiens étaient autant inspirés

⁴⁵ Voir *Sur Thucydide*, ch. 37-41.

⁴⁶ Considérez sa louange des discours de Nicias en Sicile, et de ceux des Platéens: *Sur Thucydide*, 42.

par les appels des orateurs à une loi divine que la foule d'individus qui l'avaient été à l'époque pré-chrétienne. Il n'est donc pas surprenant que, dans ses travaux politiques ultérieurs, Hobbes, tout en maintenant ses attaques contre la rhétorique élevée et particulièrement les appels séditionnels à la sagesse divine, se soit aussi tourné vers une formulation d'une solution politique qui prenne en compte les attitudes du plus grand nombre.⁴⁷ On peut caractériser cette solution comme une extension envers la foule de l'éducation thucydéenne d'une petite élite.

En effet, sans ses travaux politiques ultérieurs, qui ont engendré si puissamment le développement de la pensée libérale et des régimes libéraux, la dichotomie peur/vanité, que Hobbes avait glané chez Thucydide et qu'il destinait aux quelques lecteurs qui seraient ses disciples, est demeurée au cœur de l'enseignement politique de Hobbes. L'homme, dit Hobbes, dont les joies consistent à se comparer aux autres hommes, "ne peut goûter à rien qui ne soit élevé".⁴⁸ Quand nous délibérons de ce qui est le bien ou le mal, le juste ou l'injuste, ou quand nous nous engageons dans ce qu'Aristote appelait le cœur de la vie politique et que Thucydide décrivait, nous sommes, selon Hobbes, simplement entraînés vaniteusement vers une lutte et sédition mortelles, particulièrement lorsque nos débats concernent des opinions diverses au sujet des doctrines religieuses.⁴⁹ La vanité nous empêche de poursuivre des biens privés de la manière rationnelle qui puisse nous mener, comme des animaux coopérant les uns avec les autres, à une accumulation de bénéfices privés.⁵⁰ C'est ainsi qu'une nouvelle doctrine politique peut effectuer un changement possible dans la vie politique en dehors d'une lutte pour le pouvoir stimulée par la vanité et, au contraire, vers un gouvernement indirect de notre vie. La doctrine des "droits" aux biens profitables réclamés licitement par les individus, doctrine qui procède d'une peur de la mort violente qui contraint et ainsi ne peut être blâmée, peut orienter une nouvelle démarche politique. Une raison sage établit des "lois naturelles" comme le moyen le plus sûr d'obtenir ces droits. Basée sur cette nouvelle doctrine conçue pour remplacer les anciennes et vaines invocations d'une loi divine qui attise les animosités, une nouvelle sorte de politique est née. Son but est d'assembler tous les hommes dans une renonciation de leur vains rêves pour qu'ils trouvent une sécurité intra-mondaine et la satisfaction du corps qu'ils désirent. Léviathan, "roi des fiers",⁵¹ affaibli la vanité en représentant la terrible peur qui, au fond, active tous les hommes. Il exile la vanité vers des poursuites paisibles ("bourgeoises") dans un vaste nouvel espace ("la société").

En tant que légataires du projet politique de Hobbes, nous risquons une mécompréhension de la base des soucis de Denys envers une rhétorique politique élevée qui, quelque imparfaitement formulée, représente une rubrique essentielle de la philosophie politique classique partagée par Thucydide. Car, tandis que Thucydide montre en effet qu'une distorsion nécessaire de la vérité a lieu dans toute activité politique, Hobbes n'accepte ce précepte qu'apparemment. Pour Hobbes, "les quelques et meilleurs lecteurs" "sont ceux qui, comme les Athéniens à Mélos, se plieront facilement à déparer les professions de justice en tant que produits d'imaginations trompeuses. D'autre part, pour Denys, les quelques lecteurs sur lesquels Thucydide comptait le plus étaient, non moins que chez Platon, des hommes aussi éthiquement sérieux que Polémarque ou Démosthène.⁵² Là où Thucydide s'attendait à attirer des lecteurs sophistiqués, ses principaux auditeurs étaient, comme nous l'indique Denys, des

⁴⁷ Pour une analyse des attaques ultérieures de Hobbes contre la rhétorique et de son espoir que ses "fondations de la doctrine civile vraies et clairement démontrées" seraient enseignées premièrement dans les universités et ensuite au plus grand nombre avec l'intention de priver les orateurs chrétiens séditionnels de potentiels auditeurs, voir William Mathie, "Reason and Rhetoric in Hobbes' *Leviathan*." *Interpretation: A Journal of Political Philosophy*. Volume 14, nos 2&3 (Mai et Septembre), 1986), 281-298.

⁴⁸ *Leviathan* ch. 17; cf. *De Cive* 2.5.5, et William Mathie, "Reason and Rhetoric," 294.

⁴⁹ *De Cive* 1.1.5, et voir les parties III and IV de *Leviathan*.

⁵⁰ *Leviathan*, 17.

⁵¹ *Leviathan* 27.

hommes comme le pieux Nicias.⁵³ Denys condamne certains passages de Thucydide, comme nous l'avons vu, pour leur appel insuffisant à ce qu'il nomme "l'irrationnel", mais il affirme du commencement que la vérité devrait être "la haute prêtresse de l'histoire". On peut dire que la réconciliation de ces éléments nécessaires constitue le problème de la rhétorique comme il était compris dans la pensée politique classique, celle de Thucydide incluse.

En s'adressant à ce problème, Denys confronte la montée de l'influence de la philosophie politique sur les écoles de rhétorique après la conquête Romaine d'Athènes. C'est-à-dire qu'il fait face à une question que Thucydide lui-même n'aurait pas pu anticiper : les écrits des philosophes de la politique, après tout, suivent chronologiquement l'entreprise de Thucydide. Nous pouvons critiquer Denys de n'avoir pas perçu quelques uns des expédients par lesquels Thucydide s'essaya à résoudre comment réconcilier la présentation de la vérité avec les besoins d'une multiplicité de lecteurs ; en d'autres mots comment, dans sa téméraire introduction, il chercha, par exemple, à prendre conscience des futurs participants "sophistiqués" à la vie politique à son zénith et aussi à les y attirer. Mais on ne devrait ignorer ni la situation particulière de Denys ni que ses préoccupations ne diffèrent pas de celles de la philosophie politique classique, même à son apogée. Les faits suivants impliquent que Thucydide lui-même aurait senti de la sympathie envers ces préoccupations. Thucydide présente favorablement l'ancienne alternative à la conception athénienne incarnée dans des villes comme Sparte et Chios, qui étaient caractérisées par leur modération et leur obéissance à loi divine comme le démontre chez elles l'absence de violences civiles qui amenèrent Athènes à sa chute.⁵⁴ Similairement, à partir du troisième livre, il se tourne vers une narration ennoblissante plus en ligne avec ce que Denys appelle notre nature érotique, que Hobbes occulte.⁵⁵ Finalement, Thucydide laisse entendre que la conception péricléenne d'une ville dirigée par une noblesse athée consistait en une distanciation vis-à-vis du problème même de la justice sur laquelle dépend la vie humaine.⁵⁶ Tout en se présentant comme le produit d'un âge illuminé, la pensée de Périclès en fait rend moins visible ce qui, dans un régime plus dur et plus modéré pourrait plus facilement accéder aux yeux de l'individu perspicace. En bref, la santé civique et la santé de l'intelligence de l'individu vraiment hors pair réclament la louange des citoyens modérés et pieux de l'alternative spartiate. Hobbes, qui nous dépeint non comme des êtres érotiques mais comme des entités possédées de désirs que nos propres efforts peuvent satisfaire, ne mentionne pas du tout cette alternative, qui est oubliée quand la conception de Hobbes croît en autorité, comme c'est le cas pour l'adoption des droits individuels. En tant que légataires de la pensée de Hobbes nous courons le risque de ne pas saisir certaines des leçons les plus profondes de Thucydide, spécialement en ce qui concerne son évaluation du désir nostalgique des êtres humains pour le divin. Si nous voulons continuer sur le chemin vers la vérité et vers une vie politique plus riche que la modernité tardive semble incapable de nous offrir, nous pourrions faire pire que de nous tourner à nouveau, avec une vue plus insistante, vers un Thucydide qui ne porte pas le fardeau des doctrines de Hobbes.

⁵² Voir Christopher Bruell, *On The Socratic Education: An Introduction to the Shorter Platonic Dialogues* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1999), 23.

⁵³ Voir Strauss, *The City and Man*, 202n68.

⁵⁴ Voir 1.79.2, 1.84-85, 2.74-2.75, 7.18.2-3, 8.24.4 with 2.65.11-12, 3.81.3-85, et 6.15.2-4.

⁵⁵ Voir Burns, "What War Discloses."

⁵⁶ A ce sujet voir l'excellente analyse de Susan D. Collins et Devin Stauffer, sur l'alternative socratique à l'oraison funèbre de Périclès présenté dans le *Ménéxène* de Platon: "The Challenge of Plato's Menexenus," *Review of Politics* 61 (1999), 85-115.