



UNIVERSITA' DEGLI STUDI DI NAPOLI

FEDERICO II

Dottorato in Scienze Filosofiche, curriculum
Filosofia - 29° Ciclo

THÈSE présentée par :

Laura MOSCARELLI

Soutenance prévue : juin / juillet 2017

Pour obtenir le grade de : **Docteur en Philosophie**

***Les philosophies de Protagoras et
d'Antiphon : l'actualité politique d'un héritage
manqué***

THÈSE dirigée par :

M. Bruno Cany

Maître de conférence, Université Paris 8 Saint Denis

Mme Lidia Palumbo

Professeure de philosophie ancienne, Università di Napoli Federico II

RAPPORTEURS :

Mme Loredana Cardullo

Professeure de philosophie ancienne, Università di Catania

M. Enrico Nuzzo

Professeur Emérite de philosophie, Università di Salerno

AVANT-PROPOS

Ce travail de recherche, intitulé « Les philosophies de Protagoras et d'Antiphon : l'actualité politique d'un héritage manqué », s'inscrit dans le cadre d'un doctorat en philosophie qui a commencé en 2013, en cotutelle de thèse entre l'Université Paris 8 « Vincennes-Saint Denis » et l'Università degli Studi di Napoli « Federico II », sous la direction de M. Bruno Cany et de Mme Lidia Palumbo.

Après avoir obtenu un diplôme au lycée classique de Naples « Giacomo Sannazzaro », j'ai poursuivi des études supérieures en philosophie à l'Université « Federico II » et soutenu un mémoire de Licence, sous la direction de Mme Lidia Palumbo (2008), intitulé « Nomos et physis chez Protagoras et Antiphon ».

Suite à la validation d'un diplôme de Master 1 en « Philosophie politique et éthique » à l'Université Paris IV « La Sorbonne » (2010), j'ai obtenu un double Master 2 en « Philosophie et critique contemporaine de la culture » (Université Paris 8 « Vincennes-Saint Denis », 2011) et en « Conseil éditorial et gestion des connaissances numériques » (Université Paris IV « La Sorbonne », 2012).

Dans le cadre du Master 2 à l'Université Paris 8 « Vincennes-Saint Denis », j'ai soutenu un mémoire de fin d'études sous la direction de M. Bruno Cany, intitulé « Le relativisme sophistique. Démocratie chez Protagoras et Antiphon ».

En continuité avec mes choix et mon parcours d'études, mon travail propose une confrontation critique des philosophies politiques des sophistes Protagoras et Antiphon, avec le but de déterminer les instruments théoriques et pratiques intéressants pour notre époque contemporaine. L'Université de Naples, internationalement connue pour son importante tradition historico-philosophique, m'a offert le support scientifique nécessaire afin de réaliser une recherche approfondie dans le domaine de la philosophie ancienne, et l'Université Paris 8 la possibilité d'enrichir mon sujet de recherche grâce à une perspective

multidisciplinaire, critique et contemporaine en lien avec la réalité socio-politique actuelle.

*Les philosophies de Protagoras et
d'Antiphon : l'actualité politique d'un
héritage manqué*

Sommaire

Les philosophies de Protagoras et d'Antiphon : l'actualité politique d'un héritage manqué

INTRODUCTION	1
<i>I. PROTAGORAS, ANTIPHON ET LEUR EPOQUE</i>	<i>17</i>
I.1. La figure de Protagoras d'Abdère	18
I.1.1. Chronologie et données biographiques	18
I.1.2. Œuvre	26
I.1.3. Réception de Protagoras dans l'Antiquité	32
I.2. La figure d'Antiphon d'Athènes	44
I.2.1. Chronologie et données biographiques	44
I.2.2. Œuvre	51
I.2.3. Réception d'Antiphon dans l'Antiquité	65
I.3. Les contextes historiques et politiques	70
I.3.1. Les sophistes, la sophistique	70
I.3.2. La démocratie péricléenne	78
I.3.3. Le discours de Périclès aux Athéniens	80
I.3.4. Les points noirs de la démocratie	86

II. PROTAGORAS ET ANTIPHON : PHILOSOPHES	90
II.1. La philosophie de Protagoras	91
II.1.1. La doctrine de l’homme-mesure	92
II.1.2. Le divin et la nature	102
II.1.3. La communauté humaine : le mythe de Prométhée	111
II.1.4. La rhétorique : <i>Les Antilogies</i> et le discours fort	117
II.2. La philosophie d’Antiphon	132
II.2.1. L’homme dans la <i>physis</i>	133
II.2.2. L’homme dans la société	142
II.2.3. La solution de la concorde	156
III. L’HERITAGE PHILOSOPHIQUE ET POLITIQUE DU BINÔME PROTAGORAS/ANTIPHON	163
III.1. <i>Nomos</i> et <i>physis</i> chez Protagoras et Antiphon : une confrontation critique des deux philosophies politiques	165
III.2. Perspectives sophistiques pour le présent et pour le futur	176
III.2.1 L’antidogmatisme	176
III.2.2. Le <i>relativisme constructiviste</i>	189
III.2.3. Le <i>minoritarisme</i>	200
CONCLUSION	208
ANNEXE	216
<i>La deuxième tétralogie d’Antiphon</i>	

APPENDICE A.	225
<i>La traduction des fragments et des témoignages de Protagoras et d'Antiphon</i>	
A.1. Protagoras	225
A.2. Antiphon	260
APPENDICE B.	296
<i>Protagoras et les sophistes dans l'histoire de la philosophie</i>	
B.1. Réception de Protagoras et des sophistes du Moyen-âge à la fin du XIX ^e siècle	296
B.2. Réception de Protagoras et des sophistes dans les siècles XX ^e et XXI ^e	308
BIBLIOGRAPHIE	318

INTRODUCTION

I. Motivation et définition du champ de recherche

Notre société moderne traverse une forte crise marquée par des tensions et des conflits géopolitiques, mais aussi socio-économiques et culturels. Dans un tel contexte, on demande aux sciences humaines et sociales de répondre à des questions qui, historiquement et philosophiquement, sont importantes et urgentes.

S'intéressant aux aspects les plus humains de notre monde, les sciences humaines et sociales sont en effet fondamentales pour la compréhension des constructions culturelles et linguistiques, des transformations perpétuelles des identités et des liens sociaux, ainsi que des formes de résistances opposées à de telles transformations.

Aujourd'hui d'ailleurs, dans une visée multidisciplinaire, ce domaine doit innover et ouvrir ses paradigmes interprétatifs et ses méthodologies de recherche afin de tenter de répondre aux défis concrets et pressants auxquels l'humanité doit faire face.

Dans cette perspective, les objectifs des plus grands programmes européens pour la recherche, comme par exemple Horizon 2020, soulignent le rôle que peuvent avoir les sciences humaines et sociales dans « la construction de principes fondamentaux d'une identité européenne, alors que l'établissement important de populations provenant de l'extérieur du continent oblige l'Europe à continuellement réinterpréter son identité et son patrimoine culturel. Dans la philosophie, dans la science et dans l'art, l'Europe possède un patrimoine impressionnant et encore très influent, patrimoine constitué de réflexions sur la société et sur l'humanité qui reste sous-évalué et souvent ignoré pendant qu'on débat et qu'on décide du présent et du futur de l'Europe dans un monde globalisé. »¹

L'individuation de similitudes et de valeurs communes sont dites prioritaires

¹ *Resilient Europe. Societal Challenge 6: Europe in a changing world – inclusive, innovative and reflective societies. Recommendations to the European Commission developed by the Advisory Group on Societal Challenge 6*, Final version 1.0, 2014-07-21, CE, p. 7. C'est nous qui traduisons. Référence web : <http://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/sites/horizon2020/files/SC6-Advisory-Group%20report%20for%202016-2017.pdf>

pour créer un terrain commun, et ceci à partir de la civilité de la Grèce ancienne, dans le but d'« utiliser la compréhension de l'histoire comme un tremplin pour améliorer la cohésion européenne, le bien-être, la prospérité et l'unité »².

Ce programme ne peut pas ignorer que l'héritage du passé est complexe et multiforme. Ainsi, « la compréhension de l'existence et de l'emploi de multiples identités requiert une recherche interdisciplinaire afin d'en découvrir les racines historiques, d'identifier la variété des systèmes conceptuels et cognitifs impliqués, et de définir ses contenus et manifestations. »³

En ce qui concerne les études sur l'Antiquité, l'importance de la réflexion autour de la réception de l'ancien est aujourd'hui amplement reconnue, tout autant que celle de pratiquer le croisement entre les différentes disciplines des sciences humaines et sociales pour comprendre les parcours dans lesquels les héritages des civilisations anciennes ont fait l'objet de redécouvertes, de transformations ou d'enjeux conflictuels.

« Comment les savoirs sur l'Antiquité se sont-ils construits ? Quelles mutations ont marqué nos rapports à ces connaissances ? Selon quelles stratifications épistémologiques l'Antiquité s'inscrit-elle dans la modernité ? En resserrant le projet que décrit Michel Foucault dans *L'archéologie du savoir*, notre intention est d'*interroger les sciences [de l'Antiquité], leur histoire, leur étrange unité, leur dispersion, leurs ruptures.* »⁴

Notre travail de recherche s'inscrit dans ce cadre de référence et, à travers une approche multidisciplinaire, propose un examen critique de la pensée de deux sophistes, Protagoras et Antiphon, avec le double objectif de valoriser leur rôle particulier dans l'histoire de la pensée politique ancienne et de raviver leur héritage au sein de notre époque actuelle.

Nous considérons en effet les sophistes comme étant les « ancêtres » de l'antidogmatisme et du relativisme dans le domaine de la philosophie, de

² *Ibid.*, p. 9.

³ *Ibid.*, p. 10.

⁴ Pascal Payen, *L'Antiquité après l'Antiquité : parcours et détours d'un projet éditorial*, in « Anabases », 1, 2005, p. 5-13.

l'anthropologie ou encore dans le domaine historico-politique. Par conséquent, ils étaient aussi les ancêtres du courant laïc, critique et démocratique de la pensée occidentale qui, malgré avoir toujours été « minoritaire », représente l'un des fondements de l'identité culturelle européenne. Selon nous, Protagoras et Antiphon sont tout particulièrement indispensables pour pouvoir remonter aux origines de la relation entre le discours, la vérité et le pouvoir, question centrale en philosophie et politique.

II. Hypothèse de départ

Notre travail de recherche est né d'une hypothèse : il serait d'après nous possible de retrouver dans la pensée sophistique du V^e siècle av. JC en Grèce, aux racines de la culture occidentale, des outils philosophiques et politiques trop souvent oubliés ou délaissés par la tradition philosophique « majoritaire » et que nous gagnerions à valoriser et à réhabiliter. Sans jamais être attribués à leurs vrais pères, les sophistes, ces outils ont pourtant été utilisés par certains penseurs et mouvements intellectuels modernes et contemporains.

Ainsi, nous avons l'intuition que la culture occidentale laïque, critique et démocratique devrait retrouver ses racines dans la pensée sophistique, car elle aurait une véritable « dette » envers celle-ci.

Dans l'antiquité, les sophistes ont été censurés à cause de leurs idées politiques et philosophiques ; dans les siècles suivants, il n'y avait pas d'espace pour leur philosophie relativiste et laïque, surtout à cause de la puissance de l'Église Romaine ; Hegel, qui a eu le mérite de les réinsérer dans l'histoire de la philosophie, n'a fait que confirmer la condamnation platonicienne (les sophistes ne sont pas de vrais penseurs et leur pensée est immorale) ; dans l'époque contemporaine, qui n'avait pourtant rien de « platonicien », on a continué de les haïr par habitude et ignorance.

Malgré l'hostilité envers la sophistique constatée tout au long de notre recherche, les doctrines des sophistes, et en particulier celle de Protagoras, ont survécu pendant tous ces siècles, bien qu'implicitement, et sont aujourd'hui encore analysées, étudiées et débattues.

La sophistique en tant que mouvement intellectuel hétérogène et varié est née

en même temps que la démocratie à Athènes : les sophistes ont accepté le « défi de la démocratie » en fournissant à tous les instruments rhétoriques nécessaires pour s'exprimer et se positionner dans le débat public⁵.

Ils comprenaient l'importance et la centralité du langage dans la sphère politique qui, à l'aide de son articulation rhétorique, construisait des discours à la base des lois et des institutions d'une communauté. Maîtriser correctement ce langage permettait d'un côté d'avoir une compréhension et un contrôle des dynamiques de pouvoir qui s'instauraient nécessairement dans un groupe humain, et de l'autre d'avoir un rôle actif, car la justice n'était au final que le résultat des rapports de force traversant une société. Comprendre tout cela était non seulement fondamental pour se défendre, mais aussi pour agir activement dans la construction d'un monde qui nous correspondait.

Dans son livre *La cité divisée*⁶, Loraux étudie « ce que notre société a oublié dans la mémoire d'Athènes » et considère qu'au-delà de l'idéologie dominante, du *logos* et des critiques des hommes de l'époque, la force de la démocratie grecque se situait dans la division interne à la *polis*, c'est-à-dire dans les différentes opinions et positions défendues avec force dans l'agora et dans les assemblées. Grâce à ce débat vivant et passionné, les citoyens participaient activement à la vie politique et communautaire de la *polis* et se sentaient ainsi « inclus » et parties intégrantes du même groupe.

La division interne, le débat entre des parties opposées et le dialogue passionné constituaient donc la force même du groupe et créaient un sentiment d'appartenance à la collectivité chez les individus.

Ce que la société contemporaine oublie et ce dont elle aurait peut-être besoin, ce serait d'*un vrai espace politique* au sens des Grecs, un de ceux où les citoyens pourraient réellement discuter, réfléchir, se forger des opinions et des positions différentes, en bref, un espace politique où ils pourraient participer et, de ce fait, créer la communauté⁷.

⁵⁵ Canfora traite la question de ce qu'il appelle le « défi de la démocratie », in Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, Editori Laterza, Bari, 2011, p. 4-73.

⁶ Nicole Loraux, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Editions Payot, Paris, 2005.

⁷ Avant Loraux, Arendt avait rappelé l'expérience de la *polis* comme un espace de *politeia*, de démocratie directe, pour représenter « l'expropriation de la politique moderne ». Elle souhaitait non pas proposer à ses contemporains le modèle de l'expérience politique grecque en tant que

Avec l'esprit polémique qui leur était si cher, les sophistes ont remis en cause la tradition, les mœurs, les lois, les institutions, et sont même allés jusqu'à douter de l'existence des dieux. En effet, ils ont soutenu en philosophie que presque tout était culturel et ont attaqué toute forme de dogmatisme. Les premiers ont compris l'importance de la relativité spatiale et temporelle, aussi bien les lois que les valeurs, et se sont intéressés aux différents peuples du monde.

Pour toutes ces raisons, la philosophie sophistique, qui est avant tout une philosophie politique, a une grande actualité, et essayer de la comprendre en profondeur peut nous permettre de mieux comprendre et affronter notre réalité.

Dans cette étude, nous avons choisi de concentrer notre recherche sur la confrontation des philosophies de Protagoras et d'Antiphon.

La tradition historique et philosophique voit en Protagoras et Antiphon deux sophistes antithétiques : l'un démocratique, l'autre antidémocratique ; l'un exaltant le *nomos*, l'autre valorisant la *physis*, l'un très optimiste vis-à-vis du *nomos* démocratique naissant ; l'autre, au contraire, très critique et négatif envers la loi positive et la démocratie péricléenne.

Si nous avons décidé de confronter les pensées de ces deux sophistes, c'est parce que nous voulons enquêter sur les origines des similitudes et des différences entre leurs discours philosophiques respectifs, sans vouloir aboutir à une synthèse quelconque. Nous partons de l'hypothèse que leurs deux discours, bien qu'opposés à première vue, seraient complémentaires et qu'ils pourraient ensemble nous inspirer et contribuer à la construction de nouveaux discours intéressants à l'échelle politique de notre époque moderne.

III. Objectifs de la recherche

Notre travail s'intitule « Les philosophies de Protagoras et d'Antiphon : l'actualité politique d'un héritage manqué ». Dans notre recherche, nous voulons d'un côté valoriser l'actualité éthique et politique de la pensée sophistique, et, de l'autre, réhabiliter la pensée de Protagoras et d'Antiphon sur un plan purement

telle, mais plutôt surligner le manque d'espace et l'idée même d'un agir politique qui serait un *agir ensemble* au sein du monde moderne et contemporain. (in Dal lago Alessandro, *La città perduta*, Introduction à la version italienne de *Vita Activa – La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, 1988, p. XIX-XXIII).

philosophique.

Pour ce faire, nous tâcherons de reconstruire leurs philosophies afin de montrer qu'elles sont centrées sur des problématiques politiques actuelles et, en même temps, que la culture occidentale leur doit beaucoup plus que ce qu'on leur concède de manière générale.

Comme le montre avec justesse Arendt, l'hostilité entre la philosophie et la politique, qui sont par ailleurs toutes deux des « inventions » issues de la Grèce antique, est un élément constitutif de la culture occidentale qui trouve ses racines dans la philosophie de Platon⁸. Or, cette hostilité n'existe pas chez les sophistes, car la philosophie et la politique suivent la même direction et servent à résoudre des problèmes, c'est-à-dire à trouver des solutions pratiques pour la communauté : la philosophie sophistique est alors toujours une philosophie politique.

Selon la perspective sophistique, qui est celle que nous adopterons tout au long de notre étude, la philosophie est un discours dans lequel chaque philosophe élabore une argumentation à partir de son propre point de vue sur le monde. Les philosophies de Protagoras et d'Antiphon sont donc deux discours, et, plus particulièrement, des discours politiques.

En outre, toujours selon la perspective sophistique, l'éthique et la politique relèvent toutes deux du domaine du *nomos*, parce qu'elles naissent d'une décision humaine. La politique concerne le choix opéré par les membres de la communauté, des lois, des institutions, des actions à accomplir, etc. ; alors que l'éthique, elle, concerne le choix de ce qui est juste, celui des valeurs de la communauté. Par conséquent, l'éthique est contenue dans la politique, elle en fait même partie, et un discours politique est toujours, réciproquement, un discours éthique.

Nous désirons effectuer une reconstruction de leurs discours qui sera autant que possible « sans filtre » et avons démarré notre recherche par une traduction et une étude des sources à notre disposition, ainsi que par une analyse approfondie

⁸ La philosophie de Platon est critiquée par Arendt « pour son inclination autoritaire en politique qu'elle laisse entrevoir, mais aussi pour la dévaluation de la sphère de l'apparaître qu'elle implique » (in Tommasi Wanda, *I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt*, AA. VV., *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Ferrara, 1997, p. 41-46).

des contextes historiques, sociaux, économique, politiques et culturels.

Après avoir reconstitué les deux discours philosophiques à partir des fragments et des témoignages qui nous ont été transmis, et ce dans le plus grand respect de leurs perspectives différentes et de leurs finalités, nous opérerons une confrontation critique entre les deux afin d'en ressortir des outils conceptuels jugés utiles à notre temps.

Notre recherche vise tout particulièrement à vérifier les trois thèses suivantes :

- Il existe un lien profond et séculaire entre la sophistique et la démocratie péricléenne qui mérite d'être étudié avec une grande attention si on veut comprendre correctement les pensées de Protagoras et d'Antiphon (*Partie I.*) ;
- À l'inverse de ce qui a été plus ou moins explicitement soutenu à partir de Platon et Aristote et tout au long de l'histoire de la philosophie occidentale, Protagoras et Antiphon étaient de véritables philosophes (*Partie II.*) ;
- Les pensées de Protagoras et d'Antiphon ne sont pas tout à fait opposées et sont des discours philosophiques articulés autour de problématiques politiques communes : à partir d'une confrontation critique entre elles deux, il est possible d'extraire au moins trois perspectives méthodologiques et conceptuelles représentant le grand héritage que la culture occidentale doit aux sophistes et qui devraient redevenir, selon nous de manière claire et explicite, des bases-théoriques de toute philosophie politique actuelle se voulant laïque et démocratique (*Partie III.*).

IV. État actuel des études concernant notre champ de recherche

Les défenseurs des sophistes adoptent substantiellement deux approches : celle qui se réfère à Grote (1794-1871), qui les interprète comme des « positivistes de l'illuminisme », et celle qui se réfère à Nestle (1865-1959) et Zeller (1814-1908), de type hégélien.

L'approche positiviste se focalise sur les sophistes en tant qu'hommes de leur époque et essaye de reconstruire ce qu'ils étaient et ce qu'ils faisaient, sans trop se soucier de leur pensée.

Parmi les chercheurs qui adoptent l'autre approche et qui se sont occupés des sophistes avec plus ou moins de sympathie, que l'on peut définir hégéliens ou tout du moins qui ont une approche hégélienne dans leur interprétation de la pensée de Protagoras et des sophistes, nous pouvons citer Guthrie⁹, qui oppose les sophistes lus comme des empiristes et des sceptiques à l'idéalisme de Platon ; De Romilly¹⁰ qui explique que Protagoras aurait causé la crise de la *polis* athénienne ; Cassin¹¹ qui, bien qu'elle se définisse heideggérienne, confirme la position pour ainsi dire « ambiguë » de la sophistique dans l'histoire de la pensée ; Pradeau¹² qui est le plus récent traducteur des fragments et témoignages des sophistes en français, mais qui assume des positions tout à fait hégéliennes dans son *Introduction*.

Ces chercheurs ont cependant le mérite d'avoir étudié très sérieusement la sophistique et d'avoir ouvert un vrai débat autour de celle-ci, et nous leur reconnaissons aussi de grands mérites historiographiques et philologiques. En revanche, nous les considérons comme de « faux alliés », parce qu'ils ont encadré les sophistes dans des schémas externes et imposés qui ne convenaient pas à leurs pensées, et surtout parce qu'on ne peut pas lire, comprendre et expliquer la pensée d'un adversaire sans finir par s'impliquer et prendre position.

Il est bien sûr important de savoir défendre le discours opposé, comme l'énonçait Protagoras, mais on peut dire qu'on a seulement eu des chercheurs « ennemis » ou « faux alliés », et presque jamais de « vrais amis » ou « vrais alliés » des sophistes.

Parmi les philosophes « amis des sophistes » du XX^e siècle, nous souhaitons rappeler Popper (1904-1994) qui, dans son ouvrage *La société ouverte et ses ennemis*, attaque durement Platon et Aristote et défend la *doxa* des sophistes en expliquant que toute la science moderne est désormais basée sur celle-ci.

⁹ W.C.K. Guthrie, *Les sophistes*, Éditions Payot, Alençon, 1988, (Trad. J. -P. Cottureau).

¹⁰ Jacqueline De Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012.

¹¹ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

¹² Jean François Pradeau, *Les sophistes*, Flammarion, Paris, 2009.

Nous ne pouvons pas ne pas citer Habermas (né en 1929) qui théorise l'« éthique de la discussion » et développe ainsi le concept d'universalité :

« Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle. »¹³

S'il n'évoque jamais Protagoras, on retrouve pourtant beaucoup d'aspects philosophiques protagoréens chez Habermas.

Les principaux chercheurs « amis des sophistes » sont les suivants :

- Dupréel qui, déjà en 1948 dans son livre *Les sophistes*, a donné une interprétation de la pensée des sophistes anti-platonicienne et anti-hégélienne en déclarant que le relativisme de Protagoras est un antimatérialisme : « les choses ne sont pas par la nature, elles sont par la loi, non pas *physis* mais *nomos* »¹⁴ ;
- Dumont qui est le premier à avoir traduit à partir de Diels¹⁵ en 1969 les fragments et témoignages des sophistes en France ;
- Untersteiner qui, en plein cœur du XX^e siècle, a ajouté de nouveaux textes au recueil de Diels avec une traduction en italien¹⁶, et a donné une interprétation originale et novatrice des sophistes : ils ne doivent plus être vus comme des orateurs, des enseignants, des hommes politiques ou des sceptiques, mais plutôt comme des philosophes antidogmatiques à part entière qui réfléchissaient sur les aspects tragiques et les contradictions de la vie humaine ;

¹³ Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Christian Bouchindhomme, Cerf, Paris, 1986, p. 88.

¹⁴ Eugene Dupréel, *Les sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 25.

¹⁵ Dumont a traduit les sections A, B et C des chapitres de Diels-Kranz : Jean-Paul Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Presses Universitaires, Paris, 1969.

¹⁶ Untersteiner a publié son recueil en quatre volumes dont le premier, intitulé *Protagora et Seniade*, est paru en 1949. Plusieurs éditions de son ouvrage sont parues par la suite et la dernière remonte à 2009.

- Capizzi qui a consacré un livre entier à Protagoras avec une traduction en italien des analyses des auteurs précédents et des commentaires personnels, et qui a surtout ajouté des textes à ceux d'Untersteiner ;
- Kerferd qui a le mérite d'avoir dédié un livre à la pensée sophistique vue comme une authentique philosophie, et qui a donné une lecture philosophique dégagée de celle de Platon ou Hegel ;
- Bonazzi qui a retraduit les fragments et témoignages des sophistes en italien en 2007, et qui, le 24 mai 2015, a publié dans le journal italien *Corriere della Sera* un article, intitulé *Les sophistes ont raison*, où il explique que la vérité est le fruit d'une négociation, et défend le point de vue des sophistes ;
- Tordesillas qui est un lecteur attentif des sophistes sur lesquels il a écrit plusieurs essais défendant la sophistique en l'intégrant comme partie fondamentale des philosophies de Platon et d'Aristote, et qui est aussi le premier et unique traducteur en langue française des ouvrages *Les sophistes* de Untersteiner et *Le mouvement sophistique* de Kerferd ;
- Corradi qui a consacré un livre à Protagoras intitulé *Protagora: tra Filologia e Filosofia. Le Testimonianze di Aristotele*¹⁷ ;
- E. Moscarelli qui a très récemment publié un recueil, en 2014 pour être précis, et proposé une nouvelle traduction des fragments et témoignages des sophistes en italien¹⁸.

Nombreuses sont aussi les contributions de Casertano pour une lecture adéquate du relativisme sophistique¹⁹.

Il faut enfin rappeler Dherbey qui, malgré une lecture de type hégélien, est un important défenseur de Protagoras, et sa lecture a le mérite d'être très originale et de valoriser considérablement la sophistique²⁰.

¹⁷ Michele Corradi, *Protagora: tra Filologia e Filosofia. Le Testimonianze di Aristotele*, F. Serra, Pisa-Roma, 2012.

¹⁸ Enrico Moscarelli, *Sofoi, sofisti : Filosofi*, Liguori, Napoli, 2014. Nous avons traduit en français l'*Introduction* à cet ouvrage in Laura Moscarelli, *Sages, sophistes : philosophes*, « Cahiers de philosophie », n°15, p. 25-49.

¹⁹ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971.

²⁰ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012.

V. Apports de notre travail

Le premier apport novateur de ce travail se situe dans notre lecture de la pensée sophistique, et en particulier celle de Protagoras et d'Antiphon, en tant que philosophie.

Nous pensons que Protagoras serait le père d'une *autre* philosophie qui, en dépit des difficultés et des sabotages, aurait résisté et influencé des penseurs et des mouvements intellectuels tout au long de l'histoire de la culture occidentale. Cette dernière a une grande « dette » envers les sophistes desquels elle a repris et réutilisé de nombreux concepts et de multiples inventions philosophiques sans presque jamais leur en attribuer le mérite.

Les sophistes ne sont pas cités dans les ouvrages modernes et contemporains, car ils ont été rejetés de la philosophie en tant que non-philosophes depuis Platon : la réinsertion hégélienne de la sophistique dans l'histoire de la pensée comme un mouvement pré-philosophique ainsi que les lectures qui en sont dérivées ne suffisent pas à reconnaître les sophistes à leur juste valeur.

Notre travail a pour objectif de réhabiliter la sophistique telle que nous la comprenons, c'est-à-dire en tant que véritable philosophie. Protagoras a inventé le concept du relatif, fondé l'antidogmatisme, défendu la nouvelle expérience démocratique et compris le *nomos* comme une entité humaine ; Antiphon a soutenu l'égalité entre les peuples et les classes sociales, et finalisé le travail initié par Protagoras en libérant entièrement le *nomos* et la justice de tout garant transcendant ou religieux, et en les rendant ainsi laïcs.

Le deuxième apport de notre recherche est l'effort de systématisation de toutes les sources anciennes, modernes et contemporaines se rapportant aux deux sophistes : nous avons en effet ordonné toutes les connaissances à notre disposition dans la première partie et reconstruit une chronologie de leurs vies et leurs œuvres ainsi que des événements les plus importants de leur époque ; nous avons aussi intégré dans l'*Appendice A* des fragments et témoignages qui n'avaient jamais été traduits en français.

Le troisième apport novateur réside dans le fait même de considérer le patrimoine intellectuel sophistique comme un « héritage manqué » de la culture occidentale : nous avons souhaité montrer dans la troisième partie de notre

recherche, et également dans *l'Appendice B*, que certains philosophes modernes et contemporains utilisent des théories dérivant des sophistes.

Enfin, nous proposons une lecture et une catégorisation originales et actuelles de ces mêmes outils dans le cadre de trois macro-perspectives. Bien qu'en partie déjà reconnus et utilisés, ils peuvent aussi être appliqués à d'autres domaines et disciplines : l'antidogmatisme aux disciplines scientifiques ou même à la pédagogie ; le *relativisme constructiviste* à la linguistique, au droit et à la jurisprudence ; le *minoritarisme* aux domaines éthico-politiques, à la sociologie ou encore aux arts.

VI. Aspects méthodologiques

Lors du développement de notre travail de recherche, notre approche méthodologique est en général *multidisciplinaire* (philosophie, histoire, droit, herméneutique, philologie, etc.). Mais pour défendre et valoriser la sophistique, notamment les philosophies de Protagoras et d'Antiphon, elle est principalement « sophistique ».

Nous reconstruisons leurs discours respectifs sans vouloir les réduire à l'unité mais en souhaitant davantage garder une forme *antilogique* : nous les considérons comme deux entités séparées, cohérentes en soi lorsqu'il s'agit d'exprimer des visions du monde différentes quant à certains sujets, et parfois complémentaires sur d'autres.

Nous présentons donc les deux discours comme une sorte d'*antilogie* : nous apprendrons de PRO-tagoras qu'il est possible de créer une société qui correspond à nos valeurs ; et d'ANTI-phon que le sens critique, la remise en question et la lutte politique sont nécessaires afin que le *nomos* soit toujours respectueux de l'évolution et des changements de notre société.

Ensuite, nous nous penchons en troisième partie sur la construction de notre propre discours en nous positionnant en tant qu' « avocats ». Ce discours, respectueux de la perspective sophistique, n'a bien évidemment aucune prétention de vérité : il a pour seule ambition d'être un « discours fort » qui vise à convaincre combien nous devons à ces deux philosophes dont l'importance n'est pas reconnue.

Un autre aspect à relever, que l'on pourra constater dans notre étude, est la « grande absence » de Platon : nous avons en effet choisi de ne pas traiter directement de Platon. Si pour parler de Platon il est nécessaire de traiter des sophistes, à l'inverse, il n'est pas nécessaire d'aborder Platon pour parler des sophistes.

Les motivations sont avant tout chronologiques mais aussi méthodologiques, car la lecture platonicienne et des platoniciens a su prévaloir tout au long de l'histoire jusqu'à nos jours : nous voulons donner une autre lecture, libre de cette interprétation traditionnelle et « majoritaire ».

Nous avons étudié la source platonicienne à l'égale de toutes les autres, sans lui conférer plus d'autorité ; nous avons effectué une confrontation entre Platon et Protagoras à une seule occasion : au moment d'aborder le concept de Bien commun²¹.

Enfin, à titre de précision sur la traduction, bien que les sources dont nous disposons soient limitées et parfois incertaines à cause des manipulations ayant dû avoir lieu à travers les siècles, nous pensons qu'il est fondamental de se servir de celles qui nous ont été transmises pour pouvoir entreprendre de reconstruire le plus fidèlement possible les pensées des philosophes du passé.

Comme nous l'avons évoqué, notre recherche se base en effet sur la traduction des fragments et témoignages concernant Protagoras et Antiphon, du grec ancien et du latin au français.

L'idée de cette traduction, qui figure dans l'*Appendice A* de ce travail, est née de l'exigence méthodologique d'avoir un rapport le plus direct possible avec les sources, dans le but d'interpréter sans filtre les philosophies des deux sophistes.

Nous avons traduit bon nombre de fragments et témoignages en notre possession : il s'agit en majorité de textes ajoutés par les Italiens Untersteiner et Capizzi au recueil Dielz-Krantz et qui n'ont pas ou peu été considérés par les traducteurs français.

Notre traduction est basée sur une étude et une confrontation de différentes

²¹ Dans la partie III.2.1.

traductions déjà existantes, notamment les traductions italiennes d'E. Moscarelli (2014), de Bonazzi (2007) et d'Untersteiner (1949), et également la dernière traduction française de Pradeau (2009).

Nous suivons une logique personnelle pour rapporter et classer les textes. En guise d'exemple, nous ne respectons pas la division traditionnelle de ceux-ci en « Fragments » d'un côté, et « Témoignages » de l'autre : chaque fragment étant toujours inséré dans le texte d'un commentateur particulier, nous ne voyons donc aucune différence concrète entre les textes que l'on classe parmi les « Fragments » et ceux que l'on qualifie de « Témoignages ».

VII. Annonce du plan

Ce travail sera composé de trois parties qui répondront respectivement aux trois exigences de notre recherche : la première sera « historique », la deuxième « philosophique » et la troisième « critique ». Une annexe et deux appendices viendront compléter le tout.

La première partie, intitulée « Protagoras, Antiphon et leur époque », se chargera d'explorer les données biographiques des deux philosophes afin de reconstruire une chronologie de tous les événements historiques se rapportant à leurs vies et à leurs œuvres, et dans le but de systématiser toutes les connaissances à notre disposition.

Nous traiterons ensuite de la réception de Protagoras et d'Antiphon dans l'Antiquité : nous verrons pourquoi ils étaient célèbres tout en suscitant la suspicion auprès de leurs contemporains. À propos de la réception d'Antiphon, nous aborderons aussi la question de son identité, question qui a divisé et divise encore les interprètes.

Enfin, nous analyserons les contextes historiques, économiques, sociaux, politiques et culturels dans lesquels les deux philosophes étaient immergés en nous concentrant principalement sur la naissance et l'affirmation de la sophistique en Grèce et, parallèlement, sur la démocratie péricléenne. Nous regarderons cette dernière comme une expérience nouvelle dans laquelle il est possible de retrouver des éléments en lien avec notre époque et notre conception de la démocratie en général, mais aussi comme un phénomène complexe qui n'est pas dépourvu de

côtés obscurs.

La deuxième partie, intitulée « Protagoras et Antiphon philosophes », voudra avant tout montrer l'intérêt et l'importance politique et éthique de leurs philosophies. Nous reconstruirons les deux discours philosophiques sans vouloir les confronter dans le but de montrer la cohérence interne des deux argumentations et d'interpréter les thèses fondamentales développées par les deux penseurs Grecs. Cela nous aidera à déterminer la véritable nature de leurs objectifs philosophiques, éthiques et politiques.

Dans la partie II.1, « La philosophie de Protagoras », nous déchiffrerons la doctrine de l'homme-mesure en tant que fondement de toutes les autres thèses. Selon cette doctrine, qui est avant tout une théorie de la connaissance, la conscience du temps et de l'espace ainsi que celle du changement continu de la réalité dans laquelle l'homme est immergé impliquent au niveau politique une vision plurielle et dynamique autant des lois et des institutions que des valeurs d'une communauté.

Grâce à la lecture du mythe de Prométhée, nous verrons que Protagoras apparaît comme un démocrate, et le langage et la rhétorique comme les seuls instruments à disposition des hommes pour vivre ensemble et décider collectivement du contenu de la justice commune.

Nous découvrirons ensuite le sens philosophique et politique de *Les Antilogies* qui expriment toute la complexité du langage et de la réalité et montrent que toute décision doit être prise avec équilibre et modération. Enfin, nous interpréterons la doctrine du « discours fort » comme réponse à la question sur la prise de décision dans une communauté : le *kreitton logos* serait en effet la meilleure solution adoptée par une collectivité donnée dans un temps donné, pour répondre à un problème donné. Il représente par conséquent le *nomos* même.

La partie II.2, « La philosophie d'Antiphon », nous permettra de découvrir ce qu'est la *physis* antiphontienne et quel rapport elle entretient avec l'homme et le *nomos*.

L'homme immergé dans la *physis* crée le *nomos* : Antiphon valorise la première et attaque la seconde, car trop souvent irrespectueux de la nature. Selon

lui, ce serait à partir de ce conflit entre *nomos* et *physis* que naîtraient toutes les inégalités et les souffrances humaines.

Nous étudierons donc pourquoi et comment Antiphon utilise la notion de *physis* pour attaquer et corriger le *nomos*. Ensuite, nous analyserons la provenance des problèmes au sein de la société humaine et, enfin, quelles sont les solutions pratiques proposées par le philosophe pour les résoudre.

La troisième partie, « L'héritage philosophique et politique du binôme Protagoras/Antiphon », nous fera dans un premier temps opérer une confrontation mettant en évidence les similitudes et les différences entre les deux philosophes afin de pouvoir ensuite déterminer les éléments constitutifs du binôme. Elle sera structurée autour de *nomos/physis*, duo conceptuel que l'on retrouve d'une façon différente mais qui reste un élément central dans l'analyse politique des deux philosophes.

Dans un second temps, nous exposerons ceux qui sont selon nous les trois grands héritages que nous devons à Protagoras et Antiphon. Nous pensons qu'ils pourraient représenter de nouvelles perspectives sophistiques, méthodologiques et conceptuelles, utiles pour notre présent et notre futur, aussi bien sur le plan éthique que politique.

En annexe, nous rapporterons la traduction de la seconde tétralogie d'Antiphon, réalisée par Pradeau (2009), dont nous nous servirons dans la partie II.2.2 pour expliquer la vision antiphontienne de la relation entre *nomos* et religion.

Le premier appendice comprendra notre traduction des fragments et témoignages concernant respectivement Protagoras (*Appendice A.1*) et Antiphon (*Appendice A.2*) ; et l'histoire de la réception de Protagoras et des sophistes (*Appendice B*) sera retracée dans le second.

PREMIÈRE PARTIE

Protagoras, Antiphon et leurs époques

Cette première partie vise à présenter Protagoras d'Abdère et Antiphon d'Athènes, grandes figures historiques, ainsi que leurs contextes particuliers. Nous serons ensuite amenés à aborder leurs pensées au sein d'une deuxième partie.

Les deux premiers chapitres, intitulés respectivement « La figure de Protagoras d'Abdère » (1.1.) et « La figure d'Antiphon d'Athènes » (1.2.), sont le fruit du recueil de toutes les données mises à notre disposition, et visent à reconstruire les vies et les œuvres des deux philosophes ainsi que leur réputation dans l'Antiquité.

Chaque chapitre comporte trois sous-parties :

- *La chronologie et les éléments biographiques ;*
- *L'œuvre ;*
- *La réception dans l'Antiquité.*

Le troisième chapitre, « Contextes » (1.3.), traite de la notion de sophiste, du phénomène de la naissance et du développement de la sophistique, phénomène étroitement lié à l'avènement de la démocratie à Athènes.

La démocratie péricléenne est analysée dans sa période de « splendeur » (époque de Protagoras) et dans sa période de « crise » (époque d'Antiphon), cette dernière commençant avec la guerre du Péloponnèse.

Ces thématiques sont réparties en quatre sous-parties :

- *Les sophistes, la sophistique ;*
- *La démocratie péricléenne ;*
- *Le discours de Périclès aux Athéniens ;*
- *Les points noirs de la démocratie.*

I.1. LA FIGURE DE PROTAGORAS D'ABDÈRE

« [...] Au premier de tous les sophistes d'hier, [d'aujourd'hui] et de demain, à celui qui était doué d'une belle voix, de claire éloquence, d'ingéniosité et de vivacité, à Protagoras. »

(Timon de Phlionte¹)

I.1.1. Chronologie et éléments biographiques

Fils d'Artémon ou de Méandrios², Protagoras est né à Téos ou à Abdère³, en Thrace, « lieu de rencontre de peuples et de cultes. »⁴

Plusieurs hypothèses gravitent autour de la date de naissance du sophiste. Le philosophe et historien Capizzi la détermine vers 490-487 en s'appuyant sur ce qu'il considère être un témoignage clé : le passage du *Protagoras* de Platon⁵ où le sophiste déclare pouvoir être le père de tous les présents. Le plus ancien des présents étant probablement Socrate, né en 469, on peut en déduire que la naissance de Protagoras serait antérieure à 486 et se situerait autour de 490-487⁶.

Untersteiner, lui, écrit à ce propos :

¹ Timon de Phlionte, *Les Silles II*, in Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 55-57.

² Diogène Laërce, IX, 50. On peut traduire aussi Méandre. Tous les fragments et témoignages concernant Protagoras et Antiphon cités tout au long de ce travail sont traduits en français par nos soins et figurent dans l'*Appendice A.I.*

³ Diogène Laërce, IX, 50. Dans ses *Flatteurs*, Eupolis écrivait qu'« à l'intérieur il y a Protagoras de Téos ». Capizzi exclut la possibilité que Protagoras soit né à Téos et explique qu'Eupolis se référerait plutôt à la fondation d'Abdère par les citoyens de Téos.

⁴ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tome I, trad. Alonso Tordesillas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 17.

⁵ Platon, *Protagoras*, 317 c.

⁶ Antonio Capizzi, *Protagora*, Sansoni Editore, Firenze, 1955, p. 220.

« On ne connaît pas avec certitude la date à laquelle il est né : d'ordinaire on penche pour 486-485, mais de nos jours on s'oriente plutôt vers une date antérieure : aux alentours de 492. »⁷

Dherbey rejoint Untersteiner et fait naître Protagoras en 492⁸. Enfin, Bonazzi estime en se basant sur le texte de Philostrate⁹ que le sophiste serait né vers 490¹⁰.

Nous avons deux témoignages clés au sujet de l'éducation de Protagoras. Le premier vient de Philostrate qui nous rapporte que le jeune homme aurait eu un père très riche et aussi une éducation raffinée au contact des mages perses. Philostrate développe ce qui suit :

« Protagoras d'Abdère fut sophiste et auditeur de Démocrite dans sa maison, et fréquenta les mages persans à l'époque de l'expédition militaire de Xerxès contre la Grèce. Son père, Méandre, qui dépassait en richesse bon nombre de Thraces, avait hébergé Xerxès dans sa maison et obtenu de lui par des dons que son fils fréquente les mages. Les mages perses en effet n'éduquent pas les jeunes qui ne sont pas perses, à moins que le roi ne l'ordonne. Quant à la déclaration de douter si les dieux sont ou s'ils ne sont pas, il me semble que Protagoras ait violé la loi à cause de l'éducation dispensée par les Perses, car les mages évoquent la divinité dans leur célébrations secrètes, mais ils suppriment la croyance publique dans le dieu, parce qu'ils ne veulent pas que l'on croie que leur force vient de lui. »¹¹

Le second est rapporté par Diogène Laërce qui affirme que Protagoras serait issu d'une famille pauvre, que son premier métier aurait été celui de portefaix et qu'il aurait inventé la *tule*, une sorte de coussin, voire de matelas, servant à protéger les marchandises transportées :

« [Protagoras] fut celui qui inventa ce que l'on appelle la *tule*, [objet] sur lequel on porte des produits agricoles, comme le dit Aristote dans Sur l'éducation.

⁷ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 17.

⁸ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012, p. 7.

⁹ Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 10, 1.

¹⁰ Mario Bonazzi, in Jean-François Pradeau, *Les Sophistes*, Flammarion, Paris, 2009, p. 45.

¹¹ Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 10, 1.

Protagoras était en effet un portefaix, comme le soutient Épicure quelque part :
Démocrite le loua après l'avoir vu lier des morceaux de bois. »¹²

Selon Bonazzi, les témoignages de Philostrate et Diogène Laërce seraient en conflit puisque si l'un évoque la très grande richesse de la famille du sophiste, l'autre dépeint au contraire sa pauvreté. Bonazzi juge le premier témoignage comme étant le plus fiable, le second dérivant probablement d'Épicure, « une source notoirement hostile, qui n'hésitait pas à calomnier ses adversaires. »¹³ Bonazzi estime donc que Protagoras viendrait d'une famille très aisée et qu'il aurait subi l'influence des mages perses tout au long de son éducation.

Dherbey, à l'inverse, ne partage pas le témoignage de Philostrate qu'il va même qualifier d'« invraisemblable ». À ses yeux, il naîtrait « du désir d'excuser le scepticisme religieux¹⁴ de Protagoras par l'invocation d'une influence étrangère. »¹⁵

Dherbey pense que Protagoras était pauvre et portefaix, et que tout cela expliquerait sa doctrine philosophique et politique d'inspiration démocratique mais aussi pourquoi il aurait été le premier sophiste en exercice exigeant une rémunération. Untersteiner a une position intermédiaire qui est selon nous la plus acceptable puisqu'il prend en considération les sources tout en les contextualisant et surtout, en les interprétant à la lumière de la personnalité et de l'œuvre de Protagoras. En ce qui concerne le témoignage de Philostrate, « on pourrait tout aussi bien admettre que les mages, séjournant à Abdère à l'occasion de l'expédition de Xerxès, y auraient tenu école ou, à tout le moins, semé les germes d'un esprit nouveau qui, au reste, s'accordait parfaitement avec les tendances de l'époque »¹⁶, reconnaît Untersteiner. Et, comme le conclut von Fritz, « il n'est nullement exclu que la diversité des religions et des coutumes perses ait frappé le jeune Protagoras et ait ainsi contribué à son propre relativisme. »¹⁷

¹² Diogène Laërce, IX, 50.

¹³ Mario Bonazzi, in Jean-François Pradeau, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 45.

¹⁴ Protagoras avait remis en cause l'existence des dieux dans son écrit intitulé *Sur les dieux*. Le relativisme sceptique peut être défini comme la position niant toute possibilité de connaître ce qui est vrai.

¹⁵ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 7.

¹⁶ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 18.

¹⁷ Kurt von Fritz, in Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 18.

Au sujet du témoignage d'Épicure, Untersteiner croit, en dépit des nombreux autres affirmant le contraire¹⁸, que Protagoras aurait été le maître de Démocrite, ou tout du moins le plus âgé des deux¹⁹, et qu'ils se seraient influencés mutuellement. Gomperz²⁰ et Capizzi²¹ rejoignent Untersteiner et pensent davantage à un contact entre les deux philosophes manifesté par une inspiration réciproque.

D'après ce que nous apprenons des différents témoignages, les activités principales de Protagoras étaient l'enseignement ainsi que les lectures et les discussions publiques. Diogène Laërce nous rapporte que les discours de Protagoras, les plus longs comme les plus brefs, étaient tous bien construits, logiquement articulés et agréables à écouter. Il aurait été le premier à introduire la forme socratique du discours²², à distinguer les temps des modes verbaux, et à soutenir, à propos de chaque fait, l'existence de deux discours opposés²³.

Dans le *Protagoras* de Platon, le sophiste déclare que son activité principale est l'enseignement²⁴ et le *Ménon* nous apprend qu'il aurait enseigné pendant quarante ans²⁵. Parmi ses disciples, l'orateur Isocrate et le sophiste Prodicos de Céos auraient été les plus influents²⁶.

Protagoras a été le premier à prodiguer des leçons moyennant rémunération. Celle-ci était de l'ordre de cent mines. Ainsi, et c'est là le propos de Capizzi, « si on prête foi à un passage malveillant de Platon, il aurait accumulé une énorme richesse ; ses contemporains ne lui pardonnèrent pas cette innovation, et lui collèrent le surnom de *Concept-à-paiement*. »²⁷ Mais Dherbey précise :

¹⁸ Diogène Laërce, Philostrate, Hesychius, Eusèbe.

¹⁹ Le témoignage d'Apollodore qui fait naître Démocrite en 460 est désormais considéré plus probable que celui de Diodore qui situe sa naissance en 494.

²⁰ Theodor Gomperz, *Les Sophistes*, Ed. Manucius, Houilles, 2008, p. 59.

²¹ Antonio Capizzi, *Protagora*, *Op. cit.*, p. 226.

²² Il est intéressant de remarquer que, d'après ce qui nous dit Diogène Laërce, Protagoras aurait inventé « la forme socratique du discours » alors que cette nouvelle méthode porte le nom de Socrate et non le sien.

²³ Diogène Laërce, IX, 50.

²⁴ Platon, *Protagoras*, 317 c ; 319 a.

²⁵ Platon, *Ménon*, 91 e.

²⁶ Hésychios, *Onomatologie*, in Platon, République, 600 c.

²⁷ Antonio Capizzi, *Protagora*, *Op. cit.*, p. 228 et 229. C'est nous qui traduisons.

« Si les sophistes en effet furent des professeurs rétribués, ce n'est pas parce qu'ils étaient mus par une cupidité sans bornes, comme on l'a cru après Platon, mais tout simplement parce qu'ils en avaient besoin pour vivre, tout comme un enseignant moderne. »²⁸

Malgré tout, nous ne pensons pas que Protagoras était issu d'une famille pauvre. Exerçant la profession de professeur itinérant, il avait besoin d'argent pour ses voyages et ses déplacements. La célèbre histoire que nous rapporte Aulu-Gelle sur la querelle entre Protagoras et son disciple Evathle nous fait comprendre aussi que le paiement des leçons était pour ainsi dire pour Protagoras une question « de principe ».²⁹

Des témoignages supplémentaires viennent le confirmer. Platon, par exemple, fait dire à ce dernier :

« Pour ces raisons, j'ai établi ce système de perception d'honoraires : quand un disciple a terminé le parcours d'études proposé par moi, s'il le veut, il paye la somme que je lui demande. Si, au contraire, il ne le veut pas, qu'il aille dans un temple et, après avoir juré, qu'il paye ce qu'il juge correspondant à la valeur de mes enseignements. »³⁰

Ou encore Michael, selon qui Protagoras répondait à ceux qui lui demandaient :

« Une fois que tu auras terminé ta leçon, j'accepterai la somme que tu estimeras juste par rapport à la valeur de l'enseignement que tu auras acquis ». Il acceptait la quantité d'argent décidée par le disciple, selon ce qui avait été établi. »³¹

Nous savons en effet que Protagoras a beaucoup voyagé, ce qui a dû l'ouvrir aux cultures étrangères, lesquelles ayant probablement influencé sa démarche intellectuelle. Il a séjourné à Athènes au moins à deux reprises, et nous ne savons

²⁸ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 8.

²⁹ Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 10.

³⁰ Platon, *Protagoras*, 328 c.

³¹ Michael, *Éthique à Nicomaque*, 146 r, 47-50.

rien de son premier séjour dans la ville. L'unique donnée avérée est que ce voyage serait antérieur à la fondation de Thourioi (444-443)³², cité dans le sud de l'Italie. Le second séjour à Athènes, lui, remonterait à 423-421 puisque, d'après les indications de Capizzi, il faudrait le situer entre la représentation du *Connos* d'Amipsias et celle des *Flatteurs* d'Eupolis³³.

Athènes, Protagoras a rencontré Périclès, stratège et chef de file de la démocratie athénienne. Les deux hommes se seraient probablement liés d'une étroite amitié et auraient eu ensemble, très probablement aussi, de nombreuses discussions philosophiques, dont une, documentée – elle nous a été transmise par Plutarque³⁴ –, concernant un problème de responsabilité juridique. De plus, le sophiste assistait au cercle intellectuel d'Athènes créé par Périclès lui-même et c'est d'ailleurs là-bas qu'il aurait rencontré, parmi d'autres artistes et intellectuels grecs, Euripide.

Nous sommes au fait que Protagoras aurait été chargé par Périclès de rédiger la constitution de la colonie grecque de Thourioi. Si nous restons incertains quant à la présence des principes de la démocratie péricléenne au sein de son projet de loi, nous savons en revanche grâce à Diodore de Sicile que l'un des articles affirmait le devoir de la ville à l'égard des citoyens et de leur éducation en leur offrant l'égalité des possibilités et des chances³⁵ ; qu'un autre établissait des écoles d'État avec des enseignants rémunérés³⁶ ; qu'un suivant interdisait les associations non fondées sur un esprit démocratique³⁷ ; qu'un dernier déclarait que toute proposition de variation d'une loi constitutionnelle devait être débattue « avec une corde autour du cou de l'homme qui l'a apportée. »³⁸

Si Untersteiner ne croit pas que la constitution rédigée par Protagoras ait été d'inspiration purement démocratique « à cause de l'esprit panhellénique qui avait présidé à son établissement »³⁹, nous rejoignons Lana, Dherbey et Capizzi selon qui, au contraire, le sophiste aurait rédigé les lois « à son image », autrement dit

³² Diogène Laërce, *Ibid.*

³³ Antonio Capizzi, *Protagora, Op. cit.*, p. 222.

³⁴ Plutarque, Périclès, 36.

³⁵ Diodore de Sicile, XII, 4.

³⁶ Antonio Capizzi, *Protagora, Op. cit.*, p. 231.

³⁷ Diodore de Sicile, XII, 3 ; XIII, 1-4.

³⁸ Diodore de Sicile, XVII, 1-3.

³⁹ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes, Op. cit.*, p. 9.

dans un esprit démocratique. Elles respecteraient les valeurs et les mœurs du territoire et seraient en adéquation avec ses valeurs égalitaires et relativistes.

Suite à la parution de *Sur les dieux*, Protagoras aurait créé le scandale et se serait attiré les foudres des Athéniens. En conséquence, ses écrits auraient été brûlés sur la place publique⁴⁰ tandis qu'il était accusé d'athéisme⁴¹ et condamné à l'exil. Le dénonciateur répondrait au nom de Pythodore⁴². Certains critiques tels que Lana et Dherbey⁴³ observent que Pythodore faisait partie des Quatre-cents, c'est-à-dire les partisans de l'oligarchie, et soutiennent que cette accusation cachait en vérité une réaction oligarchique contre l'homme qui avait été l'ami de Périclès, ardent défenseur de la démocratie et de ses valeurs. Capizzi, lui, rejette cette thèse et soutient que Protagoras n'avait aucun poids dans le parti démocratique et que les Athéniens avaient une réelle antipathie envers les athées et les naturalistes⁴⁴. En nous référant à Lana et Dherbey, nous pensons plutôt que l'accusation d'agnosticisme⁴⁵ ne serait en fait qu'un prétexte pour éloigner Protagoras de la cité.

Selon le témoignage de Timon de Phlonte, Protagoras aurait été condamné à mort par les Athéniens avant de réussir à s'enfuir à bord d'un navire qui fera naufrage, lui coûtant la vie⁴⁶.

Diogène Laërce nous offre deux versions quant à la durée de vie du sophiste : il aurait vécu soixante-dix ou quatre-vingt-dix ans. La première apparaît comme la plus plausible, d'autant que c'est Apollodore qui nous la rapporte en prenant comme référence le *Ménon* de Platon, alors que Diogène Laërce ne nous communique pas d'éléments à l'appui de la seconde. Dans cette optique, il nous est alors possible de situer sa mort entre 420 et 417⁴⁷.

⁴⁰ Certains chercheurs, comme Bonazzi (Mauro Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Bergamo, 2007, p. 91) par exemple, considèrent que la destruction des ouvrages de Protagoras sur la place publique serait une fausse information.

⁴¹ L'athée est celui qui ne croit en aucune divinité. L'athéisme est une orientation, ou même une position philosophique, qui affirme l'inexistence des dieux. La position de Protagoras, comme on l'étudiera davantage plus loin, peut être plutôt définie comme un athéisme agnostique.

⁴² Diogène Laërce, IX, 54.

⁴³ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 10.

⁴⁴ Antonio Capizzi, *Protagora*, *Op. cit.*, p. 233.

⁴⁵ L'agnosticisme est la position philosophique qui arrête le jugement par rapport à l'existence d'un divin.

⁴⁶ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 55 et 56 ; Diogène Laërce, IX, 56.

⁴⁷ Antonio Capizzi, *Protagora*, *Op. cit.*, p. 221.

Pour conclure, voici un schéma résumant les éléments importants de la vie de Protagoras jusqu'ici énoncés, et les principales sources correspondantes⁴⁸.

ÉVÉNEMENT	COMMENTAIRE	SOURCE
Naissance	Un point de repère important à propos de la date de naissance de Protagoras est une notice indirecte que nous donne Platon dans son dialogue <i>Protagoras</i> ; Le sophiste d'Abdère y déclare pouvoir être le père de tous les présents, parmi lesquels figure Socrate, né en 470/69. On peut alors penser que Protagoras serait né vers 490.	Platon, <i>Protagoras</i>, 317 c.
Relation avec les mages persans	ors de l'expédition de Xerxès contre la Grèce (480), le père de Protagoras aurait reçu le Grand Roi à son domicile et lui aurait offert des cadeaux. En échange, son fils, bien qu'il soit non persan, aurait bénéficié d'une éducation inculquée par les mages.	Philostrate, <i>Vies des sophistes</i>, I, 10, 2-10.
Relation avec Démocrite	Démocrite aurait pris comme disciple le jeune Protagoras, simple portefaix à l'époque, à cause de sa méthode ingénieuse pour transporter le bois. Ce témoignage est incertain car Protagoras était très probablement de vingt ou trente ans son aîné.	Diogène Laërce, IX, 50 ; Athénée, VIII, 354 c.
Séjours à Athènes	Protagoras est arrivé pour la première fois à Athènes avant la fondation de Thourioi,	Platon, <i>Protagoras</i>, 310 e.

⁴⁸ Tous les témoignages sur la vie du sophiste d'Abdère, traduits en français par nos soins, figurent dans l'*Appendice A.1* de ce travail.

	quand Socrate, comme il le dit lui-même, n'était encore qu'un "jeune garçon". Le deuxième séjour à Athènes remonterait à 423-421.	
Amitié avec Périclès	Nous avons un dialogue entre Protagoras et Périclès au sujet d'un accident mortel survenu lors d'une compétition sportive. Nous savons aussi que Périclès aurait chargé Protagoras de rédiger la constitution de Thourioi.	Plutarque, Périclès, 36 ; Diogène Laërce, IX, 50.
Activités	L'activité principale de Protagoras était l'enseignement. Dans le <i>Ménon</i> , nous apprenons que le sophiste aurait enseigné pendant quarante ans et qu'il aurait été le premier à demander des honoraires en contrepartie de ses leçons.	Platon, Protagoras, 317 c, 318 a et 319 a ; Platon, Ménon, 91 e.
Accusation d'impiété	Protagoras a été accusé d'athéisme par Pythodore. Suite à la parution de son écrit <i>Sur les dieux</i> , ses ouvrages auraient été brûlés sur la place publique.	Sextus Empiricus, Contre les mathématiciens, IX 55-57 ; Diogène Laërce, IX, 54.
Mort	Protagoras serait mort lors d'un naufrage en mer, probablement à l'âge de 70 ans.	Diogène Laërce, IX 50.

I.1.2. Œuvre

Il faut avant tout observer, comme le fait Capizzi⁴⁹, que Protagoras n'a sans doute pas seulement écrit des textes et des livres ; on peut supposer qu'il aurait aussi prononcé de nombreux discours, bien qu'aucune trace ne nous en soit parvenue.

⁴⁹ Antonio Capizzi, *Protagora, Op. cit.*, 1955, p. 235.

En ce qui concerne les œuvres du sophiste, Diogène Laërce a établi une liste : « *Art éristique, Sur la lutte, Sur les sciences, Sur l'Etat, Sur l'ambition, Sur la vertu, Sur la constitution originare, Sur l'Hadès, Sur les actions des hommes, Discours impératif, Antilogies, livre I et II* ». ⁵⁰ Dherbey⁵¹ y remarque l'absence de trois écrits dont nous possédons des fragments : *Sur les dieux, La Vérité* et *Sur l'Être*⁵².

La pensée du sophiste d'Abdère peut aussi être reconstruite à travers un autre texte fondamental : celui du *mythe de Prométhée*. On peut lire sa version « classique » chez Platon dans le dialogue *Protagoras*⁵³, mais on en possède aussi une autre du même mythe qui elle, moins connue, nous est rapportée par Aelius Aristide⁵⁴.

L'hypothèse d'Untersteiner, qui divise la pensée de Protagoras en deux grands ouvrages recueillant les nombreux titres conservés par Diogène Laërce, a désormais été acceptée par les chercheurs : *Les Antilogies* d'un côté et *La Vérité* ou *Les Discours démolisseurs (Kataballontés)* de l'autre. Selon l'auteur italien, ce dernier ouvrage sera renommé ultérieurement *Le Grand Traité (Méga Logos)*.

Les Discours démolisseurs comprennent les thématiques principales suivantes : la problématique concernant *ce qui est et ce qui n'est pas*, problématique que Protagoras dérive des Eléates ; celle au sujet de *l'être et l'apparaître* ; le principe selon lequel *il ne faut pas contredire a priori* le discours de l'autre ; la doctrine du *kreitton logos*, du discours fort.

Les concepts présents dans *Les Antilogies* pourraient être regroupés autour de quatre axes : les dieux, l'être, les lois et les mœurs de la *polis* et les arts⁵⁵.

Dherbey juge que « la structure que l'on doit donner à l'exposé de la doctrine de Protagoras est spécialement importante, car c'est elle qui en détermine

⁵⁰ Diogène Laërce, IX, 50.

⁵¹ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes, Op. cit.*, p. 11.

⁵² Nombreux sont les témoignages qui parlent de l'écrit *Sur les dieux*, alors que *Sur l'être* est seulement mentionné par Porphyre. En ce qui concerne *La Vérité*, nous souhaitons mettre en évidence que seul Platon en a parlé. Selon les chercheurs, *La Vérité* dont nous parle Platon serait le même texte que l'ouvrage *Discours démolisseurs*.

⁵³ Platon, *Protagoras*, 320 c-322 d.

⁵⁴ Aelius Aristide est un rhéteur et un sophiste grec ayant vécu au IIe siècle apr. J.-C. Nous avons traduit sa version du *mythe de Prométhée* qui figure dans l'*Appendice A.2* de ce travail (Aelius Aristide, *Oration XLV*, 100 et suiv.).

⁵⁵ Mario Untersteiner, *Les Sophistes, Op. cit.*, p. 33.

l'intention et la signification. »⁵⁶ L'auteur français, qui a dédié un livre entier aux sophistes et qui veut en valoriser la portée philosophique, pense que *Les Antilogies* devaient précéder logiquement et structurellement *La Vérité* car c'est seulement en hiérarchisant ainsi l'intégralité de l'œuvre qu'il serait possible de distinguer sa pensée d'un subjectivisme radical⁵⁷.

Or, il serait impossible de reconstruire avec certitude la structure de l'œuvre de Protagoras car on ne dispose pas de toutes les données nécessaires. De plus, on pourrait objecter que l'affirmation selon laquelle *La Vérité* était le sommet d'œuvre du sophiste est en contradiction avec sa philosophie relativiste.

Si l'on retrouve certainement dans sa pensée une « partie constructive » et une « partie déconstructive », le fait de séparer son œuvre en deux parties bien distinctes et logiquement enchaînées ne respecte pas la vision protagoréenne qui refuse, comme on le verra, l'idée hégélienne⁵⁸ d'une progression vers une synthèse ou une solution définitive.

Dans la deuxième partie de ce travail, nous serons donc amenés à analyser la pensée du sophiste à partir de chaque fragment et chaque proposition théorique que nous possédons, et qui constitue un noyau conceptuel en soi.

Nous terminons ce bref résumé sur la bibliographie de Protagoras avec un schéma regroupant les principaux fragments qui nous sont parvenus, accompagnés de leurs sources⁵⁹.

⁵⁶ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes, Op. cit.*, p. 11.

⁵⁷ Le subjectivisme radical est une dérive du subjectivisme qui pose le sujet, l'individu, à la base de la connaissance : chaque individu possède une forme de connaissance particulière. Le subjectivisme radical rend alors impossible toute forme de connaissance commune et de communication interpersonnelle.

⁵⁸ Sur la lecture hégélienne de la pensée des sophistes, voir l'*Appendice B.1* de ce travail.

⁵⁹ Tous ces fragments, traduits en français par nos soins et insérés dans leurs témoignages correspondants, figurent dans l'*Appendice A.1* de ce travail.

FRAGMENT	SOURCE
<i>L'homme est mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas.</i>	Diogène Laërce, IX, 51 ; Platon, <i>Théétète</i>, 152 a ; Sextus Empiricus, <i>Contre les mathématiciens</i>, VII 60 ;
<i>L'homme est la mesure de toutes choses, et que donc les choses sont pour moi, selon mon jugement, comme elles m'apparaissent, et pour toi elles sont comme elles t'apparaissent.</i>	Platon, <i>Cratyle</i>, 385 e.
<i>Pour chaque question, il y a deux arguments opposés l'un à l'autre</i>	Diogène Laërce, IX, 51.
<i>L'âme n'est autre chose que des sensations.</i>	Diogène Laërce, IX, 51.
<i>Tout ce qui existe est aussi vrai.</i>	Diogène Laërce, IX, 51.
<i>[Il est possible de] rendre plus fort le discours le plus faible.</i>	Aristote, <i>Rhétorique</i>, B 24, 1402 a, 23.
<i>Quant aux dieux, je ne peux savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni leur forme. Trop de choses nous empêchent en effet de le savoir, le manque de certitudes et la brièveté de la vie humaine.</i>	Diogène Laërce, IX, 51. Eusèbe, <i>Préparation évangélique</i>, XIV, 3, 7.
<i>L'enseignement nécessite une disposition naturelle et l'expérience et il faut commencer à étudier dès son jeune âge.</i>	<i>Anecdota Parisina</i>, I 171, 31.
<i>Pour chaque discours il y a un discours opposé.</i>	Clément d'Alexandrie, <i>Stromates</i>, VI, 65.

<i>Il n'est pas possible de contredire.</i>	Platon, Euthydème, 286 a.
<i>Dans chaque controverse il est possible de discuter d'un côté et de l'autre.</i>	Sénèque, Lettres, 88, 43.
<i>Ce qui semble être juste et beau à une quelconque cité, cela est juste et beau pour cette cité, aussi longtemps qu'elle juge qu'il en est ainsi.</i>	Platon, Théétète, 166 d.
<i>Mais le savant est celui qui, de chaque chose nuisible parvient à en faire des choses qui semblent utiles et le sont.</i>	Platon, Théétète, 166 d.
<i>[Il existe] des personnes plus savantes que les autres, sans que quiconque n'ait d'opinions fausses.</i>	Platon, Théétète, 166 d.
<i>Je pense qu'une partie très importante de l'éducation d'un homme est la connaissance des poèmes.</i>	Platon, Protagoras, 339 a.
<i>Si tu peux te rendre compte de ce que produit la punition de ceux qui commettent des injustices, tu comprendras aussi que les hommes pensent que la vertu peut être induite à pousser [comme une plante]. Personne en effet ne punit ceux qui commettent des injustices en pensant tout simplement qu'ils sont coupables, sauf ceux qui veulent se venger comme des bêtes, de façon irrationnelle. Au contraire, qui a l'intention de punir avec du bon sens ne pratique pas la punition à partir de l'action mauvaise déjà accomplie, car il n'est pas possible de faire qu'une telle action n'ait pas été commise, mais il le fera plutôt en relation avec le futur, pour que personne n'accomplisse une nouvelle injustice, ni cette</i>	Platon, Protagoras, 324 a.

<p><i>même personne ni une autre ayant constaté que le fauteur d'injustice a été puni. Ceux qui pensent cela retiennent aussi que la vertu peut être enseignée : ils punissent donc en vue de la dissuasion.</i></p>	
<p><i>La matière est fluide et, s'écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes ; quant aux sensations, elles varient et se transforment selon les différents âges et selon les différents états du corps.</i></p>	<p>Sextus Empiricus, <i>Esquisses pyrrhoniennes</i>, I, 217.</p>
<p><i>Les raisons de tous les phénomènes sont contenues dans la matière, de telle sorte que la matière a la propriété, pour autant que cela dépende d'elle, d'être tout ce qu'elle paraît être à tous. Les hommes, quant à eux, perçoivent différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions : celui qui se trouve dans une disposition conforme à la nature saisit celles des choses de la matière qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition conforme à la nature, et celui qui se trouve dans une disposition contre nature saisit celles qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition contre nature.</i></p>	<p>Sextus Empiricus, <i>Esquisses pyrrhoniennes</i>, I, 218.</p>

I.1.3. Réception de Protagoras dans l'antiquité

Protagoras était admiré et respecté par ses contemporains, et a continué de l'être par les générations suivantes

D'après ce que nous rapporte Sextus Empiricus, le sceptique Timon de Phlionte (325-235 av. J.-C.)⁶⁰ lui aurait dédié un poème :

« [...] Au premier de tous les sophistes d'hier, [d'aujourd'hui] et de demain, à celui qui était doué d'une belle voix, de claire éloquence, d'ingéniosité et de vivacité, à Protagoras.

On voulut réduire en cendres ses écrits parce qu'il avait écrit ignorer et ne pas pouvoir savoir quels sont les dieux et s'ils sont, soucieux d'atteindre ainsi un jugement équitable.

Mais voilà qui ne servit à rien, et il dut fuir pour ne pas avoir à boire le froid breuvage qu'avait bu Socrate et descendre ainsi dans l'Hadès. »⁶¹

Dans *Protagoras*, dialogue « socratique » appartenant à la première période de la production platonicienne, Platon ne cache pas une certaine estime vis-à-vis du sophiste d'Abdère. Il critique les thèses de Protagoras, certes, mais on peut néanmoins déceler chez lui des marques de respect. Platon a ainsi conscience de se confronter à un homme célèbre, brillant et intelligent. Il suffit de lire les compliments adressés par Socrate au sophiste :

« Comme on le sait, l'ici présent Protagoras est capable de prononcer de longs et nobles discours. Il est aussi capable, si interrogé, de répondre de manière synthétique et, si interrogateur, d'attendre avec patience que la réponse soit définie et terminée, actions dont peu de personnes sont capables. »⁶²

On peut noter cette même attitude d'estime et de respect dans la *République*, ouvrage dans lequel Platon nous livre qu'« Homère se positionne à un niveau plus

⁶⁰ Timon de Phlionte était un philosophe sceptique considéré comme l'inspirateur de Pyrrhon. Timon aurait fondé une école sceptique alors que son maître en aurait seulement donné l'exemple par sa manière de vivre.

⁶¹ Timon de Phlionte, *Les Silles II*, in Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 55-57.

⁶² Platon, *Protagoras*, 329 b.

bas que les sophistes Protagoras et Prodicus »⁶³ ; ou encore dans le *Phèdre*, quand Socrate explique que les théories de Protagoras visent « une certaine rigueur du langage et beaucoup d'autres belles affaires. »⁶⁴

Dans le *Ménon*, dialogue dit « intermédiaire », c'est-à-dire postérieur à la première période et antérieur à celle de la maturité, le Socrate platonicien affirme au sujet de Protagoras :

« Je pense qu'il est mort à soixante-dix ans et qu'il a exercé la profession pendant quarante ans environ – alors qu'il ruinait ses disciples, qui le quittaient après avoir été rendus moins bons par rapport à ce qu'ils étaient à leur arrivée. Et pendant tout ce temps, et encore aujourd'hui, il n'a cessé d'être tenu en haute estime. »⁶⁵

Il s'agit là encore d'une preuve de la célébrité et aussi de la bonne réputation du sophiste.

Une autre démonstration de cette dernière est avancée par Kerferd qui nous rappelle qu'une statue de Protagoras a été retrouvée en Égypte en 1950. Elle serait érigée à côté de celles de Platon, d'Héraclite et de Tales. Kerferd conclut :

« Ce qu'il faut remarquer, c'est que [la statue de] Protagoras faisait partie d'une série de [statues de] philosophes, positionnée en face d'une série de [statues représentant des] poètes [...]. C'est un témoignage clair de l'importance qu'il avait dans la période hellénistique. »⁶⁶

Enfin, on peut aussi rappeler que Diogène Laërce (III^e siècle apr. J.-C.)⁶⁷ a dédié une section (chapitres 50 à 56) du livre IX de ses *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* à Protagoras. Il n'en est rien avec les autres sophistes.

⁶³ Platon, *République*, 600 a.

⁶⁴ Platon, *Phèdre*, 267 d.

⁶⁵ Platon, *Ménon*, 91 d 2-e 9.

⁶⁶ George B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 61. C'est nous qui traduisons.

⁶⁷ Diogène Laërce était un écrivain et historien grec de la philosophie du III^e siècle apr. J.-C. Sa biographie nous est inconnue. Il a le mérite de nous avoir transmis un ouvrage en dix livres intitulé *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* qui nous fournit de nombreuses et d'importantes données biographiques et historiques concernant 84 philosophes anciens, des Sept Savants jusqu'à Épicure.

Et pourtant, Pradeau nous informe que « depuis l'antiquité les thèses provocatrices du sophiste [d'Abdère] ne manquèrent pas de susciter l'intérêt et la polémique de ses lecteurs, qui proposèrent alors différentes reconstructions de sa pensée. »⁶⁸

Kerferd développe alors :

« Les sophistes, qui venaient à Athènes de tout le pays, faisaient partie du mouvement qui était en train de s'affirmer dans la nouvelle Athènes de Périclès, et en raison de ce nouveau rôle, ils étaient accueillis avec chaleur ou attaqués. Ils attiraient l'admiration et la haine qui dérivent naturellement de ceux qui sont profondément impliqués dans de substantiels retournements sociaux. Le changement qui était en train de se réaliser était à la fois social et politique, et intellectuel. Ces deux aspects n'étaient pas séparés, mais plutôt deux faces du même processus évolutif. »⁶⁹

En raison de leur position politique et de leurs idées nouvelles et provocatrices, les sophistes suscitaient en effet l'admiration et le respect des Grecs et, simultanément, des sentiments de suspicion, voire même de haine. La réception de leurs doctrines par les contemporains a été conditionnée par cette double attitude : un fort intérêt et une vive curiosité d'un côté, de la méfiance de l'autre. Les aristocrates d'une part et le peuple très souvent ignorant et acritique d'autre part, attaquaient les sophistes à cause de ce qu'ils représentaient : le changement, la nouveauté et la critique de la tradition ainsi que de tout lieu commun ; mais aussi un véritable support intellectuel à la démocratie péricléenne.

Chez les générations suivantes, en grande partie en raison de l'influence de Platon puis d'Aristote, la pensée sophistique a progressivement été considérée comme une pensée non-philosophique, jusqu'à être complètement rejetée de l'histoire de la philosophie.

En outre, comme nous l'avons précédemment abordé, Protagoras a été accusé d'athéisme et ses écrits ont terminé brûlés sur l'*agora* : preuve certaine que les sophistes étaient également très mal vus.

⁶⁸ Jean François Pradeau, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 47.

⁶⁹ George B. Kerferd, *I sofisti*, *Op. cit.*, p. 35. C'est nous qui traduisons.

Ce fait constitue aussi un élément important à prendre en compte dans la question de la réputation de Protagoras et de la réception de sa doctrine par la postérité : c'est pour cela que nous ne possédons que des fragments et des témoignages le concernant. D'ailleurs, la plupart de ces derniers nous viennent de Platon ou de philosophes pour ainsi dire « ennemis » de la sophistique et du relativisme. En témoigne Dherbey :

« Non seulement le nom de sophiste a été discrédité, mais aussi, trop souvent, les thèses-guide des sophistes ont été exposées seulement après leur confortation avec le platonisme ; ainsi l'image de la sophistique nous est parvenue à travers une distorsion polémique dans laquelle les sophistes figurent comme ceux qui sont éternellement battus, qui sont présents seulement pour avoir tort. »⁷⁰

Une étude sérieuse sur Protagoras et sa pensée ne peut omettre ce fait fondamental.

Platon (427-347 av. J.-C.)⁷¹ a interprété la pensée du sophiste d'Abdère, mais aussi celles des autres sophistes, comme un relativisme radical ou sceptique.

Selon lui, le relativisme de Protagoras réduirait l'être à l'apparence, la vérité à l'opinion, le discours juste au discours meilleur, la justice à la loi positive, et ainsi de suite. Par conséquent, il ne pourrait que conduire à une mauvaise compréhension du monde. Toujours d'après Platon, les autres aboutissants dangereux du « relativisme sceptique » de Protagoras, dus à la suppression d'un critère de Vérité valide et absolu, seraient l'individualisme et l'impossibilité de communication entre les hommes.

La lecture de Platon, telle qu'elle est exprimée dans le *Théétète*, est restée la même au fil des siècles jusqu'à la première relecture de la sophistique au tout début du XIX^e siècle⁷².

⁷⁰ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 3 et 4.

⁷¹ Platon est l'unique penseur grec ancien dont on possède l'œuvre intégrale. Le *corpus* des ouvrages de Platon est composé de l'*Apologie de Socrate*, 34 dialogues et 13 lettres. Platon se présente comme l'héritier philosophique de Socrate, en polémique avec le naturalisme présocratique et avec le relativisme sophistique.

⁷² La lecture platonicienne de la philosophie de Protagoras est plus amplement développée dans la partie II.1.1 de ce travail.

Selon Caujolle-Zaslowsky, Platon, qui a réussi son entreprise d'affecter l'image des sophistes et de rendre le terme « sophiste » insultant, aurait gauchisé « de façon constante et systématique le sens des termes par l'adjonction répétitive de connotations inusitées – à la manière dont la publicité de notre époque fabrique les slogans. »⁷³

Comme le souligne Pradeau, « la plupart des témoignages ultérieurs, à partir de celui d'Aristote, semblent être restés tributaires de cette interprétation platonicienne. »⁷⁴

Aristote (384-322 av. J.-C.)⁷⁵ a pris exemple sur le raisonnement adopté par Platon dans son ouvrage *Théétète* en l'appliquant dans la *Rhétorique*. Il y maintient la logique platonicienne qui oppose le vrai au faux, l'être à l'apparaître :

« Rendre plus fort le discours le plus faible. Et c'est pour cette raison que les gens s'indignent contre le principe défendu par Protagoras, parce qu'il est faux et qu'il n'est pas vrai pour vraisemblable qu'il paraisse, et parce qu'il ne vaut pour aucun art, si ce n'est pour la rhétorique et pour l'éristique. »⁷⁶

Aristote affirme par-là que ce que dit Protagoras serait faux. Les gens s'indignent à raison, d'après Aristote, parce qu'ils ne peuvent pas accepter que la vérité n'existe pas, que l'homme soit mesure de toute chose, et qu'un discours faible puisse s'affirmer et gagner sur un discours fort grâce à l'habileté d'un orateur.

Dans la *Métaphysique*, expliquant les concepts de l'*acte* et de la *puissance*, Aristote écrit :

⁷³ Françoise Caujolle-Zaslowsky, *Sophistique et scepticisme*, in Barbara Cassin, *Positions de la sophistique*, Colloque, Limoges, 1986, p. 152 et 153.

⁷⁴ Jean François Pradeau, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 47.

⁷⁵ Aristote est, avec Platon, la figure qui a dominé la philosophie grecque ancienne mais aussi toute l'histoire de la philosophie occidentale. Avec Aristote, la philosophie s'affirme pour la première fois comme une science faisant partie d'un système du savoir : elle est positionnée au sommet de ce système, en tant que métaphysique. Le *corpus* des ouvrages d'Aristote comprend quatre groupes d'écrits : les écrits de logique (*Organon*) ; les écrits de philosophie de la nature ou physique ; quatorze écrits connus sous le nom de *Métaphysique* ; les écrits sur la morale, la politique, la poétique et la rhétorique.

⁷⁶ Aristote, *Rhétorique*, II 24, 1402 a 7. Trad. Pradeau, 2009.

« Selon certains, tels les Mégariques, il n’y a puissance que lorsqu’il y a l’acte, et lorsqu’il n’y a pas acte il n’y a pas puissance. Par exemple, celui qui n’est pas en train de construire n’a pas le pouvoir de construire, alors que celui qui est en train de construire a la puissance de construire lorsqu’il est en train de construire ; et de même avec d’autres exemples du même genre [...]. Celui qui cesse de construire ne possédera plus la technique ; mais alors, comment fera-t-il pour se la réapproprier dès qu’il se remettra à construire ? Le même discours vaut pour les choses inanimées : ni le froid ni le chaud, ni le doux, ni en général rien de sensible n’existera sinon au moment où l’on en a la sensation. En conséquence de quoi ils en viennent à répéter la thèse de Protagoras. En outre, personne non plus n’aura de sensation s’il n’est pas en train d’éprouver en acte cette sensation. »⁷⁷

Une nouvelle fois ici, Aristote a suivi Platon tout en essayant de démontrer l’absurdité de la thèse de Protagoras qui fait correspondre l’être et l’apparaître : si on ne voit pas, si on ne sent pas un phénomène, cela veut dire qu’il n’est pas, et le fait qu’il *pourrait être* n’est pas pris en considération.

Toujours dans la *Métaphysique*, Aristote semble vouloir banaliser la doctrine protagoréenne de l’*homme-mesure* en affirmant :

« Lorsque Protagoras dit que l’homme est mesure de toutes choses, il signifie de la sorte l’homme qui sait ou bien l’homme qui sent, et cela parce qu’ils possèdent l’un la science, l’autre la sensation, qui sont, disons-nous, la mesure des choses. Dire cela, c’est sembler dire quelque chose d’extraordinaire, mais il n’en est rien. »⁷⁸

Le philosophe fait dire à Protagoras que les attributs qui définissent un homme détermineraient aussi son jugement sur le monde : l’homme qui possède la science est un homme qui sait ; l’homme qui possède la sensation est un homme qui sent. D’après Aristote, cela n’a rien d’extraordinaire. Face à de telles réflexions, nous rejoignons Capizzi qui, au sujet d’Aristote, déclare :

⁷⁷ Aristote, *Métaphysique* 3, 1046 b 29. C’est nous qui traduisons.

⁷⁸ Aristote, *Métaphysique* 1, 1053 a 31. Trad. Pradeau 2009.

« Les critiques d'Aristote faites à Protagoras sont superficielles et mesquines [...], sa compréhension des motivations centrales du sophiste est désormais très détachée et très peu profonde. Les critiques d'Aristote sont répétées ensuite par ses commentateurs et par les péripatéticiens en général, mais elles deviennent des lieux communs. »⁷⁹

Le rapport entre Protagoras et les sceptiques est complexe et ambivalent parce que, si d'un côté le sophiste est vu comme un précurseur de leur courant de pensée, de l'autre il est vu comme un dogmatique.

Le sceptique Sextus Empiricus (180-220 apr. J.-C.)⁸⁰, lui, en véritable opposition avec Platon et Aristote, montre un grand respect vis-à-vis de Protagoras qu'il considère comme le précurseur de son courant de pensée. Mais il pense aussi que Protagoras était un dogmatique.

Les sceptiques⁸¹ sont reconnaissants envers Protagoras d'avoir inventé le concept de *relativité* que l'on retrouve dans le témoignage de Sextus Empiricus :

« En appelant « mesure » le critère, et « choses » les réalités, il en vient à affirmer décidément que l'homme est le critère de toutes réalités, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. C'est

⁷⁹ Antonio Capizzi, *Protagora, Op. cit.*. C'est nous qui traduisons.

⁸⁰ Sextus Empiricus était un médecin et un philosophe grec du II^e siècle apr. J.-C. L'œuvre sceptique de Sextus Empiricus nous est parvenue en entier. Le scepticisme se base sur la « *scepsi* générale » et attaque la philosophie dogmatique, c'est-à-dire la logique, la physique et l'éthique (*Contre les dogmatiques*), et les arts libéraux, c'est-à-dire la grammaire, la rhétorique, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique (*Contre les mathématiciens*). En général, Sextus Empiricus critique les contradictions de la philosophie et valorise le sens commun, les croyances ordinaires de la vie et le savoir pratique des gens. Sextus Empiricus a le mérite reconnu d'avoir systématisé et de nous avoir transmis les arguments de toute la tradition sceptique passée.

⁸¹ Le scepticisme est un courant philosophique qui naît et se développe dans le monde antique à partir du IV^e siècle av. J.-C. et jusqu'au II^e siècle apr. J.-C. Dans la première phase du scepticisme, celle que l'on appelle traditionnellement « pyrrhonisme », en référence à Pyrrhon, les sceptiques pensent que la réalité n'a aucune signification, que tout est incertain et que le sage doit rester dans l'*aphasia*, autrement dit qu'il doit arrêter tout jugement sur les choses, et sur le plan pratique il doit pratiquer l'*ataraxia*, c'est-à-dire qu'il doit être imperturbable. Seules ces attitudes lui permettront d'être heureux et de rejoindre ainsi le but ultime de la philosophie qui n'est rien d'autre que le bonheur. Dans la deuxième phase du scepticisme, appelée « académique », les sceptiques avaient radicalisé leur position et déclaré qu'il est impossible d'affirmer une thèse quelconque : ils se sont donc limités à critiquer et à mettre en évidence les contradictions des philosophes précédents (surtout les stoïques). Dans la troisième phase, dite « néoscepticisme », le rôle du philosophe sceptique était celui de nier et détruire toute thèse dogmatique. Mais la particularité était que la négation d'une thèse n'était jamais posée comme une négation dogmatique mais comme négation qui nie l'objet et aussi elle-même.

pourquoi il n'admet que ce qui apparaît à l'individu particulier, et introduit ainsi le principe du relatif. »⁸²

En outre, ils partagent avec Protagoras le fait de valoriser l'opinion et la représentation humaine et aussi d'affirmer que la vérité serait relative, comme on peut lire dans cet autre témoignage du même auteur :

« [Protagoras] affirme que toutes les représentations et toutes les opinions sont vraies, et que la vérité fait partie des relatifs, dans la mesure où tout ce qui apparaît à quelqu'un ou tout ce sur quoi il se forme une opinion est pour lui, et simultanément existe. »⁸³

Pourtant, Pradeau nous explique que les sceptiques, dont Sextus Empiricus fait partie, « nièrent tout lien avec Protagoras qu'ils voyaient comme un dogmatique »⁸⁴ puisqu'il ne réfutait pas la matière ni la réalité du monde.

En effet, Caujolle-Zaslavsky⁸⁵ remarque des similitudes entre la sophistique et le scepticisme : un fort rejet de la notion de vérité absolue et des idées de Bien et de Mal ; la mise en question du concept dogmatique du critère ; une élaboration de la notion de « relatif » ; un même intérêt pour la technique.

Mais il existe aussi d'importantes différences entre ces deux philosophies vis-à-vis du langage et de son utilisation : à la différence des sophistes qui le valorisaient et le défendaient, les sceptiques pensaient que le langage était dogmatique et pour cela, le condamnaient. De plus, « pour les sceptiques, les sophistes sont encore des dogmatiques, car ils défendent des thèses et n'ont jamais formé le projet d'une philosophie qui ne 'poserait' rien »⁸⁶. Ce dernier point vient d'ailleurs démolir l'accusation platonicienne selon laquelle les sophistes n'avaient pas de contenus ni de thèses philosophiques à proposer.

Ces différences ne sont pas considérées par Platon qui était le premier à opérer un rapprochement entre sophistique et scepticisme basé, avant tout, sur une

⁸² Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216.

⁸³ Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 60.

⁸⁴ Jean François Pradeau, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 47.

⁸⁵ Françoise Caujolle-Zaslavsky, *Sophistique et scepticisme*, in Barbara Cassin, *Positions de la sophistique*, *Op. cit.*, p. 150.

⁸⁶ Françoise Caujolle-Zaslavsky, *Ibid.*, p. 151.

prétendue mauvaise foi : les sophistes et sceptiques ne veulent pas reconnaître l'existence d'un critère qui est pourtant évident à la rationalité humaine. Les uns comme les autres ne veulent pas admettre qu'il est possible de distinguer le vrai du faux et d'élaborer ainsi un discours vrai.

Mais Caujolle-Zaslowsky répond :

« Un tel critère de rapprochement, [la mauvaise foi donc,] est sujet à caution [si l'on considère] l'énergie et le travail nécessaires pour s'attaquer aux conceptions de la philosophie dogmatique (l'Être parménidien, l'opposition radicale Bien/Mal, l'absolu de la Vérité) comme l'ont fait les sophistes (ou comme le font) les sceptiques. [...] Il devient évident que la part attribuable, dans l'entreprise, à la mauvaise foi ne peut être, de toute façon, que secondaire et même négligeable. »⁸⁷

De tous temps, d'autres témoignages du monde antique nous parlent de Protagoras. Tous ont la particularité d'être caractérisés par une hostilité plus ou moins marquée vis-à-vis du sophiste, hostilité due avant tout à sa réputation, désormais consolidée, d'athée.

Cicéron (106-43 av. J.-C.)⁸⁸, bien que respectueux de Protagoras en le désignant comme « le majeur des sophistes à cette époque »⁸⁹, n'hésite pourtant pas à le condamner durement :

« Protagoras, qui dit ne pas pouvoir établir sans incertitudes si les dieux existent ou s'ils n'existent pas et lesquels sont, semble ne pas avoir la moindre idée de ce qu'est la nature divine. »⁹⁰

Cette même attitude et condamnation envers le sophiste, avant tout à cause de son athéisme, se retrouvent chez bien d'autres. On recense parmi eux l'épicurien

⁸⁷ Françoise Caujolle-Zaslowsky, *Ibid.*, p. 149.

⁸⁸ Marcus Tullius Cicéron était écrivain, orateur et homme politique romain. Cicéron a le grand mérite d'avoir fait connaître et d'avoir transposé à Rome la philosophie grecque, surtout la stoïcienne, épicurienne et neo-académique, ainsi que d'avoir traduit en latin des termes et concepts grecs fondamentaux. Bien que sceptique en gnoseologie, Cicéron a voulu défendre l'universalité des principes éthiques, des dieux et de l'âme, en les fondant dans la nature. Il a aussi établi le droit romain dans la nature.

⁸⁹ Cicéron, *La Nature des dieux*, I, 24, 63.

⁹⁰ Cicéron, *Ibid.*, I, 12, 29.

Diogène d'Énoanda (II^e siècle apr. J.-C.)⁹¹ qui a essayé de montrer que l'agnosticisme de Protagoras ne serait qu'un athéisme caché, proche de celui de Diagoras⁹² ; Hermias (fin du II^e siècle apr. J.-C.)⁹³ qui avait écrit une *Satire des philosophes païens* ; Eusèbe de Césarée (265- 339 apr. J.-C.)⁹⁴ qui dans sa *Préparation évangélique* exprimait son étonnement pour le fragment *Sur les dieux* ; Théodoret (393-458 apr. J.-C.) qui se disait « horrifié par les raisonnements ambigus et méchants de Protagoras à propos de la divinité. »⁹⁵

À côté des auteurs s'intéressant à Protagoras et à son œuvre, il nous reste à évoquer ceux qui, bien que d'époques très différentes, ont tous en commun une position critique envers le sophiste d'Abdère. C'est ainsi le cas d'Eupolis (446-411 av. J.-C.)⁹⁶, de Philodème (110-40 av. J.-C.)⁹⁷, de Plutarque (46-125 apr. J.-C.)⁹⁸ et de Simplicius (VI^e siècle apr. J.-C.)⁹⁹.

Enfin, il est important que nous rappelions deux voix qui se différencient : celles de Porphyre (234-305 apr. J.-C.)¹⁰⁰ et de Diogène Laërce. L'une comme l'autre montreraient de la sympathie envers notre sophiste en exprimant leurs doutes quant à l'honnêteté de Platon qui aurait emprunté de nombreuses argumentations voire même des textes à Protagoras¹⁰¹. Pradeau dénonce :

« Dans l'ensemble, on ne peut pas ne pas constater que la plupart – si ce n'est l'ensemble – des témoignages sur Protagoras dont nous disposons sont affectés par ces dispositions polémiques qui, dans certains cas, ont sans doute déformé sa pensée. »¹⁰²

⁹¹ Diogène d'Énoanda était un riche épicurien qui avait fait graver les préceptes de la philosophie d'Épicure sur un mur de portique dans la ville antique d'Énoanda en Lycie.

⁹² Diogène d'Énoanda, Fr. 16, II 1-III 14.

⁹³ Hermias était un apologiste chrétien et auteur d'une *Satire des philosophes païens*.

⁹⁴ Eusèbe de Césarée était évêque de Césarée et auteur de l'*Histoire ecclésiastique*. Il est reconnu comme un des Pères de l'Église.

⁹⁵ Théodoret était un théologien chrétien. Théodoret, *Thérapeutique des maladies helléniques*, II, III, 2.

⁹⁶ Eupolis était un poète comique grec.

⁹⁷ Philodème de Gadara était un philosophe épicurien d'origine syrienne qui, fortement hellénisé, a romanisé la pensée épicurienne.

⁹⁸ Plutarque était un philosophe, biographe, moraliste, et penseur majeur de la Rome Antique. Médio-platonicien, il s'est surtout opposé aux stoïciens et aux épicuriens.

⁹⁹ Simplicius était un philosophe néoplatonicien et un commentateur d'Aristote.

¹⁰⁰ Porphyre était un philosophe néoplatonicien romain.

¹⁰¹ Selon Diogène Laërce (III, 37), la *République* de Platon figurait presque entièrement dans les *Antilogies* de Protagoras.

¹⁰² Jean François Pradeau, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 48.

Les motivations du platonisme, de l'aristotélisme, du néoplatonisme puis du catholicisme sont, comme nous l'avons étudié, à l'origine de cette « déformation ».

Le scepticisme, au contraire, nous fournit un instrument intéressant pour la compréhension de Protagoras. Nous nous y pencherons plus en détail dans les parties de ce travail consacrées à la philosophie du sophiste d'Abdère.

En conclusion, si l'on peut affirmer que la réception de la pensée de Protagoras n'a certainement pas été positive depuis l'œuvre de Platon jusqu'au II^e siècle au moins de notre ère, comme prouvent les divers témoignages, la parole des sophistes est néanmoins belle et bien arrivée jusqu'à nous.

Nous clorons ce paragraphe sur un tableau résumant les positions des différents auteurs historiques qui nous ont transmis des témoignages sur Protagoras et sa pensée.

<i>AUTEUR</i>	<i>PÉRIODE</i>	<i>AVIS SUR PROTAGORAS</i>
Eupolis	446-411 av. J.-C.	Négatif : Protagoras « crache faussetés sur les corps célestes ».
Platon	427-347 av. J.-C.	Négatif : Les sophistes ne sont pas des philosophes. Le relativisme de Protagoras est dangereux car il conduit à l'individualisme et au scepticisme.
Aristote	384-322 av. J.-C.	Négatif : Le raisonnement de Protagoras est vraisemblable mais faux et la sophistique est l'« art du faux ».
Timon de Phlionte	325-235 av. J.-C.	Positif : Protagoras est le père de tous les sophistes et les Athéniens ont réduit en cendres ses écrits parce qu'il affirmait ne pas savoir si les dieux existaient ou non.
Philodème	110-40 av. J.-C.	Négatif : Protagoras est athée.

Cicéron	106-43 av. J.-C.	Négatif : Protagoras n'a pas conscience du divin.
Plutarque	46-125 apr. J.-C.	Négatif : Plutarque était médio-platonicien.
Sextus Empiricus	180-220 apr. J.-C.	Positif : Protagoras a inventé le principe du relatif.
Diogène d'Ænoanda	II ^e siècle apr. J.-C.	Négatif : l'agnosticisme de Protagoras cache un athéisme radical.
Hermias	Fin du II ^e siècle apr. J.-C.	Négatif : Protagoras est païen et athée.
Porphyre	234-305 apr. J.-C.	Positif : Protagoras a été victime de plusieurs plagiat de la part de Platon.
Eusèbe de Césarée	265-339 apr. J.-C.	Négatif : Protagoras est athée.
Diogène Laërce	III ^e siècle apr. J.-C.	Positif : Protagoras est un philosophe célèbre du V ^e siècle.
Théodoret	393-458 apr. J.-C.	Négatif : Protagoras nous horrifie avec ses raisonnements ambigus et médisants sur la divinité.
Simplicius	VI ^e siècle apr. J.-C.	Négatif : Simplicius était néoplatonicien.

I.2. LA FIGURE D'ANTIPHON D'ATHÈNES

« [Antiphon était] un homme d'une stature morale sans égale ;
il était le plus profond dans la conception des pensées
et le plus capable pour les mieux exprimer. »

(Thucydide¹)

I.2.1. Chronologie et éléments biographiques

Antiphon appartenait au dème athénien de Rhamnonte, circonscription administrative au nord-est de l'Attique. Les chercheurs situent sa naissance vers 480 av. J.-C.², soit à la fin de la seconde guerre médique. Son père était le maître de rhétorique Sophilos³.

Dans le but d'expliquer le radicalisme d'Antiphon envers les sophistes étrangers, Tovar part du principe que ce dernier, en tant qu'athénien, connaissait mieux que les autres les limites de la culture et des institutions de sa *polis*. Il écrit :

« Un sophiste athénien devait fatalement se présenter avec un tel radicalisme [...]. Il devait être Athénien plus que personne, car Antiphon pouvait trouver en lui-même et dans son entourage plus d'éléments contre lesquels il pouvait s'élever que les autres sophistes étrangers. »⁴

L'activité principale du sophiste était sans doute celle d'avocat ou, plus précisément, celle de logographe⁵, autrement dit la rédaction de discours pour la

¹ Thucydide, VIII 68, 1-2.

² Mario Untersteiner, *Les sophistes*, tome I, trad. Alonso Tordesillas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 41.

³ (Pseudo) Plutarque, *Vies des dix orateurs*, 832 b-834 b.

⁴ Antonio Tovar, *Socrate, sa vie et son temps*, Paris, 1954, p. 266 et 267.

⁵ Nous pouvons retrouver l'intégralité des discours d'Antiphon in Fernanda Decleva Caizzi, *Antiphontis Tetralogiae*, Instituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1969.

défense ou pour l'accusation d'un tiers, d'un ami ou d'un client, gratuitement ou en échange d'honoraires.

Selon Hermogénien, « Thucydide avait été un élève d'Antiphon de Rhamnonte »⁶, ce qui induit qu'Antiphon, à l'instar de tous les autres sophistes, se serait lui aussi dédié à l'activité d'enseignant. D'ailleurs, Thucydide, de vingt ans son cadet, admirait beaucoup son discours prononcé lors de sa condamnation à mort en 411 suite à la mission à Sparte⁷.

À travers les *Mémorables*, sa collection de récits, Xénophon nous confirme quant à lui le vif intérêt d'Antiphon pour l'activité didactique. Durant l'une des trois rencontres occasionnelles entre Socrate et le sophiste, ce dernier aurait critiqué Socrate en le qualifiant de « maître de malheur » tout en essayant de lui enlever ses élèves.⁸

Nous savons qu'Antiphon aurait été un homme aux intérêts multiples. Il suffit de lire les différents témoignages qui nous sont parvenus, repris dans l'*Appendice A.2* de ce travail, pour pouvoir affirmer qu'il se serait non seulement intéressé à la jurisprudence et à l'enseignement, mais aussi à la rhétorique, à la poésie, à l'art tragique, à la géométrie, aux sciences naturelles, à l'astronomie, à la médecine et à la psychologie. Ces intérêts multiples ont porté à penser, à tort, qu'il y avait eu plusieurs Antiphon, mais nous serons amenés à développer cette thématique un peu plus loin.

La manière très personnelle, si propre à Antiphon, de traiter les souffrances psychiques est un autre élément biographique d'un intérêt singulier. Nous savons qu'il aurait monté un véritable laboratoire sur l'*agora* de Corinthe dans lequel il soignait les personnes affligées de malheurs psychiques avec pour seule méthode que celle des mots qui, selon lui, correspondaient aux médicaments pour le corps. Voici ce que nous dit Plutarque à ce propos :

« En outre, pendant qu'il se dédiait à la technique de la libération de la douleur par la poésie [tragique], il mit au point cette thérapie, en se référant à celle qui est utilisée par les médecins. A Corinthe, après avoir meublé une certaine maison à

⁶ Hermogénien, *De Ideis*, II, 11, c 7

⁷ Thucydide, VIII, 68, 2.

⁸ Xénophon, *Mémorables*, I 6, 3.

côté de l'agora, il diffusa l'annonce qu'il était capable de soigner ceux qui souffraient de tristesse avec des discours et, après avoir connu les causes de leur affliction, il calmait les souffrants. »⁹

Philostrate vient confirmer ce point en ajoutant qu'Antiphon « promettait des discussions capables de soigner de l'affliction » et qu'il était persuadé qu'« il n'y avait pas une angoisse, si résistante soit elle, qu'il ne pouvait pas extirper de l'âme. »¹⁰

D'après Untersteiner, le sophiste utilisait la technique de libération de la souffrance qui ne vise pas à exacerber les passions mais plutôt à les calmer en les inscrivant dans l'harmonie universelle, c'est-à-dire en recherchant les causes des maux.¹¹

Il est selon nous possible qu'Antiphon ait mis au point cette technique après avoir préalablement observé le pouvoir de la poésie tragique et sa capacité à générer d'incroyables réactions émotives.

Nous savons aussi qu'Antiphon a écrit le livre *De l'interprétation des rêves*¹² dont on a conservé le titre et dans lequel il devait sans doute renverser, au sens philosophique et rationnel, les interprétations des devins, détenteurs du monopole absolu en la matière. Il serait donc envisageable de penser qu'Antiphon serait aussi dédié à cette activité.

Cependant, il est important de contextualiser l'expérience de la thérapie mise au point à Corinthe. Nous sommes à l'époque de la guerre du Péloponnèse, époque marquée par une avancée du rationalisme d'un côté, mais aussi et surtout par une forte restauration religieuse de l'autre. Casertano¹³ nous explique qu'aux alentours de 432 av. J.-C. le devin Diopites aurait proposé un décret autorisant la punition des hérétiques impliqués dans l'interprétation des rêves et des signes. Peut-être à cause de ce décret ou peut-être tout simplement parce qu'il « pensa que cette technique n'était pas à la hauteur de ses compétences »¹⁴, comme

⁹ Plutarque, *Vies des dix orateurs*, 833 c.

¹⁰ Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 15, 2-3.

¹¹ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, Op. cit., 1993, p. 74.

¹² Du même titre que l'ouvrage de Freud !

¹³ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971, p. 10 et suiv.

¹⁴ Plutarque, *Vies des dix orateurs*, 833 c.

déclare Plutarque, Antiphon aurait décidé de fermer son laboratoire quelques années plus tard.

Nous tenons ici à souligner qu'Antiphon aurait essayé de déplacer l'art de l'interprétation des rêves et celui de la libération de la douleur de la sphère religieuse au domaine de la raison à l'aide de son expérience thérapeutique. Pour ce faire, il aurait pensé les rêves et les angoisses comme dérivants de la *psyché*. Sur le plan de l'activité politique d'Antiphon, Mazzarino nous laisse entendre qu'il aurait été aussi très actif à ce niveau. Mazzarino écrit ainsi :

« Socrate déclare à Antiphon que celui qui s'occupe directement de l'État (comme le ferait donc Antiphon) s'intéresse à ce dernier autant que celui qui rend les autres capables de s'en occuper (comme Socrate) ; des considérations de ce type pouvaient être d'actualité, par exemple, lors du brûlant 411. »¹⁵

Dans le témoignage de Xénophon dont nous avons parlé précédemment, Socrate déclare que faire de la politique est à la fois s'en occuper directement et aussi donner aux autres les instruments pour pouvoir s'en charger¹⁶. Selon Mazzarino, Socrate aurait fait ici allusion à un engagement direct d'Antiphon. Pour d'autres comme Vegetti¹⁷ ou Kerferd¹⁸, le sophiste aurait même été promoteur de violences pendant la guerre civile, violences qu'il justifiait au nom de la pensée de Calliclès.

Nous savons avec certitude qu'il a participé au coup d'État à l'issue duquel les Quatre-cents avaient pris le pouvoir, et qu'accompagné de Phrynichos il a conduit une ambassade auprès des Lacédémoniens afin de négocier la paix. Mais cette tentative a échoué et, une fois le gouvernement de Quatre-cents tombé, Antiphon, qui refusait de quitter Athènes, a alors été arrêté puis condamné à mort et exécuté.

L'analyse de Canfora est selon nous pertinente dans le sens où elle décrit l'erreur d'Antiphon de retenir que la guerre du Péloponnèse aurait eu lieu à cause

¹⁵ Santo Mazzarino, *Il pensiero storico classico* 1, Laterza, Bari, 2000, p. 610. C'est nous qui traduisons.

¹⁶ Xénophon, *Mémoires*, I, 6 et 15.

¹⁷ Mario Vegetti, *Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia*, in Mario Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli, 2000, p. 233 et note 76.

¹⁸ George B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 149 et suiv.

de différences politiques et idéologiques entre Athènes et Sparte, entre démocratie et oligarchie donc. Il aurait cru, à tort, que celles-ci pouvaient être dépassées grâce à la prise de pouvoir des oligarques admirateurs de Sparte à Athènes. Mais les Spartiates se sont dits disposés à la paix si et seulement si les Athéniens acceptaient de renoncer à leur flotte militaire et à leur domination sur la mer : il s'agissait alors, non pas d'une dispute entre idéologies opposées, mais plutôt d'une guerre entre deux grandes puissances impérialistes. Canfora développe :

« Une fois au pouvoir, Antiphon a essayé de concrétiser son projet de résoudre le conflit avec Sparte en s'appuyant sur les changements politiques radicaux à Athènes. C'était l'illusion d'un intellectuel certainement convaincu que la guerre était un conflit avant tout idéologique, et qu'il suffisait de changer de régime pour que celle-ci se termine, comme par enchantement.

Antiphon ne réalise pas ce qui est pourtant évident pour son admirateur Thucydide : Sparte ne combat pas Athènes en tant que chef-de-file de la démocratie, mais parce qu'elle est une grande puissance, donc intolérable sur le plan international. Et finalement, l'oligarchie soutenue par Antiphon est tombée, étouffée – ironie de l'histoire – par les défaites militaires causée par les bienaimés Spartiates. [...].

C'est la tragédie de l'expérience politique intense et ruineuse d'Antiphon : il a agi en suivant une analyse qui avait privilégié les principes et délaissé les mécanismes politiques du pouvoir. [...].

Il s'était personnellement rendu à Sparte avec Phrynichos et d'autres pour trouver rapidement un compromis fondé sur le *statu quo* et qui lui paraissait logique après l'avènement du renversement dans la "cité tyranne". Mais son théorème a fait erreur : Sparte demanda brutalement "le renoncement à l'empire maritime" (Aristote, *Constitution d'Athènes*, 32, 3) et la négociation dû s'arrêter. [...].

La faillite de la mission à Sparte, accompagnée de la dangereuse victoire spartiate en Eubée, seulement quelques jours après le retour des ambassadeurs, ont déterminé la fin de l'oligarchie, et conduit Antiphon vers un suicide à la semblance socratique : il resta à Athènes et attendit sa condamnation à mort ; il ne s'enfuit pas à Décelé, comme les autres, mais se concéda le plaisir pédagogique de saluer la cité avec une mémorable apologie qui avait tant fasciné Thucydide (VIII, 68, 2).

L'accusation, qui comporta ensuite la condamnation à mort, fut la haute trahison pour avoir offert la paix à Sparte lors de la malheureuse expédition diplomatique : le décret

d'Andron, qui condamne Antiphon et les autres ambassadeurs, nous a été transmis textuellement par l'auteur, bien documenté, des *Vies de dix orateurs* (833E-834A). »¹⁹

Nous pouvons en effet lire la condamnation, ajoutée à la fin du décret d'Andron, qui nous a elle aussi été transmise textuellement par Plutarque :

« Ont été condamnés pour trahison Archeptolémos, fils d'Hippodamos, du dème d'Agrylè, présent ; Antiphon, fils de Sophilos, du dème de Rhamnonte, présent. La peine pour ces deux-ci était fixée comme suit : ils seront livrés aux Onze ; leurs richesses seront remises à l'Etat et, pour un dixième, à la déesse ; leurs maisons détruites jusqu'aux fondements, et des bornes dressées sur leurs terrains pourtant l'inscription « Aux traîtres, Archeptolémos et Antiphon » ; les deux démarques produiront l'état de leur fortune ; il n'est pas permis d'ensevelir Archeptolémos et Antiphon à Athènes ou dans tout lieu sous la domination des Athéniens ; Archeptolémos et Antiphon sont privés de leurs droits de citoyen, ainsi que leur descendance, illégitime ou légitime ; si quelqu'un adoptait un descendant d'Archeptolémos et d'Antiphon, qu'il soit privé de ses droits de citoyen. Cette sentence sera gravée sur une stèle de bronze, laquelle sera déposée là où sont érigés les décrets concernant Phrynichos. »²⁰

La mort d'Antiphon survient en 411, comme nous l'avons précédemment affirmé. Mais il est important d'ajouter que Philostrate parle d'un Antiphon vivant à Syracuse aux côtés du tyran Dyonise I à partir de l'an 406, soit au moins cinq ans après la mort de notre Antiphon. Ce témoignage doit alors se référer à un deuxième Antiphon qui écrivait des tragédies avec le tyran et qui aurait été condamné à mort par ce dernier :

« Il mourut donc en Sicile à cause du tyran Dyonise. Mais nous attribuons plutôt à Antiphon la cause de sa mort : il détestait en effet les tragédies de Dyonise alors que ce dernier les glorifiait encore plus que sa même tyrannie. Une fois, le tyran, qui s'intéressait à la bonne qualité du bronze, avait demandé aux personnes présentes quel lieu ou quelle ile avait par nature le meilleur bronze.

¹⁹ Luciano Canfora, *Storia della letteratura greca*, Laterza, Bari, 2008, 406-408. C'est nous qui traduisons.

Antiphon répondit avec ces mots : je sais que le meilleur c'est celui qui se trouve à Athènes, celui avec lequel les statues de Harmodios et Aristogiton sont faites. Pour cela il mourut. »²¹

Nous terminons ce paragraphe par un tableau rappelant les faits connus sur la vie d'Antiphon.

<i>ÉVÉNEMENT</i>	<i>COMMENTAIRE</i>
Naissance	Antiphon est né vers 480.
Activités professionnelles principales	Antiphon était logographe et enseignant.
Intérêts multiples	Antiphon s'intéressait à la rhétorique, à la poésie, à l'art tragique, à la géométrie, aux sciences naturelles, à l'astronomie, à la médecine et à la psychologie.
Le laboratoire à Corinthe	A Corinthe, Antiphon a mis en place un véritable laboratoire afin de soigner les personnes affligées par des souffrances psychiques et interpréter leurs rêves avec une méthode rationnelle.
Participation au coup d'État	Antiphon a participé au coup d'État à la suite duquel les Quatre-cents ont pris le pouvoir à Athènes. Accompagné de Phrynichos, il a conduit une ambassade auprès des Lacédémoniens pour négocier la paix.
Mort	Antiphon a été condamné à mort en 411, après la chute des Quatre-cents et la restauration de la démocratie.

²⁰ Plutarque, *Vies des dix orateurs*, trad. Pradeau, 834 a., 2009.

²¹ Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 15, 2-3.

I.2.2. Œuvre

Antiphon « fut désigné par le nom de Cuisinier de discours »²² et qualifié de « majestueusement persuasif »²³. Il était aussi appelé Nestor « parce qu'il convainquait sur n'importe quel argument »²⁴.

Les ouvrages attribués à Antiphon dont on possède des fragments, repris d'ailleurs à la fin de ce paragraphe ainsi que dans l'*Appendice A.2*, sont les suivants :

- *La Vérité* : comportant au moins deux livres, c'est presque certainement l'œuvre principale d'Antiphon. « Il s'agit d'une œuvre complexe constituée de plusieurs *logoi*, une sorte d'encyclopédie »²⁵, commente Untersteiner.
- *La Concorde* : ouvrage fondamental de la pensée politique et psychologique du sophiste, « on peut considérer que cet écrit est le prolongement nécessaire de la *Vérité* »²⁶.
- *La Tétralogie* : il examine trois questions juridiques, chacune divisée en quatre discours d'accusation et de défense.

Les ouvrages « certaines », attribués à Antiphon, dont on ne possède malheureusement pas de fragments, sont :

- *Sur l'interprétation des rêves* : il devait rentrer dans le cadre de l'activité de psychologue d'Antiphon et a dû inspirer, par la suite, les écrits de différents auteurs.
- *Art de prémunir contre l'affliction* : cet ouvrage est cité par Plutarque²⁷.

²² Souda, *Antiphon*, 1, 245, 21-22.

²³ Philostrate, *Op. cit.*, I 15, 2-3.

²⁴ *Ibid.*, I 15, 2-3.

²⁵ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 42.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ Plutarque, *Op. cit.*, 1, 833 c.

On a assigné d'autres œuvres à Antiphon, dont les titres sont restés inchangés : *Politique, L'Art rhétorique*, les tragédies intitulées *Andromaque, Méléagre, Jason* et *Philoctète*.

On conserve aussi trois brefs discours judiciaires. Plutarque nous fait savoir que « certains attribuent à Antiphon aussi le livre intitulé *Les Poètes* de Glaucus de Régius. »²⁸

Nous voulons enfin rappeler les découvertes des papyrus d'Oxyrinchus du début du XX^e siècle, dont nous avons parlé précédemment, qui sont fondamentales pour la reconstruction de la pensée d'Antiphon et qui pourraient surtout concerner les contenus de ses principaux ouvrages politiques.

<i>FRAGMENT</i>	<i>SOURCE</i>
<p>«<i>Cher Socrate, je croyais que ceux qui pratiquent la philosophie devaient devenir les plus heureux. Il me semble, au contraire, que tu ais obtenu de la philosophie les effets opposés. Tu vis d'une façon que même un esclave ne pourrait accepter : tu manges la pire nourriture et bois les pires boissons ; tu t'habilles d'un manteau qui non seulement est mesquin, mais qui le même pendant l'hiver et pendant l'été ; tu ne portes pas des chaussures ni de tunique. Tu ne demandes pas d'argent qui rend heureux qui le reçoit et qui rend la vie de ceux qui l'obtiennent plus libre et plus agréable. Pour cela, si les maîtres des autres disciplines produisent des disciples qui leur ressemblent, alors toi aussi tu produiras tes élèves [à ton image]. Sache que tu es un maître de malheur.</i> »</p>	<p>Xénophon, Mémorables, I 6, 2 et 3.</p>
<p>« <i>Cher Socrate, je crois que tu es certainement un homme juste, mais très loin d'être sage. Et je crois que tu le reconnais toi-même. Tu ne fais payer personne pour ta</i></p>	<p>Xénophon, Mémorables, I 6,</p>

²⁸ *Ibidem.*

<p><i>fréquentation. Tu ne donnerais jamais gratuitement ton manteau ou ta maison ni rien que tu aies acheté et que tu penses avoir une valeur pécuniaire, et, d'ailleurs, [tu ne le donnerais pas non plus] pour une valeur inférieure à celle que cette chose a. Il est clair alors que si tu pensais que tes conversations ont de la valeur, tu demanderais un salaire qui ne soit pas inférieur à leur valeur. Pour cela, tu es juste, car tu ne veux pas tricher par désir de richesse, mais tu n'es pas sage, car en effet tu connais des choses qui ne valent rien. »</i></p>	<p>11 et 12.</p>
<p>À ceux qui lui demandaient en que consiste la mantique, Antiphon répondait : <i>« C'est la conjecture d'un homme de bon sens. »</i></p>	<p>Vindobade, Gnomologie, 50 P. 14 Wachsm.</p>
<p><i>« Par celui-ci, tu sauras ceci : il n'y a aucune unité des choses que tu verras avec la vue, qui voit les choses les plus lointaines, et que tu pourras penser avec l'intellect, qui connaît les choses les plus profondes [...]. Il me semble qu'il n'existe aucune œuvre d'art qui ne soit pas réelle. Il est en effet illogique de penser que quelque chose, parmi les choses qui sont, ne soit pas. Autrement, parmi les choses qui ne sont pas, quelle existence réelle peut-on constater, et donc affirmer qu'elle existe ? S'il est possible de connaître et les choses qui sont et les choses qui ne sont pas, je ne sais pas comment on pourrait croire que les choses qu'il nous est donné de voir, qui sont avec les yeux, et de connaître avec l'intellect ne sont pas. Mais je pense que ce n'est pas ainsi, que ce n'est pas exactement ainsi : plutôt on voit toujours et on connaît toujours les choses qui existent, alors qu'on ne voit pas et on ne connaît pas les choses qui ne sont pas. On connaît chaque art, sans doute, après qu'il a été représenté dans ses configurations, et aucun art n'existe sans une perception d'un caractère particulier. Quant à moi, je crois</i></p>	<p>Galenus, XVIII, B 656 k.</p>

<p><i>d'ailleurs qu'ils assument des noms en fonction des formes. Il est illogique en effet de croire que les formes [des arts] dérivent des noms, ce n'est pas possible. Les noms sont décidés, alors que les formes ne sont pas établies mais plutôt reçues. »</i></p>	
<p><i>« Pour tous les hommes, l'intellect conduit vers la santé du corps, mais aussi vers la maladie et encore vers toutes les autres destinations. »</i></p>	<p>Galenus, Hippocrate - De officina medicis 1c.</p>
<p><i>« Le temps est pensée ou mesure, et non pas substance. »</i></p>	<p>Aetius, I 22,6</p>
<p><i>« Si on enterrait un lit et si sa décomposition produisait de la vie, ce qui naîtrait ce ne serait pas un lit, mais du bois. »</i></p>	<p>Aristote, Physique, B 1, 193a 9.</p>
<p><i>« Justice est alors ne pas violer les lois de la cité dont on est citoyen, pour cela donc un homme se conduirait de manière juste avec un avantage maximal si en présence de témoins il déclare excellentes les lois, mais dès qu'il est seul, sans témoins, [considère comme excellentes] celles de la nature. D'autre part, en effet, les commandements établis par les lois sont artificiels alors que ceux de la nature sont nécessaires. En outre, les commandements des lois sont établis par un accord et non selon la nature. Ceux de la nature sont naturels et ne découlent pas d'un accord... Donc celui qui, en violant les lois, se cache à ceux qui ont créé l'accord, s'échappe à l'infamie et à la punition. S'il n'arrive pas à se cacher, [il n'y échappe] pas. Si, au contraire, il viole, pour ce qui est possible, une des règles imposées par la nature et si cet homme le cache à tout le monde, sa punition ne sera pas mineure, pas plus qu'elle ne sera pas majeure si tout le monde le voit. On n'est pas puni en effet à cause d'une</i></p>	<p>Fragment I, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XI, n. 1364 (Éd. Hunt). Fragment A (Col. I 1-33 Hunt.)</p>

opinion mais à cause de la vérité. L'observation de telles circonstances est absolument nécessaire à cause de ces considérations : la plupart des décisions selon la loi se trouvent en conflit avec la nature. On a légiféré pour les yeux les choses qu'ils doivent voir comme celles qu'ils ne doivent pas voir. Et pour les oreilles, les choses qu'elles doivent entendre et celles qu'elles ne doivent pas entendre. Et pour la langue, les choses qu'elle doit dire et celles qu'elle ne doit pas dire. Et pour les mains, les choses qu'elles doivent faire et celles qu'elles ne doivent pas faire. Et pour les pieds, dans quelle direction ils doivent aller et dans quelle ils ne doivent pas aller. Et pour l'intellect, quelles choses il doit désirer et lesquelles non. Et, d'ailleurs, elles ne sont pas du tout moins bonnes pour la nature les actions que les lois interdisent aux hommes par rapport à celles vers lesquelles elles les conduisent. Le fait de vivre et le fait de mourir sont, en effet, selon nature, et le fait de vivre selon eux dérive des choses utiles, et le fait de mourir des choses qui ne sont pas utiles. D'ailleurs, les choses utiles établies par les lois sont des contraintes pour la nature ; celles qui sont posées par la nature, au contraire, sont libres. Certainement les choses qui font souffrir, si on s'en tient à un discours correct, ne sont pas plus agréables à la nature que des choses qui provoquent plaisir. Et certainement les choses qui provoquent douleur ne seraient pas plus utiles que des choses qui provoquent plaisir. Selon un discours vrai, les choses utiles ne nuisent pas, elles sont, au contraire, positives. Par conséquent, les choses qui sont utiles selon la nature de ceux... et tous ceux qui subissent se défendent, sans prendre l'initiative d'agir. Et ceux qui se conduisent correctement avec leurs parents, même si ces derniers sont méchants avec eux. Et ceux qui permettent aux adversaires de lancer des accusations sous

<p><i>serment, alors qu'eux n'accusent pas sous la foi d'un serment. Et de ces cas exposés on pourrait découvrir que beaucoup sont en conflit avec la nature. Le fait de souffrir plus est inhérent à ceux-ci, alors qu'il serait possible de souffrir moins et de jouir moins, jouir plus et souffrir au plus haut point, ou ne pas souffrir. Si, donc, il était institué un avantage et une protection pour ceux qui s'adaptent [aux lois] et un dommage pour ceux qui ne s'y adaptent pas mais qui s'y opposent, la contrainte des lois ne serait pas stupide. Or, au contraire, il est évident que ce qui est juste selon la loi ne peut pas aider ceux qui s'adaptent à ces règles. La loi permet avant tout que, celui qui la subit subisse et que celui qui commet un crime le commette. Et dans une telle situation elle n'empêche nullement que celui qui subit subisse, ni que celui qui commet un crime le commette. [La loi], parce qu'elle est liée à la sanction, n'incline ni du côté de celui qui a subi ni de celui qui a commis un crime. Il faut en effet que ce dernier persuade ceux qui doivent rendre justice qu'il a été lésé, ou bien obtienne justice en recourant à une fiction. Pour celui qui a commis un crime reste quand même la possibilité de réfuter les accusations. Ce fait surtout est terrible, que la capacité de persuasion qui est propre de celui qui accuse, a le même poids pour celui qui a subi et pour celui a commis le crime : la victoire est en effet le résultat des mots... »</i></p>	
<p><i>« [Nous reconnaissons et honorons nos proches], en revanche ceux qui habitent loin, nous ne les reconnaissons ni les honorons. Ce faisant, nous nous conduisons comme des barbares. Puisque nous tous, barbares et Grecs, sommes par nature faits de la même façon. Il est important en effet d'observer que les qualités naturelles indispensables sont fournies à tous les hommes. Elles sont données à tous</i></p>	<p>Fragment I, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XI, n. 1364 (Éd. Hunt). Fragment B (Col. II 266-299</p>

<p><i>pareillement, et pour ce qui concerne ces activités rien ne nous désigne ni comme barbares ni comme grecs. Nous respirons tous l'air avec la bouche et avec les narines, et nous rions tous en jouissant avec l'intellect, ou encore nous pleurons quand nous souffrons. Et nous entendons les sons avec les oreilles et, grâce aux rayons de soleil, nous voyons avec les yeux, travaillons avec les mains et marchons avec les pieds. »</i></p>	<p>Hunt.)</p>
<p><i>« Le fait de témoigner [et de se dire] la vérité les uns aux autres est considéré comme juste et, encore plus, avantageux pour la façon de vivre des hommes. Qui fait cela ne sera certainement pas juste, étant donné qu'il est correct de ne pas commettre une injustice envers quelqu'un si on n'a pas été personnellement lésé [par lui]. Il est en effet logique que celui qui témoigne, même s'il dit la vérité, lèse de quelque façon une autre personne, et du fait de son témoignage il s'expose lui-même à des injustices. Dans une situation de ce type, à cause des faits dont celui-ci a témoigné, celui qui a été l'objet d'un tel témoignage est déclaré coupable et perd ses biens ou la vie, cela donc à cause de quelqu'un qu'il n'avait nullement lésé. Ainsi, celui qui fait la déposition commet une injustice parce qu'il porte préjudice à quelqu'un qui ne lui a pas nuit, et sera lui-même exposé à un dommage parce qu'il sera détesté par celui contre lequel il aura témoigné, bien qu'il ait témoigné de faits avérés. Et non seulement à cause la haine, mais aussi parce qu'il sera nécessaire qu'il reste sur ses gardes tout au long de sa vie par rapport à ceux contre qui il a témoigné. Il s'est créé un ennemi qui dira du mal de lui et qui lui fera du mal dès qu'il le pourra. Ces injustices, ni celle qu'il ne commet ni celles qu'il ne subit, ne sont évidemment pas d'une moindre importance. Non seulement telles choses sont justes,</i></p>	<p>Fragment II, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XV 120. (Col. I)</p>

<p><i>notamment le fait de ne pas commettre d'injustices ni le fait de ne pas les subir, mais surtout il est nécessaire que l'un des deux soit juste ou bien que les deux soient injustes. Il est évident en revanche que promulguer des sentences, évaluer et arbitrer ne sera en aucun cas juste. Ce qui avantage les uns, nuit aux autres. De cette façon ceux qui sont avantagés ne subissent pas d'injustices, alors que ceux qui sont lésés en subissent... »</i></p>	
<p><i>« Mais, en vérité, la concorde semble être un bien suprême pour les cités ; très souvent les conseils des anciens et les hommes excellents recommandent aux citoyens de vivre dans la concorde, et partout en Grèce la loi [déclare] que les citoyens jurent de vivre dans la concorde, et partout qu'ils rappellent ce serment. Je crois que cela est non pas pour que les citoyens évaluent [de la même façon] les mêmes chorales, ni pour qu'ils louent les mêmes flûtistes, ni pour qu'ils exaltent les mêmes poètes, ni pour qu'ils s'amuse avec les mêmes exhibitions, mais [plutôt] pour qu'ils obéissent aux lois. Quand, en effet, les citoyens respectent les lois, les cités deviennent très fortes et pleines de bien-être. Sans la concorde, la cité ne peut même pas être bien gouvernée et pas une seule maison ne peut être bien gérée. »</i></p>	<p>Xénophon, Mémorables, IV 4, 16.</p>
<p><i>« La concorde, selon ce que son nom même indique, porte en elle une cohérence de pensée, la fraternité et l'unité. En partant donc de cette prémisse, elle gagne la cité, les réunions publiques et privées. Elle comprend d'ailleurs aussi la cohérence de chacun avec soi-même. Quand on est gouverné d'un même entendement et d'une seule pensée, on est cohérent avec soi-même, alors que, quand on est dans le doute, pendant que l'on réfléchit, le désordre conduit au conflit avec soi-même. Qui reste toujours dans la même</i></p>	<p>Jamblique, in Stobée, II 33, 15.</p>

<i>opinion est plein de concorde ; qui, au contraire, est instable dans ses pensées passe d'une opinion à l'autre est inconstant et devient son propre ennemi. »</i>	
<i>« Le fait de vivre ressemble au tour de garde d'un jour, et la durée de la vie à une journée dans laquelle, pour ainsi dire, en même temps que l'on lève les yeux vers la lumière, on transmet les consignes aux autres qui arrivent. »</i>	Stobée, IV 34, 63.
<i>« On peut mettre facilement la vie entière en accusation ; Quelle chance ! Il n'y a rien d'excellent, ni de grand, ni de respectable, mais chaque chose a une moindre et faible valeur, [la vie est] de courte durée et mêlée à des grandes souffrances ! »</i>	Stobée, IV 34, 56.
<i>« Il n'est pas possible de revenir en arrière dans la vie, comme un pion. »</i>	Harpocraton, 106 B, 84 S.
<i>« Ceux qui travaillent et qui donc économisent, et qui se fatiguent et qui cumulent, [ceux-là] jouissent de plaisirs que l'on peut imaginer. Quand, en revanche, ils doivent se séparer de leur capital, ils souffrent comme s'ils devaient le détacher de leur chair. »</i>	Stobée, III 10, 39.
<i>« Certains ne vivent pas leur vie au présent, mais se préparent [à un avenir] avec beaucoup de soin, comme s'ils devaient vivre une autre vie et non pas celle-ci. Et ainsi, le temps que l'on laisse s'en aller fuit. »</i>	Stobée, III 16, 20.
<i>« Celui qui s'apprête à nuire à un voisin et qui craint, s'il n'arrive pas à obtenir ce qu'il veut, de n'obtenir que ce qu'il ne veut pas, est assez sage. Il a peur, et donc il hésite. Et dans le fait d'hésiter, souvent, il détache sa pensée de ses intentions. S'il n'est pas possible d'intervenir dans ce qui est déjà arrivé, il est [encore] possible d'intervenir, en revanche,</i>	Stobée, III 20, 66.

<p><i>lorsqu'on hésite. Celui qui projette, de façon malintentionnée, de commettre un crime contre le prochain en pensant qu'il n'aura pas à en répondre n'est pas intelligent. Les espoirs ne sont pas un bien dans tous les cas. Il y a, en effet, des espoirs qui ont entraîné certains dans des irréparables malheurs, et [ceux qui les nourrissaient] ont fini par pâtir des maux qu'ils voulaient causer à autrui. Personne en outre ne pourrait évaluer l'intelligence d'un homme de la manière la plus correcte que celui qui aurait renforcé son esprit contre les plaisirs de courte durée, et qui aurait la force de se dominer et d'être maître de soi. Celui qui, au contraire, veut suivre la pulsion du moment choisit les plus mauvaises choses et non pas les meilleures. »</i></p>	
<p><i>« Il existe un conte selon lequel un homme demanda un crédit, en s'engagement à le rembourser avec intérêts, à un autre dont il savait qu'il avait amassé beaucoup d'argent. Mais ce dernier refusa. Il ne faisait confiance et n'aidait personne, et déplaça son argent pour le cacher. Mais quelqu'un le vit pendant cette opération et le vola sans se faire voir. Au bout d'un certain temps, l'homme qui avait enterré son argent retourna à sa cachette, mais ne le trouva pas. En proie à un profond désarroi à cause de ce malheur et regrettant aussi de ne pas avoir prêté l'argent à celui qui le lui avait demandé, ce qui lui aurait permis et de le garder et de le faire fructifier, il rencontra par hasard l'homme qui lui avait demandé crédit. Il se lamenta du malheur d'avoir perdu tout son argent parce qu'il s'était trompé et regrettait de ne pas avoir rendu service et de s'être montré désobligeant, alors qu'il avait fini par perdre tout l'argent. L'autre lui dit de n'y plus penser ; et, après avoir déposé une pierre sur le même lieu, [il lui dit] d'imaginer que l'argent était encore là, qu'il n'était pas perdu. « En effet, quand tu l'avais, tu ne</i></p>	<p>Stobée, III 16, 30.</p>

<p><i>l'utilisais pas. Crois donc que tu n'es privé de rien, encore maintenant. » Celui qui ne se sert pas de quelque chose n'en tire pas un avantage majeur ou mineur du fait de la posséder ou de ne pas la posséder. Parfois, le dieu ne veut pas donner des bénéfices d'une manière totale à quelqu'un, et lui attribue l'abondance et les richesses mais le rend en même temps pauvre d'intellect, et en le privant du second le prive les deux dons. »</i></p>	
<p><i>« Celui qui n'a jamais désiré des choses troubles et mauvaises et qui n'en a pas fait expérience n'est pas sage. Qui n'a pas exercé une domination sur soi-même par rapport à une chose quelconque ne montre pas qu'il est discipliné. »</i></p>	<p>Stobée, III 5, 57.</p>
<p><i>« Avant tout, parmi les hommes, je crois qu'il y a l'instruction. Si on débute correctement, il est probable que l'aboutissement soit correct. Et en effet, si on sème cette graine dans la terre, on aura les fruits qu'on attend. Et quand dans un jeune organisme on sème une excellente instruction, celle-ci vivra et poussera tout au long de sa vie, sans que ni par la pluie ni par la sécheresse l'effacent. »</i></p>	<p>Stobée, II, 31, 39 p.208 13 W.</p>
<p><i>« Rien n'est pire pour les hommes que l'anarchie. Les hommes des temps passés le savaient et apprenaient dès le début aux jeunes gens à obéir et à exécuter l'ordre reçu pour que, arrivés à l'âge adulte, ils ne soient pas surpris en face d'un grand bouleversement. »</i></p>	<p>Stobée, II, 31, 40 W.</p>
<p><i>« Il est nécessaire de devenir similaire, y compris pour ce qui concerne les façons d'agir, à la personne avec qui on passe la plupart de sa journée. »</i></p>	<p>Stobée, II 31, 41.</p>
<p><i>« Les nouvelles amitiés sont nécessaires, mais encore plus nécessaires sont les anciennes. »</i></p>	<p>Vindobade, Gnomologie, 44.</p>

<p>« Plusieurs, bien qu'ils aient des amis, ne les reconnaissent pas et croient tels d'autres qui ne sont que des adulateurs de leur richesse ou courtisans de leur fortune. »</p>	<p>Souda, 109 B, 87 S.</p>
<p>« Subvenir aux besoins d'une personne âgée, est convenable autant que de subvenir aux besoins d'un enfant. »</p>	<p>Clément, Stromates, VI 19, II 438, 9 St.</p>
<p>« D'ailleurs, les mœurs communes se différencient grandement de celles locales. Si on n'en prend pas conscience, on sera trompé par elles. Mœurs communes, donc sont celles-ci : [...] élever les enfants, être tributaire des femmes, [aussi dans l'intimité de la relation avec elles]. Être réveillé le jour et dormir la nuit, avoir besoin de nourriture, se reposer quand on est fatigué, passer du temps à l'ombre d'un toit et non pas en plein air. Celles-là sont en vérité les mœurs communes. Nous définissons locales ou propres à un peuple les autres. Par exemple, chez les Traces, on distingue par un tatouage les garçons issus de la noblesse, alors que chez les Jetis, les esclaves. De ceux-là, les premiers sont dans le Septentrion, et les seconds dans le Midi. Les Mossini, qui habitent sur le Pontos, s'accouplent en public et s'unissent avec les femmes à la manière des chiens. Les choses de ce genre sont considérés honteuses auprès des autres peuples. Tous mangent du poisson, sauf certaines ethnies de la Syrie dévouées à Astarté. Seuls les Égyptiens adorent et honorent, comme images des dieux, les animaux et tous les serpents considérés comme venimeux, bien que pas tous [les serpents]. J'ai aussi appris qu'en Italie il existe une antique coutume : on n'y tue pas les vautours et on y croit que ceux qui les agressent commettent une impiété. Les jeunes d'Éphèse, dans l'Ionie, se battent délibérément avec des taureaux, et en Attique, à Éleusis, auprès des déesses les</p>	<p>Artémidore, Onicritique, I 8</p>

<p><i>jeunes Athéniens, vers la fin de l'année, et en Thessalie, dans la cité de Larissa, les plus nobles parmi les habitants, alors que dans le reste du monde ces mêmes combats sont réservés aux condamnés à la peine capitale. Il faut également considérer attentivement, et aussi par rapport aux autres coutumes, dans le cas où l'une d'entre elles soit propre à certains peuples, pour quelle raison celles locales indiquent le bien et celles étrangères le mal, à moins qu'une des mœurs actuelles n'ait son but ailleurs. »</i></p>	
<p><i>« Parmi les étants, certains existent par nature, à d'autres on croit. Voilà les deux premiers principes directifs. Pourtant, il est nécessaire que les étants existant par nature présentent les mêmes caractéristiques et de la même façon. Pour ce qui concerne les étants auxquels on croit, au contraire, les hommes après avoir conclu un accord entre eux, les disposent à leur convenance, et ils appellent coutume ce même accord. C'est, comme le dit Phénomoé, une règle non écrite. Les ayant écrites, par crainte de la transgression, ils appellent les autres mœurs lois, après avoir décidé qu'elles doivent avoir ces caractéristiques particulières. Puis ils se sont accordés entre eux pour ce qui concerne les mystères, les rites d'initiation, les festivités, les compétitions sportives, l'armée, l'agriculture, la cohabitation entre cités, les mariages, l'éducation des enfants, et toutes les autres institutions du même genre. Chaque communauté, d'ailleurs, après avoir trouvé un accord dans son territoire, adopte un mode de vie particulier quant à son propre habillement, ses propres sandales, la nourriture, la coupe des cheveux et encore ce qui concerne les ornements du corps, et l'activité et le comportement qu'elle apprécie le plus. Pindare dit : « Certains ont certaines lois, certains en ont d'autres, chacun exalte sa propre justice. » La force des lois écrites est</i></p>	<p>Artémidore, Onicritique, IV 2.</p>

toujours la même et, à ceux qui se comportent selon les injonctions de la loi écrite, on accorde félicitations et honneurs et bonne réputation et beaucoup de crédit. Pour ceux qui, au contraire, transgressent les lois écrites, on prévoit des punitions, des peines et des procès. Ce qui est établi par la loi écrite est pérenne, sinon par rapport au temps [dans lequel on a légiféré]. La coutume, au contraire, a une fin, par rapport à l'époque, au mode et aux noms. Toutes les actions, qu'elles respectent les lois ou qu'elles les transgressent, sont accomplies ou ont été accomplies ou seront accomplies dans un moment particulier, [elles seront] appropriées ou justes, mais indépendantes du temps et de l'époque. Les hommes accomplissent chaque action avec ou sans habilité : avec habilité ceux qui sont éduqués, sans habilité ceux qui ne le sont pas. [Certains établissent que la technique est un ensemble d'apprentissages voués visant un certain résultat]. La technique a en outre besoin d'instruments, de dispositifs et d'autres moyens qui sont considérés comme utiles et adéquats à chacune. Il est superflu d'ajouter qu'aucune parmi les choses existantes n'a pas de nom. Certains noms sont considérés comme positifs, d'autres comme négatifs. Aussi, si on dit quelque chose en dehors de six éléments, on le dira par rapport à la puissance de l'un entre eux, avec un son particulier. Par exemple, joie et douleur, et hostilité et amitié, et maladie et santé, et séparation et agrégation de corps, et beauté et laideur, et augmentation et diminution, et naissance et mort, et les autres choses qui sont similaires à celles-ci sont toutes selon nature. Rien, en effet n'est étranger à la nature, même pas en tant qu'élément. La nature n'est pas un nom nu, mais elle est définie comme le mouvement rotatoire, dans tout et pour tout, des choses qui seront et qui ne seront pas. »

I.3. LES CONTEXTES HISTORIQUES ET POLITIQUES

« *La grandeur de cette partie sociale [des Athéniens riches et cultivés] consista dans le fait d'avoir accepté le défi de la démocratie, c'est-à-dire la cohabitation conflictuelle avec le contrôle excessif et souvent obscurantiste du 'pouvoir populaire' : de l'avoir accepté tout en le détestant. »*

(Luciano Canfora¹)

I.3.1. Les sophistes, la sophistique

Les sophistes étaient de véritables professionnels du domaine de l'éducation qui œuvraient en Grèce, et surtout à Athènes, entre les V^e et IV^e siècles av. J.-C. Ils intervenaient sur la formation de base des jeunes qui se terminait lorsqu'ils atteignaient l'âge de dix-huit ans ; les sophistes prenaient alors en charge leur formation secondaire. Ils leur enseignaient les sciences, la philosophie et l'histoire, mais la partie la plus importante de leur programme résidait dans l'apprentissage de l'art oratoire : l'étude de la synonymique et de la rhétorique.

Majoritairement étrangers², se déplaçant de cité en cité, les sophistes pratiquaient l'enseignement. Comme le souligne Dherbey, les sophistes « furent des penseurs itinérants, trouvant néanmoins à Athènes le théâtre le plus prestigieux de leurs succès. Enseignant de cité en cité, ils retirent de leur errance un sens aigu du relativisme, le premier maniement de la pensée critique. »³

Si nous connaissons les noms de plus de vingt-six sophistes, Protagoras, Xeniaide, Lycophon, Gorgias, Prodicos, Antiphon, Hippias, Thrasymaque ou encore Démosthène figurent parmi les plus importants.

¹ Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari, 2011, p. 10. C'est nous qui traduisons.

² Sauf Antiphon, qui venait certainement d'Athènes.

³ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012, p. 4.

Nous avons volontairement exclu Calliclès de notre liste, qui n'est autre qu'un personnage du théâtre platonicien. Casertano évoque « un personnage dont on ne connaît rien, à l'exclusion de ce que nous dit Platon » et qui par conséquent, « ne peut pas être considéré, avec rigueur, comme un sophiste. »⁴

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, la notion de sophistique a toujours englobé l'ensemble des sophistes. En vérité, la sophistique n'était pas une école de pensée homogène mais plutôt un mouvement⁵ intellectuel hétérogène composé d'une pluralité de penseurs tous très différents les uns des autres.

Il est donc important de préciser à la manière de Cany, « que 'sophistique', même écrit au singulier, s'entend toujours au pluriel »⁶ parce que les sophistes sont chacun à leur manière des philosophes, et qu'il faut donc interpréter chacune de leur pensée dans toute son unicité et sa particularité. E. Moscarelli déclare d'ailleurs à ce propos :

« J'estime que les divers Gorgias, Protagoras, Prodicos et les autres [...], et aussi certains de ceux qui sont considérés comme leurs héritiers, sont, chacun d'eux, un philosophe, vu que souvent leur pensée n'est pas moins importante ou moins spécifique que celle d'un Anaximandre ou d'un Thalès envers qui personne [ou peut-être seulement quelques-uns] ne contesterait ce qualificatif. »⁷

Si nous avons choisi dans ce travail de conserver la notion de sophistique c'est parce que les sophistes, qui ont partagé le même moment historique et le même lieu géographique, ont effectivement des bases théoriques communes telles que l'intérêt pour le langage, l'étude du rapport entre nature et culture et entre nature et loi, une philosophie de type relativiste et une position politique toujours de type démocratique⁸.

⁴ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971, p. 272. C'est nous qui traduisons.

⁵ Kerferd utilise en effet la notion de « mouvement sophistique » que nous retenons, car elle nous semble très appropriée pour décrire cette pluralité de penseurs qui avaient des bases philosophiques et politiques en commun, mais qui étaient en même temps très différents les uns des autres.

⁶ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, in Andrea Bellantone, *Prote Philosophia*, Annuario de « La Ragione aperta », n.1/2011, p. 91.

⁷ Enrico Moscarelli, *Sofoi, sofisti: Filosofi, Op.cit.*, p. 2. C'est nous qui traduisons.

⁸ Tous les sophistes étaient démocratiques, sauf peut-être Antiphon.

Dans la langue grecque classique, le terme *sophistés* (savant) est synonyme de *sophos* (sage) et renvoie à un homme très intelligent, habile et doué d'une vaste culture. Les sophistes sont les poètes comme, par exemple, Homère et Hésiode, mais aussi, comme le remarque Bonazzi, le législateur athénien Solon ou le philosophe Pythagore, ou encore un personnage mythologique tel que Prométhée⁹.

À partir du V^e siècle av. J.-C. le terme *sophiste* a changé de signification et désigne alors celui qui enseigne et transmet son savoir culturel et technique en échange d'honoraires. Progressivement, il commence à être porteur de connotations de plus en plus négatives. De Platon jusqu'à nos jours, le terme *sophiste* a été discrédité au point de devenir synonyme de quelqu'un qui possède un faux savoir et qui essaye de tricher. Dherbey précise ici : « le nom même de « sophiste », qui signifie « savant », détourné de son sens originel, est devenu synonyme de professeur d'un faux savoir, ne cherchant qu'à tromper, et faisant pour cela un large usage du paralogisme. »¹⁰

Déjà à l'époque d'Aristophane, même s'ils sont alors très célèbres et souvent admirés, les sophistes étaient alors regardés avec suspicion. La situation est devenue encore plus difficile avec l'influence des critiques négatives de Platon et des autres socratiques.

À titre d'exemple, Trabattoni¹¹ remarque que l'on peut énumérer six définitions péjoratives de la sophistique¹² dans le dialogue *Le Sophiste* de Platon, Une première affirmerait que si la sophistique ressemble à la philosophie comme le loup au chien elle ne serait en vérité qu'une arnaque, un savoir qui semblerait en être un mais qui ne le serait pas ; une deuxième définition soutiendrait quant à elle que le sophiste s'apparenterait à un chasseur de jeunes riches ; une troisième qu'il ressemblerait à un marchand de vertus ; une quatrième qu'il serait quelqu'un qui vendant le savoir à la minute ; une cinquième qu'il vendrait des biens créés sur mesure au préalable pour ses clients ; une sixième enfin qu'il serait un athlète alimentant les controverses éristiques¹³.

⁹ Mario Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Milano, 2007, p. 82.

¹⁰ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 3.

¹¹ Franco Trabattoni, *Préface* à Mario Bonazzi, *I sofisti*, *Op. cit.*, 2007, p. 18 et 19.

¹² Platon, *Sophiste*, 231 d et e.

¹³ L'éristique est l'art de la dispute et du débat. Selon Platon, l'éristique ne s'intéresse qu'aux discours qui portent sur la réalité en se désintéressant de la réalité elle-même.

C'est aussi le cas chez Aristote pour qui la philosophie représenterait la discipline s'occupant des principes premiers, des causes et de l'Être. Il n'y a évidemment pas de place pour les sophistes qui sont considérés comme prédicateurs des apparences fugaces. Aristote atteste que le sophiste est quelqu'un qui vend « un savoir apparent, qui n'est pas réel. »¹⁴

À ce stade, une interrogation survient : pourquoi les sophistes ont-ils été discrédités dans l'antiquité ?

Les motivations sont avant tout politiques, mais aussi épistémologiques, sociales, culturelles et spécifiquement philosophiques :

1- Premièrement, l'ancienne *paideia* aristocratique concernait le Savoir : plus les enseignements étaient *certain*s, plus le maître qui les transmettait était considéré savant. Selon les aristocrates, la réflexion sur les doutes et les contradictions n'était pas utile pour le développement de l'intelligence qui ne serait que la capacité de mémorisation et de conservation de données et d'informations. Mais au contraire, les sophistes, professionnels de la culture, enseignaient les techniques et méthodes de la connaissance et de la rhétorique, et non celles des contenus. Par exemple, l'exercice des *antilogies* qu'ils proposaient servait à développer le sens critique et la capacité d'argumentation, et non pas à juger de la vérité ou de la fausseté d'une thèse ou d'une proposition.

2- Deuxièmement, toujours au cœur de l'ancienne *paideia* aristocratique, la transmission de la culture était héréditaire et le savoir restait donc à l'intérieur de la famille. Ce dernier était transmis de père en fils, de génération en génération. À l'inverse, les prestigieuses leçons des sophistes étaient disponibles pour tous ceux qui étaient en mesure de les payer. Les sophistes faisaient connaître à leurs élèves l'art de la parole et de l'expression en public tout en se fixant comme objectif de leur apprendre à argumenter leurs opinions et de défendre leurs droits en assemblée. C'est de là que provient leur lien direct avec la démocratie.

¹⁴ Aristote, *Constatations Sophistiques*, 165 a 22.

« Si l'on veut apprécier ce que représentait l'enseignement des sophistes, il importe de comprendre à quel point il était nouveau. [...] Dans une société aristocratique, on compte d'abord, pour la formation des jeunes gens, sur l'hérédité, puis sur les modèles que constituent les ancêtres, la famille, les traditions. Dans une telle société, il est normal d'apprécier avant tout le courage et les divers mérites physiques. C'était le cas d'Athènes. Ces mérites trouvaient à l'origine leur sens dans la guerre ; ensuite, ils avaient glissé vers le sport et l'athlétisme. Les jeunes gens d'Athènes, même depuis m'établissement de la démocratie, continuaient à être élevés dans cet esprit. Les jeunes Athéniens [...] ne recevaient aucune formation intellectuelle systématique. [...] [Les sophistes] enseignent à parler, à raisonner, à juger, comme le citoyen devra le faire toute sa vie. Et ils enseignent cela à des gens déjà dépourvus de l'instruction traditionnelle. »¹⁵

3- Troisièmement, et nous l'étudierons plus loin, la plupart des sophistes étaient proches de Périclès, participaient à son cercle intellectuel et défendaient ses positions politiques démocratiques. Mais avant tout, ils contribuaient à former un nouveau type de citoyen, politiquement actif et conscient que les fondements du système athénien démocratique étaient doubles : tous les citoyens avaient le même droit de prendre la parole dans l'assemblée et dans les tribunaux (*isegoria*), et tous avaient les mêmes droits juridiques (*isonomie*).

4- Quatrièmement, et on l'analysera davantage dans la deuxième et troisième partie de ce travail, si la philosophie a dénigré la sophistique dès son apparition dans l'histoire de la pensée occidentale, c'est parce que, comme Cany s'emploie à nous l'expliquer, « la sophistique n'est pas

¹⁵ Jacqueline De Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012, p. 60-64.

simplement une parole (comme par exemple Platon le prétend), mais qu'elle est aussi une pensée, et que cette pensée est critique. »¹⁶

Par leurs motivations et critiques des croyances traditionnelles, les sophistes ont provoqué des sentiments de suspicion auprès du grand public. Comme il est souvent arrivé dans l'histoire et comme il arrive encore aujourd'hui, ils ont alors été tenus responsables de la décadence de la morale traditionnelle et de la situation difficile traversées par la cité d'Athènes après la guerre du Péloponnèse.

Il est certain qu'Athènes était, pendant environ soixante ans, le véritable centre du mouvement sophistique. Mais pourquoi en était-il ainsi? Kerferd détient la réponse :

« La période comprise entre 450 et 400 av. J.-C. signa à plusieurs niveaux l'*acmé* d'Athènes : une période de profonds changements sociaux et politiques, d'intense activité intellectuelle et artistique. Les modèles confirmés de vie et d'expérience se sont dissous au profit de nouveaux modèles. On attaquait les convictions et les valeurs des vieilles générations. Le mouvement sophistique donna expression à tout cela. »¹⁷

Il existerait en effet un lien profond entre le phénomène du développement du mouvement sophistique et l'affirmation de la démocratie à Athènes. Muller, par exemple, parvient à dire que « la sophistique comme telle, sans la notion de démocratie, est impensable. »¹⁸ Il est nécessaire de faire un pas en arrière afin de mieux comprendre ce lien.

Hérodote est le premier à nous livrer une véritable description de la démocratie se traduisant par le gouvernement particulier dans lequel le pouvoir politique appartient au peuple. Il raconte :

¹⁶ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, *Op. cit.*, p. 97.

¹⁷ George B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 9. C'est nous qui traduisons.

¹⁸ Reimar Muller, *Sophistique et démocratie*, in Barbara Cassin, *Position de la sophistique*, Colloque, Limoges, 1986, p. 192.

« Octane proposa de confier tout le pouvoir au peuple persan et dit ceci : « Il me semble opportun que personne ne devienne notre roi, car cela n'est pas une chose agréable ni juste. Vous savez jusqu'à quel point a pu arriver l'insolence de Cambyse, et avez connue l'arrogance du Magicien. Comment la monarchie pourrait-elle être une chose efficace si le roi peut faire ce qu'il veut sans aucun contrôle ?

Le pouvoir monarchique éloignerait de lui-même le meilleur des hommes une fois l'autorité obtenue. Des biens matériels, il apprend l'arrogance et, dès le début de son pouvoir, l'envie ne peut que naître en lui. Et s'il assume ces deux vices, il aura toutes les méchancetés, car il commettra toutes ses actions mesquines par arrogance ou par envie. Le souverain ne devrait pas être envieux car il possède tous les biens.

Envers les citoyens, il se comporte de cette façon : il est envieux que les meilleurs soient en vie et il félicite les plus mauvais étant prêts à entendre les calomnies. La chose la plus médisante de toutes est la suivante : si quelqu'un l'honore modérément, il se vexe de ne pas être assez honoré ; si, au contraire, un tel l'honore beaucoup, il l'éloigne et le retient comme un adulateur.

Mais j'annonce maintenant la chose la plus grave : il ne respecte pas les mœurs traditionnelles, il viole les femmes et condamne à mort sans jugement.

Le gouvernement du peuple, tout au contraire, a le plus beau de tous le nom, *isonomia*, et ne fait rien de ce que fait le roi car il utilise le tirage au sort pour constituer les magistratures, son pouvoir est toujours sujet au contrôle, et tous les décrets sont présentés devant l'assemblée publique.

Je propose donc d'abandonner la monarchie et d'élever le peuple au pouvoir parce que tout pouvoir doit résider dans le peuple. »¹⁹

Les premières formes de démocratie organisée remontent au VII^e siècle av. J.-C. sur les côtes de la mer Égée. Dans un passé mythique, l'épisode du *basileus* Thésée qui avait décidé de donner une partie de ses pouvoirs au *demos* nous rappelle un premier choix politique vaguement démocratique. Mais le véritable premier pas vers la démocratie a été accompli par Dracon (VII^e siècle av. J.-C.) qui avait fait graver les lois dans la pierre.

¹⁹ Hérodote, III, 80. C'est nous qui traduisons.

Plus tard, suite à une crise agraire ayant provoqué des désordres civiques, Solon a été élu en tant que *aisymnetes* afin de régler la situation politique et sociale (594-592 av. J.-C. environ). Durant cette époque, on assiste à une série de luttes menées par le peuple contre l'aristocratie pour obtenir le droit de s'exprimer en assemblée (*isegorie* et *parrhesie*).

Après la tyrannie de Pisistrate (561 av. J.-C.) qui a valorisé la cité d'Athènes, surtout sur le plan culturel et artistique, il faut rappeler les réformes de Clisthène (508 av. J.-C.) qui ont été importantes pour l'extension du droit à la citoyenneté garantissant la participation à la vie politique. Clisthène a donc été le premier à introduire le principe de l'*isonomie*, c'est-à-dire l'égalité des citoyens face à l'état et à la loi, principe de base de la démocratie.

Mais si l'affirmation de la démocratie était marquée par la suppression d'une grande partie de l'*areopagocratie*, période décrite positivement par Aristote comme une époque de grand équilibre politique, sa vraie victoire s'est concrétisée en 462 av. J.-C. avec la réforme d'Éphialtès.

Forts de leur glorieuse victoire sur les Perses (479-478 av. J.-C.), les Grecs ont alors connu une période de grande splendeur au V^e siècle. C'est l'âge d'or de Périclès (461-429 av. J.-C.), le haut représentant et promoteur de la démocratie athénienne, caractérisé par un grand progrès dans divers domaines de la créativité humaine : on peut rappeler les grands noms d'Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane et Phidias, pour ne nommer qu'eux.

Sous Périclès, l'un des dix stratèges élus chaque année²⁰ qui a été réélu quinze fois de suite et a gouverné pendant presque vingt ans, la démocratie s'est consolidée et définitivement affirmée en tant que nouveau système politique. Athènes est alors devenue le modèle d'un nouvel espace politique où le *nomos*, la loi écrite, était exalté comme valorisation du précepte d'égalité, comme protection du faible contre le fort et comme remède contre la dictature d'un petit nombre.

La démocratie athénienne du V^e siècle a produit le phénomène de la sophistique car la *polis* démocratique exigeait des citoyens avant tout capables d'exprimer leur propre point de vue dans les discussions publiques et dans les

²⁰ Le stratège est un magistrat suprême chargé avant tout de la conduite des opérations militaires.

tribunaux : les sophistes s'occupaient du perfectionnement de l'art de la parole ou rhétorique. Et Dherbey renchérit en affirmant que :

« Ce sont les institutions démocratiques qui [ont permis] l'essor de la sophistique en la rendant en quelque sorte indispensable : la conquête du pouvoir [exigeait] désormais la parfaite maîtrise du langage et de l'argumentation ; il ne s'agit plus seulement d'ordonner, il faut aussi persuader et expliquer. »²¹

C'est exactement dans ce contexte qu'il faut replacer Protagoras d'Abdère, ou celui que l'on considère traditionnellement comme le premier des sophistes avec sa doctrine de l'*homme-mesure* et sa considération positive de la démocratie.

I.3.2. La démocratie péricléenne

Dans ce paragraphe, nous exposerons brièvement et concrètement le fonctionnement du régime démocratique athénien sous Périclès, ses organes principaux et ses bases économiques. Il est intéressant d'évoquer succinctement les éléments principaux du système politique, juridique et économique de l'Athènes de Périclès, système que Protagoras et Antiphon ont connu et dans lequel ils ont évolué en tant qu'hommes et philosophes. Cela peut tout particulièrement nous aider à comprendre objectivement les causes des critiques d'Antiphon envers le gouvernement démocratique et ses lois.

La souveraineté du peuple, nous l'avons vu précédemment, s'exerçait au sein des assemblées. Tous les citoyens avaient ainsi le droit d'y assister et d'y prendre la parole.

L'assemblée principale était l'assemblée du *démos* qui « détenait le pouvoir de décision sur toutes les affaires de la cité, aussi bien les relations avec le reste du monde grec que les problèmes posés par le ravitaillement d'Athènes, l'organisation de la vie religieuse ou le règlement des successions. »²² En outre, elle disposait d'un pouvoir de contrôle sur les magistrats.

A côté de l'assemblée du *démos*, il y avait celle de la *boulé* des Cinq-cents qui préparait les propositions soumises aux votes des citoyens assemblés. Les

²¹ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 4.

²² Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, Biographies Payot, Paris, 2005, p. 71.

bouleutes, qui représentaient la totalité des citoyens, étaient recrutés chaque année sur la base d'un tirage au sort parmi tous les citoyens âgés de plus de trente ans.

La mission de bouleute était rémunérée et, de ce fait, « a pu permettre à toutes les couches de la communauté civique d'être représentées au sein de la *boulé* »²³. L'institution que l'on nomme la *misthophorie*, c'est-à-dire celle de la rétribution des fonctionnaires publics, a été voulue par Périclès. Il s'agissait « d'une mesure propre à rendre réelle la participation du *démos* tout entier à la vie politique, de permettre aux pauvres de consacrer à la cité une partie de leur temps, sans craindre de perdre une journée de travail. »²⁴ Cette institution a été supprimée en 411 et, avec elle, la possibilité pour les plus pauvres de participer activement à la vie politique.

Le *démos* était souverain et le tribunal de l'Héliée, qui représentait la justice populaire, siégeait. Mais en pratique, ce dispositif n'était pas encore devenu un réel « instrument aux mains des pauvres contre les riches. »²⁵

L'Héliée était le troisième organe et représentait le pouvoir judiciaire avec six mille citoyens âgés de plus de trente ans tirés au sort chaque année pour devenir héliastes. Lors de chaque procès, le nombre de juges appelés à siéger était rarement supérieur à 501 afin de faciliter le comptage des voix. Le vote des juges consistait à déposer un jeton dans une urne, à la différence de l'assemblée du *démos* et de la *boulé* où le vote se faisait à main levée.

L'époque de Périclès était connue comme étant synonyme d'équilibre social et caractérisée par un accroissement sensible de la population de l'Attique. Ce dernier était dû à des raisons naturelles, au développement de la production et à l'intégration des étrangers au corps citoyen. D'où l'explication donnée par Mossé : « c'est sans doute pour mettre fin à cette situation de fait que Périclès en 451 fit passer le célèbre décret réservant la qualité de citoyen athénien à ceux qui étaient nés d'un père citoyen et d'une mère elle-même fille de citoyen. »²⁶

En effet, l'accroissement de la population s'était traduit par une augmentation des besoins. Aristote mentionne dans *La constitution d'Athènes* que l'Empire

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Seuil, Paris, 1971, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 48.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

faisait vivre plus de 20 000 hommes. Et il est aussi utile de préciser que « les Athéniens importaient plus de la moitié du blé qui était consommé à Athènes »²⁷ et que les « Athéniens avaient surtout besoin de se procurer des matières premières, grains, métaux usuels, bois de construction pour charpentes des navires. »²⁸ Ils exportaient surtout des vases en céramique de luxe et de l'huile qui, seuls, ne pouvaient assurer l'approvisionnement de la cité.

Athènes, une cité basée économiquement sur l'autarcie, avait alors commencé à vouloir exercer une hégémonie sur la mer Égée par le moyen de la ligue attico-délienne afin de pouvoir garantir et conserver l'approvisionnement, l'équilibre social interne et le régime démocratique. « Le Pirée était vers le milieu du Ve siècle un milieu actif où les échanges ne concernaient la cité que dans la mesure où elle prélevait des taxes à l'entrée et à la sortie des navires, taxes portant aussi bien sur les produits importés que sur ceux qui étaient exportés, et dans la mesure où ces échanges permettaient d'assurer le ravitaillement de la cité en céréales et en produits nécessaires à l'équipement de ses navires. »²⁹

1.3.3. Le discours de Périclès aux Athéniens

Pour comprendre ce que représente la démocratie pour les Grecs, nous pouvons nous référer au célèbre texte de Thucydide qui rapporte le discours prononcé par Périclès au commencement de la guerre du Péloponnèse, pendant l'hiver 431-430 av. J.-C.

Il s'agit d'un document fondamental pour concevoir ce que les Grecs voulaient dire par démocratie, au moins sur le plan idéal et sur celui de l'imaginaire collectif. *L'Épithaphe de Périclès* peut être interprété comme la première tentative d'une théorisation démocratique.

Nous avons choisi quelques parties significatives du témoignage de Thucydide que nous commenterons ensuite, car il est important de comprendre ce que Périclès, et les Athéniens en général, entendaient par le terme démocratie avant d'approcher la philosophie de Protagoras qui en constitue une apologie : il n'est pas possible de parler de Protagoras sans mentionner Périclès.

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁹ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 129.

« Notre constitution politique n'est pas envieuse des lois de nos voisins. Nous sommes des modèles et n'imitons pas les autres.

Comme notre gouvernement n'est pas dans les mains d'un petit nombre de citoyens, mais dans celles du grand nombre, il a reçu le nom de démocratie.

Dans les différends qui s'élèvent entre particuliers, tous suivant les lois jouissent de l'égalité : la considération s'accorde à celui qui se distingue par quelque mérite, et si l'on obtient de la république des honneurs, c'est par des vertus, et non parce qu'on appartient à une certaine classe.

Peut-on rendre quelque service à l'état, on ne se voit pas repoussé parce qu'on est obscur et pauvre.

Tous, nous disons librement notre avis sur les intérêts publics ; mais dans le commerce journalier de la vie, nous ne portons pas un œil soupçonneux sur les actions des autres ; nous ne faisons pas un crime de leurs jouissances ; nous ne leur montrons pas un front sévère qui afflige s'il ne blesse pas.

Mais, sans avoir rien d'austère dans le commerce particulier, une crainte salutaire nous empêche de prévariquer dans ce qui regarde la patrie, toujours écoutant les magistrats et les lois, surtout celles qui ont été portées en faveur des opprimés, toutes celles même qui, sans être écrites, sont le résultat d'une convention générale et ne peuvent être enfreintes sans honte. »³⁰

Il faut avant tout remarquer que Périclès, orateur habile et passionné, parlait aux Athéniens en utilisant la première personne du pluriel, s'incluant ainsi dans le discours. Dès la première phrase, nous pouvons ressentir toute la fierté de l'orateur : Athènes est une *polis* démocratique et un véritable exemple pour les autres *polis*.

Périclès déclare d'emblée que par le terme *démocratie* il entend le *gouvernement du plus grand nombre*, et que le principe-base du système démocratique est l'*isonomia* : l'égalité de tous face à loi. Tordesillas écrit à ce propos :

« L'*isonomia* exprime le principe qui tient la démocratie : la souveraineté appartient au peuple et le peuple l'exerce quotidiennement en examinant les

³⁰ Thucydide, II, 37-40. C'est nous qui traduisons.

responsables des charges et en délibérant en commun. Un tel système implique évidemment l'égalité totale dans la participation politique. »³¹

Mossé remarque que le terme démocratie est composé de deux mots : *démos*, dont la traduction est 'peuple', et *kratein*, qui renvoie à l'exercice de la souveraineté. Chacun de ces mots recèle une certaine ambiguïté. *Démos* peut en effet désigner l'ensemble des citoyens, mais aussi la partie la plus défavorisée de la société, à savoir les pauvres, et Mossé précise que « c'est ce dernier sens que semble choisir Périclès lorsqu'il dit que les décisions dépendent 'de la majorité', du plus grand nombre. »³²

Kratein peut impliquer l'idée de force et de domination. Mossé continue :

« L'*arché*, c'est l'autorité déléguée par la cité aux magistrats. Que l'on ait préféré 'démocratie' à 'démarchie' est révélateur des circonstances de l'établissement de ce régime, à savoir le recours à la force. Et l'on ne saurait douter qu'il ait d'abord été employé avec une connotation négative. Ce n'est plus le cas dans le discours de Périclès, qui justifie au contraire cette souveraineté de la majorité. »³³

Dans son ouvrage *La Politique*, Aristote distingue en effet la *politeia*, la démocratie juste, de la *demokratia*, sa dégénération. Périclès, à travers son discours, insiste sur la description des principes propres d'une *bonne démocratie*, d'une *politeia*. Il met en avant l'importance de la loi et des institutions politiques qui garantissent la protection des plus faibles contre toute oppression.

La loi sert à garantir le plus possible l'égalité entre toutes les parties de la communauté, mais elle veille aussi au respect des individualités et des minorités : si quelqu'un excelle dans quelque domaine que ce soit, son mérite sera certainement reconnu et valorisé, mais toujours par rapport à sa vertu et jamais en raison de sa classe sociale ou de sa famille.

³¹ Alonso Tordesillas, *I sofisti davanti alla polis*, in Mario Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del sole, Napoli, 2000, p. 47 et 48. C'est nous qui traduisons.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

Périclès adopte un discours à la fois politique et éthique : il rappelle par exemple que toute personne qui fait du mal aux autres et qui ne respecte pas la loi doit avoir honte vis-à-vis de la communauté entière³⁴.

On peut relever que pendant tout son discours Périclès emploie souvent un langage positif qui renvoie à la satisfaction, à la confiance, à la sécurité ou au courage. Il évite à l'inverse les mots faisant écho à la douleur ou à la fatigue. Périclès veut rassurer les citoyens et leur transmettre la fierté et l'importance du savoir-vivre dans une communauté heureuse.

Il faut dire aussi que ce discours a été prononcé par Périclès dans le contexte très difficile des premières années de la guerre. Thucydide a une vision contrastée de Périclès : si d'un côté il fait l'éloge de l'homme qui a su diriger la cité avec équilibre et modération pendant la paix, de l'autre côté, il le décrit comme un homme qui a fait preuve d'audace et d'autorité pendant la guerre.

Comme analyse Mossé, des trois discours que Thucydide a fait prononcer à Périclès dans son *Histoire du Péloponnèse*, « il ressort bien ce que Thucydide va mettre en lumière dans son jugement final sur Périclès : à savoir un homme qui ne cède pas au désir de plaire à la foule, mais s'affirme comme seul capable d'apprécier une situation complexe et de faire face aux difficultés qui peuvent résulter des hasards de la guerre [...], d'où la conclusion toute naturelle : 'sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait (II, 65, 8-9)'. »³⁵

Dans un autre passage, Thucydide explique :

« Périclès avait de l'influence en raison de la considération qui l'entourait et de la profondeur de son intelligence ; sans attenter à la liberté, il contenait la multitude qu'il menait, beaucoup plus qu'elle ne le menait. N'ayant acquis son influence que par des moyens honnêtes, il n'avait pas à flatter la foule. Grâce à son autorité personnelle, il pouvait lui tenir tête et même lui montrer son irritation. Chaque fois que les Athéniens s'abandonnaient à contretemps à l'audace et à l'orgueil, il les frappait de crainte ; s'ils s'effrayaient sans motif, il les ramenait à la confiance. Ce

³⁴ Thucydide, II, 40.

³⁵ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 199.

gouvernement portait le nom de démocratie, en réalité c'était le gouvernement d'un seul homme. »³⁶

En effet, Canfora affirme l'existence d'un « mythe de Périclès » et d'un « mythe d'Athènes ». Ces mythes, bien ancrés dans notre culture occidentale, ne correspondent pas exactement en tant que tels à la réalité mais, en même temps, cachent quelque chose de vrai et d'intéressant. Il déclare :

« La force de ce(s) mythe(s) réside dans la duplicité de niveau à partir de laquelle il est possible et il est juste de lire l'*Épithaphe de Périclès*. Il est en effet évident que, détachée de la situation concrète (l'épithaphe est un discours faux par excellence) et des effectives péripéties des protagonistes [...], cette image d'Athènes est fondée, et c'est pour cela qu'elle a survécu et gagné. Mais le paradoxe se trouve dans le fait que la grandeur dont nous parle le Périclès de Thucydide était essentiellement l'œuvre des parties sociales riches et dominantes que 'le peuple d'Athènes' contrôlaient et, dès que possible, attaquaient et persécutaient. Et le 'vrai' Périclès savait très bien tout cela, il l'avait vécu et en avait souffert personnellement. La grandeur de cette partie sociale consistait dans le fait d'avoir *accepté le défi de la démocratie*, c'est-à-dire la cohabitation conflictuelle avec le contrôle excessif et souvent obscurantiste du 'pouvoir populaire' : de l'avoir accepté tout en le détestant. »³⁷

Canfora remarque que le discours de Périclès est un discours rhétorique et qu'il faut le prendre comme une défense de la cité démocratique en danger. Mais la volonté profonde de Périclès n'était autre que celle de continuer à faire vivre son modèle politique et l'expérience démocratique athénienne.

Dans le but de défendre le modèle démocratique et la santé d'Athènes, Périclès a dû alors, dans un contexte aussi houleux que celui de la guerre, prendre la situation en main et lutter en utilisant toute sa ferveur rhétorique afin que les Athéniens aient encore la volonté et la force de continuer à y croire et à le suivre.

³⁶ Thucydide, II, 65, 9. Trad. Mossé, 2005.

³⁷ Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, *Op. cit.*, p. 10. C'est nous qui traduisons.

Pour terminer ce paragraphe, la chronologie indicative suivante dresse les événements historiques les plus importants au V^e siècle en Grèce³⁸.

<i>DATE</i>	<i>ÉVÉNEMENT</i>
594	Archontat de Solon à Athènes
561	Début de la tyrannie de Pisistrate
510	Fin de la tyrannie à Athènes
508	Réformes démocratiques de Clisthène
490	Naissance de Protagoras
490-480	Guerres médiques
480	Naissance d'Antiphon
477	Fondation de la ligue de Délos sous l'hégémonie athénienne
470-469	Naissance de Socrate
464	Révolte des hilotes à Sparte
461	Réforme démocratique de l'Aréopage ; début du rôle de Périclès
447	Début des constructions de l'Acropole
446	Révoltes de l'Eubée et de Mégare
431	Début de la guerre du Péloponnèse : entrée des Thébains à Plantée ; entrée des Péloponnésiens en Attique
429	Mort de Périclès
428	Révolte de Mytilène
425	Capitulation de Sparte à Sphactérie
424	Exil de Thucydide
Vers 422	<i>Les Nuées</i> d'Aristophane
421	Paix de Nicias
Vers 420	Mort de Protagoras
416	Prise de Mélos par Athènes
415-413	Expédition en Sicile
415	Mutilation des Hermès

³⁸ Tableau construit sur la base de celui proposé par De Romilly in Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Robert Laffont, Paris, 1990, p. 171 et 172.

411	Révolution oligarchique à Athènes : régime des Quatre-cents
410	Mort d'Antiphon
407	Retour d'Alcibiade à Athènes
404	Défaite d'Athènes
404-403	Tyrannie des Trente à Athènes
399	Mort de Socrate
398	Premiers dialogues de Platon

I.3.4. Les points noirs de la démocratie

De la fin du V^e au début du IV^e siècle av. J.-C. se déroule en Grèce ce que les historiens appellent *crise de la polis*.

Thucydide et l'auteur anonyme de *La Constitution des Athéniens*, qui « constitue une analyse crue, d'un point de vue oligarchique, de la démocratie athénienne »³⁹, nous aident à retracer ceux que l'on peut qualifier de « points négatifs » de la démocratie athénienne.

Un premier « point négatif » serait le rapport entre l'égalité juridique et l'inégalité effective des habitants d'Athènes : si, devant la loi, les riches et les pauvres avaient les mêmes droits, et si les pauvres pouvaient désormais accéder à la vie politique grâce à l'institution de la *misthophorie*, il ne faut pas oublier que « les magistratures les plus importantes, celles surtout qui impliquent le maniement de fonds, étaient réservées aux plus riches. »⁴⁰

Un autre « point négatif » se situerait sans doute dans cette politique agressive d'Athènes que l'on nomme « impérialisme athénien. »⁴¹ Il s'agissait d'une politique d'expansion et de domination des autres cités grecques. On peut rappeler les expéditions contre les Chalcidiens ou contre Samos qui, comme le dit Thucydide, « fit passer les Grecs du statut d'alliés à celui de sujets. »⁴²

³⁹ Mario Vegetti, article paru dans *Il Manifesto*, vendredi 28 février 1992. C'est nous qui traduisons.

⁴⁰ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 79.

⁴¹ Selon Mossé, ce terme n'est pas approprié parce qu'il est moderne. Nous l'utilisons pour définir la politique d'expansion athénienne et pour mettre en relief l'agressivité qui la caractérisait.

⁴² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 51.

Au sein de la cité, les individus étaient divisés en êtres libres et non-libres, les non-libres étant, bien entendu, des esclaves. « On les trouvait dans toutes les branches de la production, dans les ateliers, les mines, sur les chantiers de constructions publiques, et aussi à la campagne. Privés de liberté, ils étaient par là même objets de propriété, pouvaient être achetés, loués, vendus, comme tout autre bien. »⁴³

Mais il convient de rappeler à ce titre ce que dénonce Démosthène sur les esclaves qui, protégés par des lois, arrivaient à punir jusqu'à la peine de mort les personnes qui les injuriaient :

Il y a certains Grecs qui ont été victimes de beaucoup d'actes malveillants de votre part [les étrangers] et qui, malgré l'aversion transmise par leurs ancêtres, sont tellement humains et civilisés qu'ils ne jugent pas convenable, même en ayant acheté des esclaves avec leur argent, que l'on commette des actes mauvais contre ces derniers. Ils ont établi une loi l'interdisant et certains transgresseurs de cette loi ont déjà été punis de mort. »⁴⁴

Et le Vieil Oligarque affirmait :

« Quant aux esclaves, ils jouissent à Athènes de la plus grande liberté. On n'a pas le droit de les frapper, ce qui explique que rien ne les distingue des hommes libres pauvres. »⁴⁵

En effet, une autre distinction importante à prendre en compte, qui suit celle entre esclaves et hommes libres, et celle entre riches et pauvres, est la distinction entre citoyens et non citoyens. Les non citoyens libres étaient les métèques qui devaient payer une taxe de résidence et avoir un « patron ».

Les métèques qui arrivaient à Athènes, attirés par le prestige de la cité, ou pour fuir une situation de guerre, ou encore pour des motivations professionnelles, étaient surtout des commerçants. Ils avaient les mêmes devoirs militaires que les

⁴³ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁴ Démosthène, XXI 48-51. C'est nous qui traduisons.

⁴⁵ Vieil Oligarque, *République des Athéniens*, I, 10-12. C'est nous qui traduisons.

citoyens et participaient à la vie religieuse de la cité, mais ils n'avaient aucun droit politique.

Un ultime « point négatif » lié au système athénien doit être évoqué : les limites de la liberté d'expression et de la circulation des savoirs alternatifs. Pendant la période de crise du pouvoir de Périclès, des condamnations contre Phidias et Anaxagore ont été prononcées, ou des accusations contre Aspasia⁴⁶, ou encore, comme on l'a dit, les livres de Protagoras auraient été brûlés publiquement sur l'*agora* à cause de son *Sur les dieux*, ouvrage dans lequel le sophiste déclarait ses doutes par rapport à l'existence des dieux⁴⁷.

Comme l'analyse Muller :

« Si les hommes politiques dirigeants, tels que Périclès et les autres personnalités de la couche supérieure, lui témoignaient de la compréhension, les idées et raisonnements de la sophistique étaient souvent et vivement rejetés, surtout et justement par les couches inférieures du *démos*. Celles-ci craignaient que les tendances à la critique religieuse, propagées par les lumières sophistiques, n'aillent miner la religion officielle d'État et, de ce fait, l'ordre politique en vigueur [...].
»⁴⁸

La majorité des Athéniens ignoraient les spéculations philosophiques et les contenus des discussions du « cercle de Périclès » : une grande partie du peuple n'avait pas les instruments pour les comprendre et s'en désintéressait. L'activité religieuse avec ses fêtes, ses spectacles et ses jeux organisés en l'honneur des dieux, et l'activité politique constituaient le noyau de vie des Athéniens du V^e siècle.

Aussi, la condamnation à mort de Socrate (399 av. J.-C.) par les cinq-cents juges représentant le peuple athénien est une preuve de la décadence politique de

⁴⁶ Aspasia de Milet « enseigna la rhétorique à Périclès et à Socrate, et la philosophie à ce dernier ». « Elle fut aussi poétesse ». « Elle devint la concubine, puis la femme de Périclès. Lorsqu'elle fut prisonnière des Athéniens, Périclès l'épousa ». Plutarque écrit dans son *Périclès* : « Il [Périclès] l'aima de façon prodigieuse : il la saluait toujours en l'embrassant, qu'il sortît de chez lui ou qu'il revînt de l'assemblée » (in Gilles Ménage, *Histoire des femmes philosophes*, Arléa, Paris, 2006, p. 15-19).

⁴⁸ Reimar Muller, *Sophistique et démocratie*, in Barbara Cassin, *Position de la sophistique*, *Op. cit.*, p. 179.

la démocratie athénienne qui suivait la période de sa *splendeur*. Les accusations contre le philosophe concernaient formellement le crime d'opinion, c'est-à-dire l'athéisme, la corruption des jeunes, le fait d'être *resté dans la cité* pendant le gouvernement des Trent tyrans ; mais, comme explique Canfora, toutes ces accusations sont en réalité liées à la sphère politique⁴⁹.

Comme il nous fait remarquer, il existe deux éléments intéressants dans le procès de Socrate qui nous encouragent à réfléchir sur la démocratie athénienne. Le premier réside dans le fait que Socrate ait été condamné à boire la ciguë par 280 juges qui se sont prononcés favorables contre 220 contraires, soit une très faible majorité par rapport à la gravité de la peine. Le second est marqué par l'incidence du rôle du théâtre à Athènes qui n'avait pas renoncé aux critiques ni satires contre Socrate, dont l'exemple le plus célèbre est la comédie *Les Nuées* d'Aristophane, et qui était très forte. Le rôle du théâtre à Athènes était similaire à celui des modernes *mass media* en ce qui concerne la capacité d'influencer l'opinion publique. Ces deux éléments mettent ainsi en évidence le risque toujours bien réel d'une dictature de la majorité : risque incontournable de toute démocratie.

⁴⁹ Luciano Canfora, *Préface à Platon, L'Apologia di Socrate*, Sellerio, Palermo, 1994, p. 9-26.

I.2.3. Réception d'Antiphon : le problème de l'identité

Aux dires des historiens, Antiphon était un homme intelligent, discret, à l'esprit plutôt aristocratique, et qui prenait rarement la parole en public. Thucydide par exemple, qui, comme on le sait, était un grand admirateur du sophiste mais aussi son disciple, dresse ici son portrait :

« [Antiphon était] un homme qui n'était second de personne en stature morale ; il était le plus profond et le plus capable dans la conception des pensées comme dans leurs expressions ; il n'aimait pas parler en assemblée ou dans les autres endroits de discussion, mais il était regardé toujours avec suspicion par les gens à cause de sa réputation d'habile orateur : il était le meilleur dans l'assistance de celui qui avait besoin d'un conseil. »²⁹

Le sophiste Hermogénien adopte quant à lui une vision bien différente :

« Bien qu'il soit sage pour ce qui concerne la composition et la syntaxe, et heureux pour ce qui concerne les *parisoses*, on ne retrouve chez ce rhéteur rien de particulier, ni une réelle originalité. Au-delà de l'apparence, je dirais qu'il n'y a pas non plus une vraie force oratoire. »³⁰

Cette image d'Antiphon comme auteur pompeux et banal a perduré jusqu'à 1915, date de publication de deux longs fragments retrouvés sur des papyrus, laquelle était suivie d'une troisième publication en 1922 qui a éveillé un réel intérêt pour Antiphon en tant que philosophe.

Si d'un certain côté ces découvertes nous ont permis d'approfondir nos connaissances sur le sophiste, de l'autre elles ont compliqué une question déjà très controversée : celle de son identité.

Longtemps les chercheurs se sont disputés autour de la question de l'identité d'Antiphon et plus spécifiquement sur l'existence d'un seul ou de plusieurs Antiphon. Le doute a été soulevé pour la première fois par le grammairien

²⁹ Thucydide, VIII 68, 1-2.

³⁰ Hermogénien, *De Ideis*, II, 11, c 9.

Didyme l'Aveugle au IV^e siècle apr. J.-C.³¹. Hermogénien explique ainsi la question :

« Il est nécessaire que ceux qui traitent Antiphon affirment d'emblée qu'il y a eu plusieurs Antiphon, comme certains le soutiennent dont le grammairien Didyme, mais aussi à partir des résultats d'une recherche. Deux dont il faut traiter, ont adhéré à la sophistique [...]. Quant à moi, à partir de la diversité du style que l'on révèle dans ces ouvrages, je suis persuadé du fait qu'il y a eu deux Antiphon. La différence la plus remarquable est entre les rédactions des discours concernant *La Vérité* et les autres. »³²

Cette question de l'identité d'Antiphon a même traversé l'intégralité du siècle dernier, et on peut ici synthétiser les termes de cette dispute en deux thèses. Tandis que la première distingue un Antiphon orateur d'un Antiphon sophiste, la deuxième défend l'idée d'un unique Antiphon³³.

La première thèse est soutenue par le chercheur italien Bignone³⁴ qui dans son ouvrage *Antifonte oratore e Antifonte sofista*³⁵ remarque des incompatibilités idéologiques entre les œuvres juridiques et celles de caractère philosophique. Deux fragments respectivement extraits de *La Vérité* et de *La Concorde* sont tout particulièrement concernés. *La Vérité* aborde la définition du *dikaiosune* qui impliquerait une identification du *légal* et du *juste* et serait en contradiction avec l'opposition entre *nomos* et *physis* qui caractérise toute la pensée d'Antiphon.

Dans un autre texte de 1965, *Studi sul pensiero antico*, Bignone analyse :

« D'autres argumentations ont été proposées, particulièrement par Joël, et peuvent être utilisées pour soutenir qu'Antiphon orateur et Antiphon sophiste étaient la seule et même personne. Des caractéristiques sophistiques sont en effet notables chez l'orateur et non seulement dans les *Tétralogies* [...]. La question est donc complexe et mérite un examen plus approfondi, encore plus maintenant que de nouvelles aides nous sont offertes grâce au papyrus d'Oxyrhynque.

³¹ Théologien de l'École d'Alexandrie.

³² Hermogénien, *De Ideis*, II, 11, c 7.

³³ Cette deuxième thèse n'exclue néanmoins pas qu'il y ait aussi eu un Antiphon "sicilien" qui écrivait des tragédies avec le tyran Dyonise, après 406.

³⁴ Mais aussi Blass, H. Gomperz, Th. Gomperz, Momigliano, Schmin, Freeman.

³⁵ Ettore Bignone, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Bari, Laterza, 1974.

En effet, l'argument principal soutenu jusqu'à maintenant pour distinguer les deux Antiphon est l'argument stylistique ; et Ermogene aussi se sert de raisons stylistiques pour prouver son assertion. D'ailleurs, le texte conservé du papyrus est plus vaste que chaque fragment des ouvrages attribués à Antiphon sophiste : évidemment, il est désormais utile de confronter le style de ce nouveau texte avec celui de l'orateur. Or, [...] je crois que cette nouvelle découverte d'Oxyrhynque nous donne un argument encore plus persuasif en faveur de la thèse d'Ermogene et qui n'a pas encore été relevé.

Témoin certain de l'histoire, l'orateur Antiphon était un aristocratique et oligarchique convaincu et aigu, plein d'orgueil, mal vu par le peuple comme le dit Thucydide, et qui ne parlait pas aux foules s'il n'y était pas obligé. [...].

Accusé lors de la restauration de la démocratie et trop fier pour s'enfuir, il s'est défendu avec vigueur, mais le gouvernement démocratique l'a condamné à mort. [...].

Or, il serait difficile de trouver une chose plus passionnément démocratique que celle présente dans les dernières lignes du premier papyrus d'Oxyrhynque (pap. 1364) où on affirme *être digne des barbares le fait de ne pas reconnaître et honorer celui qui serait né d'une famille inconnue, car, par nature, nous sommes tous égaux : nobles et paysans, grecs et étrangers*. [...].

On peut donc affirmer, avec toute probabilité, qu'Antiphon orateur et Antiphon sophiste sont non seulement deux personnes différentes, mais aussi d'opinions opposées ». ³⁶

Unterteiner rejoint la position de Bignone et écrit :

« Il est absolument nécessaire de distinguer deux Antiphon, Antiphon le sophiste et Antiphon de Rhamnonte, en particulier après les recherches exhaustives et convaincantes de Bignone [...]. Le témoignage le plus digne de foi sur la distinction entre le sophiste et l'orateur est celui de Xén. *Mem.*, I, 6, 1, où manifestement, il ne saurait être question de l'orateur, puisque tous les dialogues des *Mémorables*, pour autant qu'on puisse les dater, sont de la dernière décennie du V^e siècle, autrement dit, sont postérieurs à la mort de l'orateur. » ³⁷

³⁶ Ettore Bignone, *Studi sul pensiero antico*, "L'erma" di Bretschneider, Roma, 1965, p. 165 et suiv. C'est nous qui traduisons.

³⁷ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 43 (note 2).

Le fait que la rédaction des *Mémorables* remonte à près de dix ans après la mort d'Antiphon n'exclue pas que la rencontre, d'ailleurs possiblement inventée, se soit déroulée dans une époque antérieure à 411.

Dans tous les cas, c'est désormais la deuxième thèse qui a été retenue par la majorité des chercheurs : celle visant à démontrer la présence d'un seul Antiphon. Cette thèse, qui a été soutenue par Decleva Caizzi dans son ouvrage *Antiphontis Tetralogie*³⁸, est fondée sur une nouvelle interprétation philosophique des ouvrages de l'auteur et peut être exposée en deux points.

Tout d'abord, en résolvant le problème soulevé par Bignone, Decleva Caizzi explique que si Antiphon identifie le légal et le juste dans le fragment de *La Vérité*, cette thèse ne serait pas en conflit avec les affirmations du philosophe. Par exemple, Antiphon considère que pour être heureux les citoyens doivent respecter la loi positive quand ils sont avec les autres, et qu'ils doivent uniquement respecter la loi naturelle quand ils sont seuls. Mais, comme on le verra par la suite, le thème de l'opportunité est aussi expliqué dans le fragment *La Concorde* et est à la base même de l'*homonoia*.

Puis, on sait que l'Antiphon orateur oppose l'*eikos*, c'est-à-dire le *vraisemblable* ou ce qui est utile dans les disputes juridiques, à l'*ontos*, le vrai. Mais on ne peut pas affirmer que cela soit en contradiction avec la pensée d'Antiphon sophiste, car l'opposition entre *eikos* et *ontos* dérive du même raisonnement que celui qui porte l'opposition de *nomos* et *physis*. De plus, l'activité d'orateur n'est pas incompatible avec la pensée sophistique : au contraire, comme on a pu le remarquer à plusieurs reprises, sophistique et rhétorique sont deux disciplines très proches.

Enfin, en ce qui concerne les différences stylistiques et linguistiques, Decleva Caizzi démontre qu'elles ne sont pas assez prononcées pour déclarer avec certitude que les textes auraient été écrits par différents auteurs. Elle développe :

« En ce qui concerne les différences stylistiques et, en général, linguistiques, celles-ci ne semblent pas être telles qu'elles autorisent l'*atethesis*. Au-delà des

³⁸ Déjà avant la publication de l'ouvrage de Decleva Caizzi, plusieurs chercheurs avaient soutenu avec plus ou moins de nuances cette thèse, dont Croiset, Joel, Mayer, Aly, Hommel, Morrison,

observations que l'on pourrait faire point par point, il faut garder à l'esprit qu'Antiphon écrit dans une époque où la langue grecque et l'attique en particulier, montrent une grande variété et liberté d'expression ; rien n'empêche alors Antiphon d'utiliser des formes que l'on retrouve seulement chez Hérodote et que l'on pouvait entendre dans les lieux de culture à Athènes parce qu'introduites par des personnalités dont la langue originaire était justement le dialecte ionique. »³⁹

Nous jugeons les observations de Decleva Caizzi convaincantes et estimons qu'une seule et même personne peut adapter son style et son vocabulaire si elle écrit en tant que juriste, philosophe ou encore en tant que poète. D'ailleurs, une seule et même personne peut exercer des activités différentes, avoir plusieurs intérêts et cultiver une multiplicité de passions... Et elle peut aussi être amenée à changer d'avis ou de position politique au cours de sa vie.

Mazzarino. Tous ces commentateurs ont affirmé qu'il n'est pas impossible d'identifier objectivement le sophiste avec l'orateur.

³⁹ Fernanda Decleva Caizzi, *Antiphontis Tetralogiae*, Instituto Editoriale Cisalpino, Milano-Varese, 1969, p. 20. C'est nous qui traduisons.

I.3. LES CONTEXTES HISTORIQUES ET POLITIQUES

« *La grandeur de cette partie sociale [des Athéniens riches et cultivés] consista dans le fait d'avoir accepté le défi de la démocratie, c'est-à-dire la cohabitation conflictuelle avec le contrôle excessif et souvent obscurantiste du 'pouvoir populaire' : de l'avoir accepté tout en le détestant. »*

(Luciano Canfora¹)

I.3.1. Les sophistes, la sophistique

Les sophistes étaient de véritables professionnels du domaine de l'éducation qui œuvraient en Grèce, et surtout à Athènes, entre les V^e et IV^e siècles av. J.-C. Ils intervenaient sur la formation de base des jeunes qui se terminait lorsqu'ils atteignaient l'âge de dix-huit ans ; les sophistes prenaient alors en charge leur formation secondaire. Ils leur enseignaient les sciences, la philosophie et l'histoire, mais la partie la plus importante de leur programme résidait dans l'apprentissage de l'art oratoire : l'étude de la synonymique et de la rhétorique.

Majoritairement étrangers², se déplaçant de cité en cité, les sophistes pratiquaient l'enseignement. Comme le souligne Dherbey, les sophistes « furent des penseurs itinérants, trouvant néanmoins à Athènes le théâtre le plus prestigieux de leurs succès. Enseignant de cité en cité, ils retirent de leur errance un sens aigu du relativisme, le premier maniement de la pensée critique. »³

Si nous connaissons les noms de plus de vingt-six sophistes, Protagoras, Xeniaide, Lycophon, Gorgias, Prodicos, Antiphon, Hippias, Thrasymaque ou encore Démosthène figurent parmi les plus importants.

¹ Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari, 2011, p. 10. C'est nous qui traduisons.

² Sauf Antiphon, qui venait certainement d'Athènes.

³ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012, p. 4.

Nous avons volontairement exclu Calliclès de notre liste, qui n'est autre qu'un personnage du théâtre platonicien. Casertano évoque « un personnage dont on ne connaît rien, à l'exclusion de ce que nous dit Platon » et qui par conséquent, « ne peut pas être considéré, avec rigueur, comme un sophiste. »⁴

Dans l'histoire de la philosophie occidentale, la notion de sophistique a toujours englobé l'ensemble des sophistes. En vérité, la sophistique n'était pas une école de pensée homogène mais plutôt un mouvement⁵ intellectuel hétérogène composé d'une pluralité de penseurs tous très différents les uns des autres.

Il est donc important de préciser à la manière de Cany, « que 'sophistique', même écrit au singulier, s'entend toujours au pluriel »⁶ parce que les sophistes sont chacun à leur manière des philosophes, et qu'il faut donc interpréter chacune de leur pensée dans toute son unicité et sa particularité. E. Moscarelli déclare d'ailleurs à ce propos :

« J'estime que les divers Gorgias, Protagoras, Prodicos et les autres [...], et aussi certains de ceux qui sont considérés comme leurs héritiers, sont, chacun d'eux, un philosophe, vu que souvent leur pensée n'est pas moins importante ou moins spécifique que celle d'un Anaximandre ou d'un Thalès envers qui personne [ou peut-être seulement quelques-uns] ne contesterait ce qualificatif. »⁷

Si nous avons choisi dans ce travail de conserver la notion de sophistique c'est parce que les sophistes, qui ont partagé le même moment historique et le même lieu géographique, ont effectivement des bases théoriques communes telles que l'intérêt pour le langage, l'étude du rapport entre nature et culture et entre nature et loi, une philosophie de type relativiste et une position politique toujours de type démocratique⁸.

⁴ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971, p. 272. C'est nous qui traduisons.

⁵ Kerferd utilise en effet la notion de « mouvement sophistique » que nous retenons, car elle nous semble très appropriée pour décrire cette pluralité de penseurs qui avaient des bases philosophiques et politiques en commun, mais qui étaient en même temps très différents les uns des autres.

⁶ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, in Andrea Bellantone, *Prote Philosophia*, Annuario de « La Ragione aperta », n.1/2011, p. 91.

⁷ Enrico Moscarelli, *Sofoi, sofisti: Filosofi*, *Op.cit.*, p. 2. C'est nous qui traduisons.

⁸ Tous les sophistes étaient démocratiques, sauf peut-être Antiphon.

Dans la langue grecque classique, le terme *sophistés* (savant) est synonyme de *sophos* (sage) et renvoie à un homme très intelligent, habile et doué d'une vaste culture. Les sophistes sont les poètes comme, par exemple, Homère et Hésiode, mais aussi, comme le remarque Bonazzi, le législateur athénien Solon ou le philosophe Pythagore, ou encore un personnage mythologique tel que Prométhée⁹.

À partir du V^e siècle av. J.-C. le terme *sophiste* a changé de signification et désigne alors celui qui enseigne et transmet son savoir culturel et technique en échange d'honoraires. Progressivement, il commence à être porteur de connotations de plus en plus négatives. De Platon jusqu'à nos jours, le terme *sophiste* a été discrédité au point de devenir synonyme de quelqu'un qui possède un faux savoir et qui essaye de tricher. Dherbey précise ici : « le nom même de « sophiste », qui signifie « savant », détourné de son sens originel, est devenu synonyme de professeur d'un faux savoir, ne cherchant qu'à tromper, et faisant pour cela un large usage du paralogisme. »¹⁰

Déjà à l'époque d'Aristophane, même s'ils sont alors très célèbres et souvent admirés, les sophistes étaient alors regardés avec suspicion. La situation est devenue encore plus difficile avec l'influence des critiques négatives de Platon et des autres socratiques.

À titre d'exemple, Trabattoni¹¹ remarque que l'on peut énumérer six définitions péjoratives de la sophistique¹² dans le dialogue *Le Sophiste* de Platon, Une première affirmerait que si la sophistique ressemble à la philosophie comme le loup au chien elle ne serait en vérité qu'une arnaque, un savoir qui semblerait en être un mais qui ne le serait pas ; une deuxième définition soutiendrait quant à elle que le sophiste s'apparenterait à un chasseur de jeunes riches ; une troisième qu'il ressemblerait à un marchand de vertus ; une quatrième qu'il serait quelqu'un qui vendant le savoir à la minute ; une cinquième qu'il vendrait des biens créés sur mesure au préalable pour ses clients ; une sixième enfin qu'il serait un athlète alimentant les controverses éristiques¹³.

⁹ Mario Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Milano, 2007, p. 82.

¹⁰ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 3.

¹¹ Franco Trabattoni, *Préface* à Mario Bonazzi, *I sofisti*, *Op. cit.*, 2007, p. 18 et 19.

¹² Platon, *Sophiste*, 231 d et e.

¹³ L'éristique est l'art de la dispute et du débat. Selon Platon, l'éristique ne s'intéresse qu'aux discours qui portent sur la réalité en se désintéressant de la réalité elle-même.

C'est aussi le cas chez Aristote pour qui la philosophie représenterait la discipline s'occupant des principes premiers, des causes et de l'Être. Il n'y a évidemment pas de place pour les sophistes qui sont considérés comme prédicateurs des apparences fugaces. Aristote atteste que le sophiste est quelqu'un qui vend « un savoir apparent, qui n'est pas réel. »¹⁴

À ce stade, une interrogation survient : pourquoi les sophistes ont-ils été discrédités dans l'antiquité ?

Les motivations sont avant tout politiques, mais aussi épistémologiques, sociales, culturelles et spécifiquement philosophiques :

1- Premièrement, l'ancienne *paideia* aristocratique concernait le Savoir : plus les enseignements étaient *certain*s, plus le maître qui les transmettait était considéré savant. Selon les aristocrates, la réflexion sur les doutes et les contradictions n'était pas utile pour le développement de l'intelligence qui ne serait que la capacité de mémorisation et de conservation de données et d'informations. Mais au contraire, les sophistes, professionnels de la culture, enseignaient les techniques et méthodes de la connaissance et de la rhétorique, et non celles des contenus. Par exemple, l'exercice des *antilogies* qu'ils proposaient servait à développer le sens critique et la capacité d'argumentation, et non pas à juger de la vérité ou de la fausseté d'une thèse ou d'une proposition.

2- Deuxièmement, toujours au cœur de l'ancienne *paideia* aristocratique, la transmission de la culture était héréditaire et le savoir restait donc à l'intérieur de la famille. Ce dernier était transmis de père en fils, de génération en génération. À l'inverse, les prestigieuses leçons des sophistes étaient disponibles pour tous ceux qui étaient en mesure de les payer. Les sophistes faisaient connaître à leurs élèves l'art de la parole et de l'expression en public tout en se fixant comme objectif de leur apprendre à argumenter leurs opinions et de défendre leurs droits en assemblée. C'est de là que provient leur lien direct avec la démocratie.

¹⁴ Aristote, *Constatations Sophistiques*, 165 a 22.

« Si l'on veut apprécier ce que représentait l'enseignement des sophistes, il importe de comprendre à quel point il était nouveau. [...] Dans une société aristocratique, on compte d'abord, pour la formation des jeunes gens, sur l'hérédité, puis sur les modèles que constituent les ancêtres, la famille, les traditions. Dans une telle société, il est normal d'apprécier avant tout le courage et les divers mérites physiques. C'était le cas d'Athènes. Ces mérites trouvaient à l'origine leur sens dans la guerre ; ensuite, ils avaient glissé vers le sport et l'athlétisme. Les jeunes gens d'Athènes, même depuis m'établissement de la démocratie, continuaient à être élevés dans cet esprit. Les jeunes Athéniens [...] ne recevaient aucune formation intellectuelle systématique. [...] [Les sophistes] enseignent à parler, à raisonner, à juger, comme le citoyen devra le faire toute sa vie. Et ils enseignent cela à des gens déjà dépourvus de l'instruction traditionnelle. »¹⁵

3- Troisièmement, et nous l'étudierons plus loin, la plupart des sophistes étaient proches de Périclès, participaient à son cercle intellectuel et défendaient ses positions politiques démocratiques. Mais avant tout, ils contribuaient à former un nouveau type de citoyen, politiquement actif et conscient que les fondements du système athénien démocratique étaient doubles : tous les citoyens avaient le même droit de prendre la parole dans l'assemblée et dans les tribunaux (*isegoria*), et tous avaient les mêmes droits juridiques (*isonomie*).

4- Quatrièmement, et on l'analysera davantage dans la deuxième et troisième partie de ce travail, si la philosophie a dénigré la sophistique dès son apparition dans l'histoire de la pensée occidentale, c'est parce que, comme Cany s'emploie à nous l'expliquer, « la sophistique n'est pas

¹⁵ Jacqueline De Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012, p. 60-64.

simplement une parole (comme par exemple Platon le prétend), mais qu'elle est aussi une pensée, et que cette pensée est critique. »¹⁶

Par leurs motivations et critiques des croyances traditionnelles, les sophistes ont provoqué des sentiments de suspicion auprès du grand public. Comme il est souvent arrivé dans l'histoire et comme il arrive encore aujourd'hui, ils ont alors été tenus responsables de la décadence de la morale traditionnelle et de la situation difficile traversées par la cité d'Athènes après la guerre du Péloponnèse.

Il est certain qu'Athènes était, pendant environ soixante ans, le véritable centre du mouvement sophistique. Mais pourquoi en était-il ainsi? Kerferd détient la réponse :

« La période comprise entre 450 et 400 av. J.-C. signa à plusieurs niveaux l'*acmé* d'Athènes : une période de profonds changements sociaux et politiques, d'intense activité intellectuelle et artistique. Les modèles confirmés de vie et d'expérience se sont dissous au profit de nouveaux modèles. On attaquait les convictions et les valeurs des vieilles générations. Le mouvement sophistique donna expression à tout cela. »¹⁷

Il existerait en effet un lien profond entre le phénomène du développement du mouvement sophistique et l'affirmation de la démocratie à Athènes. Muller, par exemple, parvient à dire que « la sophistique comme telle, sans la notion de démocratie, est impensable. »¹⁸ Il est nécessaire de faire un pas en arrière afin de mieux comprendre ce lien.

Hérodote est le premier à nous livrer une véritable description de la démocratie se traduisant par le gouvernement particulier dans lequel le pouvoir politique appartient au peuple. Il raconte :

¹⁶ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, *Op. cit.*, p. 97.

¹⁷ George B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 9. C'est nous qui traduisons.

¹⁸ Reimar Muller, *Sophistique et démocratie*, in Barbara Cassin, *Position de la sophistique*, Colloque, Limoges, 1986, p. 192.

« Octane proposa de confier tout le pouvoir au peuple persan et dit ceci : « Il me semble opportun que personne ne devienne notre roi, car cela n'est pas une chose agréable ni juste. Vous savez jusqu'à quel point a pu arriver l'insolence de Cambyse, et avez connue l'arrogance du Magicien. Comment la monarchie pourrait-elle être une chose efficace si le roi peut faire ce qu'il veut sans aucun contrôle ?

Le pouvoir monarchique éloignerait de lui-même le meilleur des hommes une fois l'autorité obtenue. Des biens matériels, il apprend l'arrogance et, dès le début de son pouvoir, l'envie ne peut que naître en lui. Et s'il assume ces deux vices, il aura toutes les méchancetés, car il commettra toutes ses actions mesquines par arrogance ou par envie. Le souverain ne devrait pas être envieux car il possède tous les biens.

Envers les citoyens, il se comporte de cette façon : il est envieux que les meilleurs soient en vie et il félicite les plus mauvais étant prêts à entendre les calomnies. La chose la plus médisante de toutes est la suivante : si quelqu'un l'honore modérément, il se vexe de ne pas être assez honoré ; si, au contraire, un tel l'honore beaucoup, il l'éloigne et le retient comme un adulateur.

Mais j'annonce maintenant la chose la plus grave : il ne respecte pas les mœurs traditionnelles, il viole les femmes et condamne à mort sans jugement.

Le gouvernement du peuple, tout au contraire, a le plus beau de tous le nom, *isonomia*, et ne fait rien de ce que fait le roi car il utilise le tirage au sort pour constituer les magistratures, son pouvoir est toujours sujet au contrôle, et tous les décrets sont présentés devant l'assemblée publique.

Je propose donc d'abandonner la monarchie et d'élever le peuple au pouvoir parce que tout pouvoir doit résider dans le peuple. »¹⁹

Les premières formes de démocratie organisée remontent au VII^e siècle av. J.-C. sur les côtes de la mer Égée. Dans un passé mythique, l'épisode du *basileus* Thésée qui avait décidé de donner une partie de ses pouvoirs au *demos* nous rappelle un premier choix politique vaguement démocratique. Mais le véritable premier pas vers la démocratie a été accompli par Dracon (VII^e siècle av. J.-C.) qui avait fait graver les lois dans la pierre.

¹⁹ Hérodote, III, 80. C'est nous qui traduisons.

Plus tard, suite à une crise agraire ayant provoqué des désordres civiques, Solon a été élu en tant que *aisymnetes* afin de régler la situation politique et sociale (594-592 av. J.-C. environ). Durant cette époque, on assiste à une série de luttes menées par le peuple contre l'aristocratie pour obtenir le droit de s'exprimer en assemblée (*isegorie* et *parrhesie*).

Après la tyrannie de Pisistrate (561 av. J.-C.) qui a valorisé la cité d'Athènes, surtout sur le plan culturel et artistique, il faut rappeler les réformes de Clisthène (508 av. J.-C.) qui ont été importantes pour l'extension du droit à la citoyenneté garantissant la participation à la vie politique. Clisthène a donc été le premier à introduire le principe de l'*isonomie*, c'est-à-dire l'égalité des citoyens face à l'état et à la loi, principe de base de la démocratie.

Mais si l'affirmation de la démocratie était marquée par la suppression d'une grande partie de l'*areopagocratie*, période décrite positivement par Aristote comme une époque de grand équilibre politique, sa vraie victoire s'est concrétisée en 462 av. J.-C. avec la réforme d'Éphialtès.

Forts de leur glorieuse victoire sur les Perses (479-478 av. J.-C.), les Grecs ont alors connu une période de grande splendeur au V^e siècle. C'est l'âge d'or de Périclès (461-429 av. J.-C.), le haut représentant et promoteur de la démocratie athénienne, caractérisé par un grand progrès dans divers domaines de la créativité humaine : on peut rappeler les grands noms d'Eschyle, Sophocle, Euripide, Aristophane et Phidias, pour ne nommer qu'eux.

Sous Périclès, l'un des dix stratèges élus chaque année²⁰ qui a été réélu quinze fois de suite et a gouverné pendant presque vingt ans, la démocratie s'est consolidée et définitivement affirmée en tant que nouveau système politique. Athènes est alors devenue le modèle d'un nouvel espace politique où le *nomos*, la loi écrite, était exalté comme valorisation du précepte d'égalité, comme protection du faible contre le fort et comme remède contre la dictature d'un petit nombre.

La démocratie athénienne du V^e siècle a produit le phénomène de la sophistique car la *polis* démocratique exigeait des citoyens avant tout capables d'exprimer leur propre point de vue dans les discussions publiques et dans les

²⁰ Le stratège est un magistrat suprême chargé avant tout de la conduite des opérations militaires.

tribunaux : les sophistes s'occupaient du perfectionnement de l'art de la parole ou rhétorique. Et Dherbey renchérit en affirmant que :

« Ce sont les institutions démocratiques qui [ont permis] l'essor de la sophistique en la rendant en quelque sorte indispensable : la conquête du pouvoir [exigeait] désormais la parfaite maîtrise du langage et de l'argumentation ; il ne s'agit plus seulement d'ordonner, il faut aussi persuader et expliquer. »²¹

C'est exactement dans ce contexte qu'il faut replacer Protagoras d'Abdère, ou celui que l'on considère traditionnellement comme le premier des sophistes avec sa doctrine de l'*homme-mesure* et sa considération positive de la démocratie.

I.3.2. La démocratie péricléenne

Dans ce paragraphe, nous exposerons brièvement et concrètement le fonctionnement du régime démocratique athénien sous Périclès, ses organes principaux et ses bases économiques. Il est intéressant d'évoquer succinctement les éléments principaux du système politique, juridique et économique de l'Athènes de Périclès, système que Protagoras et Antiphon ont connu et dans lequel ils ont évolué en tant qu'hommes et philosophes. Cela peut tout particulièrement nous aider à comprendre objectivement les causes des critiques d'Antiphon envers le gouvernement démocratique et ses lois.

La souveraineté du peuple, nous l'avons vu précédemment, s'exerçait au sein des assemblées. Tous les citoyens avaient ainsi le droit d'y assister et d'y prendre la parole.

L'assemblée principale était l'assemblée du *démos* qui « détenait le pouvoir de décision sur toutes les affaires de la cité, aussi bien les relations avec le reste du monde grec que les problèmes posés par le ravitaillement d'Athènes, l'organisation de la vie religieuse ou le règlement des successions. »²² En outre, elle disposait d'un pouvoir de contrôle sur les magistrats.

A côté de l'assemblée du *démos*, il y avait celle de la *boulé* des Cinq-cents qui préparait les propositions soumises aux votes des citoyens assemblés. Les

²¹ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 4.

²² Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, Biographies Payot, Paris, 2005, p. 71.

bouleutes, qui représentaient la totalité des citoyens, étaient recrutés chaque année sur la base d'un tirage au sort parmi tous les citoyens âgés de plus de trente ans.

La mission de bouleute était rémunérée et, de ce fait, « a pu permettre à toutes les couches de la communauté civique d'être représentées au sein de la *boulé* »²³. L'institution que l'on nomme la *misthophorie*, c'est-à-dire celle de la rétribution des fonctionnaires publics, a été voulue par Périclès. Il s'agissait « d'une mesure propre à rendre réelle la participation du *démos* tout entier à la vie politique, de permettre aux pauvres de consacrer à la cité une partie de leur temps, sans craindre de perdre une journée de travail. »²⁴ Cette institution a été supprimée en 411 et, avec elle, la possibilité pour les plus pauvres de participer activement à la vie politique.

Le *démos* était souverain et le tribunal de l'Héliée, qui représentait la justice populaire, siégeait. Mais en pratique, ce dispositif n'était pas encore devenu un réel « instrument aux mains des pauvres contre les riches. »²⁵

L'Héliée était le troisième organe et représentait le pouvoir judiciaire avec six mille citoyens âgés de plus de trente ans tirés au sort chaque année pour devenir héliastes. Lors de chaque procès, le nombre de juges appelés à siéger était rarement supérieur à 501 afin de faciliter le comptage des voix. Le vote des juges consistait à déposer un jeton dans une urne, à la différence de l'assemblée du *démos* et de la *boulé* où le vote se faisait à main levée.

L'époque de Périclès était connue comme étant synonyme d'équilibre social et caractérisée par un accroissement sensible de la population de l'Attique. Ce dernier était dû à des raisons naturelles, au développement de la production et à l'intégration des étrangers au corps citoyen. D'où l'explication donnée par Mossé : « c'est sans doute pour mettre fin à cette situation de fait que Périclès en 451 fit passer le célèbre décret réservant la qualité de citoyen athénien à ceux qui étaient nés d'un père citoyen et d'une mère elle-même fille de citoyen. »²⁶

En effet, l'accroissement de la population s'était traduit par une augmentation des besoins. Aristote mentionne dans *La constitution d'Athènes* que l'Empire

²³ *Ibid.*, p. 73.

²⁴ Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Seuil, Paris, 1971, p. 44.

²⁵ *Ibid.*, p. 48.

²⁶ *Ibid.*, p. 49.

faisait vivre plus de 20 000 hommes. Et il est aussi utile de préciser que « les Athéniens importaient plus de la moitié du blé qui était consommé à Athènes »²⁷ et que les « Athéniens avaient surtout besoin de se procurer des matières premières, grains, métaux usuels, bois de construction pour charpentes des navires. »²⁸ Ils exportaient surtout des vases en céramique de luxe et de l'huile qui, seuls, ne pouvaient assurer l'approvisionnement de la cité.

Athènes, une cité basée économiquement sur l'autarcie, avait alors commencé à vouloir exercer une hégémonie sur la mer Égée par le moyen de la ligue attico-délienne afin de pouvoir garantir et conserver l'approvisionnement, l'équilibre social interne et le régime démocratique. « Le Pirée était vers le milieu du Ve siècle un milieu actif où les échanges ne concernaient la cité que dans la mesure où elle prélevait des taxes à l'entrée et à la sortie des navires, taxes portant aussi bien sur les produits importés que sur ceux qui étaient exportés, et dans la mesure où ces échanges permettaient d'assurer le ravitaillement de la cité en céréales et en produits nécessaires à l'équipement de ses navires. »²⁹

1.3.3. Le discours de Périclès aux Athéniens

Pour comprendre ce que représente la démocratie pour les Grecs, nous pouvons nous référer au célèbre texte de Thucydide qui rapporte le discours prononcé par Périclès au commencement de la guerre du Péloponnèse, pendant l'hiver 431-430 av. J.-C.

Il s'agit d'un document fondamental pour concevoir ce que les Grecs voulaient dire par démocratie, au moins sur le plan idéal et sur celui de l'imaginaire collectif. *L'Épithète de Périclès* peut être interprété comme la première tentative d'une théorisation démocratique.

Nous avons choisi quelques parties significatives du témoignage de Thucydide que nous commenterons ensuite, car il est important de comprendre ce que Périclès, et les Athéniens en général, entendaient par le terme démocratie avant d'approcher la philosophie de Protagoras qui en constitue une apologie : il n'est pas possible de parler de Protagoras sans mentionner Périclès.

²⁷ *Ibid.*, p. 51.

²⁸ *Ibid.*, p. 52.

²⁹ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 129.

« Notre constitution politique n'est pas envieuse des lois de nos voisins. Nous sommes des modèles et n'imitons pas les autres.

Comme notre gouvernement n'est pas dans les mains d'un petit nombre de citoyens, mais dans celles du grand nombre, il a reçu le nom de démocratie.

Dans les différends qui s'élèvent entre particuliers, tous suivant les lois jouissent de l'égalité : la considération s'accorde à celui qui se distingue par quelque mérite, et si l'on obtient de la république des honneurs, c'est par des vertus, et non parce qu'on appartient à une certaine classe.

Peut-on rendre quelque service à l'état, on ne se voit pas repoussé parce qu'on est obscur et pauvre.

Tous, nous disons librement notre avis sur les intérêts publics ; mais dans le commerce journalier de la vie, nous ne portons pas un œil soupçonneux sur les actions des autres ; nous ne faisons pas un crime de leurs jouissances ; nous ne leur montrons pas un front sévère qui afflige s'il ne blesse pas.

Mais, sans avoir rien d'austère dans le commerce particulier, une crainte salutaire nous empêche de prévariquer dans ce qui regarde la patrie, toujours écoutant les magistrats et les lois, surtout celles qui ont été portées en faveur des opprimés, toutes celles même qui, sans être écrites, sont le résultat d'une convention générale et ne peuvent être enfreintes sans honte. »³⁰

Il faut avant tout remarquer que Périclès, orateur habile et passionné, parlait aux Athéniens en utilisant la première personne du pluriel, s'incluant ainsi dans le discours. Dès la première phrase, nous pouvons ressentir toute la fierté de l'orateur : Athènes est une *polis* démocratique et un véritable exemple pour les autres *polis*.

Périclès déclare d'emblée que par le terme *démocratie* il entend le *gouvernement du plus grand nombre*, et que le principe-base du système démocratique est l'*isonomia* : l'égalité de tous face à loi. Tordesillas écrit à ce propos :

« L'*isonomia* exprime le principe qui tient la démocratie : la souveraineté appartient au peuple et le peuple l'exerce quotidiennement en examinant les

³⁰ Thucydide, II, 37-40. C'est nous qui traduisons.

responsables des charges et en délibérant en commun. Un tel système implique évidemment l'égalité totale dans la participation politique. »³¹

Mossé remarque que le terme démocratie est composé de deux mots : *démos*, dont la traduction est 'peuple', et *kratein*, qui renvoie à l'exercice de la souveraineté. Chacun de ces mots recèle une certaine ambiguïté. *Démos* peut en effet désigner l'ensemble des citoyens, mais aussi la partie la plus défavorisée de la société, à savoir les pauvres, et Mossé précise que « c'est ce dernier sens que semble choisir Périclès lorsqu'il dit que les décisions dépendent 'de la majorité', du plus grand nombre. »³²

Kratein peut impliquer l'idée de force et de domination. Mossé continue :

« L'*arché*, c'est l'autorité déléguée par la cité aux magistrats. Que l'on ait préféré 'démocratie' à 'démarchie' est révélateur des circonstances de l'établissement de ce régime, à savoir le recours à la force. Et l'on ne saurait douter qu'il ait d'abord été employé avec une connotation négative. Ce n'est plus le cas dans le discours de Périclès, qui justifie au contraire cette souveraineté de la majorité. »³³

Dans son ouvrage *La Politique*, Aristote distingue en effet la *politeia*, la démocratie juste, de la *demokratia*, sa dégénération. Périclès, à travers son discours, insiste sur la description des principes propres d'une *bonne démocratie*, d'une *politeia*. Il met en avant l'importance de la loi et des institutions politiques qui garantissent la protection des plus faibles contre toute oppression.

La loi sert à garantir le plus possible l'égalité entre toutes les parties de la communauté, mais elle veille aussi au respect des individualités et des minorités : si quelqu'un excelle dans quelque domaine que ce soit, son mérite sera certainement reconnu et valorisé, mais toujours par rapport à sa vertu et jamais en raison de sa classe sociale ou de sa famille.

³¹ Alonso Tordesillas, *I sofisti davanti alla polis*, in Mario Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del sole, Napoli, 2000, p. 47 et 48. C'est nous qui traduisons.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*.

Périclès adopte un discours à la fois politique et éthique : il rappelle par exemple que toute personne qui fait du mal aux autres et qui ne respecte pas la loi doit avoir honte vis-à-vis de la communauté entière³⁴.

On peut relever que pendant tout son discours Périclès emploie souvent un langage positif qui renvoie à la satisfaction, à la confiance, à la sécurité ou au courage. Il évite à l'inverse les mots faisant écho à la douleur ou à la fatigue. Périclès veut rassurer les citoyens et leur transmettre la fierté et l'importance du savoir-vivre dans une communauté heureuse.

Il faut dire aussi que ce discours a été prononcé par Périclès dans le contexte très difficile des premières années de la guerre. Thucydide a une vision contrastée de Périclès : si d'un côté il fait l'éloge de l'homme qui a su diriger la cité avec équilibre et modération pendant la paix, de l'autre côté, il le décrit comme un homme qui a fait preuve d'audace et d'autorité pendant la guerre.

Comme analyse Mossé, des trois discours que Thucydide a fait prononcer à Périclès dans son *Histoire du Péloponnèse*, « il ressort bien ce que Thucydide va mettre en lumière dans son jugement final sur Périclès : à savoir un homme qui ne cède pas au désir de plaire à la foule, mais s'affirme comme seul capable d'apprécier une situation complexe et de faire face aux difficultés qui peuvent résulter des hasards de la guerre [...], d'où la conclusion toute naturelle : 'sous le nom de démocratie, c'était en fait le premier citoyen qui gouvernait (II, 65, 8-9)'. »³⁵

Dans un autre passage, Thucydide explique :

« Périclès avait de l'influence en raison de la considération qui l'entourait et de la profondeur de son intelligence ; sans attenter à la liberté, il contenait la multitude qu'il menait, beaucoup plus qu'elle ne le menait. N'ayant acquis son influence que par des moyens honnêtes, il n'avait pas à flatter la foule. Grâce à son autorité personnelle, il pouvait lui tenir tête et même lui montrer son irritation. Chaque fois que les Athéniens s'abandonnaient à contretemps à l'audace et à l'orgueil, il les frappait de crainte ; s'ils s'effrayaient sans motif, il les ramenait à la confiance. Ce

³⁴ Thucydide, II, 40.

³⁵ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 199.

gouvernement portait le nom de démocratie, en réalité c'était le gouvernement d'un seul homme. »³⁶

En effet, Canfora affirme l'existence d'un « mythe de Périclès » et d'un « mythe d'Athènes ». Ces mythes, bien ancrés dans notre culture occidentale, ne correspondent pas exactement en tant que tels à la réalité mais, en même temps, cachent quelque chose de vrai et d'intéressant. Il déclare :

« La force de ce(s) mythe(s) réside dans la duplicité de niveau à partir de laquelle il est possible et il est juste de lire l'*Épithaphe de Périclès*. Il est en effet évident que, détachée de la situation concrète (l'épithaphe est un discours faux par excellence) et des effectives péripéties des protagonistes [...], cette image d'Athènes est fondée, et c'est pour cela qu'elle a survécu et gagné. Mais le paradoxe se trouve dans le fait que la grandeur dont nous parle le Périclès de Thucydide était essentiellement l'œuvre des parties sociales riches et dominantes que 'le peuple d'Athènes' contrôlaient et, dès que possible, attaquaient et persécutaient. Et le 'vrai' Périclès savait très bien tout cela, il l'avait vécu et en avait souffert personnellement. La grandeur de cette partie sociale consistait dans le fait d'avoir *accepté le défi de la démocratie*, c'est-à-dire la cohabitation conflictuelle avec le contrôle excessif et souvent obscurantiste du 'pouvoir populaire' : de l'avoir accepté tout en le détestant. »³⁷

Canfora remarque que le discours de Périclès est un discours rhétorique et qu'il faut le prendre comme une défense de la cité démocratique en danger. Mais la volonté profonde de Périclès n'était autre que celle de continuer à faire vivre son modèle politique et l'expérience démocratique athénienne.

Dans le but de défendre le modèle démocratique et la santé d'Athènes, Périclès a dû alors, dans un contexte aussi houleux que celui de la guerre, prendre la situation en main et lutter en utilisant toute sa ferveur rhétorique afin que les Athéniens aient encore la volonté et la force de continuer à y croire et à le suivre.

³⁶ Thucydide, II, 65, 9. Trad. Mossé, 2005.

³⁷ Luciano Canfora, *Il mondo di Atene*, *Op. cit.*, p. 10. C'est nous qui traduisons.

Pour terminer ce paragraphe, la chronologie indicative suivante dresse les événements historiques les plus importants au V^e siècle en Grèce³⁸.

<i>DATE</i>	<i>ÉVÉNEMENT</i>
594	Archontat de Solon à Athènes
561	Début de la tyrannie de Pisistrate
510	Fin de la tyrannie à Athènes
508	Réformes démocratiques de Clisthène
490	Naissance de Protagoras
490-480	Guerres médiques
480	Naissance d'Antiphon
477	Fondation de la ligue de Délos sous l'hégémonie athénienne
470-469	Naissance de Socrate
464	Révolte des hilotes à Sparte
461	Réforme démocratique de l'Aréopage ; début du rôle de Périclès
447	Début des constructions de l'Acropole
446	Révoltes de l'Eubée et de Mégare
431	Début de la guerre du Péloponnèse : entrée des Thébains à Plantée ; entrée des Péloponnésiens en Attique
429	Mort de Périclès
428	Révolte de Mytilène
425	Capitulation de Sparte à Sphactérie
424	Exil de Thucydide
Vers 422	<i>Les Nuées</i> d'Aristophane
421	Paix de Nicias
Vers 420	Mort de Protagoras
416	Prise de Mélos par Athènes
415-413	Expédition en Sicile
415	Mutilation des Hermès

³⁸ Tableau construit sur la base de celui proposé par De Romilly in Thucydide, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Robert Laffont, Paris, 1990, p. 171 et 172.

411	Révolution oligarchique à Athènes : régime des Quatre-cents
410	Mort d'Antiphon
407	Retour d'Alcibiade à Athènes
404	Défaite d'Athènes
404-403	Tyrannie des Trente à Athènes
399	Mort de Socrate
398	Premiers dialogues de Platon

I.3.4. Les points noirs de la démocratie

De la fin du V^e au début du IV^e siècle av. J.-C. se déroule en Grèce ce que les historiens appellent *crise de la polis*.

Thucydide et l'auteur anonyme de *La Constitution des Athéniens*, qui « constitue une analyse crue, d'un point de vue oligarchique, de la démocratie athénienne »³⁹, nous aident à retracer ceux que l'on peut qualifier de « points négatifs » de la démocratie athénienne.

Un premier « point négatif » serait le rapport entre l'égalité juridique et l'inégalité effective des habitants d'Athènes : si, devant la loi, les riches et les pauvres avaient les mêmes droits, et si les pauvres pouvaient désormais accéder à la vie politique grâce à l'institution de la *misthophorie*, il ne faut pas oublier que « les magistratures les plus importantes, celles surtout qui impliquent le maniement de fonds, étaient réservées aux plus riches. »⁴⁰

Un autre « point négatif » se situerait sans doute dans cette politique agressive d'Athènes que l'on nomme « impérialisme athénien. »⁴¹ Il s'agissait d'une politique d'expansion et de domination des autres cités grecques. On peut rappeler les expéditions contre les Chalcidiens ou contre Samos qui, comme le dit Thucydide, « fit passer les Grecs du statut d'alliés à celui de sujets. »⁴²

³⁹ Mario Vegetti, article paru dans *Il Manifesto*, vendredi 28 février 1992. C'est nous qui traduisons.

⁴⁰ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 79.

⁴¹ Selon Mossé, ce terme n'est pas approprié parce qu'il est moderne. Nous l'utilisons pour définir la politique d'expansion athénienne et pour mettre en relief l'agressivité qui la caractérisait.

⁴² Claude Mossé, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, *Op. cit.*, p. 51.

Au sein de la cité, les individus étaient divisés en êtres libres et non-libres, les non-libres étant, bien entendu, des esclaves. « On les trouvait dans toutes les branches de la production, dans les ateliers, les mines, sur les chantiers de constructions publiques, et aussi à la campagne. Privés de liberté, ils étaient par là même objets de propriété, pouvaient être achetés, loués, vendus, comme tout autre bien. »⁴³

Mais il convient de rappeler à ce titre ce que dénonce Démosthène sur les esclaves qui, protégés par des lois, arrivaient à punir jusqu'à la peine de mort les personnes qui les injuriaient :

Il y a certains Grecs qui ont été victimes de beaucoup d'actes malveillants de votre part [les étrangers] et qui, malgré l'aversion transmise par leurs ancêtres, sont tellement humains et civilisés qu'ils ne jugent pas convenable, même en ayant acheté des esclaves avec leur argent, que l'on commette des actes mauvais contre ces derniers. Ils ont établi une loi l'interdisant et certains transgresseurs de cette loi ont déjà été punis de mort. »⁴⁴

Et le Vieil Oligarque affirmait :

« Quant aux esclaves, ils jouissent à Athènes de la plus grande liberté. On n'a pas le droit de les frapper, ce qui explique que rien ne les distingue des hommes libres pauvres. »⁴⁵

En effet, une autre distinction importante à prendre en compte, qui suit celle entre esclaves et hommes libres, et celle entre riches et pauvres, est la distinction entre citoyens et non citoyens. Les non citoyens libres étaient les métèques qui devaient payer une taxe de résidence et avoir un « patron ».

Les métèques qui arrivaient à Athènes, attirés par le prestige de la cité, ou pour fuir une situation de guerre, ou encore pour des motivations professionnelles, étaient surtout des commerçants. Ils avaient les mêmes devoirs militaires que les

⁴³ Claude Mossé, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁴ Démosthène, XXI 48-51. C'est nous qui traduisons.

⁴⁵ Vieil Oligarque, *République des Athéniens*, I, 10-12. C'est nous qui traduisons.

citoyens et participaient à la vie religieuse de la cité, mais ils n'avaient aucun droit politique.

Un ultime « point négatif » lié au système athénien doit être évoqué : les limites de la liberté d'expression et de la circulation des savoirs alternatifs. Pendant la période de crise du pouvoir de Périclès, des condamnations contre Phidias et Anaxagore ont été prononcées, ou des accusations contre Aspasia⁴⁶, ou encore, comme on l'a dit, les livres de Protagoras auraient été brûlés publiquement sur l'*agora* à cause de son *Sur les dieux*, ouvrage dans lequel le sophiste déclarait ses doutes par rapport à l'existence des dieux⁴⁷.

Comme l'analyse Muller :

« Si les hommes politiques dirigeants, tels que Périclès et les autres personnalités de la couche supérieure, lui témoignaient de la compréhension, les idées et raisonnements de la sophistique étaient souvent et vivement rejetés, surtout et justement par les couches inférieures du *démos*. Celles-ci craignaient que les tendances à la critique religieuse, propagées par les lumières sophistiques, n'aillent miner la religion officielle d'État et, de ce fait, l'ordre politique en vigueur [...]. »⁴⁸

La majorité des Athéniens ignoraient les spéculations philosophiques et les contenus des discussions du « cercle de Périclès » : une grande partie du peuple n'avait pas les instruments pour les comprendre et s'en désintéressait. L'activité religieuse avec ses fêtes, ses spectacles et ses jeux organisés en l'honneur des dieux, et l'activité politique constituaient le noyau de vie des Athéniens du V^e siècle.

Aussi, la condamnation à mort de Socrate (399 av. J.-C.) par les cinq-cents juges représentant le peuple athénien est une preuve de la décadence politique de

⁴⁶ Aspasia de Milet « enseigna la rhétorique à Périclès et à Socrate, et la philosophie à ce dernier ». « Elle fut aussi poétesse ». « Elle devint la concubine, puis la femme de Périclès. Lorsqu'elle fut prisonnière des Athéniens, Périclès l'épousa ». Plutarque écrit dans son *Périclès* : « Il [Périclès] l'aima de façon prodigieuse : il la saluait toujours en l'embrassant, qu'il sortît de chez lui ou qu'il revînt de l'assemblée » (in Gilles Ménage, *Histoire des femmes philosophes*, Arléa, Paris, 2006, p. 15-19).

⁴⁸ Reimar Muller, *Sophistique et démocratie*, in Barbara Cassin, *Position de la sophistique*, *Op. cit.*, p. 179.

la démocratie athénienne qui suivait la période de sa *splendeur*. Les accusations contre le philosophe concernaient formellement le crime d'opinion, c'est-à-dire l'athéisme, la corruption des jeunes, le fait d'être *resté dans la cité* pendant le gouvernement des Trent tyrans ; mais, comme explique Canfora, toutes ces accusations sont en réalité liées à la sphère politique⁴⁹.

Comme il nous fait remarquer, il existe deux éléments intéressants dans le procès de Socrate qui nous encouragent à réfléchir sur la démocratie athénienne. Le premier réside dans le fait que Socrate ait été condamné à boire la ciguë par 280 juges qui se sont prononcés favorables contre 220 contraires, soit une très faible majorité par rapport à la gravité de la peine. Le second est marqué par l'incidence du rôle du théâtre à Athènes qui n'avait pas renoncé aux critiques ni satires contre Socrate, dont l'exemple le plus célèbre est la comédie *Les Nuées* d'Aristophane, et qui était très forte. Le rôle du théâtre à Athènes était similaire à celui des modernes *mass media* en ce qui concerne la capacité d'influencer l'opinion publique. Ces deux éléments mettent ainsi en évidence le risque toujours bien réel d'une dictature de la majorité : risque incontournable de toute démocratie.

⁴⁹ Luciano Canfora, *Préface à Platon, L'Apologia di Socrate*, Sellerio, Palermo, 1994, p. 9-26.

DEUXIÈME PARTIE

Protagoras et Antiphon : philosophes

Après avoir analysé les contextes historiques, politiques, sociaux et culturels dans lesquels Protagoras et Antiphon ont vécu et ont évolué, nous avons constaté que la démocratie péricléenne, phénomène complexe qui ne manque pas de points noirs, a contribué au développement de la culture démocratique au sens large, notamment grâce à l'apport des sophistes.

Cette deuxième partie philosophique vise avant tout à reconstruire les philosophies des deux penseurs grecs à partir des fragments les plus significatifs que l'on possède.

Nous voulons montrer que celles-ci, même si différentes et parfois divergentes, sont toutes deux :

- *des discours politiques, dans le sens qu'elles se soucient avant tout du monde humain et proposent des solutions pratiques pour l'avancement collectif au sein de la polis et pour le bonheur des tous les citoyens ;*
- *des discours qui soutiennent des valeurs et des solutions très proches éthiquement et politiquement, même si cela n'est pas visible au premier abord.*

Cette partie est divisée en deux chapitres. Le chapitre II.1., « La philosophie de Protagoras », aborde :

- *La doctrine de l'homme-mesure ;*
- *La vision du divin et de la nature ;*
- *La naissance de la communauté humaine ;*
- *L'importance de la rhétorique.*

Le chapitre II.2., « La philosophie d'Antiphon », s'articule autour de trois thématiques principales :

- *L'homme dans la physis ;*
- *L'homme face au nomos ;*
- *La solution de la concorde.*

II.1. LA PHILOSOPHIE DE PROTAGORAS

L'objectif que nous nous fixons dans cette partie II.1. consiste à reconstruire la pensée de Protagoras à partir des fragments en notre possession afin de mettre en évidence son intérêt philosophique, éthique et politique qui réside essentiellement dans la fondation du relativisme antidogmatique et constructiviste.

S'il ne fait pas de doute que le sophiste d'Abdère s'intéressait aussi à une multitude d'autres disciplines telles que la rhétorique, l'art, la pédagogie, les mathématiques, la biologie et la physique, il est souvent possible lors de l'étude sans à priori de ses textes de rapporter ses théories et doctrines au domaine du politique. La perspective politique sera donc au centre de notre reconstruction, et tous les fragments seront commentés et réinterprétés à partir de celle-ci.

Cette partie ne respectera pas l'ordre méthodologique classique, c'est-à-dire la division de l'œuvre du sophiste en deux parties, Les Antilogies d'un côté et La Vérité de l'autre. Pour une reconstruction correcte de sa philosophie, nous croyons en effet qu'il ne faut ni lui appliquer ni lui imposer des formes méthodologiques qui lui sont étrangères.

Nous analyserons et commenterons donc les textes principaux, fragment par fragment, en essayant de dégager les théories et doctrines fondamentales de l'Abdéritain, le tout sous une forme plus libre basée sur la concaténation d'idées convergentes vers une lecture politique de la pensée du philosophe.

II.1.1. La doctrine de l'homme-mesure

L'ouvrage de Protagoras, intitulé *La Vérité, L'Être* ou *Discours Démolisseurs*, devait sûrement commencer¹ par la célèbre phrase suivante :

« πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. »²

On fait dériver celle que l'on appelle traditionnellement la « doctrine de l'homme-mesure » de ce fragment dans lequel est inscrite la première théorisation du relativisme par la philosophie occidentale³. Comprendre ce que sont le relativisme protagoréen et le sens politique de la doctrine de l'*homme-mesure* : c'est là l'objectif visé de ce chapitre II.1.

« L'importance de cette doctrine, dans l'histoire de la pensée grecque, est considérable ; et on en mesure la portée aux réactions de Platon »⁴, déclare de Romilly. Platon commente en effet à plusieurs reprises la doctrine de l'homme-mesure dans son œuvre, comme nous l'avons évoqué dans la première partie de ce travail, en mettant en garde ses lecteurs contre les dérives sceptiques qui en découlerait.

Il existe certes de nombreuses interprétations de la proposition protagoréenne qui ouvrent la voie à différentes philosophies éthiques et conséquences politiques. Ces interprétations dérivent avant tout d'une différente traduction des quatre termes grecs suivants : *anthropos*, *metron*, *krema* et *os*.

Protagoras, le grand « maître de la parole » qui, comme on le sait, étudiait attentivement la grammaire et la syntaxe⁵, n'a certainement pas choisi ses termes sans réflexion préalable.

Anthropos est le sujet de la proposition que nous nous proposons d'analyser : la traduction de ce terme est donc fondamentale pour une lecture fidèle de sa

¹ La place du fragment de Protagoras est confirmée par Platon (*Théétète*, 61 c) et par Sextus Empiricus (*Contre les mathématiciens*, 7, 60).

² Diogène Laërce, IX, 51 ; Platon, *Théétète*, 151 e et 152 ; Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII 60.

³ Sextus Empiricus écrit que Protagoras « introduit le principe du relatif » en premier : *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216.

⁴ Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012, p. 151.

⁵ Diogène Laërce, IX, 52.

doctrine et de sa philosophie. Parmi les différentes traductions du terme *anthropos*, nous commencerons par en citer deux que nous pouvons appeler, en suivant Dupréel, « interprétation individualiste » et « interprétation généraliste »⁶.

Comme nous l'avons évoqué dans le paragraphe de ce travail consacré à la réception de Protagoras dans l'Antiquité⁷, c'est Platon qui, dans le *Théétète*⁸, ouvrait la voie à l'« interprétation individualiste » qui dominait tout au long de l'histoire de la pensée occidentale et continue de s'imposer aujourd'hui. Le terme « homme » est entendu au sens particulier, c'est-à-dire au sens d'*individu*⁹.

D'après Dherbey, « la fortune de cette lecture qui ne tient même pas compte des rectifications de Platon dans la suite du *Théétète*, s'explique sans doute par sa coïncidence avec l'image défavorable que l'on s'est faite des sophistes qui, traditionnellement, ne sont là que pour servir de repoussoir facile. »¹⁰

Platon interprétait la doctrine de l'homme-mesure comme un relativisme sceptique conduisant à l'individualisme.

Voici ce qu'on lit dans le *Théétète* :

[Socrate :] « Ne soutient-il pas que, d'une certaine façon, si une chose m'apparaît de telle manière, alors elle est telle pour moi et que si elle t'apparaît à toi de telle autre manière, alors elle est telle pour toi ? » [Théétète :] « Il dit exactement cela. » [Socrate :] « Il faut toujours penser qu'un homme sage ne dit pas de bêtises. Prêtons-lui donc attention. Arrive-t-il parfois que, à cause du souffle du même vent quelqu'un parmi nous frissonne et que quelqu'un d'autre ne frissonne pas ? Ou que quelqu'un frissonne un peu et l'autre beaucoup ? » [Théétète :] « Sans aucun doute. » [Socrate :] « Et alors quelle option choisirons-nous : que le vent est froid en soi ou qu'il ne l'est pas ? Ou bien nous laisserons-nous convaincre par Protagoras [qui dit] qu'il est froid pour celui qui a froid et qu'il ne l'est pas pour celui qui n'a pas froid ? » [Théétète :] « Il paraît ainsi. » [Socrate :] « Donc la même chose paraît à chacun des deux. » [Théétète :] « Bien sûr. » [Socrate :] « Ce qui apparaît est ce qui est ressenti avec les sens ? » [Théétète :] « C'est ainsi

⁶ Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 15 et suiv.

⁷ Sujet traité dans la partie I.1.3 de ce travail.

⁸ Platon, *Théétète*, 152 a.

⁹ Casertano, Zeller, H. Gomperz, Nestle et Calogero sont parmi d'autres les partisans de l'interprétation individualiste.

¹⁰ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012, p. 21.

en effet. » [Socrate :] « C'est-à-dire que l'apparence et la perception, par rapport aux sensations de chaleur et à toutes les autres sensations, sont la même chose. Chacun ressent une telle chose, donc pour chacun cette chose même est. »¹¹

Le Socrate de Platon explique à Théétète la doctrine protagoréenne de l'homme-mesure : puisque « ce qui apparaît est ce qui est ressenti avec les sens », alors, apparence et perception seraient la même chose.

Un peu plus loin, Socrate poursuit le raisonnement et conclut que « *ce qui apparaît à chacun, cela est* »¹², donc une chose, telle qu'elle apparaît à l'individu particulier, telle est.

Comme l'explique Palumbo, le dialogue *Théétète* le Socrate de Platon donne une interprétation de l'affirmation de Protagoras qui peut être résumée grâce au syllogisme suivant :

« Comme [l'apparaître d'une chose à un homme particulier] = [l'être de cette chose pour cet l'homme particulier] ; et comme [l'apparaître d'une chose à un homme particulier] = [la sensation de la chose par cet homme particulier], il s'ensuit que : [La sensation de cette chose par cet homme particulier] = [l'être de cette chose pour cet homme particulier]. Après avoir établi l'équivalence sémantique entre l'apparence, la sensation et l'être, il est déterminé que : [sentir est connaître l'être] et que [connaître est toujours vrai]. »¹³

Ainsi, Protagoras établissait un lien entre l'apparence et la sensation, mais aussi avec l'être : chaque individu a sa propre vérité qui dérive de sa propre perception, et aucune vérité commune ne peut exister ou n'est pas accessible.

Mais si nous acceptons l'interprétation platonicienne, « nous mettons à l'actif de Protagoras une théorie de la perception sensible en même temps qu'une philosophie qui se présente comme avant tout négative ».¹⁴ Négative, parce que toute communication entre individus devient impossible vu qu'ils n'ont pas la même vision de l'être des choses.

¹¹ Platon, *Théétète*, 151 e et 152 a.

¹² *Ibid.*, 161 c 2-d 2.

¹³ Lidia Palumbo, *Verità sofistica e verità filosofica nel Teeteto di Platone*, in Giovanni Casertano, *Il Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli, 2002, p. 194. C'est nous qui traduisons.

¹⁴ Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 17 et 18.

Bien qu'ils soient en petit nombre, les fragments qui nous restent de Protagoras suffisent amplement à prouver que le scepticisme universel n'a jamais été le fond de sa pensée.

Dupréel développe :

« Ce serait [...] lourdement se tromper que de croire que l'on a véritablement compris la phrase de l'homme-mesure lorsqu'on l'a ramenée, avec Platon, à une théorie de la perception sensible, c'est-à-dire à une forme particulière et toute individuelle de la connaissance. Cette erreur entraîne toute l'interprétation traditionnelle de l'œuvre des sophistes, qui fait de ceux-ci des rhéteurs indifférents à la vérité et à la morale, sensibles seulement aux procédés lucratifs et aux opinions qu'il est avantageux de professer. [...] Le sophiste d'Abdère fut, à coup sûr, le moins *individualiste*, le plus *social*, de tous les penseurs de l'Antiquité ».¹⁵

S'il est vrai, et nous le verrons plus en détail dans ce travail, que la gnoséologie protagoréenne est bien évidemment de type empiriste, et que les sens et l'apparence des objets et des phénomènes y occupent une place considérable, nous soutenons que l'homme-mesure ne concernerait pas uniquement l'homme particulier dans sa relation avec l'être, et que son sens le plus profond, loin d'être négatif ou d'affirmer l'impossibilité de la communication entre les hommes, serait tout au contraire d'offrir la possibilité à ceux-ci de trouver des accords et de construire des discours partagés sur les choses du monde à partir d'un point de vue humain.

L'homme-mesure, qui valorise les possibilités et les capacités de l'homme, vise à libérer ce dernier de tout fardeau métaphysique et religieux. Mais nous y reviendrons ultérieurement.

L'« interprétation généraliste » qui se fait jour au XIX^e siècle, peut-être avec Grote, est déjà plus proche de notre thèse, élargissant l'extension du mot « homme » au sens général : le critère de la réalité, des faits et des valeurs, n'est pas le point

¹⁵ *Ibidem*.

de vue de l'homme particulier, mais le point de vue humain, celui de l'humanité entière, c'est-à-dire le point de vue universel¹⁶. T. Gomperz écrit à ce propos :

« L'homme qui est opposé à l'ensemble des choses ne peut raisonnablement être l'individu, mais seulement l'homme en général. Il n'est en tout cas pas nécessaire de prouver que c'est la signification la plus naturelle, celle qu'adoptera le lecteur non prévenu. Tel a été le cas de Goethe, etc. L'homme ou la nature humaine, est la mesure de l'existence des choses. »¹⁷

À l'aide de son universalisme, cette lecture a le mérite de rendre la communication entre les hommes possible, donc de beaucoup se rapprocher des valeurs démocratiques et humanistes de Protagoras : tous les êtres humains partageraient le même point de vue sur le monde. De là, nous pouvons en déduire la possibilité de se comprendre sur l'existence des choses et de trouver des explications et des solutions partagées, notamment à travers le langage, le *logos*, qui est l'outil humain par excellence.

Mais cette interprétation présente aussi une limite, celle d'exclure le point de vue particulier, et avec lui, les différences entre les individus.

Protagoras devait savoir qu'un individu a son propre point de vue sur le monde qui dépend de son histoire personnelle, de son vécu, de ses rencontres, etc., et que ce dernier ne pourrait que déterminer sa vision de la vie, des choses du monde, ainsi que ses pensées et convictions.

Tout homme serait inséré dans un contexte historique, culturel, linguistique, économique, social et politique qui déterminerait sa vision des choses. Et tout individu appartiendrait également au genre humain et partagerait avec tous les autres êtres qui lui seraient semblables une vision commune du monde, de ses faits et de ses phénomènes.

Grâce à Untersteiner, nous sommes persuadés qu'en employant le terme *anthropos* comme sujet de sa proposition Protagoras n'a pas voulu distinguer les deux significations d'homme particulier et d'homme général, parce que « cette

¹⁶ Selon Hegel, l'intérêt du sujet dans sa particularité n'est pas encore distingué de l'intérêt du sujet dans sa rationalité substantielle pour les sophistes.

¹⁷ Théodore Gomperz, *Les penseurs de la Grèce. Les Sophistes*, Ed. Manucius Houilles, 2008, p. 76.

double extension donne en effet à la formule une plasticité qui lui permet de jouer à tous les niveaux de généralité plus ou moins restreinte ou plus ou moins large qui se superposent entre l'unicité singulière et la totalité universelle. »¹⁸

Tandis que Sextus Empiricus traduit *metron* par « critère », les chercheurs sont généralement de cet avis en traduisant *metron* par « mesure » (au sens ici de « critère »).¹⁹ Nous, nous rejoignons Casertano qui déclare :

« Concernant *metron*, nous acceptons l'interprétation la plus largement diffusée qui le définit comme *mesure*, terme qui conserve une large signification que devait certainement avoir le terme grec *metron*, dans lequel fondamental est le sens d'*adéquation* à une réalité donnée, indépendamment de la volonté du sujet, non créée ni posée au moment où celui-ci se la représente, mais *présupposée* nécessaire et indispensable de l'étant même qui est mesure. »²⁰

En revanche, le terme *krema*, lui, est très discuté par les chercheurs, car sa traduction peut modifier considérablement la signification du propos de Protagoras.

La question ici est de comprendre si l'Abdéritain entend par *krema* une « chose du monde naturel » ou une « chose du monde humain », ou encore une chose appartenant au monde naturel ou au monde humain.

Dherbey remarque que « Protagoras n'utilise pas, pour désigner la *chose* dont l'homme est la mesure, le mot *pragma*, mais celui de *krema*, qui désigne plus particulièrement une chose dont on se sert, une chose utile. »²¹ Cette remarque est souvent exprimée par les chercheurs qui soutiennent ce que Dupréel définit comme l'« interprétation conventionnaliste », c'est-à-dire l'interprétation qui lit la pensée protagoréenne comme un antimatérialisme et un antinaturalisme²².

¹⁸ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 22.

¹⁹ Untersteiner est le seul à traduire *metron* par « maître », « dominateur ». Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tome I, trad. Alonso Tordesillas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 121-128.

²⁰ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni nelle dottrine dei sofisti*, il Tripode, Napoli-Firenze, 1971, p. 75 et 76. C'est nous qui traduisons.

²¹ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 19.

²² Dupréel soutient la thèse conventionnaliste in Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 25 et suiv.

Nous ne sommes pas en désaccord avec ces interprétations, car nous soutenons que les préoccupations principales de Protagoras sont liées au domaine politique. Mais l'homme-mesure faisant partie d'un ouvrage intitulé *La Vérité*, il ne peut que traiter, au moins dans un premier temps, de la connaissance et de la relation de l'homme avec le monde et la réalité.

Guthrie précise sur ce point que *krema* serait « un mot qui a une application très étendue, signifiant quoi que ce soit, d'un oracle, à de l'argent », et que même si « récemment a paru une tendance à beaucoup insister sur son rapport étymologique avec *krestai* et à le limiter à *quelque chose que l'on utilise*, et ainsi quelque chose qui est en rapport étroit avec l'homme », et bien qu'« il ne fait aucun doute que *kremata* se présente dans tous les cas comme ayant *quelque* rapport avec l'humanité (quelle est la chose que nous connaissons et qui n'en a point ?) », « il serait chimérique de supposer que ce rapport existe dans l'esprit de l'auteur, et nous pouvons en conclure qu'aucun mot plus spécifique que *chose* ne peut servir à sa traduction dans la phrase de Protagoras. »²³

Sextus Empiricus nous livre son interprétation de la doctrine de Protagoras en déclarant :

« Et Protagoras qui veut que l'homme soit mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. En appelant « mesure » le critère, et « choses » les réalités, il en vient à affirmer décidément que l'homme est le critère de toutes réalités, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. C'est pourquoi il n'admet que ce qui apparaît à l'individu particulier, et introduit ainsi le principe du relatif. C'est pourquoi il semble qu'il ait quelque chose de commun avec les pyrrhoniens ; mais il s'en distingue en même temps. »²⁴

Sextus Empiricus traduit le terme *kremata* par « réalités », établissant ainsi un lien entre *kremata* et *pragmata*, les faits, les événements du monde naturel, mais aussi ceux du monde humain. Protagoras devait en effet se référer aux choses naturelles et humaines en même temps : il dit bien « toutes choses », au pluriel ;

²³ W.C.K. Guthrie, *Les sophistes*, trad. J. -P. Cottureau, Éditions Payot, Alençon, 1988, p. 199 et 200.

²⁴ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216.

et, d'ailleurs, *kremata* et *pragmata* sont très souvent synonymes. L'homme serait donc le critère de toutes les choses, de celles du monde naturel et de celles du monde humain.

La traduction de la particule *os* a soulevé un vrai débat que Guthrie résume ainsi :

« Ceci signifie-t-il simplement « qu'elles sont », *os* étant l'équivalent de *osti*, ou bien ceci renferme-t-il l'idée de « comment elles sont », de la manière de leur existence ? »²⁵

Autrement dit, il serait possible de traduire *os* en gardant une valeur de relation (« du fait que », « relativement au fait que ») qui est aussi causale (« en tant que », « vu que »), ou bien avec une particule introduisant une explication (« comment », « tel que »).

Si l'on décide d'opter pour la première, la traduction qui en résulte est la suivante :

« L'homme est la mesure de toutes choses ; de celles qui sont, mesure de leur être ; de celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être. »²⁶

Cette traduction proposée par de Romilly possède bien évidemment la grande qualité d'être compréhensible, mais nous ne la retenons pas, car elle ne correspond pas à la pensée relativiste de Protagoras. L'Abdéritain ne peut pas penser qu'une chose est en soi ni qu'une chose n'est pas en soi, ni que l'homme déciderait de l'être ou du non-être d'une chose.

L'existence ou la non-existence de la chose en soi est exactement ce que Protagoras vise à attaquer en posant l'homme comme critère. Et ce dernier ne détermine pas l'être ou le non-être des choses, mais il *mesure*, décide, construit un discours sur les choses et sur leur manière d'être ou de ne pas être.

En outre, si l'on traduit *os* par « en tant que », et donc les deux subordonnées par « en tant qu'elles sont » et « en tant qu'elles ne sont pas », celles-ci ne font

²⁵ W.C.K. Guthrie, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 198.

²⁶ Traduction proposée par de Romilly, in Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, *Op. cit.*, p. 146.

que répéter la même idée des subordonnées précédentes : nous ne comprenons pas pourquoi Protagoras aurait choisi de répéter deux fois le même concept ; il aurait tout simplement pu écrire que : « l'homme est mesure de toutes choses ; de celles qui sont et de celles qui ne sont pas ».

Nous voici arrivés à notre interprétation de l'homme-mesure et comprenons :

- *Anthrops* comme « homme », au sens large d'homme particulier et d'humanité ;
- *Metron* comme « mesure », dans le sens de critère ;
- *Kremata* comme « choses », toutes les choses du monde naturel aussi bien que du monde humain ;
- *Os* comme « comment », particule introduisant une explication de la manière d'être des choses.

La traduction qui en dérive est la suivante :

« L'homme est la mesure de toutes choses ; de celles qui sont, ce qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, ce qu'elles ne sont pas. »

Protagoras veut dire ici, et nous l'avons laissé transparaître, que *l'homme peut construire un discours sur les choses, sur leurs qualités et sur leur manière d'exister ou de ne pas exister*. Cela veut dire que l'homme *mesure* les choses, les objets, les faits et les phénomènes qu'il observe et qu'il rencontre ou ne rencontre pas.

Mesurer est penser et formuler des propositions avec le but de communiquer : l'homme pense, argumente et communique avec des mots. À partir de son point de vue, il formule son opinion, puis construit son discours avec le *logos*, et enfin, le communique aux autres. C'est ainsi qu'avec les autres hommes il décide *quel est le sens des choses* selon lui.

L'homme ne détermine nullement la réalité, l'être ou le non-être des choses : le vrai sens de l'homme-mesure réside dans le fait que c'est l'homme qui donne un sens au monde grâce au *logos*.

Bonazzi développe ainsi :

« C'est ici l'intuition des sophistes : la prise de conscience du rapport problématique que nous sépare de la réalité », les sujets et les objets. La réalité qui nous entoure nous échappe, elle n'est pas douée d'un sens univoque et encore moins absolu. Il ne s'agit pas donc d'extraire un sens de la réalité ; il s'agit, au contraire, de lui donner une signification et une valeur, une signification et une valeur humaines. »²⁷

Cette lecture sera confirmée par l'analyse de la doctrine de *Les Antilogies* et par celle du discours fort : bien que l'homme-mesure soit une doctrine gnoséologique, nous savons que l'objectif de Protagoras est toujours politique et vise à valoriser l'importance de la parole, de la rhétorique et du dialogue.

L'homme-mesure devait être au cœur des *Discours Démolisseurs*, et, selon T. Gomperz, ce titre « nous indique que la polémique occupait une place considérable »²⁸. En effet, cet ouvrage a dû apparaître comme une grande provocation aux yeux des Grecs contemporains de Protagoras. Pour la première fois dans l'histoire, fort plausiblement, il affirmait avec force un anthropocentrisme et un antidogmatisme : avec l'homme-mesure, Protagoras cherche à libérer l'homme, qui devient désormais l'unique protagoniste, des dogmes gnoséologiques qui emprisonnent sa créativité et sa réflexion critique, bases nécessaires pour la construction d'une communauté humaine.

En effet, la doctrine de l'homme-mesure « affirme la revendication de la *relativité* des valeurs humaines et la négation de toute position dogmatique et métaphysique, ainsi que de toute vérité absolue »²⁹, décrit Casertano.

Protagoras fonde de cette manière le *relativisme antidogmatique* : l'être humain, avec sa communauté, est libre de décider des directions à prendre et des

²⁷ Mario Bonazzi, *I sofisti hanno ragione*, article du 24/05/2015, « Corriere della sera ». C'est nous qui traduisons.

²⁸ Théodore Gomperz, *Les penseurs de la Grèce. Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 75.

²⁹ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni nelle dottrine dei sofisti*, *Op. cit.*, p. 91. C'est nous qui traduisons.

projets à réaliser ; il est capable de construire ses discours et de trouver le sens aux choses du monde, sans se référer à aucun critère extérieur à lui. Nous pouvons par conséquent affirmer que Protagoras a introduit le principe de la laïcité dans le domaine de la philosophie.

L'homme-mesure implique d'un côté un *empirisme gnoséologique*³⁰ qui s'oppose au dogme de la Vérité unique et absolue et défend l'idée que la connaissance humaine serait limitée à la sensation et à l'analyse des données empiriques, et de l'autre un *athéisme politique*³¹ qui est une révolte contre les dogmes métaphysiques et religieux qui prétendent donner toutes les réponses aux questions humaines sans les fonder.

Nous allons à présent développer ces deux positions protagoréennes qui dérivent de la doctrine de l'homme-mesure.

II.1.2. Le divin et la nature

La doctrine de l'homme-mesure est à l'origine des autres théories de Protagoras telles que celles concernant la connaissance du divin, de l'abstrait et du monde naturel, ainsi que celles relatives à la sphère éthique et politique. Cette dernière constitue le but ultime de sa philosophie.

À travers ce paragraphe, nous traiterons de la vision gnoséologique protagoréenne du divin, des mathématiques et de la nature, car malgré qu'elle ne soit pas un sujet directement politique, elle exprime néanmoins certaines valeurs et un certain positionnement philosophique qui pourraient nous aider à éclaircir les fondements de la philosophie politique de l'Abdérain.

Nous développerons par la suite les doctrines qui, ensemble, constituent le noyau principal et le véritable objectif de sa démarche intellectuelle.

Notre première interrogation est la suivante : si l'homme est mesure de toutes choses, qu'en est-il du divin ?

Dans *Les Antilogies*, Protagoras déclare :

³⁰ L'empirisme gnoséologique est la théorie de la connaissance avant tout basée sur les sens. Nous traiterons de l'empirisme gnoséologique de Protagoras dans le paragraphe suivant où nous aborderons la vision protagoréenne des choses naturelles et des mathématiques.

³¹ Nous déterminerons l'athéisme politique de Protagoras dans le paragraphe suivant, lorsque nous aborderons l'analyse du fragment *Sur les dieux*.

« Quant aux dieux je ne peux dire ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni leur forme ; les difficultés qui l'empêchent sont en effet nombreuses, le manque de certitudes et la brièveté de la vie humaine. »³²

Pour un lecteur moderne, cette affirmation est modérée et prudente. Protagoras semble prévaloir un certain agnosticisme, une annulation réciproque de deux propositions, de deux discours : « les dieux sont » et « les dieux ne sont pas ». L'un n'emporte pas sur l'autre : on ne peut rien dire sur l'existence des dieux car on n'a pas assez de données : la vie est limitée dans le temps et le sujet est obscur.

Annie Hourcade souligne :

« La suspension de jugement mise en œuvre par Protagoras ne porte pas, dans le cas de la sentence sur les dieux, sur deux perspectives quelconques. Il s'agit, en effet, de l'opposition entre deux énonciations antithétiques et de force égale : l'existence ou la non-existence de dieu. L'équilibre, ainsi constaté entre deux arguments de même poids, empêche toute décision et le constat d'ignorance est le résultat de cette incertitude. »³³

Si on parcourt le fragment *Sur les dieux* qui en relation avec l'homme-mesure, la première conséquence philosophique est que l'homme ne peut pas *mesurer* le divin, et nous en déduisons de là que la connaissance humaine s'avère limitée.

De par son anthropocentrisme, Protagoras exalte d'un côté l'homme maître de son propre univers, tandis qu'il fixe de l'autre ses limites, limites dues à la condition humaine elle-même.

L'homme est immergé dans le temps et dans l'espace : il est un être mortel et sa position individuelle dans le monde l'empêche d'atteindre la vision de l'ensemble, de la totalité des choses ; il ne peut donc pas répondre à certaines questions qui le dépassent comme, par exemple, celle du divin. Il est donc évident que la théorie de la connaissance de Protagoras ne peut être qu'un empirisme, un sensualisme : l'homme connaissant le monde avant tout avec ses sens, il ne peut

³² Diogène Laërce, IX, 51 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV 3,7.

³³ Annie Hourcade, *Atomisme et sophistique : la tradition abdéritaine*, Cahiers de Philosophie ancienne n° 21, Éditions Ousia, Bruxelles, 2009, p. 45.

donc pas connaître les dieux. Sur le plan ontologique et religieux, Protagoras ne peut être qu'agnostique.

En vérité, le contenu de cet écrit est destiné à soulever le doute : les deux réponses à la question du divin, les dieux existent et les dieux n'existent pas, sont toutes deux infondées. Nous ne sommes pas en mesure d'affirmer avec certitude l'une comme l'autre, mais nous pouvons tout à fait argumenter et construire nos discours en défense de l'une ou de l'autre.

Si nous analysons la position de Protagoras en la resituant dans le contexte de son époque, nous réalisons que son écrit ne pouvait qu'être scandaleux. Il l'était dans la mesure où les dieux étaient ici traités comme n'importe quel autre objet d'étude.

Il est évident qu'une fois encore, comme dans l'affirmation de l'homme-mesure, le ton de Protagoras est provocateur. Provocateur, car probablement aucun homme ni intellectuel n'avait osé soulever un tel doute sur l'existence du divin : cela ne peut qu'avoir l'air d'une remise en cause radicale de leur réalité.

Il faut d'ailleurs rappeler que suite à la parution de *Sur les dieux*, tous les ouvrages du philosophe auraient été brûlés sur l'agora et que la postérité a surtout retenu de Protagoras son athéisme : « il dit en effet qu'il ne sait pas si les dieux existent. Mais cela revient au même que dire qu'ils ne sont pas »³⁴, disait, entre autres, Diogène d'Énoanda.

En effet, comme l'explique Cany, si on assume le point de vue de la religion, « elle rejette l'athéisme et l'agnosticisme dans un ailleurs où leur différence est indistincte. Or dans une société où la religion et l'État ne sont pas séparés, l'agnosticisme épistémologique ouvre à un athéisme institutionnel. »³⁵

Comme nous l'avons étudié, l'homme-mesure constitue déjà une révolte antidogmatique, voire même une affirmation de l'importance de la laïcité : dans la Renaissance par exemple, la revendication de la centralité de l'homme et de ses exigences, et le fait de mettre l'homme au centre du *cosmos* étaient une forme de rébellion contre l'obscurantisme ambiant des siècles du Moyen-Âge dominés par l'Église.

³⁴ Diogène d'Énoanda, fr. 12, 2, 1 19.

³⁵ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, in Andrea Bellantone, *Prote Philosophia*, Annuario de « La Ragione aperta », n.1/2011, p. 99.

D'après notre reconstruction, la suite de l'écrit *Sur les dieux*, malheureusement égarée, devait affirmer d'une part l'*agnosticisme ontologique*, et d'autre part l'*athéisme institutionnel ou politique*, tous deux nullement en contradiction.

Selon l'agnosticisme ontologique, l'homme ne pourrait pas connaître la nature du divin, ni affirmer avec certitude que les dieux existent ou l'inverse ; mais il pourrait en revanche construire un discours sur la manière d'être du divin, aussi bien qu'un discours sur sa manière de ne pas être. Par ailleurs, nous souhaitons rappeler que l'écrit *Sur les dieux* faisait partie de *Les Antilogies*.

D'après l'athéisme politique, qui devait pour nous constituer le discours constructif de Protagoras, puisque le divin n'existe pas à partir du point de vue humain, il serait inutile et vain de s'en intéresser : le discours sur le divin serait alors inintéressant, car il n'aurait pas de lien avec la vie humaine et politique.

Si ces deux perspectives ne sont pas en désaccord, car cohérentes avec la vision relativiste de Protagoras, l'athéisme politique ne peut que condamner le discours défendant l'existence des dieux sur la base de la dangerosité des dogmes religieux. Non seulement ce dernier détourne-t-il l'attention des problématiques concrètes, mais il éloigne les hommes de la recherche et du sens critique.

Selon T. Gomperz, « quoi qu'il en soit, en rappelant les limites étroites de la connaissance humaine à ceux qui affirmaient ou niaient avec assurance injustifiée [l'existence des dieux], il a marqué une date importante dans l'histoire du développement de l'esprit scientifique. »³⁶

En effet, quelques décennies plus tard, se référant peut-être à Protagoras, Aristote rapporte à ce même propos quelque chose de bien différent :

« Ceux qui se posent la question de savoir s'il faut ou s'il ne faut pas honorer les dieux ou aimer se propres parents, méritent une bonne correction. »³⁷

Dans *Les Lois*, Platon avait repris la phrase de Protagoras qu'il jugeait scandaleuse, et l'avait ainsi modifiée :

³⁶ Théodore Gomperz, *Les penseurs de la Grèce. Les Sophistes*, Op. cit., p. 76.

³⁷ Aristote, *Topiques*, 105 a 5-7.

« La divinité pourrait bien être pour nous, plus que quoi que ce soit, la mesure de toutes choses. »³⁸

Si l'enjeu philosophique et politique de l'homme-mesure de Protagoras était celui de libérer une fois pour toutes l'homme de tout fardeau métaphysique et religieux, Platon, fortement inquiet par ce projet, aurait voulu recadrer ce qui pour lui n'était qu'une dangereuse dérive du scepticisme sophistique et avait ainsi réaffirmé le dieu-mesure. Et voici, comme le dit de Romilly, que « les deux pôles opposés de la philosophie occidentale sont désignés par ces deux phrases inverses. »³⁹

Ce que Protagoras énonce à propos des objets géométriques confirme son empirisme gnoséologique : l'homme ne pourrait pas percevoir les objets géométriques à l'aide de ses sens, donc ils n'existeraient que dans un ailleurs. Dans la vie humaine, l'homme rencontre des objets qui ne seront jamais identiques à ceux dont les géomètres parlent.

Aristote nous informe que Protagoras critiquait les géomètres :

« Il n'est pas vrai non plus que l'arpentage porte sur les grandeurs sensibles et corruptibles, car alors il serait corrompu en même temps que ces grandeurs sont corrompues. Par ailleurs, l'astronomie ne porte certainement pas sur des grandeurs sensibles ou sur ce ciel que nous voyons. Et ce ne sont pas les figures sensibles que décrit le géomètre. Aucune des choses sensibles n'est en réalité parfaitement droite ou courbe. Le cercle ne touche pas la tangente en un seul point, mais à la manière qu'indiquait Protagoras lorsqu'il critique les géomètres [c'est-à-dire en plusieurs points]. »⁴⁰

Selon Dupréel, « il serait ridicule de voir ici une preuve de l'ignorance ou de la faiblesse de pensée du sophiste, incapable de s'élever au-dessus de l'apparence sensible »⁴¹. Quand Protagoras dit que le cercle touche toujours la tangente en

³⁸ Platon, *Les Lois*, 716 c. Trad. de Romilly 2012.

³⁹ Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, *Op. cit.*, p. 153.

⁴⁰ Aristote, *Métaphysique*, B 2 997 b 32.

⁴¹ Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 46.

plusieurs points, il « veut dire qu'il n'y a pas une nature mathématique formée d'éléments absolus, les unités, pas plus qu'il n'y a cet Être absolument un et impassible, ou sphérique ou infini qu'enseignaient Parménide et Mélissos. »⁴²

Cet empirisme émane de la volonté de l'Abdéritain d'abattre le dogmatisme gnoséologique affirmant que l'objet géométrique est en soi et qu'il peut expliquer quelque chose de la réalité.

Protagoras sépare nettement l'existence et l'abstraction et dénonce l'inexistence des objets mathématiques et géométriques : aucun homme ne pourrait jamais expérimenter le fait qu'un cercle rencontre la tangente en un seul et unique point. Cela ne veut pas dire qu'il veut démonter le discours des géomètres, mais seulement que le discours des géomètres concernerait un domaine détaché de l'expérience et de la réalité humaine.

*

* *

Nous sommes d'accord avec les théories conventionnalistes qui montrent bien l'intérêt avant tout politique de Protagoras, mais il ne faut pas omettre que Protagoras s'est aussi exprimé sur les objets et les phénomènes du monde naturel. Bonazzi écrit d'ailleurs à ce propos :

« Un lieu commun de l'historiographie affirme qu'avec les sophistes la philosophie cesse de s'intéresser à la réalité extérieure pour se concentrer sur l'homme. Comme tous les lieux communs, celui-ci aussi contient une part de vrai et de faux. L'intérêt pour l'homme - pour les problèmes éthiques et politiques, pour le langage et les techniques d'argumentation -, naît d'une attention envers la réalité qui peut rapprocher les sophistes des plus importants penseurs les ayant précédés »⁴³

⁴² *Ibid.*, p. 47.

⁴³ Mauro Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Bergamo, 2007, *Introduction*, p 21. C'est nous qui traduisons.

Les érudits Eustathe⁴⁴ et Plutarque⁴⁵ définissent par exemple Protagoras comme « philosophe de la nature », et Cicéron confirme qu’il s’intéressait en effet aux problématiques naturelles :

« Que pourrais-je dire sur Prodicos de Céos, sur Thrasymaque de Calcédoine, sur Protagoras d’Abdère, alors que chacun d’entre eux exposa et rédigea beaucoup de choses à cette époque, et aussi sur les problématiques naturelles ? »⁴⁶

Plusieurs interrogations se posent à nous : Qu’est-ce que la réalité et qu’est-ce que le monde naturel pour Protagoras ? Quelles sont les choses que l’homme rencontre et qu’il peut *mesurer* ?

Nous pouvons essayer de reconstruire le concept protagoréen de *physis* à partir des fragments qui nous ont été transmis par Sextus Empiricus. Le mythe de Prométhée, que nous traiterons dans le prochain paragraphe, peut aussi nous donner d’importants indices afin d’éclaircir ce sujet.

Sextus Empiricus résume ainsi la vision de Protagoras sur la *physis*, la matière :

« Cet auteur dit que la matière est fluide et que, s’écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes ; quant aux sensations, elles varient et se transforment selon les différents âges et selon les différents états du corps. Il affirme aussi que les raisons de tous les phénomènes sont contenues dans la matière, de telle sorte que la matière a la propriété, pour autant que cela dépende d’elle, d’être tout ce qu’elle paraît être à tous. Les hommes, quant à eux, perçoivent différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions : celui qui se trouve dans une disposition conforme à la nature saisit celles des choses de la matière qui sont susceptibles d’apparaître à qui se trouve dans une disposition conforme à la nature, et celui qui se trouve dans une disposition contre nature saisit celles qui sont susceptibles d’apparaître à qui se trouve dans une disposition contre nature. Le même

⁴⁴ Eustathe, 1547, 53.

⁴⁵ Plutarque, *Nicias*, 23.

⁴⁶ Cicéron, *De oratore*, III, 32, 128.

raisonnement dépend alors des différences d'âge, des périodes de veille ou de sommeil, ainsi que de toutes les autres sortes de dispositions. »⁴⁷

Protagoras soutient que la matière, la *physis*, est « quelque chose qui s'écoule » donc qui est *fluide* ; qu'à l'intérieur d'elle des ajouts remplacent constamment et perpétuellement les pertes, elle est donc *pleine* ; qu'elle « a la propriété d'être tout ce qu'elle paraît être à tous ».

Immergés dans la *physis*, les hommes « perçoivent différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions » : ils vivraient dans un temps et un espace déterminés et recevraient donc les objets, les faits et les événements provenant de la *physis* selon leur propre point de vue, particulier et humain.

Dans le cadre de sa gnoséologie empirique et sensualiste, Protagoras explique que « l'âme n'est autre chose que des sensations »⁴⁸ : l'âme humaine appréhenderait le monde à travers des sensations, c'est-à-dire à via des informations qui dérivent des sens. L'homme, immergé dans la réalité, sentirait et construirait ses discours à partir des sensations qu'il reçoit.

Il y a d'abord un ensemble de choses qui constituent le monde dans sa totalité, c'est-à-dire la matière ou la *physis*, puis, il y a des choses et des phénomènes particuliers qui sont contenus dans cet ensemble.

Protagoras a donc essayé de définir ce qu'était la matière. Mais pour Sextus Empiricus, elle ne peut pas être définie, parce qu'elle fait partie de ce que les sceptiques nomment « faits obscurs » face auxquels on ne peut qu'« arrêter notre jugement ».

C'est ainsi que Sextus Empiricus conclut :

« Mais nous voyons toutefois qu'il dogmatise lorsqu'il affirme que la matière est quelque chose qui s'écoule et que c'est en elle que résident les raisons de tous les phénomènes, parce que ce sont là des questions obscures sur lesquelles, pour notre part, nous suspendons le jugement. »⁴⁹

Cette remarque de Sextus Empiricus soulève une contradiction apparente.

⁴⁷ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216-219.

⁴⁸ Diogène Laërce, IX, 51.

⁴⁹ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, *ibidem*.

Si la *physis* a « la propriété d'être tout ce qu'elle paraît être à tous », alors elle ne pourrait pas être mesurée et comprise par l'homme, car il n'a pas la possibilité d'avoir une vision d'ensemble, une vision globale de la totalité des étants de la nature. Comment l'homme peut-il mesurer la *physis* dans sa totalité ? Comment Protagoras peut-il affirmer son existence en soi ?

Cette contradiction est apparente si nous rappelons que Protagoras affirmait la possibilité et la capacité de l'homme de construire des discours sur toutes les choses. S'il se disait agnostique sur les dieux sur le plan ontologique, et athée sur le plan politique, alors nous pouvons penser qu'il se positionnait de la même façon en ce qui concerne la *physis* : tout en étant agnostique vis-à-vis de la nature dans sa totalité, il avait construit son discours, sa théorie sur cet objet d'étude. Être agnostique sur le plan ontologique n'exclut pas le fait qu'on puisse *dire quelque chose* si ce que l'on affirme n'a pas la prétention de s'imposer comme vérité.

De plus, nous pouvons rappeler ici la différence entre la philosophie relativiste de Protagoras et la philosophie sceptique : Protagoras ne nie jamais l'existence de la réalité comme le font les sceptiques. L'Abdéritain explique seulement que la relation que nous avons avec la réalité est complexe, car celle-ci n'a aucune valeur en soi que l'homme devrait découvrir.

Cette tentative de résolution de la contradiction relevée par Sextus Empiricus peut trouver une confirmation dans la doctrine du discours fort que nous traiterons plus loin.

En guise de conclusion, nous voulons rappeler brièvement ce qui a été dit jusqu'à présent à propos de la théorie de la connaissance de notre philosophe.

L'homme-mesure est un *anthropocentrisme antidogmatique* : cette doctrine vise à déplacer l'attention de l'extérieur et du transcendant vers l'humain, et à libérer l'homme de tout dogme.

Avec son propre point de vue à la fois particulier et universel, l'homme rencontre des objets, des faits et des phénomènes et les mesure, c'est-à-dire qu'il construit des discours sur eux.

Une donnée qui revient régulièrement dans les fragments et témoignages que nous avons étudiés jusqu'ici est celle que Protagoras s'intéresse surtout à la vie humaine et, en même temps, se désintéresse de tout objet que l'homme ne peut

pas rencontrer concrètement dans son parcours et avec ses sens : même s'il peut construire des discours sur les dieux ou sur les objets géométriques, ces sujets ne sont pas intéressants selon notre philosophe qui préfère toujours rester les pieds sur terre.

Une question vient donc s'imposer ici : qu'est-ce qu'un sujet ou un discours *intéressant* chez Protagoras ?

Nous anticipons ici la réponse à cette question qui sera développée dans les chapitres suivants : un discours *intéressant* est un discours *utile* pour la communauté, c'est-à-dire un discours *politique*.

La théorie de la connaissance de Protagoras, que nous avons reconstruite à partir de l'homme-mesure, de l'écrit *Sur les dieux*, du témoignage de Sextus Empiricus, ou encore du témoignage aristotélicien illustrant sa vision négative de la géométrie, est basée sur le relativisme antidogmatique qui ouvre la voie au *relativisme constructiviste*, noyau de sa philosophie politique.

II.1.3. La communauté humaine : le mythe de Prométhée

Le mythe de Prométhée, qui est attribué à Protagoras par son ennemi intellectuel et politique Platon dans *Protagoras*, semble effectivement correspondre à la pensée démocratique du sophiste d'Abdère. Il traite de la condition humaine, de l'avènement de la société et de la fondation de la *polis* démocratique.

« C'était au temps où les Dieux existaient, mais où les races mortelles n'existaient pas... Les Dieux les modelaient alors à partir de la terre, en faisant un mélange de terre. Puis, quand ils voulurent les produire à la lumière, ils prescrivirent à Prométhée et à Épiméthée de les doter de qualités, en distribuant à chacun ces qualités à chacune de façon convenable.

Mais Épiméthée demanda alors à Prométhée de le laisser faire cette distribution tout seul... En distribuant les qualités, il donna à certaines races la force sans la vitesse ; d'autres étant plus faibles furent alors dotées de vitesse ; il arma les unes, et, pour celles auxquelles il donna une nature désarmée, il imagina cela en vue de leur sauvegarde quelque autre... De même, sa distribution consistait

entièrement à égaliser les chances, et, dans tout ce qu'il imaginait, il prenait ses précautions pour éviter qu'aucune race ne s'éteigne...

Mais, comme Épiméthée n'était pas extrêmement avisé, il ne se rendit pas compte qu'après avoir ainsi gaspillé le trésor des qualités au profit des êtres privés de raison il lui restait encore la race humaine qui n'était point dotée ; et il était embarrassé de ne savoir qu'en faire.

Or, tandis qu'il était dans cet embarras, arriva Prométhée pour contrôler la distribution ; il vit les autres animaux convenablement équipés sous tous les rapports, tandis que l'homme était tout nu, pas chaussé, dénué de couvertures, désarmé... Alors Prométhée vola à Héphaïstos et à Athéna le génie créateur des arts, en déroband le feu (car sans le feu, il n'y a moyen pour personne d'acquérir ce génie ou de l'utiliser) ; et c'est en procédant ainsi qu'il fit à l'homme son cadeau. Voilà donc comment l'homme acquit l'intelligence qui s'appliqua aux besoins de la vie. Mais l'art d'administrer les cités, il ne le posséda pas !...

En fait, quand (les hommes) se furent groupés, ils commirent des injustices les uns à l'égard des autres, précisément faute de posséder l'art d'administrer les cités ; si bien que, se répandant à nouveau de tous côtés, ils furent anéantis. Zeus, de peur que toute notre espèce n'en vienne à périr, envoya Hermès apporter le respect et la justice à l'humanité afin de constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes.

Hermès demanda alors à Zeus de quelle façon il devait faire don aux hommes de la justice et du respect : - Dois-je répartir ainsi la justice et le respect entre les hommes ? Ou dois-je les répartir entre tous ? - Zeus répondit : - Répartis les entre tous afin que tous y prennent part, car il ne pourrait y avoir des cités si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part. »⁵⁰

Pour la première fois dans l'histoire de la pensée occidentale, avec Protagoras, le couple conceptuel *nomos/physis* concerne seulement le monde humain et non pas l'univers entier ou la réalité en soi. « Du physique au politique : tel est le déplacement considérable que les sophistes (Protagoras *in primis*) font subir à l'objet de la réflexion », écrit Cassin dans *L'effet sophistique*⁵¹.

La *physis* est le monde extérieur regardé par l'homme, et la *polis* est l'habitat de l'animal-homme, l'espace où il agit.

⁵⁰ Platon, *Protagoras*, 320, 321 c. C'est nous qui traduisons.

⁵¹ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995, p. 161.

Dans la première partie du mythe, on retrouve le thème de l'équilibre dans le monde naturel, l'importance qu'il a en ce qui concerne la répartition des forces, des tâches et des qualités entre les animaux pour que tous puissent vivre en harmonie. Il n'y a pas de logique du plus fort dans le monde naturel, mais il y a au contraire une complémentarité entre le fort et le faible qui garantit l'ordre et l'avancement de toutes les espèces animales.

L'être humain est l'animal caractérisé par la raison, le *logos*, la parole. Protagoras ne partage pas la définition d'Aristote selon laquelle l'homme serait un animal social⁵² : pour vivre en société l'homme a besoin de la *politiké techne*, la technique politique, qui n'est pas une chose innée, mais une chose qui s'apprend.

L'animal homme est par nature doué de sens, comme nous l'avons abordé précédemment et par le *logos*. Ensuite, il peut apprendre à se servir de la *politiké techne*.

Le mythe se termine avec Zeus qui dit à Hermès de répartir *aidos* et *dike* parmi tous les hommes. Le respect et la justice⁵³ sont le contenu de la *politiké techne* : il s'agit du sentiment de justice, de solidarité et de conscience morale qui, ensemble, représentent le sens de la condition humaine commune. La justice est donc tout simplement vue comme une vertu de relation, comme la possibilité de garantir l'ordre et le fonctionnement de la cité.

Zeus exigeant que le respect et la justice soient donnés à tous, la forme de l'espace politique ne peut alors qu'être la démocratie, et cela n'a rien d'étonnant puisque Protagoras est en effet considéré comme le premier grand théoricien de la démocratie, comme on l'a abordé via Tordesillas, ou encore par Muller qui écrit justement :

« La théorie politique de Protagoras constitue la contribution la plus remarquable, dont nous avons connaissance, à l'établissement des fondements théoriques de la démocratie dans le cadre de la *polis* grecque. »⁵⁴

⁵² Aristote, *Politique*, 1252 a : « L'homme est par nature un animal politique ».

⁵³ La traduction la plus connue en français est celle de Croiset qui traduit respectivement *aidos* et *dike* par « pudeur » et « justice ».

⁵⁴ Reimar Muller, *Sophistique et démocratie*, in Barbara Cassin, *Position de la sophistique*, Colloque, Limoges, 1986, p. 180.

Effectivement, suite à la lecture du mythe de Prométhée, « Protagoras apparaît, comme un penseur politique démocratique : politique parce qu’il démontre que la dimension sociale est essentielle, et démocratique parce qu’il soutient que l’action politique est toujours une action collective et partagée. »⁵⁵, déclare Bonazzi.

D’une manière générale, en lisant le *mythe de Prométhée* mais aussi les autres fragments qui permettent de reconstruire la philosophie du sophiste, on peut commencer à affirmer que Protagoras valorise le *nomos* qui est à la fois estimé comme la plus importante conquête de l’humanité et comme l’emblème de l’humanité même.

La philosophie de Protagoras est d’abord une philosophie politique, mais cela ne veut en aucun cas dire que Protagoras oppose le *nomos* à la *physis*.

L’homme est la mesure de toute chose parce que son regard mesure le monde : la *physis* est le monde regardé par l’homme, le monde selon la perspective humaine. Chez Protagoras, il n’y a pas d’opposition entre *nomos* et *physis* : « dans la réalisation du *nomos*, dans l’invention et l’actualisation de la loi positive, les hommes ne font que conquérir leur *physis* »⁵⁶, précise Casertano.

L’espace humain, la maison de l’homme, est l’espace politique immergé harmonieusement dans l’espace de la *physis*. Et l’instrument qui rend possible la vie en communauté est la *politiké techné* ou le *nomos*. L’homme et le citoyen sont la même chose pour Protagoras. Ou, pour le dire avec les mots de Cany, l’homme protagoréen « dont la nature est la culture, a pour culture la politique »⁵⁷.

Physis et *nomos* suivent alors la même direction en tant que deux moments d’un même parcours.

Comme nous l’avons vu précédemment, Protagoras « refuse la distinction hiérarchisant entre l’opinion et la vérité, et réhabilite la *doxa* : le discours de l’opinion - en tant qu’il est pluriel – correspond parfaitement à la réalité toujours changeante »⁵⁸. Le *nomos* découle alors de la *doxa*, et naît d’un dialogue démocratique entre des discours différents : comme on l’étudiera davantage, le

⁵⁵ Mario Bonazzi, *I sofisti*, Op. cit., p. 47. C’est nous qui traduisons.

⁵⁶ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Op. cit., p. 126 et 127. C’est nous qui traduisons.

⁵⁷ Bruno Cany, *Naissance de l’anthropologie philosophique : le moment sophistique*, Op. cit., p. 97.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 98.

meilleur discours, le *kreitton logos*, est celui qui gagne en assemblée et séduit les autres pour sa valeur éthique, pour son utilité et pour son efficacité politique.

À la base des lois et des institutions, mais aussi des valeurs éthiques d'une communauté, il n'y a pas d'idée de Bien ou de Justice comme chez Platon, mais plutôt un discours fort au sujet de la loi et des valeurs, qui n'est autre que le discours humain victorieux.

Cassin remarque :

« Le *logos* apparaît dans le mythe, contrairement à ce que nous déduisons de Gorgias, d'Antiphon, ou de la pratique de l'éloge, comme radicalement impropre à constituer la dimension du politique : *l'art d'articuler les sons et les mots*, relève du savoir-faire prométhéen, et pourtant les hommes prométhéens se font dévorer ou s'entre-tuent faute de posséder l'art politique. »⁵⁹

En effet, dans la version du mythe de Prométhée transmise par Platon que nous venons d'analyser, le *logos* n'est pas vu comme la solution ultime pour que les hommes puissent vivre en paix. Dans le but de construire et gérer les cités, les hommes ont besoin de recevoir *la politiké techne*, c'est-à-dire qu'ils ont tous besoin de recevoir le don de Zeus, *aidos* et *dike*.

Nous possédons une autre version du mythe de Prométhée, moins connue que celle de Platon il s'agit de celle d'Aelius Aristide.⁶⁰

Aristide annonce d'emblée que son mythe à lui est « un mythe qui ne se termine pas de la même façon »⁶¹ que celui rapporté par Platon.

Tout comme le mythe traditionnel, au départ « les hommes ne savaient pas ce qu'ils devaient faire pour eux-mêmes et rien ne les liait ». « Ils savaient évaluer ceux qui étaient les plus grands et ceux qui étaient les plus petits, mais ils ne pouvaient pas résister aux autres animaux », donc « ils n'étaient pas, aucun d'entre eux, autonomes » et « ils mouraient donc en silence ».

Aristide reprend : « vu que le genre humain était en train de disparaître en s'affaiblissant petit à petit, Prométhée, qui s'en était rendu compte et qui était

⁵⁹ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Op. cit., p. 215.

⁶⁰ La version d'Aelius Aristide, traduite par nos soins du grec au français, figure dans l'Appendice I.1. de ce travail.

⁶¹ Aelius Aristide, *Oration XLV*, 100.

toujours solidaire avec le genre humain, monta en haut, en qualité d'ambassadeur des hommes ». Alors, « Zeus fut heureux d'entendre que Prométhée disait des choses justes, et une fois effectué une analyse des faits, commanda à Hermès, parmi ses enfants, de descendre auprès des hommes avec la rhétorique ».

Prométhée demanda à Hermès de ne pas répartir la rhétorique entre tous les hommes « mais plutôt, après avoir sélectionné les meilleurs, les plus passionnés et les plus constants par nature, de confier ce don à ceux-ci, pour qu'ils aient la possibilité de sauver en même temps eux-mêmes et aussi les autres ».

Ainsi, « les hommes réussirent à fuir le dur régime de la vie des animaux, arrêtaient d'être ennemis les uns et les autres, et découvrirent avec leur voisins le principe de la communauté », et « grâce à la capacité du raisonnement, fondèrent l'État ».

Ensuite, ils « établirent les lois comme guide de la cité et les juges, et introduisirent l'activité politique ». L'homme, « à partir de ce moment, est le patron de tout ce qui existe sur la terre et, de tout cela, il en fait l'utilisation qu'il veut, en ayant établi que la meilleure défense, au-delà de tout autre préside, est le raisonnement ».

Aristide définit la rhétorique comme ce qui « tient unis et pousse, en conformité aux normes en vigueur, à la recherche de ce qui est utile ». Il précise que si l'activité législative et l'activité judiciaire dépendent elles-mêmes du raisonnement, de la parole et de la rhétorique : « la rhétorique, au contraire, comme un gardien insomniaque, n'abandonne jamais son préside : depuis le début elle, qui a instruit et organisé ces deux activités, après avoir examiné et après avoir effectué sa fonction, toujours à nouveau, revient sur chaque argumentation, en reconsidérant sans arrêt tout ce qui arrive »⁶².

D'après Cassin, « le texte d'Aelius Aristide est explicitement une réflexion antiplatonicienne du mythe qui barre toute interprétation éthique et impose une interprétation rhétorique : le don divin à l'origine du politique n'est plus constitué par les équivoques *aidos* et *dike*, mais pour de bon par le *logos*. »⁶³

Voici donc la première grande différence entre les deux versions du mythe : la rhétorique seule suffit à résoudre le problème humain de la gestion des cités.

⁶² Aelius Aristide, *Oration XLV*, 100 et suiv.

⁶³ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, *Op. cit.*, p. 216.

Aristide a corrigé la version platonicienne du mythe du *Protagoras* en clé antiplatonicienne : « le politique ne relève pas d'excellences spécifiques à interpréter, ni éthiquement, ni même en termes de moralité objective : le politique est seulement et entièrement affaire de *logos*, il lui est immanent, et, en tant que tel, il est autoconstituant ». ⁶⁴

L'autre grande différence introduite par Aristide est qu'il ne faut pas que tous participent à la rhétorique, il faut choisir les meilleurs et leur remettre la *politiké techne* pour qu'ils puissent se sauver eux-mêmes ainsi que les autres. Aristide étant un rhéteur aristocratique, il est donc possible qu'il pensait sauver et valoriser le rôle politique de la rhétorique en la réservant à certaines excellences.

Cette vision pourrait correspondre à celle qui est protagoréenne si on considère que ces certaines excellences ont le droit et le devoir de partager leur savoir avec tous les autres membres de la communauté. Ainsi, nous retrouvons dans la version du mythe d'Aristide l'affirmation protagoréenne de l'importance de l'enseignement et de l'éducation.

Nous étudierons en effet, dans le prochain paragraphe, que la rhétorique et l'éducation sont deux présupposés nécessaires pour la construction d'un « discours fort » déterminant les choix des lois, des institutions et des valeurs dans une société humaine.

II.1.4. La rhétorique. *Les Antilogies* et le discours fort

Diogène Laërce a écrit que Protagoras affirmait que « sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre » ⁶⁵ : le thème du double discours constitue le cœur de *Les Antilogies*.

Les thématiques de cet ouvrage composé de deux volumes devaient probablement être regroupées en quatre axes principaux : les dieux, l'être, les lois et les mœurs de la *polis* et les arts ⁶⁶.

Le double discours était avant tout une technique utilisée par Protagoras lors de ses leçons de rhétorique. « En développant cette technique, Protagoras en a fait une sorte de méthode en soi, à laquelle son enseignement était une préparation.

⁶⁴ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, *Op. cit.*, p. 221.

⁶⁵ Diogène Laërce, IX, 50.

⁶⁶ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 33.

[...] Autrement dit, il enseignait à défendre successivement deux points de vue, l'éloge et le blâme, l'accusation et la défense, etc. »⁶⁷, nous apprend de Romilly.

D'autres témoignages rapportent que Protagoras disait que « pour chaque discours il y a un discours opposé »⁶⁸, parce que « dans chaque dispute il est possible de discuter d'un côté et de l'autre »⁶⁹, donc qu'« il n'est pas possible de contredire »⁷⁰.

Untersteiner rappelle que :

« Une des tâches du juge, depuis les temps les plus reculés, était de déterminer, entre deux parties, laquelle disait le vrai, ce qui, comme le précise l'étymologie, consiste en ce que soit proféré ce qui, des ténèbres, vient à la lumière. [...] Mais ce lien entre vérité et droit, reconnu dans l'ordre de l'humain comme dans l'ordre du divin, tant supérieur qu'inférieur, commença, à un moment donné, à se relâcher, annonçant ainsi la possibilité d'une contradiction entre vérité et droit. »⁷¹

Les temps étaient effectivement en train de changer avec l'avènement de la démocratie, et les Grecs commençaient à se rendre compte de la complexité du système judiciaire et politique portant en son sein un certain caractère nécessairement polémique : le procès prend figure d'un combat et l'espace judiciaire se manifeste désormais comme une lutte où s'affrontent les plaidoyers contraires des deux parties.

Avec la démocratie, il ne s'agit donc plus de *découvrir* la vérité cachée, mais de *faire gagner* une opinion sur une autre.

Dherbey écrit à ce propos :

« Le débat politique lui-même, où le peuple écoute les discours opposés des deux parts qui s'affrontent, montre bien que sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre. L'origine polémique et conflictuelle de ce partage se

⁶⁷ Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, *Op. cit.*, p. 118.

⁶⁸ Clément, *Stromates*, VI, 65.

⁶⁹ Sénèque, *Lettres*, 88, 43.

⁷⁰ Platon, *Euthydème*, 286 a.

⁷¹ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 49..

révèle par le fait que Protagoras parle de deux discours, et non pas d'une pluralité de discours possibles. »⁷²

Si les antilogies sont avant tout un exercice rhétorique visant à faire face à cette situation et à entraîner les élèves pratiquer les discours publics, elles prennent un autre tournant avec Protagoras pour devenir bien plus que cela : elles se métamorphosent en une vraie théorie philosophique exposée dans un livre. Il est d'ailleurs possible de penser que l'expérience d'enseignant ait inspiré sa théorie philosophique.

Aulu-Gelle nous raconte l'histoire d'un différend entre Protagoras et son élève Evathle :

« Un malentendu surgit entre les deux, et cette dispute concernait leurs accords sur la rémunération (du maître). Evathle, adolescent riche, aspirait à acquérir l'art de la rhétorique et la profession juridique. Le jeune homme choisit l'enseignement de Protagoras et lui promit de lui donner un salaire d'une entité aussi remarquable que ce que Protagoras demandait.

Il donna à Protagoras immédiatement la moitié (de la somme décidée), avant même le début du cours, et il fut établi qu'il verse l'autre moitié dès qu'il aurait discuté d'un cas juridique et gagné devant les juges son premier procès.

Après avoir été disciple et suiveur attentif de Protagoras pendant un certain temps et, bien qu'il ait fait visiblement de grands progrès dans l'art oratoire, Evathle ne commençait pourtant pas son activité légale.

Comme le temps passait, il semblait qu'il agissait ainsi aussi pour ne pas verser l'indemnité restante. Protagoras eut alors une idée qui lui parut intelligente : il sollicita le paiement de la rémunération fixée par le contrat et dénonça Evathle pour commencer un procès.

Arrivé devant les juges, pour introduire et structurer son discours, Protagoras s'exprimait ainsi : « Apprend, garçon stupide ! Dans les deux cas, tu devras me rendre ce que je t'ai demandé : s'il était prononcé une décision défavorable à ton cas, ou bien s'il était prononcé une décision favorable. Si la sentence était prononcée contre toi, je serai payé parce que j'aurai gagné le procès. Si, au

⁷² Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 13.

contraire, tu étais jugé favorablement, je serai payé en vertu du contrat, parce que tu auras gagné ton premier procès ».

À ces arguments, Evathle répliquait : « J'aurais pu éviter, ton petit jeu captieux et à double tranchant, dit-il, si je n'avais pas parlé moi-même, mais si j'avais demandé à quelqu'un d'autre de me défendre. Mais de cette victoire je tirerai ainsi un plus grand plaisir, parce que je ne te gagnerai pas seulement lors du procès, mais aussi grâce cette argumentation. Apprend donc toi aussi, très grand maître, car dans les deux cas je ne te payerai pas, et si la sentence sera contre moi, et si elle sera à ma faveur. Si les juges me donneront raison, tu n'auras rien en vertu de la sentence, car j'aurai gagné. Si, au contraire, (les juges) ne me donneront pas raison, tu n'auras rien en vertu du contrat, car je n'aurai pas gagné ». Les juges évaluèrent comme irrésoluble et incertain ce que les deux parties soutenaient, refusèrent de se prononcer à faveur de l'une des deux et décidèrent qu'elles devaient la résoudre en privé. Ils ne prirent donc pas de décisions sur cette question et renvoyèrent le procès à un autre jour, très loin dans le temps.

Ainsi fut-il qu'un célèbre maître d'éloquence subit la consultation de la part d'un jeune élève, avec son même raisonnement, et le petit jeu malin et fantastique disparut. »⁷³

Face à une telle histoire, dont le *demonstrandum* est paradoxal et problématique, Rossetti affirme qu'« il est inimaginable de prendre au sérieux et de donner confiance à ce qui est bien dit et crédité avec une forte détermination et un succès apparent », mais que pour cela, « il est facile de se rendre compte que le vrai sens de ce discours n'est pas là, mais ailleurs »⁷⁴. Et cet ailleurs, la solution ou la clé du paradoxe, ne se situe que dans son insolvabilité : c'est une antilogie dans laquelle chacun des deux discours est conforme en soi, mais est, en même temps, incompatible avec l'autre.

En effet, Cany précise que « dans la technique protagoréenne des *doubles dits*, il y a ce refus catégorique de toute synthèse, cette revendication du différend »⁷⁵.

⁷³ Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 10.

⁷⁴ Livio Rossetti, *Oltre il demonstrandum*, Méthexis XIX, Perugia, 2006, p. 128. C'est nous qui traduisons.

⁷⁵ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, *Op. cit.*, p. 97.

Pour Capizzi « les écrits antilogiques ont un contenu négatif : ici, les problèmes ne sont pas résolus, mais exaspérés, et les concepts ne viennent pas définis et développés, mais révélés dans leur intime contradiction »⁷⁶. Dans *Les Antilogies*, Protagoras voulait certes attaquer tout ce qui était considéré comme certain et définitif, comme nous l'avons d'ailleurs constaté lors de notre analyse du fragment *Sur les dieux*, mais nous préférons parler de « déconstruction » et non pas de « négation » en nous référant à *Les Antilogies*. La déconstruction a une forte valeur philosophique, parce qu'elle dérive du doute et permet la mise en discussion de son propre point de vue en la faveur d'un autre, donc une ouverture qui est toujours bénéfique au dialogue et à l'avancement dans la recherche collective.

Capizzi continue ensuite en expliquant que la différence fondamentale entre *Les Antilogies* et *La Vérité* se situe dans le fait que « le Protagoras antilogique ne développe pratiquement qu'une seule idée centrale, celle des deux raisons de chaque fait, alors que le Protagoras de *La Vérité* élabore un véritable système philosophique qui répond non pas à des problèmes choisis au hasard, mais aux problèmes qui l'interpellent directement »⁷⁷.

Si Protagoras veut, comme le dit Platon, « contredire à chaque fois que l'on fait une affirmation à caractère universel »⁷⁸, ce n'est pas seulement dans un esprit polémique : il veut nous apprendre que la vérité n'est jamais univoque et que le discours opposé peut être aussi valide et cohérent que le nôtre. Nous avons donc beaucoup à apprendre du discours opposé : l'ouverture vers l'autre, l'humilité, mais aussi comment renforcer notre propre discours pour qu'il soit encore plus efficace sur le plan rhétorique.

Cany écrit :

« Avec sa méthode des *doubles dits*, Protagoras *scinde* la contradiction en deux discours cohérents mais exclusifs, là où la dialectique héraclitéenne unifiait les

⁷⁶ Antonio Capizzi, *Protagoras*, Sansoni, Firenze, 1955, p. 235 et 236. C'est nous qui traduisons.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 242. C'est nous qui traduisons.

⁷⁸ Platon, *Sophiste*, 232 c.

termes de la contradiction par suppression du verbe être, et là où la dialectique socrato-platonicienne exclura l'un des deux termes par l'autre. »⁷⁹

Les Antilogies montrent qu'aucun discours sur la réalité ne peut être parfait, ne peut être vrai. Elles ne veulent pas affirmer l'impossibilité du dialogue, mais représentent tout au contraire la base nécessaire de tout dialogue : la prise de conscience que la vérité n'est jamais d'un seul côté, que ce qui nous paraît évident cache parfois d'autres perspectives possibles, moins évidentes mais tout autant intéressantes, que nous devons toujours prendre en considération et avec la plus grande attention le discours de l'autre.

Ensemble, l'homme-mesure et *Les Antilogies* fondent le relativisme protagoréen : chaque homme a sa propre vérité, chaque communauté décide de ses valeurs, de ses lois et de ses institutions, tout en sachant que le discours qui en dérive n'est jamais univoque, et encore moins absolu : il peut toujours être modifié et réadapté à une situation particulière ; il ne faut en effet jamais oublier que derrière chaque prétendue vérité, il y a toujours un autre discours possible qui, lui aussi, peut être porteur d'une autre vérité, d'un autre point de vue, et qui mérite alors d'être considéré.

Nous qualifions de *constructiviste* le relativisme de Protagoras, parce qu'il ne s'arrête pas à la phase déconstructive : il construit dans le sens qu'il apporte des solutions pratiques et politiques concernant la prise de décision face aux problématiques qui se manifestent au fur et à mesure dans le temps et dans l'espace humain.

Nous arrivons ainsi à la doctrine que l'on appelle traditionnellement doctrine « du discours fort » qui répond pratiquement et politiquement à la question suivante : si dans une communauté donnée, tous les discours portent en eux une partie de vérité, voire expriment une certaine vérité, comment pouvons-nous choisir entre un discours et un autre, entre une solution et une autre ?

La tradition veut qu'il soit possible selon Protagoras de « rendre plus fort le discours le plus faible »⁸⁰. Or, Dupréel précise :

⁷⁹ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, Op. cit., p. 101.

« Dès l'antiquité on a vu dans cette formule la prétention impudente de faire servir la Rhétorique au triomphe de la cause injuste sur la cause juste. Mais cette interprétation est tout arbitraire ; par les mots "le discours le plus faible", l'auteur de la formule paraît bien avoir voulu désigner l'énoncé de la cause qui, avant le plaidoyer, paraît devoir succomber, ayant contre elle les premières apparences. C'est cette disgrâce que le discours savant saura supprimer en remplaçant les apparences premières par d'autres apparences, avantageuses et décisives. »⁸¹

Protagoras présentait son art comme une technique de la persuasion, capable de faire en sorte que la thèse la plus faible dévie la plus forte, mais rien ne permet de sous-entendre qu'il s'agissait de faire triompher la cause injuste et le mensonge sur la cause juste et la sincérité. « Il nous paraît en effet absurde d'admettre que Protagoras eût jamais affiché un tel cynisme ; tout ceux qu'on entrevoit de son œuvre et de son caractère dément cette supposition »⁸², dénonce Dupréel.

Rendre plus fort le discours le plus faible veut dire que grâce à la rhétorique, à la capacité et à la force de l'argumentation, il est possible d'améliorer son discours et de faire entendre sa voix pour faire valoir ses droits. Même si le discours initial est peu convaincant, il est possible de le transformer en discours fort en renforçant ses thèses et ses arguments.

Le discours fort (*kreitton logos*) est le discours capable de rencontrer d'autres discours : il sera d'autant plus fort quand il sera adopté par d'autres et à nouveau enrichi par eux. C'est le discours ouvert en même temps, car il considère toutes les voix de la cité, et aussi convaincant, car il est le discours gagnant. Il n'est pas persuadant grâce à la tromperie, mais simplement avec la force de son argumentation.

Dans un véritable dialogue, un dialogue authentique, celui qui suppose une réelle ouverture, le discours fort gagne l'assentiment des autres. Il devient alors aussi le discours sage, c'est-à-dire instructif et riche, *utile* pour la communauté. Pour cette raison, le discours du tyran n'est jamais un discours fort, mais seulement un discours agressif.

⁸⁰ Aristote, *Rhétorique*, B 24, 1402 a 23.

⁸¹ Eugène Dupréel, *Les Sophistes*, Op. cit.48, p. 39.

⁸² *Ibid.*, p. 44 et 45.

« Quand le sophiste Protagoras proclamait que *l'homme est la mesure de toutes choses*, dit Bonazzi - il voulait dire que : chacun (l'homme comme individu) a des raisons à faire entendre, et que tous ensemble (l'homme comme humanité) pouvons et devons trouver un accord. »⁸³

Dans un célèbre témoignage de Plutarque, nous venons à connaissance de la fameuse conversation entre Protagoras avec Périclès à propos de la mort d'Épitos de Pharsale :

« Xanthippos [le fils de Périclès] critiquait son père, surtout en divulguant, pour se moquer de lui, le fait qu'il perdait du temps à la maison et les discours qu'il entretenait avec les sophistes. Par exemple, comme un certain athlète avait involontairement lancé son javelot contre Épitos de Pharsale et l'avait tué, (Périclès) resta une journée entière à discuter avec Protagoras (pour établir), en suivant le meilleur discours, si on devait tenir pour coupable du malheureux événement le javelot, celui qui l'avait lancé ou les responsables de la compétition. »⁸⁴

Protagoras et Périclès veulent établir quel est *le meilleur discours*, le discours le plus fort et le plus convaincant pour déterminer qui est « le coupable du malheureux événement ». Le fait qu'ils aient discuté pendant une journée entière prouve bien que la question est très sérieuse d'un point de vue philosophique : ils ont dû avancer différentes argumentations et ont dû ensuite les analyser minutieusement.

Untersteiner écrit à ce sujet :

« La réponse à ce problème pourrait être l'une des trois et cela dépend du point de vue que l'on choisit et de la personne qui va analyser la problématique. En fait, lorsque l'on expose le cas à un médecin, la réponse est le javelot ; si on parle avec un juge, donc à partir d'un point de vue de la responsabilité pénale, la réponse est l'individu qui a jeté le javelot ; si on soumet le cas au chef de l'administration, la

⁸³ Mario Bonazzi, *I sofisti hanno ragione*, Op. cit. C'est nous qui traduisons.

⁸⁴ Plutarque, *Périclès*, 36, 5.

réponse est les surveillants... Le relativisme est alors dirigé vers une sorte de *contextualisme*. »⁸⁵

Si comme le dit Untersteiner le relativisme protagoréen est dirigé vers un contextualisme, donc vers le fait de prendre en compte les différents points de vue possibles sur la question, nous voyons ici la base de la théorie du discours fort. « Les hommes les meilleurs en effet savent proposer aux autres les discours capables d'entraîner leur adhésion ; le discours d'un seul devient alors discours fort de par sa capacité intrinsèque d'universalisation. »⁸⁶

Protagoras et Périclès repèrent les meilleures voix parmi celles de la cité, c'est-à-dire les meilleurs discours : celle du médecin, selon lequel la cause de la mort d'Epitimos est à rechercher dans le javelot ; celle du juge, selon lequel le coupable est celui qui l'a lancé ; et celle de l'administrateur, selon lequel la faute est à imputer aux organisateurs de la compétition.

Parmi ces discours, un seul sera retenu pour déterminer l'identité du coupable.

Aucun des autres discours n'est faux : ils auront tout simplement moins convaincu. Comme le dit Casertano, « il ne peut pas exister un discours faux, car tout le monde dit ce qui est vrai pour lui à ce moment-là, dans cette situation, dans ce contexte »⁸⁷.

Selon chaque perspective il y a une vérité, ou une partie de vérité respectable et intéressante pour la construction du discours commun.

À partir de l'analyse du témoignage de Plutarque que nous avons rapporté, nous pouvons dire que le discours fort est avant tout *une méthode* qui vise à répondre de façon pratique à la question de comment trouver la meilleure réponse, la meilleure solution dans une communauté.

Après avoir identifié les discours les plus convaincants, nous pouvons ensuite décider du meilleur parmi eux.

Cette méthode est liée directement à une vision démocratique de la communauté, car elle est basée sur le consensus. « Si chacun est capable de posséder la vertu politique, cela signifie que dans la cité peut se constituer un

⁸⁵ Mario Untersteiner, *I Sofisti, Op. cit.*, p. 47 et 48.

⁸⁶ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes, Op. cit.*, p. 27.

⁸⁷ Giovanni Casertano, *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli, 2004, p. 45 et 46. C'est nous qui traduisons.

discours unanime, ou du moins majoritaire qui constitue le discours fort, le discours isolé et marginal représentant alors le discours faible⁸⁸ », analyse Dherbey.

Donc ce qui donne au discours sa force, c'est le consensus qu'il provoque. Mais comme nous l'avons dit, « le discours meilleur, le raisonnement le plus faible, ne sont jamais tels sur le plan de la vérité absolue, mais sur le plan de la société humaine. »⁸⁹

Ainsi, pour que cette méthode puisse être mise en place et fonctionner, deux conditions sont requises :

- Qu'il y ait des rhéteurs maîtrisant la *politiké techne* ;
- Que ces rhéteurs puissent enseigner la *politiké techne* à tous les citoyens.

Dans le *Théétète*, Platon fait dire à Protagoras :

« Le savant est celui qui, de chaque chose nuisible parvient à en faire des choses qui semblent utiles et le sont [...]. Il existe en effet des personnes plus savantes que les autres, sans que quiconque n'ait d'opinions fausses [...]. Je suis très loin d'affirmer que la sagesse et les sages n'existent pas. Je considère savant celui qui serait capable de transformer les choses qui apparaissent à l'un de nous et sont mauvaises de façon qu'elles apparaissent et soient bonnes. »⁹⁰

Platon introduit ici sa vision de la rhétorique et de la sophistique : le « savant » selon Protagoras serait un orateur habile capable de transformer une « mauvaise chose » en « bonne chose », c'est-à-dire de faire « apparaître », de faire croire que la mauvaise chose soit une bonne chose. Le savant est donc celui qui est capable de persuader celui qui l'écoute qu'il a raison, et que son discours est le meilleur, même s'il ne l'est pas.

Au-delà de la lecture négative platonicienne de la rhétorique, ce que nous devons retenir, c'est que selon Protagoras *le savant existe et qu'il a un rôle à*

⁸⁸ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 25.

⁸⁹ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni nelle dottrine dei sofisti*, *Op. cit.*, p. 113. C'est nous qui traduisons.

⁹⁰ Platon, *Théétète*, 166 d.

jouer. Il faut par contre préciser qu'il n'est pas correct de parler de « savant » si nous nous plaçons dans la perspective de la sophistique : nous préférons l'appeler rhéteur, tout simplement, en présupposant qu'il maîtrise la *politiké techne*.

Un peu plus loin, Protagoras précise :

« Les rhéteurs savants et habiles font ce qui est avantageux pour la cité, plutôt que ce qui semble être juste. Parce que ce qui semble être juste et beau à une quelconque cité, cela est juste et beau pour cette cité, aussi longtemps qu'elle juge qu'il en est ainsi. »⁹¹

Protagoras précise à propos des rhéteurs qu'ils sont « des personnes plus savantes que les autres, sans que quiconque n'ait d'opinions fausses »⁹². Leur caractéristique principale est qu'ils savent fabriquer le meilleur discours et l'imposer dans la cité en vue du bien commun. « Le plus sage est celui qui, au moyen de son discours, fait adopter par ses concitoyens, c'est-à-dire universalise, les dispositions les plus utiles à la communauté. »⁹³

La justice n'est que ce qui apparaît être la meilleure solution, la plus avantageuse. Et cette décision est prise dans un moment précis, pour une cité précise, pour un temps défini, par un « rhéteur savant ».

Le juste et l'utile sont la même chose chez Protagoras: ce qui est utile à la communauté « dans un moment précis » et « pour un temps défini » est *le bon choix*, c'est la loi juste ou l'institution juste. La meilleure solution, celle prise par le « rhéteur savant », devient une décision, et si cette décision est acceptée et partagée par tous les citoyens, alors elle devient la décision juste.

Et qu'est que cette décision sinon le *nomos* même ? Sinon la loi ou l'institution particulière et acceptée par la communauté ? Casertano affirme que « le *kreiton logos* est le *nomos*, il est la réalisation dynamique d'un consensus humain. »⁹⁴

⁹¹ *Ibid.*, 167 c.

⁹² *Ibid.*, 167 d.

⁹³ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 27.

⁹⁴ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni nelle dottrine dei sofisti*, *Op. cit.*, p. 116 et 117. C'est nous qui traduisons.

Nous avons vu que la doctrine du discours fort explique comment les décisions sont prises au sein d'une communauté ; le discours fort forgé par le rhéteur est alors, bien évidemment, le *nomos* même : « le *leader* politique [...] crée le discours fort de la cité, et lui donne par là sa vérité et sa justice, puisque son discours librement partagé devient le discours commun. »⁹⁵

Mais le *kreitton logos* ne concerne pas seulement le processus de construction de la loi et de l'institution positive. Il se rapporte aussi au domaine de l'éthique : les valeurs d'une communauté sont fabriquées et adoptées avec la même méthode. Ainsi, comme le souligne Untersteiner :

« Puisqu'en vertu du *kreitton logos*, les valeurs éthiques sont l'œuvre d'une pensée capable de les imposer de manière universelle à l'ensemble des hommes, il s'en suit que l'éthique protagoréenne est une éthique constructive [...]. Le caractère constructif de l'éthique de Protagoras conduit à affirmer nécessairement que les concepts de juste, de pieux, etc., peuvent être enseignés. »⁹⁶

L'autre présupposé nécessaire pour la vie de la communauté est en effet, comme annoncé, l'éducation des citoyens qui doit être une éducation avant tout politique.

Protagoras déclarait que « la vertu peut être enseignée. »⁹⁷ Vertu doit ici être comprise au sens de vertu politique ou, encore mieux, comme *politiké techné*, parce que comme l'explique Dherbey :

« La condition de possibilité de la vertu politique sera un ensemble de connaissances possédées par tous les citoyens leur permettant de se retrouver sur une plate-forme commune, ou plutôt dans la place forte du discours partagé. On comprend aussi que Protagoras ait consacré son existence à l'éducation du citoyen, et qu'à ses yeux toute éducation soit éducation politique. »⁹⁸

⁹⁵ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 27.

⁹⁶ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 100 et 104.

⁹⁷ Platon, *Protagoras*, 324 a.

⁹⁸ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes Op. cit.*, p. 26.

Comme on le sait, Protagoras était avant tout un professeur, ou plutôt un éducateur, et « le domaine de l'éducateur s'étend sur les connaissances que les membres d'une société sont d'accord pour accueillir, et son instrument professionnel est la parole ».⁹⁹

À propos de l'éducation, il disait aussi que « l'enseignement nécessite d'une prédisposition naturelle et de l'expérience. Il faut commencer à apprendre dès le jeune âge. »¹⁰⁰ Dans ce fragment, nous retrouvons des éléments de ce que devait être sa pédagogie. Il évoque la « prédisposition naturelle », parce qu'il faut aimer, avoir envie d'enseigner et d'apprendre ; l' « expérience » parce qu'il faut aussi de la persévérance et de la détermination ; il dit enfin qu'il est bien de « commencer à apprendre dès le plus jeune âge », parce que les enfants doivent être stimulés et encouragés pour qu'ils aient envie d'apprendre et pour qu'ils soient persévérants.

Nous avons un autre texte sur l'éducation attribué à Protagoras par Platon :

« Je pense qu'une partie importante de l'éducation d'un homme soit la connaissance des poèmes. C'est-à-dire le fait d'être capable de comprendre les expressions des poètes, celle qui sont correctes et celle qui ne sont pas correctes, et le fait d'être capable, quand interrogé, d'opérer des distinctions et de réfléchir sur celle-ci. »¹⁰¹

Il est important que les hommes connaissent les poèmes, autrement dit qu'ils comprennent les expressions poétiques et qu'après les avoir mémorisées, ils sachent réfléchir sur celles-ci et donner leur avis.

Quintilien raconte que Protagoras a été parmi les premiers à avoir traité la capacité d'émouvoir.¹⁰² Il y a ici l'intuition d'un principe fondamental de la psychologie moderne : Protagoras attire l'attention sur l'importance du développement de l'intelligence émotive. Celle-ci peut par exemple se cultiver en lisant de la poésie et en apprenant à s'en émouvoir.

⁹⁹ Eugène Dupréel, *Les Sophistes, Op. cit.*, p. 23.

¹⁰⁰ *Anecdota Parassina*, I 171, 31

¹⁰¹ Platon, *Protagoras*, 339 a.

¹⁰² Quintilien, III 1, 10.

Nous pourrions donc avancer que Protagoras voyait l'empathie comme un ingrédient nécessaire, à côté des capacités rhétoriques et pratiques, pour favoriser un dialogue sain au sein de la communauté¹⁰³.

La conception de l'admissibilité de thèses adverses mais que l'on peut également parcourir, et la doctrine de l'homme-mesure, ainsi que le thème du discours fort, sont les conditions sine qua non de toute démocratie. « La théorie du discours fort chez Protagoras nous semble donc présenter une inspiration politique certaine, et cette inspiration n'est pas celle du machiavélisme, c'est celle de la démocratie telle qu'Athènes l'a connue à la brillante époque de Périclès »¹⁰⁴, annonce Dherbey.

Le processus de création du *nomos* basé sur le consensus est révélateur d'une vision positive de la politique : le *nomos* protagoréen est exalté comme emblème de l'humanité. Mais ce même *nomos* naissant du discours le plus fort n'a plus rien de sacré, il peut toujours être modifié et revu : il est désacralisé, laïcisé. Nous avons pour illustration la critique de Protagoras envers l'institution de la peine telle qu'elle était à Athènes à son époque :

« Personne en effet ne punit ceux qui commettent des injustices en pensant tout simplement qu'ils soient coupables, sauf ceux qui veulent se venger comme des bêtes, de façon irrationnelle. Qui, au contraire, a l'intention de punir avec du bon sens ne pratique pas la punition à partir de l'action mauvaise, déjà accomplie, car il n'est pas possible de faire que le fait en question ne soit pas arrivé, mais il le fera plutôt en relation au futur, pour que personne n'accomplisse une nouvelle injustice. »¹⁰⁵

La punition devrait selon lui non pas servir à la vengeance mais plutôt à la rééducation : le coupable devrait être puni en prévision de l'avenir afin que ni lui ni les témoins n'aient envie de recommencer.

¹⁰³ Alors que Platon, comme on le sait, condamnait la poésie et les poètes.

¹⁰⁴ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes, Op. cit.*, p. 28.

¹⁰⁵ Platon, *Protagoras*, 324 a.

« La justice ne doit plus se référer à la peine comme à une fatalité inexorable qui punit, mais, au contraire, la peine doit posséder une fonction éducative, dans la mesure où, par la souffrance, elle manifeste la véritable réalité éthique »¹⁰⁶, affirme Untersteiner.

Nous voyons que Protagoras attaque ici le *nomos*, qui dans ce cas n'est rien d'autre qu'une loi archaïque encore en vigueur à Athènes malgré l'avènement de la démocratie. Cette attaque montre bien la tentative de Protagoras de construire un nouveau discours sur la peine en espérant convaincre les citoyens de l'approuver et l'accepter, donc de le transformer en un *kreiton logos* sur la peine. Elle nous rappelle de très près le contexte et le contenu de l'attaque au *nomos* d'Antiphon.

¹⁰⁶ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 103.

II.2. LA PHILOSOPHIE D'ANTIPHON

Dans cette partie II.2., nous voulons reconstruire la pensée d'Antiphon et mettre en valeur son importance philosophique, éthique et politique.

Comme chez Protagoras, les recherches d'Antiphon sont hétérogènes et variées et semblent toutes converger vers une dimension politique. Cela constitue à notre avis leur plus grand intérêt philosophique¹.

Nous traiterons des principaux éléments de sa doctrine, comme le conflit humain entre nomos et physis, la critique de l'intouchabilité du nomos, et la solution politique de la concorde, point de rencontre entre les membres d'une communauté sur le choix des règles, des actions et des valeurs.

Nous souhaitons montrer d'une part la complexité et la profondeur de la pensée antiphontienne, et d'autre part qu'il est incorrect et réductif de lire la doctrine d'Antiphon à la manière de la tradition philosophique, comme une attaque à la loi et à la démocratie.

Sur le même modèle que Protagoras, nous analyserons et commenterons les textes principaux d'Antiphon en se référant aux fragments les plus significatifs, et essaierons de dégager les noyaux fondamentaux de sa philosophie en suivant une méthode de concaténation d'idées convergentes vers une lecture politique.

¹ Mario Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Milano, 2007, p. 308.

II.2.1. L'homme dans la *physis*

Différemment de chez Protagoras, *nomos* et *physis* représentent pour Antiphon deux concepts fondamentaux qui reviennent fréquemment dans ses écrits, et qui sont explicitement traités.

Il est certain qu'Antiphon exprimait constamment un mécontentement vis-à-vis du *nomos* à travers la majorité de ses écrits ; et ce qui saute aux yeux en lisant les fragments de son œuvre, c'est que la *physis* y occupe une place prédominante.

Comme nous l'avons étudié dans le chapitre précédent, chez Protagoras, l'homme, *anthropos*, est le sujet et le protagoniste qui rencontre les choses du monde et qui est maître de son passé, de son présent et de son futur, et ceci grâce au *nomos*, outil précieux, humain et démocratique. Inversement, chez Antiphon c'est la *physis* à occuper toute la place, nature profonde des étants, qui échappe à tout effort humain de la fixer.

De Romilly écrit :

« Ce que dit Antiphon ne vaut ni pour la loi ni contre elle et ne tend qu'à analyser, à définir. Quand il dit que la loi est imposée, en plus, non nécessaire, il pourrait dire autant de la beauté, de la valeur, de l'aspiration au bien ou de la vertu. Et quand il dit que la loi est invention humaine, convention, création surajoutée, il ne dit pas une seule fois qu'il faille pour autant la rejeter ou s'y dérober »².

Celle d'Antiphon est une critique basée sur le constat d'un fait réel : il y a la *physis* et il y a le *nomos* ; souvent ces deux domaines ne se touchent pas, ne se rencontrent pas ; très souvent le *nomos* écrase la *physis* avec des conséquences problématiques, voire même tragiques pour l'homme.

Malgré la grande place tenue par la *physis* antiphontienne dans son œuvre, nous ne pensons pas qu'Antiphon était un « partisan de la *physis* »³. En lisant les fragments en notre possession nous ne trouvons pas d'exaltation de l'état de

² Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012, p. 84.

³ Comme le soutiennent par exemple Guthrie ou Dherbey.

nature⁴, ni des valeurs qui dériveraient de la nature, mais plutôt une constatation de fait : l'homme est tragiquement tiraillé entre les règles de la *physis* et celles du *nomos*. Ce dernier apparaît parfois même comme une prison artificielle dans laquelle il se serait lui-même enfermé.

Dans ce paragraphe, nous nous intéresserons d'abord au concept de *physis*, ainsi qu'à la relation entre celle-ci et l'homme, ce qui est fondamental pour comprendre la philosophie d'Antiphon, car comme le souligne Untersteiner, « la gnoséologie et la physique d'Antiphon constituent une unité organique sur laquelle se greffent tous les problèmes éthiques, juridiques et esthétiques. »⁵

Aristote rapporte par exemple une métaphore employée par Antiphon pour illustrer son concept de *physis* :

« Il semble à certains que la nature, c'est-à-dire la substance des choses existantes, soit ce qui avant tout subsiste dans chaque chose, en soi et sans aucune forme ; par exemple le bois est la nature du lit, le bronze est la nature d'une statue. Antiphon dit que la preuve c'est que si on enterrait un lit et si sa décomposition produisait une pousse, ce qui naîtrait ce ne serait pas un lit mais du bois, puisque d'un côté il y a ce qui existe par accident, c'est-à-dire la disposition selon la règle et selon la technique, et de l'autre [il y a] la substance, ce qui persiste sans interruption pendant que celle-ci subit ces mutations. Si on enterrait un lit et si sa décomposition produisait de la vie, ce qui naîtrait ce ne serait pas un lit, mais du bois. »⁶

La *physis* « substance des choses existantes », matière sans forme, est cet arbre qui revient et reviendra toujours, identique et constant. Elle est comme un arbre, car elle surgit des entrailles de la terre, forte et résistante. Elle « existe sans interruption », pure immanence, plénitude et nécessité⁷.

⁴ Antiphon a été le premier penseur dans l'histoire de la philosophie à parler d'un *état de nature* opposé à l'état civil, et il ainsi anticipé, pour cet aspect en particulier, les théories des jusnaturalistes.

⁵ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tome I, trad. Alonso Tordesillas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, (Trad. Alonso Tordesillas), p. 70.

⁶ Aristote, *Physique*, B 1, 193a 9.

⁷ Le concept de *physis* d'Antiphon nous fait penser par cet aspect à la substance spinozienne, pure immanence.

Pour expliquer son concept de *physis*, Antiphon n'emploie jamais le terme aristotélicien de *hyle* (matière), mais utilise celui d'*arrythmiston*, très récurrent dans tous ses écrits.

Palumbo explique que la notion de *chora* chez Platon rappelle une substance informe, un matériel sans forme qui attendrait d'être modelé et sculpté : quand Aristote définit la notion de matière, il semble suivre Platon et la décrit comme le substratum absolument indéterminé et potentiel qui reçoit des *formes* et est transformé en quelque chose de déterminé⁸.

Aristote affirme ainsi :

« Je définis matière ce qui n'est pas quelque chose en soi, ni en tant que quantité, ni en tant qu'aucune autre catégorie qui peut se référer à ce qui est. »⁹

Selon Aristote, les étants sont composés de matière et de forme mais c'est la forme qui joue le rôle principal, car elle leur donne l'essence. En revanche, la supériorité ontologique est pour lui accordée à ce qu'il appelle *hyle* et que le sophiste nomme *arrythmison* : c'est celui-ci qui constitue la nature profonde des étants.

Dans la cosmologie d'Antiphon, l'*arrythmiston* est la vraie réalité de toutes choses : il s'oppose diamétralement au *rythmos*, l'image visuelle, la forme. Comme le précise Dherbey, si dans la cosmologie l'*arrythmiston* représente le réel et le profond, et le *rythmos* le superficiel et l'apparent, dans l'anthropologie la *physis* représente la nécessité interne et la vérité, et le *nomos* l'extériorité accidentelle et le conventionnel¹⁰ : « tout *rhythmos* n'est finalement pour Antiphon qu'un figurant. »¹¹

Antiphon renforce son idée sur la constance et la force de la nature en disant que si un jour on enterre un lit en bois dans un jardin, ce qui poussera ensuite ne sera pas un autre lit, mais plutôt un arbre : donc le bois représenterait la *physis*, ce

⁸ Palumbo *La chora nel Timeo di Platone: una scena per il teatro del mondo*, in Vichiana, Loffredo, Napoli, 2008, p. 8.

⁹ Aristote, *Métaphysique*, Z3, 1029 a1 20. C'est nous qui traduisons.

¹⁰ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, p. 100.

qui reste identique et constant, et le lit représenterait la *techne* humaine, l'accidentel et l'artificiel.

Mais comme l'explique Dherbey :

« Le but principal d'Antiphon dans l'exemple du lit qu'on enterre, n'est pas tant de montrer la supériorité de la nature sur la fabrication que de montrer la prévalence de l'*arrythmiston* (le libre de structure, le fond) sur le *rhythmos* (la structure, la figure). L'exemple d'un objet fabriqué y est spécialement approprié parce que dans l'art la forme est encore plus débile et fugace que dans la nature. »¹²

D'ailleurs Antiphon ne voulait pas dévaloriser la *techne* humaine, il se limitait à nier que celle-ci puisse se substituer à la nature. Si bien que, comme énonce Casertano, « il ne niait pas une certaine valeur aux lois, aux normes de la vie en commun, mais il contestait le fait que celles-ci puissent empêcher l'expression de la nature humaine la plus profonde. »¹³

Dans un autre fragment nous ayant été rapporté par Artémidore, nous apprenons que selon Antiphon :

« Rien, en effet n'est étranger à la nature, même pas en tant qu'élément. La nature n'est pas un nom nu, mais elle est définie comme le mouvement rotatoire, dans tout et pour tout, des choses qui seront et qui ne seront pas. »¹⁴

Dans la *physis* émergent « les choses qui seront et les choses qui ne seront pas ». Elle englobe tous les étants dans son mouvement rotatoire perpétuel : les étants sont les choses du monde, les éléments qui le constituent, et l'homme en est un. Ils se manifestent sur la superficie du monde en tant que formes et figures. Chaque étant porte en soi une réalité profonde due à son lien avec la *physis* et, en même temps, est constitué de qualités accidentelles.

Si Antiphon perçoit tout *rhythmos* comme n'étant qu'un simple figurant, ce n'est pas pour rabaisser les objets du monde, justement, il étudiait avec attention

¹² *Ibid.*, p. 98.

¹³ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni nelle dottrine dei sofisti*, il Tripode, Napoli-Firenze, 1971, p. 300. C'est nous qui traduisons.

¹⁴ Artémidore, *Onicritique*, IV 2.

les choses et les phénomènes de la nature, ainsi que les peuples étrangers. Il s'intéressait à tout ce qui est *vie* : dans tout *rhythmos*, dans toute manifestation il y a de la *physis*. Il a par exemple étudié les vortex¹⁵, a donné son avis sur la mer¹⁶, sur le Soleil¹⁷, sur la Lune¹⁸, sur les éclipses¹⁹, etc. Tous constituent des exemples des étants que l'homme est amené à croiser.

Si l'on regarde le monde d'un point de vue humain donc, on peut dire que les étants, multiples et en changement perpétuel, émergent et l'homme les rencontre.

Dans le fragment d'Artémidore que nous avons rapporté, Antiphon précise que la *physis* n'est pas un « nom nu » : il veut affirmer qu'elle n'a rien de l'abstraction, étant la réalité même, ni de la transcendance, étant pure immanence.

Pourtant, l'homme qui est un étant parmi les étants, ne peut ni voir, ni comprendre la *physis* dans sa totalité. Antiphon développe :

« Il n'y a aucune unité des choses que tu verras avec la vue, qui voit les choses les plus lointaines, et que tu pourras penser avec l'intellect, qui connaît les choses les plus profondes. »²⁰

Pareillement à Protagoras, Antiphon nie la possibilité pour l'homme d'accéder à la totalité ontologique, mais il la décrit en même temps. Il justifie ce fait en affirmant que l'homme étant lui-même une manifestation de la *physis*, il a donc une certaine conscience de celle-ci et sait qu'elle n'est pas un nom nu, étant la réalité même de toutes choses.

La vue et l'intellect, organes dont l'homme est doué, sont insuffisants pour percevoir l'unité des choses, c'est-à-dire qu'ils ne permettent pas d'assumer un point de vue ontologique²¹. L'homme peut sentir les états qu'il rencontre avec ses sens, et peut les comprendre avec son intellect.

¹⁵ Harpocraton, 95 B, 114 S.

¹⁶ Aetius, III, 16, 4.

¹⁷ Aetius, II, 20, 15.

¹⁸ *Ibid.*, 28, 4.

¹⁹ *Ibid.*, II, 29, 3.

²⁰ Galenus, XVIII, B656k.

²¹ Selon Untersteiner, dans ce passage Antiphon était en train d'exposer, pour ensuite attaquer et condamner, la théorie de la connaissance de Gorgias qui niait la possibilité de toute connaissance des phénomènes. In Mario Untersteiner, *Les Sophistes, Op. cit.*, p. 52-54.

Mais il ne rencontre les étants émergeant de la profondeur de la *physis* qu'à partir de sa position particulière : il est immergé dans le temps et dans l'espace, conditions qui déterminent son point de vue. En effet, Antiphon explique que « le temps est pensée ou mesure, et non pas substance »²². Le temps n'appartient pas à la substance, donc il n'appartient pas à la *physis* ; il constitue la manière selon laquelle l'homme aperçoit les étants : il lui permet de penser et mesurer les choses qu'il rencontre.

Grâce au témoignage de Galenus, nous lisons que d'après Antiphon :

« Il est illogique en effet de croire que les formes dérivent des noms, ce n'est pas possible. Les noms sont décidés, alors que les formes ne sont pas établies mais plutôt reçues. »²³

L'homme a la capacité de donner les noms aux étants. Dès qu'il rencontre une forme déterminée, après l'avoir *sentie* grâce à ses sens, il la *comprend* grâce à son intellect qui a la capacité de donner des noms.

À titre d'exemple, Parménide avait déjà traité de la question des noms²⁴, mais Antiphon semble être plus précis car il indique la raison pour laquelle les noms ne peuvent pas définir la chose : celle-ci change continuellement, et le contenu du nom finit alors par ne pas être adapté.

Ce passage a été lu par certains comme une polémique contre Protagoras²⁵ qui, selon l'interprétation platonicienne de l'homme-mesure, énonçait que c'était à l'homme de déterminer les choses et de décider de leur être et de leur non être : ainsi, les choses dériveraient du *logos*, donc de l'humain. Nous n'excluons pas cette possibilité mais cela voudrait dire qu'Antiphon interprétait la doctrine de Protagoras de la même manière que Platon, car comme nous avons essayé de le montrer, Protagoras n'affirmait nullement que l'homme déterminait la réalité des choses : les deux philosophes ne sont donc pas en désaccord sur ce point.

Dans un autre fragment, nous pouvons lire qu'Antiphon affirmait :

²² Aetius, I 22, 6.

²³ Galenus, XVIII, B656k.

²⁴ Parménide, Fr. 8.

²⁵ Par exemple Annie Hourcade, *Atomisme et sophistique : la tradition abdéritaine*, Cahiers de Philosophie ancienne n° 21, Éditions Ousia, Bruxelles, 2009, p. 54-56.

« On voit toujours et on connaît toujours les choses qui existent, alors qu'on ne voit pas et on ne connaît pas les choses qui ne sont pas. On connaît chaque art, sans doute, après qu'il a été représenté dans ses configurations, et aucun art n'existe sans une perception d'un caractère particulier. »²⁶

L'homme peut seulement sentir et connaître les choses douées d'existence ; un art, ou un objet, existe une fois qu'il a été configuré, mis en place. C'est le langage, la capacité humaine, qui lui permet de comprendre le monde et d'attribuer des noms aux choses ; par conséquent, une fois comprises par le langage elles existent pour lui. En clair, les choses existent pour l'homme une fois senties et comprises.

Ici, le raisonnement antiphontien se complique, car l'homme peut aussi *inventer* un nom. Mais dans ce cas, il ne peut ni sentir, ni comprendre l'étant nommé mais seulement y croire. Voici comment Antiphon développe cette idée :

« Parmi les étants, certains existent par nature, à d'autres on croit. Voilà les deux premiers principes directifs. Pourtant, il est nécessaire que les étants existant par nature présentent les mêmes caractéristiques et de la même façon. Pour ce qui concerne les étants auxquels on croit, au contraire, les hommes après avoir conclu un accord entre eux, les disposent à leur convenance, et ils appellent coutume ce même accord. »²⁷

Selon les deux « principes directifs », l'homme peut donner un nom aux étants existants qu'il peut sentir et comprendre par nature, aussi bien qu'aux étants qui n'existent pas par nature et qu'il ne peut ni sentir ni connaître. Ces derniers ne sont que des noms nus, des mots vides dépourvus de matière et de réalité. Ils naissent d'un accord humain : nous rentrons alors dans le domaine du *nomos*, de l'accidentel et de l'arbitraire.

Antiphon introduit la contradiction, caractéristique de toute sa philosophie, entre *physis* et *nomos*. Les deux grands domaines constituent la réalité humaine auxquels l'homme doit se confronter : tous les problèmes et toutes les souffrances

²⁶ Galenus, XVIII, B656k.

²⁷ Artémidore, *Onicritique*, IV 2.

naissent de la confusion, voire de l'oubli, de la différence fondamentale entre les deux. La *physis* est le *vrai* ; le *nomos* est le *vraisemblable*.

Des exemples d'étants inventés par l'homme et qui sont donc vraisemblables, et non pas vrais, sont les lois, les institutions, les coutumes, les croyances locales, ou encore les abstractions comme les objets mathématiques ou géométriques : ils partagent le fait d'être des noms nus, mais d'être considérés, le plus souvent, comme des étants réels, nécessaires et naturels. Cette confusion ontologique implique qu'ils ne font que provoquer des souffrances chez les hommes qui perdent le vrai sens de la réalité et de la vie.

Les coutumes et les croyances appartiennent donc au domaine du vraisemblable : chaque communauté, selon ses préférences et ses exigences, décide des siennes et les institue à partir d'un accord. C'est un élément d'explication des manifestations et pratiques différentes dans chaque lieu géographique.

Antiphon fait une différence entre les mœurs communes et les mœurs locales :

« Les mœurs communes se différencient grandement de celles locales. Si on n'en prend pas conscience, on sera trompé par elles. Mœurs communes, donc sont celles-ci : [...] élever les enfants, être tributaire des femmes, [aussi dans l'intimité de la relation avec elles]. Être réveillé le jour et dormir la nuit, avoir besoin de nourriture, se reposer quand on est fatigué, passer du temps à l'ombre d'un toit et non pas en plein air. Celles-là sont en vérité les mœurs communes. Nous définissons locales ou propres à un peuple les autres. Par exemple, chez les Traces, on distingue par un tatouage les garçons issus de la noblesse, alors que chez les Jetis, les esclaves. »²⁸

Avec cette distinction, Antiphon veut préciser que les mœurs communes ont un lien étroit avec la *physis* : manger, boire, dormir, se reproduire, etc. sont des actions que tous les hommes font naturellement, et qu'il est donc possible de retrouver dans tous les peuples. Les mœurs locales, à l'inverse, concernent toutes

²⁸ Artémidore, *Onicritique*, I 8.

les autres actions, celles que les hommes ne font pas naturellement, et qui ne sont que des constructions humaines sans aucun lien avec la nature²⁹.

Les objets géométriques sont aussi des noms nus. Voici un témoignage d'Aristote qui peut nous fournir des indices pour interpréter la vision antiphontienne de la géométrie :

« En même temps, ce n'est pas bien de réfuter tout, seulement les affirmations qu'une certaine argumentation démontre fausses dans leurs fondements, et non pas les autres. Par exemple, il est du devoir du géomètre de réfuter la quadrature du cercle qu'on obtient avec la lunule, mais il n'est pas du devoir du géomètre de réfuter Antiphon. »³⁰

Aristote fait ici une séparation entre le domaine de la géométrie et celui dans lequel opère Antiphon. En effet, selon un témoignage de Simplicius³¹, Antiphon avait attaqué le concept cher aux géomètres de la divisibilité à l'infini en démontrant que la quadrature du cercle est possible à travers le principe empirique de l'exhaustion : toute circonférence a un nombre de points limités, et il serait alors possible, en suivant son raisonnement, d'obtenir un carré et un cercle égaux.

Antiphon nie la divisibilité à l'infini, aussi bien que l'existence du cercle ou du carré en soi : les objets géométriques n'existent pas car ils ne sont pas faits de matière. Ils sont par convention et non pas par nature.

Cette vision est très proche de celle de Protagoras qui, nous l'avons vu, niait que la tangente touche le cercle en un seul et unique point. Il est évident que Protagoras et Antiphon voyaient bien que la géométrie opérait dans le domaine de l'abstraction et, s'ils défendaient une vision empirique des mathématiques, c'était probablement pour affirmer la priorité du concret, que nous pouvons appeler *la vie* chez Antiphon et *l'humain* chez Protagoras, sur des conjectures vaines.

Chez Antiphon, les objets géométriques sont irréels : le fait qu'ils soient confondus avec des objets réels perpétue le quiproquo qui opère contre la vie.

²⁹ Le sophiste et philosophe Hippias, qui était ambassadeur, s'est exprimé encore plus longuement sur cette thématique.

³⁰ Aristote, *Physique*, A 1 185a 14.

³¹ Simplicius, *Physique*, 54, 12.

Nous avons essayé de montrer ce qu'est la *physis* antiphontienne : la nature profonde des étants ; la totalité, substance englobant toutes les choses du monde ; celle en mouvement rotatoire ; l'immanence pure.

Nous avons également souhaité reconstruire la théorie de la connaissance d'Antiphon : l'homme, immergé dans la *physis* qu'il aperçoit comme temps et comme espace ne peut pas voir la totalité des choses mais seulement les formes émergeant de ses profondeurs ; il sent le monde grâce à ses sens, et peut donner des noms aux formes qu'il rencontre grâce à son intellect.

Mais, dans le mouvement perpétuel de la *physis*, les choses se modifient, évoluent, et les noms que l'homme leur donne ne sont pas toujours en mesure d'expliquer la réalité : la *physis* ne se laisse pas fixer et emprisonner dans des catégories humaines, elle s'échappe, provoquant comme conséquence que les noms finissent par ne pas correspondre à la réalité des choses.

En outre, les noms que l'homme invente, les noms nus, ceux qui n'ont pas de lien avec la réalité, contribuent à l'éloigner encore plus de celle-ci. L'homme tend à oublier la différence originaire entre le vrai et le vraisemblable, et cela est très dangereux : le *nomos* humain finit par se diriger de plus en plus vers la direction opposée à la vie. Il ne peut qu'en résulter une vision tragique de la vie et critique de la société humaine.

II.2.2. L'homme dans la société

Dans la nature gouverne le principe de l'égalité : tous les hommes sont égaux, ils sont tous doués des mêmes qualités et des mêmes capacités. Antiphon souligne :

« [Nous reconnaissons et honorons nos proches], en revanche ceux qui habitent loin, nous ne les reconnaissons ni les honorons. Ce faisant, nous nous conduisons comme des barbares. Puisque nous tous, barbares et Grecs, sommes par nature faits de la même façon. Il est important en effet d'observer que les qualités naturelles indispensables sont fournies à tous les hommes. Elles sont données à tous pareillement, et pour ce qui concerne ces activités rien ne nous désigne ni comme barbares ni comme grecs. Nous respirons tous l'air avec la bouche et avec les narines, et nous rions tous en jouissant avec l'intellect, ou encore nous pleurons

quand nous souffrons. Et nous entendons les sons avec les oreilles et, grâce aux rayons de soleil, nous voyons avec les yeux, travaillons avec les mains et marchons avec les pieds. »³²

Dans ce fragment, Antiphon est très explicite quand il dit « barbares et Grecs, sommes par nature faits de la même façon », parce que « les qualités naturelles indispensables sont fournies à tous les hommes » : la différence entre barbares et Grecs n'est pas naturelle, c'est la société humaine qui, avec ses conventions, la crée et l'entretient.

Il semble parler à ses concitoyens³³ et leur dire qu'ils devraient être meilleurs, ne pas faire comme d'autres peuples, et comprendre qu'en vérité aucune distinction entre les hommes n'existe par nature : effectivement, le terme *barbaroi*³⁴ est employé à deux reprises dans ce fragment, dans une signification effective et dans une signification péjorative. Guthrie écrit d'ailleurs à ce propos :

« *Barbaroi* signifie au sens strict tous les peuples qui ne parlent pas grec, et il est souvent employé pour désigner cette distinction de fait sans qu'il implique une quelconque dépréciation. Néanmoins, les Grecs avaient un sens très développé de leur supériorité sur les autres hommes et, le plus souvent, le sens dépréciateur dominait. »³⁵

Nous avons discerné l'accusatif pluriel de la phrase comme « ceux qui habitent loin » ; mais il est aussi possible de l'interpréter à la manière de Guthrie comme « ceux qui ont des origines illustres ». Les deux formules fonctionnent, car ce que le philosophe souhaite faire comprendre, c'est que « dans la nature, il

³² *Papyrus d'Oxyrhynque*, Fr. B. Col II. 266-299.

³³ Selon la lecture de Mazzarino (*in* Mazzarino Santo, *Il pensiero storico classico I*, Laterza, Bari, 2000, p. 609, note 281), ce texte se référerait à une loi de 450 qui affirmait qu'« on respecte ceux qui sont nés d'un père Athénien et d'une mère Athénienne, et on ne respecte pas ceux qui sont nés d'un père Athénien et d'une mère non Athénienne » (c'est nous qui traduisons), à partir de laquelle les enfants de mère non Athénienne n'avaient pas les mêmes droits que ceux ayant une mère et un père Athéniens.

³⁴ Le terme *barbaroi* apparaît pour la première fois chez Hérodote sans acception péjorative : « Les Égyptiens définissent barbares tous ceux qui ne parlent pas leur langue » (II, 158-9, c'est nous qui traduisons).

³⁵ W.C.K. Guthrie, *Les sophistes*, trad. J. -P. Cottureau, Éditions Payot, Alençon, 1988, p. 160, note 2.

n'y a pas de distinctions essentielles, soit entre les gens de haute naissance et ceux de basse naissance, soit entre les races. »³⁶

Comme nous l'avons abordé, Antiphon attaquait les mœurs locales, c'est-à-dire l'ensemble des règles qui n'étaient pas écrites mais plutôt transmises de génération en génération, de père en fils, dans une communauté humaine donnée. À partir de cette critique, ainsi que de la négation de la division des hommes grecs et barbares, on peut en déduire la condamnation de l'esclavage. Untersteiner nous informe que :

« Il est probable qu'Antiphon commandait expressément la division entre hommes libres et esclaves, distinction étroitement associée à celle qui séparait les Hellènes des barbares. »³⁷

Si dans la nature tous les hommes sont égaux, ce n'est pas le cas dans la société humaine qui elle, crée et perpétue les inégalités parmi les hommes.

Face à l'égalité qui gouverne la nature, il y a la justice. La justice est l'ensemble des lois et des institutions positives de la cité, elle fait partie du domaine du *nomos*, donc elle est accidentelle, arbitraire, et presque toujours contre nature. Antiphon écrit :

« La majorité des dispositions justes selon la loi se trouve en lutte avec la nature. Des lois ont en effet été instituées pour les yeux, ce qu'ils doivent voir et ce qu'ils ne doivent pas voir ; et pour les oreilles, ce qu'elles doivent entendre et ce qu'elles ne doivent pas entendre ; et pour la langue, ce qu'elle doit dire et ce qu'elle ne doit pas dire ; et pour les mains, et pour les pieds, et pour l'esprit ... »³⁸.

Nous voyons se confirmer ici de plus belle l'opposition entre les lois et la nature. Les lois ne tiennent pas en considération les dispositions naturelles et ne font que réprimer les vrais besoins humains.

³⁶ *Ibid.*, p. 161.

³⁷ Mario Untersteiner, *Op. cit.*, p. 69.

³⁸ *Papyrus di Oxyrhynque*, Fr. A, Col III 67-99.

En ce qui concerne la conception de la justice chez Antiphon, nous rejoignons Cassin selon qui il est nécessaire de prendre à la lettre le fragment où sa définition nous est donnée :

« Justice est alors ne pas violer les lois de la cité dont on est citoyen, pour cela donc un homme se conduirait de manière juste avec un avantage maximal si en présence de témoins il déclare excellentes les lois, mais dès qu'il est seul, sans témoins, [considère comme excellentes] celles de la nature. D'autre part, en effet, les commandements établis par les lois sont artificiels alors que ceux de la nature sont nécessaires. »³⁹

« Justice est alors ne pas violer les lois de la cité dont on est citoyen » : la justice n'est autre chose que le respect des lois, elle est donc positive. Ce fragment énonce clairement que la justice selon Antiphon appartiendrait au domaine du *nomos* et non pas à celui de la *physis* : comme pour Protagoras, la justice et le légal sont la même chose, la justice ne dépasse pas le domaine du droit positif, des lois de la cité. Chez Antiphon, « il n'y a de justice que politique »⁴⁰, car elle ne peut exister qu'au sein de la *polis*.

Antiphon ajoute aussitôt qu'« être juste », c'est respecter les lois du *nomos* en présence de témoins, ainsi que celles dictées par la *physis* dans l'espace privé. Effectivement, la *physis* dicte aussi des règles à l'homme : il s'agit avant tout de celles qu'Antiphon appelait « mœurs communes » que nous avons évoquées dans le paragraphe précédent, c'est-à-dire les règles nécessaires et identiques chez tous les peuples. Il est juste de les considérer et de s'y soumettre le plus possible et au moins dans l'espace privé : être juste signifie alors être *sage* et respecter, dans la mesure du possible, les lois de la cité et les lois de la nature.

Dans le but d'atteindre notre bonheur, Antiphon nous conseille de respecter les lois seulement s'il y a des témoins. Voici ce que l'on appelle le *thème de l'opportunité*. Il nous incite, au nom du bonheur, à une forme de résistance aux prescriptions du *nomos*, à l'avantage des prescriptions de la nature dès qu'on

³⁹ Papyrus d'Oxyrhynque, Fr. A, Col I 1-33.

⁴⁰ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995, p. 169.

rentre dans l'espace du privé. On pourrait même dire qu'il théorise une sorte de désobéissance civile, mais qui reste cependant secrète et individuelle.

Nous l'avons déjà annoncé, cette incitation à transgresser les lois, cette critique au *nomos*, ne signifie nullement une adhésion immédiate à la *physis*, car cette dernière n'est pas porteuse en soi de valeurs positives.

Plusieurs commentateurs⁴¹ ont soutenu l'idée qu'Antiphon serait un naturaliste, puisqu'ils ont vu dans son concept de *physis* une première théorisation du droit naturel (ou justice naturelle) garant du droit positif. La *physis* d'Antiphon n'est pas le droit naturel des jusnaturalistes, ni la loi morale kantienne. Nous n'y voyons ni une nostalgie pour un état de nature perdu, ni une exaltation de la loi de nature, et encore moins de la loi du plus fort. Il veut nous rappeler l'importance que les besoins naturels devraient avoir lors de la construction du *nomos*.

Le problème est que ces deux ordres de règles sont très souvent en contradiction du fait que le *nomos* ne respecte presque jamais la *physis*. De là naissent toutes les souffrances humaines. Antiphon évoque la punition selon la loi, puis selon la nature :

« Celui qui, en violant les lois, se cache à ceux qui ont créé l'accord, s'échappe à l'infamie et à la punition. S'il n'arrive pas à se cacher, [il n'y échappe] pas. Si, au contraire, il viole, pour ce qui est possible, une des règles imposées par la nature et si cet homme le cache à tout le monde, sa punition ne sera pas mineure, pas plus qu'elle ne sera pas majeure si tout le monde le voit. »⁴²

On pourrait échapper aux lois de la cité, mais pas à celles de la *physis*. Si on désobéit aux lois humaines, la punition ne tombe pas nécessairement, alors que si on désobéit aux lois naturelles, elle ne se fera pas attendre longtemps.

Nous constatons donc qu'Antiphon ne critique pas le fait qu'*il y ait des lois*, puisque certaines proviennent du domaine de la nature. Mais ce qu'il critique en revanche, c'est que les lois du *nomos* ne sont pas en continuité et en harmonie avec celles de la nature.

Un peu plus loin, Antiphon poursuit :

⁴¹ Dherbey et Kerferd par exemple.

⁴² *Papyrus d'Oxyrhynque*, Fr. A, Col. II 34-66.

« Si, donc, il était institué un avantage et une protection pour ceux qui s'adaptent [aux lois] et un dommage pour ceux qui ne s'y adaptent pas mais qui s'y opposent, la contrainte des lois ne serait pas inutile. »⁴³

« La contrainte des lois ne serait pas inutile » s'il était possible de protéger et d'avantager ceux qui la respectent. Or, il n'en est pas ainsi, car il est parfois possible d'échapper à la justice. La critique du *nomos* d'Antiphon est basée sur le fait que la loi n'avantage pas vraiment ceux qui s'y conforment. Il ajoute :

« Ce fait surtout est terrible, que la capacité de persuasion qui est propre de celui qui accuse, a le même poids pour celui qui a subi et pour celui a commis le crime : la victoire est en effet le résultat des mots... »⁴⁴

La rhétorique est un outil humain qui peut être utilisé pour autant défendre une victime que son coupable. Antiphon est scandalisé, car la victoire du procès « est le résultat des mots ». Et puisque les mots ne correspondent pas à la réalité des choses, et comme ils ont le pouvoir de persuader, dans le cas où ils seraient bien utilisés, dans une direction ou dans une autre, la décision des juges ne pourrait alors qu'être arbitraire.

Il nous faut apporter ici une précision. Quand Antiphon explique que la justice a des limites, dont l'une est de dépendre du *logos*, il ne le fait pas pour attaquer la rhétorique : l'avocat Antiphon ne fait qu'utiliser la rhétorique pour contraster les lois considérées contre nature ; et quand le psychologue Antiphon ouvre son cabinet pour soigner les souffrants, l'outil qu'il emprunte est, une fois de plus, la parole.

Ce qu'il veut démontrer, ce n'est pas que la rhétorique est inadéquate, mais plutôt que les mots ne correspondent pas toujours à la réalité et peuvent perpétuer les inégalités et les souffrances : Antiphon souhaite par ce biais nous mettre en garde de ces dangers.

Mais qu'est-ce qu'est concrètement le *nomos* d'Antiphon ? Quel *nomos* attaque-t-il ?

⁴³ *Papyrus d'Oxyrhynque*, Fr. A, Col. VI 165-197.

⁴⁴ *Papyrus d'Oxyrhynque*, Fr. A, Col VII 198-231.

Les réponses à ces interrogations nous permettront de mieux comprendre la définition du vrai sens philosophique et politique de l'attaque au *nomos* opéré par Antiphon tout au long de son œuvre.

Tout comme la plupart des sophistes, Antiphon était un avocat, et le *nomos*, objet de sa critique, était moins une loi abstraite que la représentation philosophique de certaines lois pénales archaïques de l'époque⁴⁵. Son attaque au *nomos* n'était qu'une tentative de rébellion, ou du moins de mise en discussion de ces lois positives.

Decleva Caizzi, dans son ouvrage *Antiphontis Tetralogiae*, l'évoque très clairement :

« Les lois de la *patrios politeia*, dont certaines n'étaient même pas écrites, furent le patrimoine des aristocrates et des oligarques. [...]. Le *nomos* (d'Antiphon) porte en soi des valeurs universelles dérivant de la religion : [par exemple], la nécessité de venger la personne tuée pour calmer la rage des dieux »⁴⁶.

Decleva Caizzi montre qu'il y avait à l'époque dans le droit pénal un lien encore très fort entre le *nomos* et la religion, et que c'est bien ce lien qu'Antiphon visait et attaquait.

Si dans l'espace de la nature tous les hommes sont égaux, étant tous biologiquement et physiquement similaires, on ne peut par contre pas en dire de même concernant l'état civil construit sur la base des lois positives, où la justice positive ne fait qu'augmenter de plus en plus les inégalités et les violences entre les citoyens.

Antiphon souhaite mettre en évidence la loi en tant que construction humaine et de ce fait parfois injuste et erronée. Sa mission est donc de rappeler qu'il faut toujours regarder la loi avec un sens critique afin de la réadapter et de l'améliorer par rapport au besoin et au contexte qui évoluent avec le temps. L'importance

⁴⁵ Les décisions du droit pénal, au contraire de celles du droit civil, étaient prises par l'aristocratie qui opérait seule dans l'*aréopage*. Certaines lois pénales n'étaient pas écrites et pouvaient, dans certains cas, ordonner la peine de mort.

⁴⁶ Fernanda Decleva Caizzi, *Antiphontis Tetralogiae*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano, 1969, p. 38. C'est nous qui traduisons.

d'Antiphon réside dans son action de nous rappeler que la loi doit être au service des hommes, et non pas l'inverse.

Il n'y a rien de plus dangereux qu'une loi considérée comme parfaite, intouchable et juste en soi : la loi vient alors assumer un caractère de transcendance en perdant sa valeur et sa signification originaires. La critique du *nomos* d'Antiphon peut donc à notre avis être lue comme l'exigence d'un droit laïc, d'un droit humain : c'est la critique du formalisme abstrait de la loi qui déclare vouloir supprimer les inégalités entre les hommes mais qui ne fait en vérité que les augmenter.

Nous comprenons l'attaque antiphontienne au *nomos* comme une critique à l'intouchabilité de la loi : selon notre philosophe, toute loi n'étant pas du domaine de la nécessité de la *physis* peut toujours être mise en cause et modifiée. Grâce à son détachement de la *physis*, le *nomos* est alors libéré voire laïcisé.

Une preuve de ce que nous venons d'affirmer se situe dans l'ouvrage *Les Tétralogies*. Nous allons à présent analyser la seconde tétralogie qui traite du rapport entre le *nomos* et la religion, et où cette dernière est considérée par l'accusation, à tort selon Antiphon, comme relevant du domaine de la *physis*.

La loi des *Tétralogies* relève des forces considérées garantes de la valeur universelle de la religion. Par exemple, la croyance que suite à un meurtre la personne assassinée puisse vouloir se venger montre bien que « le problème fondant l'ouvrage ne relève pas du choix entre la loi de nature et la loi de l'État : il concerne la relation entre religion et droit. »⁴⁷

Les *Tétralogies* sont composées de trois groupes de quatre discours, une accusation et une défense, puis une seconde accusation et une seconde défense. Il s'agit de procès imaginaires qui se déroulent à Athènes.

Nous avons choisi d'analyser la seconde, car il est possible de faire une confrontation entre Protagoras et Antiphon. Le cas retrace le meurtre involontaire d'un jeune homme qui a couru dans la trajectoire du javelot lancé par un camarade. Cet épisode nous rappelle la discussion entre Périclès et Protagoras autour de la mort d'Epitimos de Pharsale. En effet, le problème central de la deuxième tétralogie, aussi bien que celui de la discussion qui nous a été rapporté

⁴⁷ *Ibid.*, p. 31. C'est nous qui traduisons.

par Plutarque, n'est pas le type de délit ni l'analyse du contexte de ce dernier, mais celui de *qui* l'a commis : il s'agit donc de la question de la responsabilité. Il est possible qu'Antiphon ait choisi le thème du javelot en se référant à la célèbre discussion, mais comme précise Decleva Caizzi, « le sens de la tétralogie ne peut pas être retrouvé à l'aide de la doctrine de Protagoras »⁴⁸.

Voici l'argument de la seconde tétralogie :

« Deux adolescents s'entraînaient à lancer le javelot pendant la leçon de gymnastique. Il arriva que l'un lança le dard correctement, et que l'autre fut touché car il courait dans la direction du javelot. Suite à la mort du jeune homme, son père accusa d'homicide celui qui avait lancé. Ce dernier déplaça la responsabilité sur l'autre, car il avait couru. Cette question fut nommée par certains *contre-accusation*, par d'autres *déplacements de l'accusation*. »⁴⁹

Le premier discours d'accusation est prononcé par le père du garçon décédé qui semble faire allusion à une loi défendant de tuer justement ou injustement sur laquelle il a fondé tout son discours d'accusation.

Dans la première défense de la deuxième tétralogie, cette loi est citée par le père du garçon accusé d'avoir tué involontairement et affirme qu'il faut retenir coupable de meurtre la victime elle-même qui serait responsable de l'erreur d'avoir couru dans la direction du javelot : son fils serait donc innocent et pas l'auteur de meurtre involontaire.

L'accusation répond qu'un meurtre, qu'il soit volontaire ou involontaire, doit être puni, car la mort exige vengeance.

Dans son second discours de défense, le père de l'accusé rappelle alors avoir démontré que son fils n'est pas l'auteur ni d'un meurtre volontaire, ni d'un meurtre involontaire, car il ne peut être considéré auteur d'aucune erreur vu qu'il a correctement exécuté les ordres des instituteurs et tiré son javelot dans la bonne direction. Le mort serait donc responsable de son propre décès et sa vengeance

⁴⁸ *Ibid.*, p. 55. C'est nous qui traduisons.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 107. C'est nous qui traduisons.

aurait été accomplie vu qu'il s'est auto-puni avec sa propre mort : il est donc en même temps victime et coupable.

Antiphon ne cite pas les atténuations que la loi athénienne prévoyait pourtant à cette époque, car comme le dit Decleva Caizzi, il s'intéresse dans sa deuxième tétralogie à la loi qui défend de tuer et justement et injustement.⁵⁰

Cette loi ne faisait pas partie du *corpus* des lois écrites : elle était comprise dans cet ensemble de lois non écrites et archaïques, dérivant du domaine de la religiosité, mais qui pourtant avaient encore leur poids juridique. Elles naissaient de certaines convictions encore très ancrées dans la mentalité grecque, comme par exemple l'idée que tout délit devrait être puni, parce que du délit naissait une impureté qui contamine la communauté entière : cette contamination pourrait seulement être éliminée avec la punition du coupable⁵¹.

Une autre conviction étroitement liée à celle que l'on vient d'évoquer, est celle que la mort serait personnifiée dans la figure d'un esprit exigeant vengeance : si les juges se trompent et relancent le vrai coupable, sa rage se dirigerait alors directement contre eux.⁵²

Decleva Caizzi conclut qu'« émergent ainsi deux moments distincts, mais non antithétiques : d'un côté la mort, qui exige une vengeance et qui dirige ses affreuses menaces vers ceux qui comptent de la réaliser ; de l'autre, la malédiction que l'assassin répand autour de lui en contaminant lieux et personnes »⁵³.

Dans la deuxième tétralogie, la loi qui défend de tuer et justement et injustement, et qui porte en soi ces croyances archaïques, aspire non seulement à une valeur universelle basée sur la religion, mais aussi à prévaloir sur les lois juridiques écrites. C'est contre cette loi et tout ce qu'elle engendre qu'Antiphon se bat. Mais Decleva Caizzi remarque qu'il ne conteste jamais la *validité* de la loi : il offre aux lecteurs les instruments rhétoriques pour la contrer. « Le problème soutenu dans l'ouvrage n'est pas le choix entre la loi de nature et la loi de l'État : il concerne plutôt le rapport entre religion et droit »⁵⁴, ajoute la chercheuse italienne.

⁵⁰ *Ibid.*, p.23. C'est nous qui traduisons.

⁵¹ *Ibid.*, p. 25. C'est nous qui traduisons.

⁵² *Ibid.*, p. 27 et 28. C'est nous qui traduisons.

⁵³ *Ibid.*, p. 28. C'est nous qui traduisons.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 44. C'est nous qui traduisons.

Antiphon traite les lois issues de la religiosité archaïque exactement comme il s'occupe de celles qui sont écrites : son objectif est de déplacer la religion du domaine de la *physis* à celui du *nomos*. Il englobe donc et les lois positives, et les lois religieuses, et en faisant ceci, il les rend vulnérables et attaquables.

Decleva Caizzi précise:

« L'avocat combat contre les *lois patries*, parce qu'elles créent des victimes innocentes et ont parfois plus de poids à cause de leur autorité. [...] Sa bataille s'érige contre la norme religieuse. Vu que la religion aspire à rentrer dans la sphère de la *physis*, le résultat de cette bataille est la séparation entre *physis* et religion, et le rapprochement entre cette dernière et le *nomos*. »

L'exemple de la seconde tétralogie nous permet de confirmer notre thèse selon laquelle l'attaque antiphontienne au *nomos* est un effort politique de laïcisation du droit et un effort nécessaire pour la construction d'une société plus saine.

Comme la justice, la loi et l'institution positive, les croyances locales et la religion, l'*opinion commune dominante* relève aussi du domaine du *nomos* et n'a aucun lien avec la réalité.

L'opinion qui domine dans la société peut être vue comme une *doxa* très proche des mœurs locales, car elle est assumée par la majorité des membres de la communauté et transmise comme un dogme. Elle contrôle comme une pensée unique et écrase la créativité et le sens critique des individus : elle conduit, en suivant des exemples apportés par Antiphon, à distinguer amis des faux amis ; à penser à l'argent comme ayant une valeur en soi ; à préparer l'avenir sans se soucier de l'instant présent ; à ne pas respecter les autres cultures et penser être la meilleure, etc.

De cette vision négative et critique de la société dérive une conception profondément tragique de la vie humaine que l'on retrouve dans de nombreux écrits. Ce fragment l'illustre très bien :

« On peut mettre facilement la vie entière en accusation ; Quelle chance ! Il n'y a rien d'excellent, ni de grand, ni de respectable, mais chaque chose a une moindre

et faible valeur, [la vie est] de courte durée et mêlée à des grandes souffrances ! »⁵⁵

Ou encore celui-ci :

« Le fait de vivre ressemble au tour de garde d'un jour, et la durée de la vie à une journée dans laquelle, pour ainsi dire, en même temps que l'on lève les yeux vers la lumière, on transmet les consignes aux autres qui arrivent. »⁵⁶

L'homme oublie ses désirs profonds et suit mécaniquement les règles dictées par le *nomos* qui l'éloigne de sa nature profonde et de la réalité. Comme soulève Casertano :

« La voix d'Antiphon est la première à s'être élevée dans l'histoire de la pensée occidentale, avec autant de force et de clarté, pour dénoncer [...] la résignation de l'homme s'adaptant dans une routine qui, de par son mécanisme complexe et artificiel, l'éloigne de plus en plus de la *condition naturelle* de son existence. »⁵⁷

Le thème du temps, « la monnaie la plus précieuse » et le fait qu'« il ne faudrait pas la dilapider »⁵⁸, revient par exemple très souvent et de manière tragique dans les fragments que nous possédons. Voici ce qu'écrivait Antiphon à ce sujet :

« Certains ne vivent pas leur vie au présent, mais se préparent [à un avenir] avec beaucoup de soin, comme s'ils devaient vivre une autre vie et non pas celle-ci. Et ainsi, le temps que l'on laisse s'en aller fuit. »⁵⁹

C'est encore une fois la construction sociale qui nous impose de nous préparer à l'avenir et de ne pas donner d'importance au moment présent : c'est une forme de répression du plaisir immédiat, voire du bonheur individuel.

⁵⁵ Stobée, IV 34, 56.

⁵⁶ Stobée, IV 34, 63.

⁵⁷ Giovanni Casertano, *Op. cit.*, p. 300. C'est nous qui traduisons.

⁵⁸ Plutarque, *Antoine*, 28, 137 B, 144 S

⁵⁹ Stobée, III 16, 20.

Le thème de l'argent est aussi très fréquent, comme nous pouvons le lire dans ce fragment transmis par Stobée :

« Ceux qui travaillent et qui donc économisent, et qui se fatiguent et qui cumulent, [ceux-là] jouissent de plaisirs que l'on peut imaginer. Quand, en revanche, ils doivent se séparer de leur capital, ils souffrent comme s'ils devaient le détacher de leur chair. »⁶⁰

Cumuler des richesses est une occupation vaine, car l'argent n'existe pas. Donner de l'importance à quelque chose qui n'existe pas nous éloigne, encore une fois, du vrai sens de la vie humaine. Ce sens est à retrouver dans les vraies valeurs, naturelles et réelles, que la société veut nous faire oublier : l'amitié, la solidarité, la générosité, le respect de l'autre, la culture et l'éducation, pour ne citer qu'elles.

Comme chez Protagoras, la culture et l'éducation sont prioritaires dans la vie des hommes :

« Avant tout, écrit-il, parmi les hommes, je crois qu'il y a l'instruction. Si on débute correctement, il est probable que l'aboutissement soit correct. Et en effet, si on sème cette graine dans la terre, on aura les fruits qu'on attend. Et quand dans un jeune organisme on sème une excellente instruction, celle-ci vivra et poussera tout au long de sa vie, sans que ni par la pluie ni par la sécheresse l'effacent. »⁶¹

Notre temps devrait être employé pour cultiver ces valeurs et non pour cumuler des biens matériels qui, loin de nous rendre heureux, ne font qu'accroître nos souffrances.

Parfois avec un ton résigné et tragique, parfois avec un ton plus critique et combatif, Antiphon fait état des inégalités et des souffrances qui naissent et se développent dans la société humaine. Ces inégalités et ces souffrances, toutes provenant du domaine du *nomos*, sont dues à l'oubli et au détachement des hommes de la *physis*.

⁶⁰ Stobée, III 10, 39.

⁶¹ Stobée, II, 31, 39 W.

Le *nomos* devrait être construit en lien avec la *physis*, sans pour autant dériver directement de celle-ci : la *physis* ne devrait jamais être le garant du *nomos*, faute de rendre le *nomos* intouchable. Antiphon veut inciter les hommes à construire leur société dans le respect de la *physis*, mais n'oublie pas la différence fondamentale qui existe entre les deux.

Si Antiphon met en évidence les limites de l'homme et de sa société, ainsi que les souffrances qui proviennent de ses erreurs, c'est pour le mettre en garde ; il propose aussitôt des réponses et des solutions pratiques.

Nous pouvons conclure ce paragraphe avec un exemple illustrant et résumant ce qu'est et ce que représente de façon concrète le conflit antiphontien entre *nomos* et *physis*. Cet exemple nous est fourni par Antiphon lui-même, voici l'histoire qu'il nous raconte :

« Il existe un conte selon lequel un homme demanda un crédit, en s'engagement à le rembourser avec intérêts, à un autre dont il savait qu'il avait amassé beaucoup d'argent. Mais ce dernier refusa.

Il ne faisait confiance et n'aidait personne, et déplaça son argent pour le cacher. Mais quelqu'un le vit pendant cette opération et le vola sans se faire voir.

Au bout d'un certain temps, l'homme qui avait enterré son argent retourna à sa cachette, mais ne le trouva pas. En proie à un profond désarroi à cause de ce malheur et regrettant aussi de ne pas avoir prêté l'argent à celui qui le lui avait demandé, ce qui lui aurait permis et de le garder et de le faire fructifier, il rencontra par hasard l'homme qui lui avait demandé crédit.

Il se lamenta du malheur d'avoir perdu tout son argent parce qu'il s'était trompé et regrettait de ne pas avoir rendu service et de s'être montré désobligeant, alors qu'il avait fini par perdre tout l'argent.

L'autre lui dit de n'y plus penser ; et, après avoir déposé une pierre sur le même lieu, [il lui dit] d'imaginer que l'argent était encore là, qu'il n'était pas perdu. « En effet, quand tu l'avais, tu ne l'utilisais pas. Crois donc que tu n'es privé de rien, encore maintenant. »

Celui qui ne se sert pas de quelque chose n'en tire pas un avantage majeur ou mineur du fait de la posséder ou de ne pas la posséder.

Parfois, le dieu ne veut pas donner des bénéfices d'une manière totale à quelqu'un, et lui attribue l'abondance et les richesses mais le rend en même temps pauvre d'intellect, et en le privant du second le prive les deux dons. »⁶²

Le personnage de l'homme riche, celui qui finit par perdre son argent, est décrit dans ce conte comme quelqu'un de radin ayant passé toute sa vie à amasser des biens matériels.

Il « ne faisait confiance et n'aidait personne », précise Antiphon, et quand un connaissant lui a demandé un crédit, il le lui a refusé et s'est dépêché de cacher son argent par peur de se le faire voler. Quand un tiers est parvenu à voler l'argent, l'homme riche était désespéré : son argent représentait son existence même, car il n'avait fait que cumuler des richesses tout au long de sa vie.

Antiphon voit l'homme riche et radin comme un individu ayant confondu *nomos* et *physis* et ayant cru que l'argent, qui dérive du *nomos*, pouvait constituer le but ultime de la vie.

La métaphore de pierre « déposée sur le même lieu » pour remplacer l'argent perdu est très parlante : l'argent perdu pèse lourd, car il représente la vie même de son propriétaire, mais en même temps, la pierre est quelque chose de mort, car elle appartient au monde minéral, celui qui n'est pas doué de vie.

L'homme qui avait demandé un crédit a dit à l'homme riche, pour le rassurer : « quand tu l'avais, tu ne l'utilisais pas, crois donc que tu n'es privé de rien, encore maintenant ». Une mise en garde antiphontienne se cache derrière cette phrase : l'argent n'existe pas, tu as dédié toute ta vie à quelque chose d'irréel. Si l'homme riche avait décidé d'aider sa connaissance, d'être généreux, tout cela ne serait pas arrivé : il aurait dû écouter la *physis* qui pousse vers la solidarité entre les hommes, le vrai sens de la vie.

II.2.3. La solution de la *concorde*

Nous pouvons lire un extrait de l'ouvrage *La Concorde* d'Antiphon, dans *Les Mémoires* de Xénophon :

⁶² Stobée, III 16, 30.

« Mais, en vérité, la concorde semble être un bien suprême pour les cités ; très souvent les conseils des anciens et les hommes excellents recommandent aux citoyens de vivre dans la concorde, et partout en Grèce la loi [déclare] que les citoyens jurent de vivre dans la concorde, et partout qu'ils rappellent ce serment. Je crois que cela est non pas pour que les citoyens évaluent [de la même façon] les mêmes chorales, ni pour qu'ils louent les mêmes flûtistes, ni pour qu'ils exaltent les mêmes poètes, ni pour qu'ils s'amuse avec les mêmes exhibitions, mais [plutôt] pour qu'ils obéissent aux lois. Quand, en effet, les citoyens respectent les lois, les cités deviennent très fortes et pleines de bien-être. Sans la concorde, la cité ne peut même pas être bien gouvernée et pas une seule maison ne peut être bien gérée. »⁶³

« Bien suprême pour les cités », la *homonoia* lie les membres d'une communauté, les porte à voir, sentir et entendre dans la même manière : elle est la communion des valeurs acceptées par un groupe d'individus. Mais « entendre de la même manière », précise aussitôt Antiphon, ne signifie pas avoir tous les mêmes goûts et les mêmes avis sur les choses ; c'est reconnaître, accepter et respecter le même *nomos* pour rendre possible la vie en communauté.

On entend souvent parler d'un *idéal* de la concorde autour de la pensée d'Antiphon. C'est une erreur, parce que la concorde d'Antiphon est basée sur le vraisemblable et non pas sur le vrai : la concorde n'est pas un idéal ou une utopie, mais au contraire une solution concrète aux problèmes politiques et sociaux actuels.

La concorde est un compromis que chaque individu accepte pour pouvoir vivre avec les autres en communauté : elle représente l'unique solution possible détenue par les hommes pour être heureux. Elle est un concept politique et éthique en même temps : politique parce qu'elle concerne *le choix des règles, des méthodes et des solutions* à assumer pendant la vie collective dans la cité ; éthique parce qu'elle s'occupe aussi du *choix des valeurs* à partager.

⁶³ Xénophon, *Les Mémoires*, IV 4, 16.

Antiphon disait en effet que « rien n'est pire pour les hommes que l'anarchie »⁶⁴ : respecter les lois c'est « juste », c'est sage, et il n'a jamais dit le contraire.

Par exemple, comme nous l'avons vu dans le fragment du papyrus d'Oxyrhynque (Fr. A Col. I 1-33), il critiquait la loi car elle était incapable de protéger ceux qui la respectent, mais son conseil était de la respecter « en présence de témoins » : dans l'espace public, il est sage de la respecter ; et dans la seconde tétralogie nous avons vu qu'Antiphon n'attaque pas la loi religieuse dans ses fondements, il ne dit pas qu'elle ne devrait pas exister étant invalide juridiquement, mais à l'inverse, il la considère comme toutes les autres lois écrites et fait cela pour lui enlever tout garant transcendant et la rendre ainsi attaquable.

La valorisation de la loi de *La Concorde* n'est donc pas en contradiction avec les autres textes, ce sont son approche et son ton qui sont différents. Antiphon veut montrer à travers la concorde qu'il est possible de vivre ensemble dans le respect des lois et des valeurs communes.

Nous y voyons un certain dépassement du *nomos* qui, même s'il reste toujours positif, laisse ouverte la possibilité d'un accord majeur avec la *physis*. Et cette possibilité de dépassement du *nomos* positif, de changement de la situation actuelle, peut, selon Antiphon, se concrétiser grâce à l'*homonioia*.

Dans *La Concorde*, Antiphon parle de différentes populations, comme par exemple les Skiapodes⁶⁵, les Macrocéphales⁶⁶ ou encore les Troglodytes⁶⁷.

Comme le dit Untersteiner, le cosmopolitisme était pour Antiphon le seul moyen de dépasser les limites du droit positif : une fois les frontières entre un peuple et un autre abattues, il est en effet possible de reconstruire et de s'entendre sur l'unité harmonique originaires de la *physis*⁶⁸.

La concorde dépasse alors aussi les frontières de la cité jusqu'à aspirer à l'universalité : « l'unité de nature, qui, finalement, se reflète dans les hommes,

⁶⁴ Stobée, II, 31, 40 W.

⁶⁵ Harpocrate, 117 b, 95 S.

⁶⁶ Harpocrate, 116 b, 94 S.

⁶⁷ Harpocrate, 118 b, 96 S.

⁶⁸ Mario Untersteiner, *Les Sophistes, Op.cit.*, p. 69

engendre le sentiment d'humanité, la prise de conscience poignante que sur tous règne une même loi organique, la loi de la vie et de la mort. »⁶⁹

Le terme *homonioia* est aussi souvent utilisé par les autres sophistes, mais avec une fonctionnalité dialogique. Par exemple, le discours fort de Protagoras est une forme de concorde, car c'est le meilleur discours, c'est celui qui met tous les participants au dialogue d'accord en les convainquant, c'est celui qui accepte les contributions des autres et, en même temps, résout les contradictions.

Mais la concorde d'Antiphon est un concept encore plus vaste et général qui concerne la cité, les maisons, les rapports d'amitié, les réunions, et aussi la *cohérence*, c'est-à-dire l'accord d'un individu avec soi-même.

Jamblique nous rapporte cet autre extrait de *La Concorde* :

« La concorde, selon ce que son nom même indique, porte en elle une cohérence de pensée, la fraternité et l'unité. En partant donc de cette prémisse, elle gagne la cité, les réunions publiques et privées. Elle comprend d'ailleurs aussi la cohérence de chacun avec soi-même. Quand on est gouverné d'un même entendement et d'une seule pensée, on est cohérent avec soi-même, alors que, quand on est dans le doute, pendant que l'on réfléchit, le désordre conduit au conflit avec soi-même. Qui reste toujours dans la même opinion est plein de concorde ; qui, au contraire, est instable dans ses pensées passe d'une opinion à l'autre est inconstant et devient son propre ennemi. »⁷⁰

Être « cohérent avec soi-même », c'est se connaître et avoir *décidé* de ses propres valeurs. Au contraire, être « en conflit avec soi-même » implique le fait de ne pas s'être compris et donc d'être toujours dans le doute et dans l'instabilité, et ainsi d'avoir des difficultés concernant les décisions et les actions à accomplir ou à ne pas accomplir.

Antiphon revient souvent sur le thème de l'hésitation. Il aborde ce sujet de deux manières différentes : l'hésitation est parfois vue comme un sentiment dû aux blocages dérivant de la société, donc négativement, et d'autres fois comme un sentiment qui naît de l'instinct de survie et d'autoconservation, donc positivement.

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ Jamblique, *in* Stobée, II 33, 15.

Il en résulte qu'il nous arrive d'hésiter lorsque « il n'y a pas lieu d'hésiter »⁷¹, mais plutôt de suivre notre instinct pour prendre des décisions ; et qu'à d'autres moments il vaudrait mieux réfléchir, donc hésiter avant d'agir, car « s'il n'est pas possible d'intervenir dans ce qui est déjà arrivé, il est [encore] possible d'intervenir, en revanche, lorsqu'on hésite. »⁷²

Ce problème est encore une fois dû au contraste entre la convention sociale et la nature profonde des hommes : ils ne savent pas quand utiliser leur instinct et quand prendre le temps de réfléchir davantage avant d'agir. Antiphon semble résoudre la question avec ce fragment :

« Personne en outre ne pourrait évaluer l'intelligence d'un homme de la manière la plus correcte que celui qui aurait renforcé son esprit contre les plaisirs de courte durée, et qui aurait la force de se dominer et d'être maître de soi. Celui qui, au contraire, veut suivre la pulsion du moment choisit les plus mauvaises choses et non pas les meilleures. »⁷³

Nous savons, comme évoqué, qu'Antiphon avait ouvert vers 440 un véritable laboratoire dans l'agora de Corinthe afin de soigner par la parole les souffrances physiques et psychiques des personnes qui souhaitaient se faire aider. Antiphon pensait que « pour tous les hommes, l'intellect conduit vers la santé du corps, mais aussi vers la maladie et encore vers toutes les autres destinations. »⁷⁴ Nous en déduisons donc un lien entre *soma* et *psyché* qui devait caractériser ces soins et qui est extrêmement moderne pour l'époque.

Il paraît qu'Antiphon a eu l'idée de la τέχνη ἀλυπίας, c'est à dire de l'art de la libération de la douleur psychique et physique, en observant le pouvoir de la poésie tragique, et par conséquent, de façon générale de la parole, de provoquer d'étonnantes réactions émotionnelles. D'ailleurs, Antiphon, comme nous l'avons étudié dans la première partie de ce travail, était aussi l'auteur de différentes tragédies dont nous ne connaissons que les titres.

⁷¹ Photios, 139 B, 138 S.

⁷² Stobée, III 20, 66.

⁷³ Stobée, III 20, 66.

⁷⁴ Galenus, *Hippocrate - De officina medicis* 1c.

Untersteiner pense que cet art d'Antiphon reportait les conflits émotionnels de l'individu à leur unité, non pas en exacerbant les passions, mais en les calmant et en les inscrivant dans l'harmonie universelle.

Gorgias avait déjà relevé la puissance de la parole qu'il définissait comme « la grande souveraine »⁷⁵, mais Antiphon, qui avait dû assister à la représentation d'une tragédie, s'est rendu compte que les mots prononcés par les acteurs pouvaient émouvoir les spectateurs jusqu'aux larmes : il en a déduit leur efficacité pour soigner les souffrances psychiques et a donc ouvert, comme nous le savons, son laboratoire.

Nous savons en outre qu'Antiphon pratiquait la *divinatio artificiosa* qu'« il ne justifie pas par l'inspiration divine ou l'extase, mais la définit comme la conjecture d'un homme sage. »⁷⁶

Une activité de ce genre doit être interprétée dans son contexte historique : les présages à partir des rêves étaient assez fréquents, car à côté du rationalisme qui s'affirmait de plus en plus, il y avait aussi une sorte de volonté grandissante de religieux, surtout due à la crise déclenchée par le commencement de la guerre du Péloponnèse.

L'interprétation rationnelle des rêves, ou *divinatio artificiosa*, s'opposait résolument à la *divinatio naturalis* ou *divinatio divina*. Comme l'explique Untersteiner :

« Cette dernière avait pour principe fondamental que si, ce qui dans la vie est bon, opportun, etc., apparaît aussi dans le rêve, on est en présence d'un présage favorable ; dans le cas contraire, le rêve annonce un événement funeste [...]. [La *divinatio artificiosa*] permettait d'expliquer de manière favorable un rêve funeste et *vice-versa*, comme le faisait précisément Antiphon dans son livre *Sur l'interprétation des rêves*. »⁷⁷

⁷⁵ Gorgia, *Encomio di Elena*, in Mazzara Giuseppe, *Gorgia - La Retorica del Verosimile*, Academia Verlag, Sankt Augustin 1999, p. 8.

⁷⁶ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, *Op. cit.*, p. 111.

⁷⁷ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, *Op. cit.*, p. 73 et 74.

Untersteiner en conclut donc que « le domaine religieux se trouve ainsi privé de tout droit de regard sur les rêves, lesquels sont, de ce fait, inscrits dans la rationalité. »⁷⁸

Les activités d'Antiphon et son laboratoire représentent un fait historique d'une grande importance et un antécédent de la psychologie moderne.

Se connaître soi-même, dans le sens de décider de qui on est, donc être cohérent, est une idée fondamentale chez Antiphon. À l'inverse de Protagoras, nous retrouvons dans ses écrits, et surtout dans ceux de la *Concorde*, une vraie valorisation de l'individualité.

En conclusion, fonder le *nomos* dans la concorde signifie construire un *nomos* toujours humain et positif, partagé et respectueux de la *physis*, c'est-à-dire un *nomos* bâti sur le respect de soi-même ; le respect de l'autre et de l'individualité de chacun ; le respect des autres peuples et cultures ; l'abolition des inégalités sociales et culturelles sur le plan juridique et politique.

⁷⁸ *Ibidem.*

TROISIÈME PARTIE

L'héritage philosophique et politique du binôme

Protagoras/Antiphon

Après avoir analysé les contextes (partie I.) et reconstruit les philosophies des deux philosophes (partie II.), dans cette troisième partie, intitulée « L'héritage philosophique et politique du binôme Protagoras/Antiphon », nous opérerons dans un premier temps une confrontation critique des philosophies de Protagoras et d'Antiphon sous un angle politique, et, dans un second temps, nous proposerons trois perspectives méthodologiques et conceptuels actuels que nous avons dérivés du binôme Protagoras/Antiphon.

Cette partie est donc divisée en deux chapitres. Le premier, intitulé « Nomos et physis chez Protagoras et Antiphon : une confrontation critique des deux philosophies politiques » (III.1.), vise à mettre en évidence et expliquer les similitudes et les différences entre les discours philosophiques et politiques des deux sophistes à partir d'un examen de leur conception respective du couple conceptuel nomos/physis.

Le second, « Perspectives sophistiques pour le présent et pour le futur » (III.2.), veut proposer trois « approches sophistiques » qui selon nous représentent les trois grands « héritages manqués » de la sophistique¹ : l'antidogmatisme, le relativisme constructiviste, le minoritarisme.

Il s'agit donc d'une interprétation tout à fait personnelle de l'héritage des deux sophistes, car nous ne voulons pas appliquer à leurs pensées des catégories contemporaines qui leur étaient étrangères, mais plutôt proposer des outils

¹ Dans l'histoire de la pensée, il est certes fréquent que la découverte ou le développement d'idées et de concepts par des penseurs adviennent de manière autonome, parallèle et pas forcément consciente des éventuels « précédents » ayant pu avoir lieu dans différents moments historiques et dans différents pays du monde. Pourtant, nous pensons qu'il serait possible de parler d'un « héritage manqué » dans le cas de la sophistique, car elle n'était pas tout à fait « méconnue »,

méthodologiques et conceptuels permettant une réflexion philosophique et politique qui pourrait être utile pour notre présent et notre futur.

« L'Antiquité est-elle moderne ? », se demandait un colloque organisé en 1990. Elle l'a en fait toujours été, ce qui ne signifie nullement réaffirmer paresseusement l'universalité ou la pérennité du « message » ou de l'« humanisme » antique, mais bien plutôt examiner les modalités et les conditions des multiples recours analogiques au paradigme culturel antique, ainsi qu'analyser les processus de construction des savoirs sur les civilisations anciennes. »²

mais plutôt consciemment et activement marginalisée par la “culture hégémonique” à partir de Platon et tout au long des siècles.

² Pascal Payen, *L'Antiquité après l'Antiquité : parcours et détours d'un projet éditorial*, in “Anabases”, 1, 2005, p. 5-13.

III.1. Nomos et physis chez Protagoras et Antiphon : une confrontation critique de deux philosophies politiques

« À une époque où règne la confusion, où coule le sang, où on ordonne le désordre, où l'arbitraire prend force de loi, où l'humanité se déshumanise, ne dites jamais : "c'est naturel" afin que rien ne passe pour immuable. »

(Bertolt Brecht³)

Protagoras et Antiphon sont traditionnellement considérés comme deux penseurs opposés, car si le premier était un grand défenseur, voir théoricien de la démocratie, le second était, selon de nombreux interprètes, un antidémocratique, voire un partisan de l'oligarchie ; si le premier exaltait le *nomos* comme emblème de l'humanité et instrument pouvant assurer le bon fonctionnement de la communauté, le second le critiquait fortement en tant qu'entité écrasant la *physis* et, avec celle-ci, le bonheur individuel et collectif.

Pourtant, après avoir étudié et analysé les pensées de deux philosophes, nous avons remarqué, et de manière évidente, de nombreuses similitudes entre elles, concernant les préoccupations, les thématiques abordées, certaines valeurs, ainsi que les solutions pratiques proposées.

Les préoccupations de Protagoras et d'Antiphon sont en effet très proches : les deux sophistes essayent de répondre aux mêmes questions qui se réfèrent très souvent à la sphère politique et concernent notamment l'espace public en général, et la démocratie en particulier. Qui prend et devrait prendre les décisions dans la

³ Bertolt Brecht, *L'Exception et la règle*, trad. Serreau et Besson, Paris, Arche, 1955, p. 183.

polis ? Comment les décisions sont et doivent être prises ? Que peut-on attendre de la loi ? Que peut le *logos* ? Qu'est-ce qu'un *nomos* juste ? Quel doit-être le rôle de la religion dans la société ? Et celui de l'éducation ?

Les thématiques abordées sont elles aussi, très souvent, très similaires : le thème de la nature, vue comme matière en perpétuel mouvement dans laquelle l'homme est immergé et par laquelle des manifestations sont produites ; le thème du *nomos* considéré comme une construction humaine et celui de la justice positive ; le thème de la solution politique ultime, appelée discours fort chez l'un, et de la concorde, chez l'autre, qui est la seule capable de permettre aux hommes d'être heureux ; le thème de la rhétorique et de l'éducation comme instruments nécessaires pour la vie en communauté.

Comme l'explique Untersteiner, « les deux philosophes divergeaient, pour l'essentiel, plutôt sur les méthodes de recherche que sur les fins qu'elles se proposaient d'atteindre. Tous deux aspiraient en effet à l'union des hommes entre eux par l'élimination des conflits existant au sein de l'individu comme de l'humanité. »⁴ Nous pouvons expliquer ces méthodes de recherches de la manière suivante : si Protagoras valorise le *nomos* en tant qu'outil humain, Antiphon valorise la *physis* pour que le *nomos* devienne plus humain.

En effet, chez Protagoras il n'y a pas de contradiction mais une continuité entre le *nomos* et la *physis*, même si le *nomos* est premier par rapport à la *physis*, étant lui-même la nature de l'homme, ainsi ce dernier peut agir librement dans son espace tout en étant dans le plein respect de sa nature. Chez Antiphon en revanche, les deux domaines sont tout à fait détachés pour que l'homme puisse toujours critiquer et modifier tout ce qui relève du *nomos*. Dans les deux cas, l'homme est libre de créer et modifier le *nomos*, car il est humain et positif.

D'autres différences sont liées au ton employé par les deux philosophes dans leurs œuvres respectives. Très souvent, nous découvrons respectivement des penseurs engagés, militants et combatifs : la polémique et la provocation occupent une grande place dans leurs œuvres. Ceci s'explique par leur remise en question de certaines valeurs traditionnelles.

⁴ Mario Untersteiner, *Les Sophistes*, tome I, trad. Alonso Tordesillas, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993, p. 52.

Mais si chez Protagoras nous rencontrons presque toujours un certain espoir et un élan constructif et optimiste par rapport aux *possibilités* des hommes, chez Antiphon, de manière générale, nous faisons davantage face à un ton découragé mettant en évidence les *limites* humaines, et à d'autres reprises à un ton plutôt critique et dur.

Les différences méthodologiques, ainsi que celles de ton, s'expliquent à partir de l'analyse des contextes qui, comme nous l'avons étudié dans la partie historique de ce travail, ont beaucoup évolué en l'espace d'une génération : Protagoras a vécu la période de la splendeur de la *polis* aux côtés de Périclès, et a assisté aux progrès politiques, économiques, sociologiques, culturels et artistiques, en direction de la démocratie et de la participation du plus grand nombre à la vie commune ; Antiphon a quant à lui vécu la période traditionnellement appelée « crise de la *polis* » qui est survenue à la mort de Périclès, et au commencement de la guerre du Péloponnèse : la vision antiphontienne de l'avenir ne pouvait alors qu'être moins sereine et plus complexe que celle de Protagoras, sa pensée étant influencée par tous ces événements.

Antiphon n'a participé à la vie politique athénienne que pendant la très brève période du gouvernement des Quatre-cents, et a été condamné à mort après la prise de pouvoir par le peuple.

Si nous regardons les descriptions d'Antiphon, et si nous lisons ses écrits, tels que celui sur la concorde ou ceux qui parlent d'incertitude par rapport au futur, nous comprenons qu'Antiphon était un homme très attentif à la mutation des événements et très intéressé au destin politique d'Athènes et de la Grèce entière.

La position d'Antiphon n'était pas antidémocratique, et encore moins oligarchique⁵. Il défendait l'idée que tous les hommes, de toute culture et de toute classe sociale, étaient égaux par nature. Il n'est pas possible de soutenir qu'un personnage comme Antiphon, défenseur des barbares et des esclaves, puisse se positionner politiquement du côté du petit nombre contre le grand nombre.

Nous interprétons sa pensée comme la critique d'un démocratisme envers la démocratie : il était, selon une perspective contemporaine, un *démocratisme critique*. Si la forme de gouvernement dans laquelle nous vivons est considérée

⁵ Nous avons traité ce sujet dans la partie I.2.1 de ce travail.

comme étant une « démocratie », et nous savons qu'elle est loin d'en être véritablement une et la critiquons, il se pourrait que les gouvernants de cette démocratie nous définissent comme des anti-démocratiques. C'est peut-être ce qui est arrivé à Antiphon quand il critiquait le *nomos* à l'époque de la démocratie à Athènes.

Il a en effet connu la démocratie dans sa phase de déclin et de difficulté, et a ainsi identifié les problèmes puis les a exposés. Il a alors attaqué le *nomos*, accusé de perpétuer les inégalités parmi les hommes, tout en l'utilisant dans son travail d'avocat afin de réduire ces mêmes inégalités, sans jamais dire qu'il faudrait faire sans. Au sein de l'espace démocratique, Antiphon a milité pour un *nomos* meilleur, respectueux de la *physis* porteuse de la valeur de l'égalité parmi tous les hommes.

En outre, la solution qu'il propose, la concorde, par ailleurs très similaire à celle de Protagoras, est une solution profondément démocratique car elle fonde le *nomos* dans la communion des valeurs librement acceptées par tous les citoyens, et dépasse les frontières de la cité jusqu'à arriver au cosmopolitisme et à l'universalisme.

*
* *

Il nous semble important de revenir sur les concepts de *physis* et de *nomos*, pour être ensuite en mesure d'exposer l'évolution du rapport existant entre les deux, car pour pouvoir confronter les discours politiques de Protagoras et d'Antiphon, « il faut se concentrer sur l'opposition entre réalité et loi, entre *physis* et *nomos*, le couple conceptuel qui caractérise le mieux le débat du V^e siècle à Athènes »⁶, souligne Bonazzi.

On sait avec certitude que le terme *physis* peut se traduire par *nature* ou par *réalité*. On retrouve pour la première fois le mot *physis* chez les préplatoniciens, à la naissance de la philosophie occidentale (VII-VI^e siècles av. JC) : *physis* est le

terme que les Ioniques utilisaient pour désigner la réalité, le monde qu'ils observaient.

Mais bientôt, le terme a aussi commencé à désigner l'ensemble des éléments d'une chose particulière ou d'une personne. Ainsi, le terme comportait, même si implicitement, une certaine opposition entre les caractéristiques d'une chose en tant que telle, et les caractéristiques acquises ou imposées à cette chose. En général, on peut dire qu'avant le V^e siècle av. JC les Grecs pensaient encore que les faits du monde naturel et ceux du monde des hommes étaient gouvernés par les mêmes logiques.

Il existe dans la première philosophie grecque une unité fondamentale entre Justice divine et naturelle d'un côté, et Justice humaine de l'autre : *Dike* gouverne avec la même main les mouvements du ciel et de la terre, et ceux de la vie des hommes. La loi est pensée à partir de cette unité fondamentale entre l'ordre naturel et l'ordre social. *Dike* est par exemple considérée par Anaximandre comme la déesse de l'ordre de l'univers. Aussi, dans la pensée mythico-religieuse l'ordre social a une essence naturelle : il s'imbrique dans l'ordre cosmique de la nature.

Le terme *nomos* est plus récent, il faut attendre l'apparition de la démocratie pour qu'il puisse assumer sa signification principale de *règle, norme, loi*. À l'époque homérique, le pouvoir était entre les mains des rois et la société était féodale. Cette époque ne connaissait pas de lois, seulement des règles religieuses.

Chez Homère, on retrouve le terme *nomos* pour désigner un *territoire* au sens large. Au début du VIII^e siècle, avec l'expansion coloniale et la naissance des cités, des régimes aristocratiques se sont affirmés, et avec eux une première forme de partage du pouvoir. L'exigence d'élaboration de règles communes et l'invention de l'écriture ont favorisé l'apparition de la loi.

Mais, de Romilly raconte :

« Seulement avec l'apparition de la démocratie la loi prit à Athènes le sens qui devait faire son originalité dans la pensée grecque [...]. Les lois, en régime démocratique, devaient régler, avec l'accord de tous, les divers aspects de la vie

⁶ Mario Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Bergamo, 2007, *Introduction*, p. 35.

commune ; et leur autorité devait ainsi se substituer à toute souveraineté d'un individu ou d'un groupe, sentie dès lors comme une offense. La loi s'oppose à l'arbitraire »⁷.

En effet, on retrouve seulement le terme *nomos* à partir de l'époque de Clisthène. Auparavant, le terme existait mais n'était pas appliqué au domaine politique. Comme nous le fait remarquer de Romilly, *nomos* se rattache à la racine *nemo*, qui signifie probablement *partager*. Avant l'affirmation de la démocratie « à Athènes, le nom donné aux lois était *thesmos*, le mot se rattachant au verbe signifiant *poser, instituer*. Et le passage de *thesmos* à *nomos* est de plus révélateur »⁸. *Nomos* est peut-être l'invention grecque la plus originale et la plus cruciale.

Dans les *Réfutations sophistiques*, Aristote explique que chez les sophistes, pour la première fois dans l'histoire de la pensée, « Nature et Loi sont opposées, et la justice est une belle chose selon la loi, mais ne l'est pas selon la nature »⁹. Bon nombre de commentateurs ont interprété la pensée des sophistes à partir d'Aristote.

De Romilly par exemple, dans *La loi dans la pensée grecque*, soutient que les sophistes, à commencer par Protagoras, auraient opéré la rupture de l'unité fondamentale de *nomos* et *physis*. Ils auraient ainsi rendu le *nomos* faible à cause de l'enlèvement de son garant (la *physis*), conduisant ainsi la *polis* à sa destruction.

De Romilly explique :

« L'analyse de Protagoras posait pour la première fois, et dans toute sa force, le problème de la loi et de ses fondements ; et elle faisait, du coup, de l'opposition entre la loi et la nature une arme redoutable entre les mains de quelques hommes à la pensée hardie »¹⁰.

⁷ Jacqueline de Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1971, p. 12 et 13.

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ Aristote, *Réfutations sophistiques*, 173a7-18.

¹⁰ Jacqueline De Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, *Op. cit.*, p. 76.

Selon de Romilly, ce « nouveau » *nomos* n'ayant pas de garant et naissant des conventions humaines et des coutumes, est alors devenu faible. Ce serait le relativisme sophistique introduit par Protagoras avec la constatation de l'impossibilité de rejoindre une vérité absolue qui aurait produit la crise de la *polis*.

Entre la fin du V^e et le début du IV^e siècle av. JC, on a déjà vu que les contextes changent, tout comme la façon de considérer le *nomos* qui devient un thème central de l'analyse philosophique et du débat politique. Mais aussi celle de considérer la *physis* : *physis* peut désormais exprimer l'idée de Bien dont l'homme a désespérément besoin. C'est aussi le cas pour Platon : la *physis* est pour ce philosophe la Justice naturelle, le garant ou le critère qui doit orienter et diriger le *nomos* qui est la Loi positive.

Cette vision peut se décliner en deux nuances différentes qui peuvent être intéressantes à analyser. Il s'agit de deux réactions qui ne sont pas semblables face au même conflit entre un *nomos* considéré injuste et une *physis* violée : les figures emblématiques du Socrate de Platon et de l'Antigone de Sophocle.

Les deux expriment des positions politiques et éthiques différentes. Ce que Socrate et Antigone ont en commun, c'est qu'ils sont tous deux victimes d'un *nomos* ressenti comme injuste et qu'ils décident de mourir : la différence substantielle réside dans le fait que Socrate choisit de mourir en obéissant à la loi, alors qu'Antigone choisit de mourir en désobéissant à la loi. Les deux éthiques valorisent la *physis*, mais de deux manières opposées.

L'éthique de Socrate est une éthique de l'obéissance. Socrate se fait tuer pour donner aux autres citoyens l'exemple de ce qu'il pense être un homme vertueux : la vertu est dans l'obéissance absolue à la loi et aux institutions de l'état, même si elles sont injustes. Socrate suit la *physis*, c'est-à-dire la Justice, qu'il personnalise et appelle *daimon*. Son *daimon* lui indique la voie de l'obéissance absolue au *nomos*, jusqu'à la mort : si le *nomos* est imparfait, c'est parce qu'il n'est qu'une création humaine, et que toute création humaine est forcément imparfaite ; mais, en même temps, elle est perfectible, et il faut pour cela toujours lutter, jusqu'à la mort, pour faire avancer l'humanité et son *nomos*, ses lois positives, vers la Justice suprême de la *physis*.

L'éthique d'Antigone est au contraire une éthique de la désobéissance. Elle décide de désobéir à la loi de la *polis* qui lui interdisait d'enterrer son frère, mort en bataille contre l'ennemi : elle préfère se faire tuer plutôt que de renoncer à donner une sépulture digne de son frère adoré. Antigone choisit la voie de la désobéissance à la loi positive de la cité et de l'obéissance à la loi naturelle. Elle n'est pas intéressée par l'idée d'améliorer le *nomos*, car elle ne croit pas en celui-ci.

Nomos et *physis* étaient certainement des concepts étudiés par les sophistes, car à leur époque, toutes les valeurs et toutes les notions étaient analysées, définies, contestées, dans un élan intellectuel sans pareil, et ces deux concepts ne font pas exception. Il est possible de parler du couple conceptuel *nomos/physis* qui devient central chez les sophistes. Mais il est incorrect de parler hégéliennement d'une antithèse *nomos/physis* qui serait propre aux sophistes. Chaque sophiste avait sa vision. Protagoras par exemple n'oppose pas *nomos* et *physis*, on retrouve chez lui encore une unité et une harmonie entre les deux, alors qu'un Antiphon sépare tout à fait le domaine de la loi de celui de la nature.

En réfléchissant sur *nomos* et *physis*, Protagoras et Antiphon ne se souciaient pas du problème du garant, problème qui sera soulevé plus tard par Platon et Aristote. Ils voulaient plutôt comprendre et définir ce qui est naturel et ce qui est culturel.

Les interprètes soulignent en effet depuis toujours que c'étaient les voyages qui, à partir du V^e siècle, ont créé une réelle conscience chez les Grecs de la pluralité des lois humaines et des coutumes des autres peuples. Les sophistes, eux-mêmes des étrangers, ont défendu l'idée de la conventionalité et de l'accidentalité de toutes les institutions et de toutes les lois, et le couple *nomos/physis* n'était qu'un outil philosophique pour réussir dans cette entreprise.

Protagoras et Antiphon n'ont jamais parlé d'une *loi de la nature*, ils n'ont jamais voulu faire dériver ni, encore moins, justifier les lois positives sur la base des principes naturels. Pour eux, la loi et la justice sont politiques.

Le *nomos* démocratique, le *nomos* des sophistes, loin d'être faible, détient toute sa force dans l'absence de garant : après des siècles, le *nomos* s'est enfin

libéré de tout garant naturel, religieux ou transcendant, et c'est là le sens et la grandeur de la révolution de la sophistique.

*
* *

Avec les sophistes en général, et avec Protagoras et Antiphon en particulier, et également avec l'avènement de la démocratie, *nomos* et *physis* sont avant tout devenus deux concepts humains. À travers l'utilisation de ces deux concepts fondamentaux, les sophistes ne veulent pas exprimer la question du garant du *nomos*, mais distinguer ce qui est naturel et nécessaire de ce qui est culturel et modifiable.

Le couple conceptuel *nomos/physis* est central dans la pensée sophistique, mais chaque sophiste a eu sa vision. Il est incorrect de parler d'une opposition entre *nomos* et *physis* propre aux sophistes : si chez Protagoras *nomos* et *physis* représentent deux étapes du même parcours humain, ils sont chez Antiphon deux domaines qui ne se touchent pas ; si Protagoras exalte le *nomos* en tant que précepte d'égalité et garantie de la vie commune, Antiphon l'attaque en tant que loi positive archaïque.

Le changement rapide des contextes et les événements qui ont produit la dégénération de la démocratie athénienne ont généré une vision des choses différente chez Protagoras et Antiphon, voire même opposée au premier regard. Cependant, il y a de très grandes similitudes qui rapprochent les deux sophistes et qui concernent les valeurs les plus importantes et les plus profondes.

- La *physis* est immanente et résistante ;
- Le *nomos* est conventionnel et accidentel ;
- La justice est politique, positive et relative.

L'urgence de Protagoras et d'Antiphon, exprimée avec un ton plutôt optimiste dans le premier cas et plutôt pessimiste dans le deuxième, n'est pas de chercher un

garant pour la loi, mais bien au contraire de montrer qu'il n'y a pas de garant. Toute institution, toute loi et toute valeur sont relatives, accidentelles, humaines. Et la naissance du *nomos* libre de tout garant religieux ou transcendant représente la révolution grecque du V^e siècle, la révolution des sophistes.

La position de Protagoras et d'Antiphon jusqu'ici élucidée conduit alors à ces trois importantes conséquences philosophiques, éthiques et politiques :

- Nous pouvons changer tout ce qui est culturel. Nous pouvons donc toujours changer nos institutions, nos lois et nos valeurs et les adapter en fonction de nos besoins, les besoins de tous (*relativisme constructiviste*) ;
- Il n'y a pas d'autre justice que la justice positive, humaine, politique (*nomos*). Nous ne devons pas chercher le garant de la justice dans la *physis*, car le fait de fonder la justice et la loi dans la nature voudrait dire les fixer à jamais, et les rendre (de nouveau) dangereusement intouchables (*antidogmatisme*) ;
- Nous devons respecter le point de vue des autres. Nos institutions, nos lois et nos valeurs ne sont pas les seules possibles ni les meilleures (*minoritarisme*).

En restant dans le plein respect de leurs diversités et de leurs personnalités, et sans vouloir annuler les différences entre les deux sophistes pour rejoindre une quelconque synthèse, nous avons essayé de montrer que les deux philosophies partagent des valeurs très semblables, et que celles-ci sont complémentaires pour la construction d'un discours éthique et politique en lien avec notre époque.

De manière générale, nous pouvons dire que si l'optimisme de Protagoras nous sert à avoir la force et le courage de créer et d'avancer, le sens critique d'Antiphon, que nous pourrions qualifier d'« optimiste tragique », nous sert à résister et à toujours rester vigilants, car une loi n'est pas juste en soi et pour toujours et, à l'inverse, une victoire n'est jamais acquise une fois pour toutes.

Protagoras fonde le relativisme constructiviste et antidogmatique en particulier avec l'homme-mesure, son écrit *Sur les dieux* et la doctrine du discours fort ; Antiphon complète le travail initié par Protagoras grâce à son sens aigu de la réalité et son esprit critique. Il nous rappelle les dangers liés à la construction du *nomos* démocratique, et nous ouvre des horizons avec son cosmopolitisme dans lequel s'inscrit le *minoritarisme*, c'est-à-dire la défense des minorités.

Antidogmatisme, *relativisme constructiviste* et *minoritarisme* : voici les trois grands héritages et les trois perspectives que l'on doit aux sophistes en général, et au binôme Protagoras/Antiphon en particulier.

III.2. Perspectives sophistiques pour le présent et pour le futur

III.2.1. L'antidogmatisme

« Ne suscitez pas un général en vous !

Pas des idées justes, juste une idée (Godard). »

(Gilles Deleuze¹)

Dogme, du grec *dogma*, « doctrine communément acceptée » ou « décret », est un terme issu du lexique ecclésiastique utilisé pour indiquer un principe certain et une vérité intangible². Il apparaît dans le Nouveau Testament dans le sens de « prescription » avec une acception disciplinaire qui, dans les siècles suivants, assumait la signification de « règle de foi ».³

Aujourd'hui, ce terme a une plus grande acception qui dépasse le domaine de la religion. D'après le dictionnaire en ligne *larousse.fr*, le dogme est :

« Une opinion donnée comme certaine, intangible et imposée comme vérité indiscutable. »

¹ Gilles Deleuze, *Mille plateaux*, Les Éditions de Minuit, Paris, 2009, p. 36.

² *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, 2005, Cles (TN).

³ *Ibidem*.

Ce qui nous frappe immédiatement, c'est la description du dogme en tant qu'« opinion imposée comme vérité » : la perspective soutenue dans cette définition est très « sophistique », car toute vérité étant humaine, puisque forgée par un ou plusieurs hommes, n'est au fond qu'une opinion qui relève de la *doxa*. L'opinion prétendant s'affirmer en tant que vérité, intangible et certaine, est un dogme. La première caractéristique du dogme est qu'il est une « opinion qui triche » : une opinion qui se fait passer pour une vérité est une opinion « malhonnête ».

Une autre caractéristique du dogme, étroitement liée à la première, est qu'il *s'impose* et exclut toute argumentation en se positionnant sur un plan qui dépasse l'expérience, mais aussi la rationalité : en s'imposant comme vérité mais sans argumenter, il apporte des réponses mais n'explique rien. Une conséquence dangereuse selon la perspective sophistique est que les hommes perdraient l'envie de comprendre, ainsi que la capacité d'argumenter et le sens critique.

Or, selon nous, le rôle de la philosophie est d'inciter les hommes à la recherche qui naît du doute, à créer des idées et à savoir les défendre avec la force de l'augmentation, et à être toujours ouvert et à l'écoute du point de vue de l'autre. Seule une philosophie antidogmatique permet d'atteindre ces résultats.

Larousse.fr, définit ainsi le dogmatisme :

« Attitude philosophique ou religieuse qui, se fondant sur un dogme, rejette catégoriquement le doute et la critique. »⁴

Dans le dogmatisme philosophique ou religieux, la théorie fondée sur un dogme, tout débat et toute critique sont rejetés et, avec eux, toute évolution et modification possible de la vérité intangible : le dogme s'impose, ou encore mieux, est imposé *par quelqu'un*, et rejette tout doute et toute mise en question. Par conséquent, il porte en soi une certaine forme d'imposture et est doublement dangereux.

⁴ Référence web : larousse.fr.

En voulant reprendre la définition du dictionnaire *larousse.fr*, l'antidogmatisme est à l'inverse l'attitude philosophique et jamais religieuse qui, valorisant la *doxa*, prend toujours en considération tout doute et toute critique.

L'antidogmatisme lutte contre le dogmatisme sur un double plan : négativement, en affirmant que la vérité absolue n'existe pas, et positivement, en réhabilitant la *doxa* qui peut devenir une vérité humaine. Le dogme est alors démasqué comme « opinion imposée comme vérité » et anéanti.

Toute opinion qui se déguise en vérité et prétend avoir une valeur certaine et intouchable serait selon nous extrêmement dangereuse, car elle empêcherait la créativité, le débat libre et authentique, et surtout, la réflexion critique.

Dans la philosophie sophistique, les vérités naissent du débat collectif, et le processus de création des vérités est *transparent* : la loi, l'institution et la valeur capables de s'imposer dans le débat public avec la force de l'argumentation deviennent des vérités. Mais ces vérités, qui puisent leur force dans leur acceptation et leur partage, ne sont que des opinions victorieuses dans un moment et un espace précis : elles sont des vérités momentanées et provisoires. Et ce qui est intéressant, voire fascinant, c'est que tous les citoyens le savent.

Philosophies dogmatiques et philosophies antidogmatiques : tels sont les deux courants opposés de la philosophie occidentale, comme l'a montré de Romilly⁵.

Nous considérons en effet les sophistes, Protagoras *in primis*, comme les pères de la philosophie antidogmatique. Ce courant est « mineur », c'est-à-dire perdant dans l'histoire de la pensée occidentale, car comme nous le savons, la sophistique a été rejetée de la philosophie de Platon jusqu'à nos jours. Pourtant, des doctrines et des valeurs ont influencé certains penseurs et conditionné certains mouvements philosophiques tout au long des siècles⁶ : l'antidogmatisme est l'un des trois grands héritages que la culture occidentale, laïque et démocratique doit à ses pères non-reconnus, les sophistes.

L'antidogmatisme protagoréen a trouvé son fondement dans l'écrit *Sur les dieux* et dans la doctrine de l'homme-mesure.

⁵ Jacqueline de Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Éditions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012, p. 153.

⁶ Nous avons détaillé ce point dans l'*Appendice B* de ce travail.

De Romilly, qui a bien compris le propos de Protagoras, s'exclame : « L'homme : cela veut dire qu'il renonce à toute relation avec l'être, à toute vérité qui aurait partie liée avec les dieux ; cela veut dire qu'il instaure d'un coup un univers nouveau où ceux-ci n'ont plus de rôle. [...] On finit parfois par perdre de vue ce contraste essentiel, qui changeait tout. »⁷

De Romilly est très effrayée de ce qu'elle a compris et conclut que « même ramenées à leur exacte portée, ces déclarations restent d'une force négatrice qui déconcerte »⁸.

En effet, ce qui change avec Protagoras et qui représente sa vraie révolution philosophique et politique, c'est que l'homme s'est enfin libéré de toute relation avec l'être et de toute vérité qui aurait partie liée avec les dieux. C'est ici la première grande révolution philosophique, éthique et politique de la sophistique.

Si Protagoras est bien le père de l'antidogmatisme, Antiphon se positionne lui aussi dans ce courant. À propos du dogme, il dirait certainement qu'il relève du domaine du *nomos*, car il s'impose comme une vérité unique et fixe alors que la *physis* est toujours en mouvement et ne se laisse pas emprisonner par le langage humain : la vérité dogmatique est immobile, absolue, et cette fixité ne pourrait que dériver du *logos* qui essaye d'immobiliser les choses du monde pour les comprendre.

Quand Antiphon attaque les lois archaïques dans ses *Tétralogies*, il critique leur dogmatisme : ces lois prétendent avoir un lien avec la *physis* mais n'en ont aucun en réalité, car elles ne répondent plus aux exigences des Grecs qui ont évolué, et ne peuvent créer que des souffrances. Pourtant elles sont toujours prises en compte et appliquées, car considérées comme justes en tant qu'émanant d'une volonté divine : c'est là tout le danger du dogmatisme.

La *physis* veut changer, se modifier, et le *logos* doit constamment essayer de s'adapter s'il veut s'en rapprocher et la respecter. Les vérités dogmatiques, avec leur fixité qui exclut tout doute et toute remise en question, ne peuvent qu'être contre nature et finissent par provoquer de grandes souffrances chez les hommes.

⁷ De Romilly, *Op. cit.*, p. 152.

⁸ *Ibid.*, p. 143.

Antiphon a l'immense mérite d'avoir lutté contre toute forme de dogmatisme : le dogmatisme superstitieux qui prétend interpréter les rêves avec des explications irrationalistes ; le dogmatisme juridique ou politique qui pense la loi comme quelque chose d'intouchable ; le dogmatisme éthique qui affirme l'existence d'une Justice unique et immobile, etc.

En effet, la philosophie antidogmatique est aussi une forme de résistance militante : dans le sens foucauldien, c'est un contre-pouvoir par rapport à la philosophie « officielle » et « majoritaire » ; dans le sens deleuzien, elle est transparente et « honnête », car en posant la *doxa* et le *logos* au centre la société humaine elle prend en soi les dynamiques de pouvoir afin que tous les citoyens puissent créer leurs repères et les instruments nécessaires pour interpréter les conflits et prendre activement position dans le débat public ; elle ouvre un espace libre dans lequel les hommes peuvent créer individuellement et collectivement, et toujours trouver de nouvelles réponses et solutions adaptées à leur besoins.

Dans l'objectif d'illustrer concrètement la différence entre une philosophie dogmatique et une philosophie antidogmatique, nous pourrions confronter le concept de *bien commun* qui porte en soi, tout du moins à première vue, une certaine dose d'idéalisme chez Platon d'un côté, et chez Protagoras et Antiphon de l'autre.

*

* *

Platon nous a transmis sa vision du Bien commun, c'est-à-dire la Justice, le bonheur de tous et de la collectivité, dans son dialogue *La République*⁹ : le Bien commun pour Platon correspond à la description de la *kallipolis*¹⁰, cité idéale vers laquelle toute cité réelle doit tendre.

⁹ *La République* de Platon n'est pas une république ; le mot grec employé pour le titre du dialogue est *Politeia*. C'est pourquoi, une meilleure traduction a été proposée : *Politique*, concept plus ample et adéquat.

¹⁰ La *kallipolis* platonicienne est la première forme d'« utopie politique » de l'histoire de la pensée occidentale. Le terme *utopie* (du grec : non-lieu) a été inventé par Thomas More pour donner un

Voici ce que Platon nous explique sur sa cité idéale et parfaite dans la *République*.

Le dialogue tourne autour de la question de la définition de la Justice à partir de la construction d'une cité idéale et de la communauté politique parfaite. Le dialogue est conduit par Socrate et composé de dix livres. Socrate constitue une analogie entre la Justice en tant que vertu d'un individu et la Justice en tant que vertu de l'État. « La justice existe pour un homme individuel. Mais elle existe aussi, d'une certaine manière pour la cité entière », affirme Socrate¹¹.

La description de la *kallipolis* débute à partir du livre II. La cité naît à partir des besoins des individus qui les portent à construire des relations pour s'entraider¹². De là naît la nécessité de la division du travail et une première classe d'agriculteurs, d'artisans et de commerçants¹³. De la multiplication des besoins naît ensuite l'exigence de l'expansion territoriale et de la guerre. Une deuxième classe de gardiens de la cité naît alors pour faire la guerre et défendre la cité. Socrate explique à ce propos : « Il faut donc, mon ami, agrandir encore la cité, et pas d'un petit nombre, mais d'une armée entière, qui puisse se mobiliser pour protéger les biens de la cité, et qui puisse combattre les envahisseurs. »¹⁴

À ce moment entre en jeu la question de l'éducation des guerriers : comment leur fournir les vertus nécessaires à l'exercice de leur fonction ? Dans le livre III, Socrate traite le problème de l'éducation et condamne la poésie, notamment celle d'Homère et d'Hésiode, ainsi que la musique¹⁵.

Il divise ensuite les gardiens destinés à gouverner des gardiens guerriers¹⁶.

Socrate décrit les quatre vertus fondamentales de l'État¹⁷ : la sagesse (vertu de gouvernants), le courage (vertu des guerriers), la tempérance (vertu qui doit appartenir aux trois classes). La quatrième vertu est la Justice qui dérive de

titre à son ouvrage de 1516 : il s'agissait de la description d'un État idéal parfait, basé sur le principe d'égalité économique et juridique des citoyens. Dans le langage commun, le terme utopie désigne une idée ou un projet théoriquement juste et noble mais pratiquement irréalisable. Thomas More a écrit son *Utopia* sur le modèle de *La République* de Platon.

¹¹ Platon, *La République*, trad. Georges Leroux, Flammarion, Paris, 2004, 368 e.

¹² *Ibid.*, 369 b-c.

¹³ *Ibid.*, 370 b et suiv.

¹⁴ *Ibid.*, 373 e- 374 a.

¹⁵ *Ibid.*, 386 a et suiv.

¹⁶ *Ibid.*, 413 c et suiv.

¹⁷ *Ibid.*, 427 e- 434 a.

l'union des trois autres : elle se réalise quand chaque citoyen et chaque classe effectue les tâches et les devoirs qui lui sont propres.

Ensuite, Socrate évoque la tripartition de l'âme et affirme qu'il existe un parallélisme entre la Justice de l'État et celle de l'individu¹⁸. Pour être « juste », cette dernière doit savoir concilier sa partie rationnelle avec sa partie émotive et sa partie impulsive¹⁹. L'Injustice se manifeste par le désordre et le chaos entre les différentes parties de la société ou de l'individu.

La classe des gouvernants est composée de « vrais philosophes ». Les philosophes sont les seuls à pouvoir gouverner correctement la cité. Le « vrai philosophe » est celui qui recherche la vérité et l'essence immuable et unique de chaque chose²⁰.

Avec la célèbre métaphore du soleil, Socrate explique ce qu'est le Bien : il est la lumière suprême de la connaissance de l'intelligible, mais aussi la source de son existence et essence et supérieur à toutes les autres idées : la vision intellectuelle du Bien est le but même de la philosophie, car cette vision permet de juger convenablement les choses²¹.

Dans les livres VIII et IX, Socrate examine les différentes formes de gouvernement existantes que sont l'aristocratie, la timocratie, l'oligarchie, la démocratie et la tyrannie. Il montre comment l'une dérive de la dégénération de l'autre.

Pour résumer, on peut dire que le Bien commun est pour Platon la *kallipolis* même ; il existe trois classes au sein de sa cité idéale, chacune ayant un rôle bien défini et une utilité précise envers la communauté ; les philosophes détiennent le pouvoir politique et opèrent pour le bonheur de tous.

Comme nous l'avons étudié, la *kallipolis*, ou Bien commun platonicien, est bien loin d'être démocratique pour toutes ces motivations.

Platon a une vision tout à fait négative de la démocratie qu'il considère comme le gouvernement du peuple inculte et ignorant.

¹⁸ *Ibid.*, 439 a- 441 c.

¹⁹ *Ibid.*, 443 d.

²⁰ *Ibid.*, 473 c et suiv.

²¹ *Ibid.*, 506 a- 511 e.

La famille de Platon (427-348) était l'une des familles les plus puissantes et aristocratiques d'Athènes. Sa mère, Perictione, descendait de Solon et de Krizia, extrémiste oligarchique qui avait fait tomber la démocratie en 404 ; son père, Aristone, descendait de Codro, dernier roi d'Athènes. Platon a reçu une éducation aristocratique. En 399, il a assisté au procès contre Socrate et à sa condamnation à mort par la démocratie. L'exigence très forte de se mesurer avec la sophistique est née de la volonté platonicienne de construire une forme de savoir qui pourrait enlever la gestion de la *praxis* politique des sophistes.

Platon n'aime pas la démocratie et pense que le peuple ne peut pas gouverner car il est loin de la Vérité : il s'arrêterait selon lui aux apparences et aux opinions et ne serait pas capable d'avoir de vraies connaissances²², comme le montre Socrate dans les livres VIII et IX de la *République*²³.

La tyrannie naît à partir de la dégénération de la démocratie : « Voici donc mon cher camarade, conclue Socrate, de quelle manière se produit le régime tyrannique. Il est évident en effet qu'il résulte en gros d'une transformation de la démocratie. »²⁴

Mais il existe une autre raison pour laquelle Platon n'affectionne pas la démocratie. Dans la cité parfaite, il y a toujours la paix (*homonoia*) et jamais la guerre (*polemos*). La classe des guerriers montre comment la *kallipolis* est insérée dans un contexte de guerre avec le monde extérieur : attaquer et se défendre est une nécessité pour Platon. Mais en ce qui concerne la gestion interne de la cité, on peut remarquer une absence totale de conflits civils et sociaux.

Platon pense que si la politique existe dans la cité réelle, c'est parce que le monde des hommes est forcément imparfait.

Une confrontation avec la vision de la démocratie d'Aristote pourrait être intéressante parce qu'il représente, comme on le sait, l'autre source « hostile » et importante que l'on possède sur Protagoras et les sophistes. Si Platon exclut de sa cité idéale les conflits civils et les imperfections, Aristote, lui, sait que ce n'est pas tout à fait possible. Sa position est plutôt « neutre » par rapport à la démocratie.

²² Comme le montre bien le *mythe de la caverne* (livre VII).

²³ Platon, *La République*, *Op. cit.*, 543 a- 581 a.

²⁴ *Ibid.*, 562 a.

Cela dépend surtout du contexte historique et politique qui est différent de celui dans lequel Platon vivait.

Popper déclare à ce propos : « Dans quelques-uns des derniers écrits de Platon on trouve l'écho de la situation politique à Athènes, alors marquée par une consolidation de la démocratie. Il semble se demander si, après tout, une certaine sorte de démocratie n'y est pas définitivement installée. Pour Aristote, au contraire, le doute n'existe plus, et, bien qu'il n'éprouve aucune sympathie pour le régime, il le croit néanmoins inévitable ; et il est prêt à transiger avec l'ennemi »²⁵. Si Platon lutte de toutes ses forces contre l'affirmation de la démocratie à Athènes, et croit encore pouvoir gagner, Aristote se montre à l'inverse tout à fait résigné sur sa victoire définitive.

Dans son ouvrage *La Politique*, Aristote (384-322 av. JC) oppose à trois constitutions *pures* (monarchie, aristocratie et *politeia*), trois constitutions *impures* (tyrannie, oligarchie et démocratie)²⁶.

Pour lui, le terme « constitution » signifie *régime*. Un régime est considéré comme pur s'il vise au Bien commun. Il n'est pas question du nombre de gouvernants : le régime pur est le régime *juste* dans lequel les gouvernants travaillent pour le Bien commun et non pas pour eux-mêmes. Selon Aristote, le meilleur régime n'existe pas, mais il y a plusieurs possibilités concrètes, puissances qui peuvent devenir actes. En effet, Aristote ne semble pas considérer qu'il y ait un régime pur meilleur qu'un autre²⁷.

Le terme démocratie au sens d'Aristote désigne un régime impur et corrompu où le peuple (*démos*) gouverne pour s'enrichir tout en générant un appauvrissement économique et culturel général dans la *polis*. Voici ce que écrit Aristote :

« Dans une autre forme de démocratie, toutes les conditions sont les mêmes, sauf que le pouvoir souverain appartient à la masse populaire et non à la loi : c'est le cas lorsque les décrets, et non la loi, décident souverainement. [...] Car le peuple

²⁵ Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, tome 2, trad. Jacqueline Bernard et Philippe Monod, Éditions du Seuil, Paris, 1979, p. 9.

²⁶ Aristote, *Politique*, trad. Jean Aubonnet, Gallimard, Paris, 2007, 1289 a, 26 et suiv.

²⁷ *Ibid.*, 1289 b, 5 et suiv. Il faut cependant rappeler qu'Aristote s'éloigne de Platon et valorise la position occupée par *politeia* par rapport aux autres constitutions (Aristote, *Politique*, *Op. cit.*, 1295 b 28, 96 a 19 et suiv.).

devient un monarque, être unique bien que composé d'une multitude ; et cette multitude de citoyens – non pas chacun individuellement, mais tous collectivement – détient l'autorité suprême. »²⁸

Mais *politeia* symbolise la possibilité d'un gouvernement du peuple juste et équilibré qui vise au bonheur de la *polis* toute entière²⁹. C'est pour cela que nous qualifions de « neutre » la position aristotélicienne : comme n'importe quel régime, la démocratie peut être une bonne ou une mauvaise solution.

Dans le livre V de *La Politique*, Aristote se penche sur les solutions possibles pour sauvegarder au mieux un régime politique. Le bonheur consiste selon lui, et selon Platon, dans la paix et l'absence de tout conflit social et politique. Et le secret pour sauvegarder le régime en vigueur, et garder le pouvoir politique et la paix est, encore une fois, une question d'équilibre. Il ne faudrait jamais tomber dans l'oligarchie, gouvernement des riches, ni dans la démocratie, gouvernement des pauvres, mais davantage essayer de toujours conserver un juste équilibre entre ces deux excès dangereux.

Platon pense que le débat conflictuel entre les parties de la cité qui se crée naturellement dans l'espace démocratique constitue le défaut et la faiblesse de ce régime. D'où la condamnation du relativisme et de la sophistique qui affirment l'existence d'une pluralité d'opinions et de vérités.

Selon les sophistes, et selon nous, bien au contraire, les conflits, les débats passionnés, la pluralité d'opinions différentes, les différentes visions du *bien commun* mises à confrontation, sont de véritables moteurs pour permettre le dialogue authentique et pour veiller à toujours garantir la possibilité d'un changement.

*

* *

²⁸ *Ibid.*, 1292 a, 25 et 26.

²⁹ *Ibid.*, 1294 b.

Protagoras, comme l'écrit Tordesillas, en plus d'être un grand maître de la parole, « était aussi le premier grand théoricien de la démocratie » et « certaines de ses mouvances coïncident, au moins pour ce que l'on connaît sur la démocratie athénienne, avec le principe de l'*isonomie* »³⁰.

Chez Protagoras, on l'a vu précédemment, on retrouve ainsi le lien entre la sophistique et la philosophie relativiste d'un côté, et la théorie démocratique de l'autre côté.

Dans son dernier livre sur les sophistes, Bonazzi écrit que « Protagoras apparaît comme un penseur *politique démocratique* : *politique* parce qu'il démontre que la dimension sociale est essentielle, et *démocratique* parce qu'il soutient que l'action politique est toujours une action collective et partagée »³¹. Selon plusieurs commentateurs, la doctrine de Protagoras semble fournir une base théorique solide pour un discours démocratique et la participation directe.

Une interrogation s'impose à nous : Qu'est-ce que le bien commun chez Protagoras et les sophistes ?

Parler de bien commun chez les sophistes peut paraître être un contresens. Les sophistes rejettent tout idéal, tout dogme, et travaillent dans le domaine du concret. Mais, comme l'affirme Bonazzi, ils « ont (toujours) des préjugés à démasquer »³².

« Ils luttent avec force contre la « loi des trois N : normale, naturel, normatif. [Ils disent :] si jusqu'ici il était normal de faire ainsi, cela veut dire qu'il était naturel de faire ainsi, et s'il était naturel, cela voulait dire qu'il était juste : normal, donc naturel, donc normatif »³³.

C'est ainsi que les sophistes soutiennent que tout (ou presque) est culturel, qu'il n'y a aucun lien avec l'idéal, et qu'il est pour cela constamment possible de tout changer. Pour eux, le bien commun rentre aussi dans cette logique : il n'est pas un *datum*, quelque chose de fixe et immuable, mais est, tout au contraire, en mouvement continu, en évolution, il se réfère toujours à la réalité et aux situations

³⁰ Alonso Tordesillas, *I sofisti davanti alla polis*, in Mario Migliori, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La città del sole, Napoli, 2000, p. 48 et 49.

³¹ Mario Bonazzi, *I sofisti*, BUR, Bergamo, 2007, p. 47.

³² Mario Bonazzi, *I sofisti hanno ragione*, article du 24/05/2015, « Corriere della sera ».

³³ *Ibidem*.

concrètes de la vie. Il n'y a pas une Justice, une *kallipolis*, une Vérité unique : la justice est positive, c'est les hommes qui lui donnent de la valeur.

Le bien commun, qui n'a donc pas de contenu précis et défini, n'est alors qu'une solution pratique trouvée collectivement suite à l'analyse d'un problème concret auquel la communauté doit faire face. Ensemble, les citoyens discutent et trouvent un accord commun en vue du bonheur de tous. Le bien commun est cette solution prise dans un espace démocratique.

Et les décisions en vue du bien commun ne peuvent qu'être prises à l'intérieur d'un espace démocratique parce qu'il est le seul espace politique garantissant l'expression et la participation de tous. Les sophistes savent que la démocratie n'est jamais quelque chose d'acquis et qu'il faut lutter pour conserver ce précieux espace démocratique.

À partir des éléments énoncés jusqu'à maintenant, il nous est possible de mettre en avant des différences de fond et de valeur entre Platon et Protagoras. Les deux philosophes expriment en effet deux conceptions opposées de la politique, du bien commun et de la démocratie.

La politique au sens de Platon réside dans la lutte contre les imperfections et les conflits de la polis réelle en suivant le modèle de la *polis* idéale, tandis qu'elle représente pour Protagoras le fait de trouver les meilleures solutions (provisoires et pragmatiques) afin de faire vivre la communauté.

La démocratie chez Platon est le gouvernement le plus injuste (qui précède par injustice seulement la tyrannie), parce qu'il est le plus chaotique et le plus conflictuel, alors que la démocratie est chez Protagoras l'unique gouvernement permettant aux citoyens, tous égaux, de se confronter, d'avancer et de se sentir comme partie du groupe, et admettant les conflits, les contradictions humaines. Comme énonce Cany, « elle seule parmi les structures étatiques, accepte dans son sein la contradiction »³⁴.

Le bien commun est pour Platon la *kallipolis*, tandis que pour Protagoras c'est la solution prise pour et par les citoyens qui se trouvent confrontés à un problème concret dans une situation précise.

³⁴ Bruno Cany, *Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique*, in Andrea Bellantone, *Prote Philosophia*, Annuario de « La Ragione aperta », n.1/2011, p. 100 et 101.

Tout idéal posé devant nous et qui garde un lien avec la réalité de type modèle-copie nous empêche de comprendre les évolutions réelles des situations du monde, mais aussi d'être créatifs et positifs, parce que l'objectif devient la simple action de suivre un exemple donné et éternellement valable.

Le Bien commun concrétisé dans une cité idéale, loin de nous pousser à avancer, à changer, à se modifier, ne fait que nous conduire à accepter les choses telles qu'elles sont.

III.2.2. Le relativisme constructiviste

« *Le constructivisme radical est donc radical surtout parce qu'il rompt avec les conventions et développe une théorie de la connaissance dans laquelle la connaissance ne concerne plus une réalité ontologique "objective", mais exclusivement l'ordre et l'organisation d'une pluralité d'expériences dans le monde. Le constructiviste radical a rejeté une fois pour toutes le "réalisme métaphysique", et concorde pleinement avec Piaget quand il affirme "L'intelligence... organise le monde en s'organisant elle-même".* »

(Ernst von Glasersfeld³⁵)

Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, l'antidogmatisme a ouvert un nouvel espace en libérant l'homme de tous fardeaux métaphysiques et religieux, obstacles à sa créativité et à la recherche de ses propres réponses, c'est-à-dire aux solutions adaptées à ses besoins qui changent avec le temps et les situations.

Le relativisme philosophique, dans son acception la plus ample, est un antidogmatisme qui nie l'existence d'une vérité ou d'une justice unique et absolue.

Or, le *relativisme constructiviste* qui découle de cette position antidogmatique et négative est, à l'inverse, constructif et affirmatif : il vise à constituer le contenu éthique et politique du bien commun, mais il veut aussi établir la nature et la prise de décision dans la collectivité. Non seulement concerne-t-il le contenu des décisions collectives, mais aussi, et surtout, leur méthodologie.

Comme nous l'avons abordé, le bien commun des sophistes relève d'un accord humain. Il n'est pas dogmatique puisqu'il change constamment en s'adaptant aux

³⁵ Ernst von Glasersfeld, *Introduzione al costruttivismo radicale*, in Paul Watslawick, (sous la direction de), *La Realtà inventata*, Feltrinelli, Milano, 2008, p. 6. C'est nous qui traduisons.

exigences de la société. Le *relativisme constructiviste* répond surtout à *la question du comment du bien commun* : comment naît-il ? Comment doit-il naître ?

Le *relativisme constructiviste* s'applique ainsi tout particulièrement au domaine éthique et politique : il se base sur le présupposé que les hommes vivant en société, en créant leur *nomos* avec la rhétorique peuvent et doivent construire le monde qui leur convient par rapport aux lois et aux institutions, mais aussi aux valeurs.

Comme l'évoque Sextus Empiricus, Protagoras a introduit le principe du relatif :

« En appelant « mesure » le critère, et « choses » les réalités, il en vient à affirmer décidément que l'homme est le critère de toutes réalités, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. [...] Il introduit ainsi le principe du relatif. C'est pourquoi il semble qu'il ait quelque chose de commun avec les pyrrhoniens ; mais il s'en distingue en même temps. »³⁶

En posant l'homme en tant que critère de toutes les réalités, Protagoras a donc *inventé*, selon la perspective sophistique, le concept du relatif et la notion de relativité. Il a en commun avec les pyrrhoniens le fait d'anéantir toute possibilité d'une vérité unique et absolue (l'antidogmatisme) ; mais d'après Sextus Empiricus, il s'en détache en même temps, car Protagoras dit *quelque chose*, par exemple il a son opinion à propos de la matière, comme il est possible de le lire dans la suite de ce fragment que nous avons déjà commenté³⁷. Le relativisme fondé par Protagoras n'est donc pas sceptique, mais *constructiviste*.

Nous allons maintenant expliquer pourquoi nous l'avons nommé ainsi. Selon la définition du dictionnaire philosophique Garzanti, le relativisme correspond à :

³⁶ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216.

³⁷ Dans la partie II.1.2. de ce travail.

« Toute conception philosophique que n'admet pas de vérités absolues dans le domaine de la connaissance, ni de principes immuables dans le domaine moral. »³⁸

Le relativisme est la philosophie qui naît de l'incertitude et du doute qui caractérisent la condition humaine même : il ne cherche ni la Vérité, ni la Justice, mais des vérités et des justices humaines.

Il a été rejeté par la pensée occidentale qui le voyait comme une non-philosophie, mais il a été sérieusement considéré et valorisé par d'autres disciplines telles que l'histoire, le droit, la pédagogie, l'anthropologie, la sociologie, les arts, etc.

En philosophie, il a une très mauvaise réputation qui est principalement due à Platon qui a souhaité mettre en garde ses lecteurs contre ses futures dérives sceptiques et immoralistes. Il est certainement possible de retracer une « histoire du relativisme philosophique », dont le père indiscuté est Protagoras³⁹.

Nous avons dérivé l'adjectif de « constructiviste » de celui de « constructif », c'est-à-dire *utile, positif, prépositif*, mais aussi du lien que ce type de relativisme entretient avec le courant du constructivisme qui a traversé le XX^e siècle.

La thèse centrale du constructivisme est qu'aucun système ne peut « sortir de soi-même » ni acquérir des informations sur le monde « tel qu'il est », car notre représentation de la réalité et du monde résulte de l'activité constructrice que l'on doit à nos structures cognitives.

Le rapprochement entre l'approche de type constructiviste et la doctrine protagoréenne de l'homme-mesure a été intégré par la tradition philosophique, même si les liens avec Protagoras ne sont presque jamais revendiqués explicitement par la plupart des philosophes qui, à partir de la fin du XIX^e siècle, ont adopté le constructivisme. On pense ici à Husserl, Nietzsche, Schopenhauer, Sartre etc.

Mais c'est Piaget (1896-1980), psychologue suisse, qui est traditionnellement considéré comme le père véritable du *constructivisme critique*. « Le

³⁸ *Enciclopedia di filosofia*, Garzanti, 2005, Cles (TN).

³⁹ Dans l'*Appendice B* de ce travail, nous avons retracé l'histoire de la sophistique dans la culture occidentale et montré qu'un certain relativisme étant lié à la pensée sophistique avait survécu tout au long des siècles, mais sans jamais être explicitement revendiqué.

constructivisme est la conception progressivement élaborée par Piaget lors de ses nombreuses recherches de psychologie et d'épistémologie génétiques. Selon cette conception, l'acquisition de connaissances objectives dépend de la construction de cadres logico-mathématiques d'assimilation. Cette construction n'est pas quelconque, mais passe par une série de stades au cours desquels les formes ou les structures précédemment acquises sont incluses, avec ou sans modification, dans de nouvelles structures. »⁴⁰

Piaget décrit le constructivisme comme ce qui suit :

« L'obligation formelle de transcender sans cesse les systèmes déjà construits pour en assurer la non-contradiction converge avec la tendance génétique à dépasser sans cesse les constructions déjà achevées pour en combler les lacunes. »⁴¹

Il applique surtout le constructivisme au domaine de la pédagogie et des études sociales : en pédagogie, il considère que la connaissance est construite par l'individu à travers ses interrelations avec l'extérieur, et que toutes les significations sont ainsi construites de manière toujours « active » ; en sociologie, il affirme que la société et le monde réel sont aussi des constructions, résultats des différentes interprétations subjectives socialement acceptées et partagées.

Sans vouloir développer la théorie constructiviste ou les thèses de Piaget, nous limitons ici à mettre en évidence leur proximité avec la philosophie de Protagoras. Comme nous le savons, l'homme est la mesure de toutes choses, ce qui veut dire qu'il comprend le monde à partir de son point de vue à la fois particulier et universel. La société est une construction humaine basée sur le *nomos* qui n'est autre chose que le *kreitton logos* même, c'est-à-dire le discours humain communément accepté et partagé par tous ses membres.

En outre, l'application du constructivisme à la pédagogie opérée par Piaget nous rappelle de près la vision protagoréenne : il suffit de penser à l'importance

⁴⁰ Définition officielle du constructivisme fournie par la fondation « Jean Piaget ». Référence web : fondationjeanpiaget.ch.

⁴¹ Jean Piaget, *Études d'épistémologie génétique*, vol. 14, PUF, Paris, 1961, p. 324.

qu'ont l'enseignement, l'éducation et la culture dans la pensée et dans la vie de l'Abdérain.

Pour plus de précisions, nous allons maintenant reconstruire brièvement le raisonnement protagoréen à partir duquel il est possible de fonder le relativisme constructiviste.

- Selon notre lecture de la proposition protagoréenne, probablement tirée de *La Vérité*, « l'homme est mesure de toutes choses : de celles qui sont, de ce qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, de ce qu'elles ne sont pas »⁴², il existe des individus particuliers ; tous ont en commun certaines caractéristiques spécifiquement humaines, mais chacun a son histoire et son vécu propres.

L'enseignement qu'on peut en tirer, en rapport avec la fondation du relativisme constructiviste, est qu'il faut prendre conscience de l'existence de d'autres réalités, d'autres vérités, d'autres points de vue que le nôtre, et que la vérité d'autrui est à prendre en considération avec le plus grand intérêt car elle peut enrichir la nôtre.

- Au premier abord, il semble prévaloir un certain agnosticisme dans l'affirmation « quant aux dieux, je ne peux savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni leur forme. Trop de choses nous empêchent en effet de le savoir, le manque de certitudes et la brièveté de la vie humaine »⁴³, une annulation réciproque des deux propositions plutôt que la prévalence de l'une sur l'autre.

Mais nous pensons qu'il s'agit ici d'une provocation dans un contexte où les dieux n'étaient jamais remis en cause : l'esprit critique qui caractérise le sophiste le conduit à douter de toute idée reçue, voire même de l'existence du divin. Protagoras traite les dieux comme n'importe quel autre objet d'analyse, et ce faisant, les désacralise.

⁴² Diogène Laërce, IX, 51 ; Platon, *Théétète*, 151 e et 152 ; Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII 60.

⁴³ Diogène Laërce, IX, 51 ; Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV 3,7.

- Protagoras affirme que « sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre »⁴⁴ : le thème du « double discours » devait être au cœur de *Les Antilogies*.

Les antilogies étaient probablement avant tout un exercice que les sophistes proposaient à leurs élèves en art oratoire pour leur apprendre à défendre n'importe quelle position et n'importe quel discours.

Avec sa théorie du « double discours », Protagoras veut, comme l'explique Platon, « contredire à chaque fois que l'on fait une affirmation à caractère absolu »⁴⁵, et assumer, de nouveau, une posture radicale de mise en doute de toute idée reçue avec le but de démonter tout dogmatisme.

- La doctrine du « discours fort » (*kraitton logos*) peut être interprétée comme la suite logique de l'exercice et de la théorie philosophique des antilogies.

Le discours fort se définit comme la meilleure solution adoptée par une communauté donnée, dans un temps donné, pour répondre à un problème donné. Il est le discours capable de rencontrer d'autres discours, et devient d'autant plus fort quand il est adopté par d'autres qu'il enrichit.

C'est le discours tout à la fois ouvert et convaincant. Il n'est pas convaincant grâce à la tromperie, mais simplement par la force de son argumentation. La rhétorique apparaît comme l'instrument privilégié dont dispose une communauté afin de trouver des solutions pratiques et démocratiques.

- L'éducation et la culture – au sens de partage des savoirs, d'accès aux formes artistiques, de développement du sens critique – apparaissent comme l'unique moyen de donner à tous les citoyens les instruments nécessaires pour comprendre le monde, et surtout pour prendre position dans le débat politique : elles constituent donc la base nécessaire de toute démocratie.

⁴⁴ Diogène Laërce, IX, 50.

⁴⁵ Platon, *Euthydème*, 286 a.

Et l'art et la poésie sont quant à eux des constituants fondamentaux de l'éducation du citoyen, parce qu'ils permettent de développer d'autres formes de l'intelligence humaine trop souvent oubliées, telles que l'empathie et la capacité de comprendre et d'exprimer des émotions.

Le relativisme fondé par l'Abdéritain n'aboutit donc pas au scepticisme, dans le sens où il n'arrive pas aux conclusions que la réalité n'existe pas en soi, que l'homme ne peut rien connaître, ou encore qu'il ne peut qu'arrêter son jugement. Casertano développe :

« Le relativisme [protagoréen] n'est pas opposé à l'universalité, mais à l'absolu, au dogmatisme et à l'éternité. Si l'on pense qu'une vérité logique ou une institution politico-sociale sont des phénomènes relatifs, cela ne signifie pas qu'ils ne peuvent pas être universellement valables, c'est-à-dire valables pour toutes les personnes vivant dans un moment historique donné : mais cela signifie tout simplement qu'ils sont l'expression de ce moment historique particulier et ne s'appliquent pas en absolu au passé et à l'avenir »⁴⁶

Il existe plusieurs types de relativisme. Parmi ceux qui s'éloignent le plus de celui de Protagoras, nous pouvons au moins en citer deux que nous avons respectivement nommés « sceptique » et « autiste ».

Le premier, le *relativisme sceptique*, nie toute réalité et toute possibilité de dialogue : il s'agit ici du type de relativisme que Platon attaquait et attribuait à Protagoras. Selon la perspective du relativisme sceptique, il est inutile de parler, car toute proposition équivaut à une autre puisque le langage n'a aucun lien avec le monde.

Le second, le *relativisme autiste*, pousse tout au contraire à parler et parler encore, même si on n'est pas écouté : il est répandu dans notre époque, celle de la globalisation et de l'Internet où tout le monde peut parler, s'exprimer, et donc s'exécuter ainsi sans que personne n'écoute. Aujourd'hui, on parle de l'importance de « la communication » sans aucune réflexion sur ce qui est dit.

⁴⁶ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971, p. 80.

« La communication » est vue comme un bien en soi, elle *semble utile* mais en vérité elle ne transmet que trop souvent des contenus qui ne sont que des cris dans le vide.

Le *relativisme constructiviste* est le type particulier de relativisme qui part des mêmes convictions du relativisme sceptique, mais qui cherche à trouver des réponses et des solutions fonctionnelles à la vie humaine, c'est-à-dire des réponses et des solutions éthiques et politiques.

En se focalisant sur le processus de construction des discours autour de la vérité et de la justice, il sait que ces dernières ne sont jamais univoques et fixes, mais qu'elles changent et évoluent au fur et à mesure du temps qui passe, et en rapport à l'espace physique et géographique.

Dans cette perspective, la philosophie est vue comme un dialogue toujours ouvert entre les hommes, philosophes ou non-philosophes, qui essayent d'avancer tous ensemble, d'améliorer et de changer le monde. Il n'est pas une « communication » vide, mais un dialogue authentique en quête de solutions pratiques, communes et partagées. Il présuppose donc une véritable réflexion collective sur ce qui a été dit par chaque participant lors du débat commun, puis le choix final du discours le plus fort.

Pour cela, le *relativisme constructiviste* en tant que discours ouvert entre des parties qui expriment des positions différentes mais qui collaborent toutes ensemble est strictement lié à une vision politique et éthique de type démocratique, car il en constitue sa méthodologie, son instrument de développement et d'avancement.

Brancacci parvient à une conclusion similaire à la nôtre, bien qu'à partir d'un raisonnement différent. Voici ce qu'il rédige dans son essai *Dialettica e Orthoepeia in Protagora* :

« [...] La pensée de Protagoras, dans son ensemble, apparaît caractérisée par un mouvement de dépassement intérieur : de l'*Aletheia* à l'*Orthoepeia*, du relativisme des consciences et de la connaissance à la justesse procédurale et à la fonction civilisatrice du *logos* et de l'argumentation, de l'usage spontané du langage au sein de la *polis* à l'herméneutique du patrimoine poétique et littéraire et à la dialectique. Le point fondamental à retenir est que ce mouvement de

dépassement, loin d'être en contradiction avec ledit relativisme protagoréen, est lui-même stimulé par le "ce qui apparaît à chacun, cela est" que Platon force dans un sens strictement relativiste, mais qui n'était pas du pur relativisme pour Protagoras, mais aussi un réalisme lucide qui n'exclut nullement une note d'optimisme théorique : d'où le lien, très caractéristique chez lui, entre le relativisme et le constructivisme. »⁴⁷

Suite à nos études, nous pouvons aussi affirmer qu'Antiphon est, d'une certaine façon, relativiste et constructiviste : il suffit de rappeler sa vision du *nomos* toujours humain et positif, ainsi que sa solution de la concorde qui, comme le discours fort protagoréen, naît d'un dialogue entre les individus au sein de la société et d'un libre accord sur les lois, les coutumes et les valeurs.

L'approche conventionnelle et non « naturelle » des différentes formes de la cohabitation humaine, voire de la culture, positionne les deux sophistes dans la perspective du relativisme culturel⁴⁸.

Le relativisme culturel est basé sur la double conviction du caractère universel de la culture, et sur la spécificité de chaque culture : les multiples aspects de la culture sont présents dans chaque groupe humain, mais ils assument auprès de chaque peuple des caractères spécifiques.

Voici la réponse apportée par le relativisme culturel aux problèmes liés à la question de la culture et de la rencontre entre les peuples :

« Dans notre sottise – et paresseuse – passion de généralisation abstraite, nous sommes persuadés qu'un système d'enseignement, un mode de scrutin, un code, un régime, sont bons « en soi » et automatiquement salutaires à la totalité du globe [...] Persuadés que (notre civilisation) est non seulement la seule bonne, mais la seule possible, nous accepterions volontiers de la voir, dans une conquête planétaire, se substituer à toutes les autres [...] [Or] c'est ici le centre du problème [...] Il ne s'agit nullement en effet d'appauvrir l'humanité en assurant le triomphe d'un seul des aspects possibles de la culture humaine, mais bien

⁴⁷ Aldo Brancacci, *Dialettica e Orthoepeia in Protagora, in Métexis – Rivista internazionale di filosofia antica* XXIII 2010, p. 67-68. C'est nous qui traduisons.

⁴⁸ Le relativisme culturel naît au sein du courant américain initié par Franz Boas et ses élèves Ruth Benedict, Margaret Mead, Edward Sapir, et surtout grâce à la contribution de Melville J. Herskovits.

plutôt de permettre à chaque élément de la famille terrestre d'apporter au concert commun, pour en enrichir l'ensemble, ce qu'elle possède de meilleur. Au terme, par conséquent, d'un choix, d'un tri, chaque culture devant à la fois ne retenir de son propre patrimoine que ce qui mérite de l'être et n'accepter de l'influence extérieure que ce qui est organiquement assimilable et peut enrichir son âme. »⁴⁹

Cette approche est encore une fois voisine du relativisme protagoréen qui prend en considération les points de vue des autres sur le monde, ainsi que de la doctrine du discours fort de l'Abdéritain que nous pourrions retrouver dans ce texte de Monod comme le « choix » ou le « tri » qui devrait être fait au sein de chaque groupe humain. Il permettrait de ne retenir que les meilleurs discours, et de rejeter les moins convaincants en matière de valeurs et pratiques, en prévision d'une future rencontre avec les autres peuples du monde.

Mais le relativisme culturel est aussi très proche des théories antiphontiennes sur le principe d'égalité de la *physis*, et sur les mœurs communes.

Antiphon a en effet compris que tous les hommes sont égaux, car ils sont tous doués des mêmes qualités et des mêmes capacités ; il a aussi observé qu'on retrouve des caractéristiques communes et d'autres spécifiques chez différents peuples. Il en a alors déduit que l'égalité est naturelle et que les mœurs, aussi bien que les lois, les intuitions et les valeurs, sont culturelles : d'où la possibilité de modifier tout ce qui relève du *nomos* dans le respect de l'égalité naturelle.

Antiphon, en outre, encore plus que Protagoras, a observé les autres peuples et les autres cultures du monde autour de lui : selon nous, ce mouvement d'« ouverture » est caractéristique d'une intelligence et d'une grandeur d'esprit qui portent en soi la possibilité d'une relativisation en clé cosmopolite du *nomos* athénien.

De plus, étant donné son attitude hostile vis-à-vis du système démocratique de son temps, Antiphon semble aller encore plus loin avec une critique des relations du pouvoir qui traversent de l'intérieur toute communauté et toute culture humaine.

⁴⁹ Théodore Monod, cité dans la *préface* à, Ousmane Socé Diop, *Karim*, NEL - Nouvelles Éditions, Paris, 2000, p. 15.

Nous pourrions ainsi voir Antiphon comme le « père manqué » du *relativisme culturel anthropologique*⁵⁰.

L'ouverture et la reconnaissance de l'autre comme son égal, comme quelqu'un qui pourrait nous apprendre quelque chose, sont aussi des valeurs fondées dans le *relativisme constructiviste*.

C'est pourquoi, il est d'un côté une méthodologie politique efficace et démocratique, et de l'autre, une philosophie éthique : il peut même être vu comme la philosophie éthique par excellence, car il est basé sur l'affirmation de l'existence d'une pluralité de vérités, il est l'unique philosophie qui prend sérieusement et profondément en considération le point de vue de l'autre.

Le relativisme constructiviste ouvre ainsi la voie au *minoritarisme*.

⁵⁰ Nous n'entendons pas le relativisme culturel comme un paresseux appel au respect des cultures mais plutôt comme un « nouvel humanisme » qui ne passe pas « par la simple coexistence de cultures closes sur elles-mêmes, ce à quoi risque de renvoyer le terme ambigu de *pluriculturalisme*, mais bien plutôt par celle d'individualités riches et complexes en relation les unes avec les autres, ce que l'on pourrait appeler le *transculturalisme*, conçu comme la possibilité pour des individus de traverser les cultures et de se rencontrer: un processus ouvert, donc, dont les seuls moteurs et seuls garants sont la démocratie et l'éducation. » (Marc Augé, *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Galilée, Paris, 2006, p. 48).

III.2.3. Le *minoritarisme*

« *Qui vous a appris ? Qui vous a appris à détester la nature de vos cheveux ?
Qui vous a appris à détester la couleur de votre peau, au point que vous
l'éclaircissez pour ressembler aux hommes blancs ? Qui vous a appris, à détester
la forme de vos nez et de vos lèvres ? Qui vous a appris à vous détester vous-
même ?
Qui vous a appris à détester les gens qui vous ressemblent ?* »

(Malcom X⁵¹)

Si l'antidogmatisme milite contre la vérité absolue et unitaire, et le *relativisme constructiviste* réhabilite la *doxa* et affirme une vérité humaine et plurielle, les deux ensembles ouvrent la voie au troisième grand héritage sophistique que nous avons appelé *minoritarisme*.

Nous dérivons le terme « minoritarisme » du concept « minoritaire » et de la théorie du « devenir-minoritaire » de Deleuze. Dans son ouvrage *Philosophie et minorité*, Deleuze décrit ce que sont la minorité et la majorité, le « mineur » et le « majeur » étant les deux éléments constitutifs d'un couple conceptuel fondamental dans sa pensée :

« Minorité et majorité ne s'opposent pas d'une manière seulement quantitative. Majorité implique une constante idéale, comme un mètre-étalon par rapport auquel elle s'évalue, se comptabilise. Supposons que la constante ou l'étalon soit Homme-blanc-occidental-mâle-adulte-raisonnable-hétérosexuel-habitant des villes-parlant une langue standard [...]. Il est évident que « l'homme » a la

⁵¹ Discours « Haine de soi » prononcé par Malcom X en 1962.

majorité, même s'il est moins nombreux que les moustiques, les enfants, les femmes, les noirs, les paysans, les homosexuels... etc.

[...]. La majorité suppose un état de droit et de domination, et non l'inverse. Une autre détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature et quel que soit son nombre, c'est-à-dire comme un sous-système ou comme hors-système (selon le cas). »⁵²

Il s'agit donc d'un couple dont les composants sont en opposition, et cette opposition est avant tout de type qualitatif et non quantitatif. De plus, la majorité « suppose un état de droit et de domination », alors que la minorité est déterminée par et en relation au majeur : le majeur établit que son élément opposé est mineur « par nature », c'est-à-dire depuis toujours et pour toujours, et lui confère le statut de « sous-système » ou de « hors-système ».

Dans un essai intitulé *Un manifeste de moins*, Deleuze explique que « minorité » peut aussi avoir un autre sens :

« [...] Minorité a deux sens, sans doute liés, mais très distincts. Minorité désigne d'abord un état de fait, c'est-à-dire une situation d'un groupe qui, quel que soit son nombre, est exclu de la majorité, ou bien inclus, mais comme une fraction subordonnée par rapport à un étalon de mesure qui fait la loi et fixe la majorité. On peut dire en ce sens que les femmes, les enfants, le Sud, le tiers-monde, etc., sont encore des minorités, si nombreux soient-ils. Mais, alors, prenons au « mot » ce premier sens. Il y a tout de suite un second sens : minorité ne désignera plus un état de fait, mais un devenir dans lequel on s'engage. Devenir-minoritaire, c'est un but, et un but qui concerne tout le monde, puisque tout le monde entre dans ce but et dans ce devenir, pour autant que chacun construit sa variation autour de l'unité de mesure despotique, et échappe, d'un côté ou de l'autre, au système de pouvoir qui faisait partie de la majorité. [...] Minorité désigne ici la puissance d'un devenir, tandis que la majorité désigne le pouvoir ou l'impuissance d'un état, d'une situation. »⁵³

⁵² Gilles Deleuze, *Philosophie et minorité*, Critique, Paris, Minuit, fév. 1978, n° 369, p. 154.

⁵³ Gilles Deleuze, *Un manifeste de moins*, in Carmelo Bene et Gilles Deleuze, *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit, 1979, p. 128 et 129.

Il existe des groupes humains, des peuples ou des catégories sociales qui sont par exemple dans une situation historique, politique, économique, sociale, de « minorité » : il s'agit de sujets « minoritaires » par rapport à la situation dans laquelle ils se trouvent, si nombreux soient-ils. Leur situation et leur statut sont en opposition à ceux des sujets dits « majoritaires ».

Mais Deleuze explique que c'est le sujet majoritaire qui crée et établit le sujet minoritaire : le majeur *fait devenir minoritaire* le mineur afin de s'affirmer en tant que majoritaire. C'est ainsi que le mineur *devient* et le majeur *est*.

Or, Deleuze voit dans le devenir une puissance, et dans l'être, dans tout ce qui est fixe et qui désigne un état de fait, une impuissance. Aussi, quand il dit que le devenir-minoritaire est « un but qui concerne tout le monde », il veut dire que puisqu'il est une puissance, le fait de le comprendre peut signifier gagner sur le majeur. « Le devenir est de l'alliance »⁵⁴, affirme-t-il. Tout le monde doit alors s'allier dans un devenir-minoritaire contre l'être-majeur.

La suite du raisonnement est la suivante :

« À ce point tout se reverse. Car la majorité, dans la mesure où elle est analytiquement comprise dans l'étalon, ce n'est toujours Personne - Ulysse - tandis que la minorité, c'est le devenir de tout le monde, son devenir potentiel pour autant qu'il dévie du modèle [...].

C'est pourquoi nous devons distinguer le majoritaire comme système homogène et constant, les minorités comme sous-systèmes, et le minoritaire comme devenir potentiel et créé, créatif. »⁵⁵

Personne n'est identique au modèle imposé par le majeur, car nous sommes tous différents : la conséquence logique est que le majeur n'existe pas. Le devenir-minoritaire de tout le monde permet la victoire sur le majoritaire et conduit à une alliance collective : vu que chacun a ses propres spécificités, il s'ensuit que le modèle n'existe pas et que nous sommes tous dans « le même camp ».

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Mille plateaux*, *Op. cit.*, p. 291.

⁵⁵ Gilles Deleuze, *Philosophie et minorité*, *Op. cit.*, p. 155.

En revanche, s'il n'y a pas de devenir-homme, comment le devenir-minoritaire peut-il concerner tout le monde ? Parce que le sujet mineur, autant que le sujet majeur, ont intérêt à devenir-minoritaires.

Prenons par exemple le sujet homme et le sujet femme qui sont selon la perspective deleuzienne, respectivement un sujet majeur et un sujet mineur. Voici ce que nous raconte Deleuze à ce sujet :

« Pourquoi y a-t-il tant de devenirs de l'homme, mais pas de devenir-homme ? C'est d'abord parce que l'homme est majoritaire par excellence, tandis que les devenirs sont minoritaires. »⁵⁶

« Il n'y a pas de devenir-homme »⁵⁷, car le devenir-majoritaire n'existe pas ; il existe seulement le devenir-minoritaire et l'être-majoritaire. Et « une femme a à devenir-femme, mais dans un devenir-femme de l'homme tout entier. »⁵⁸

Une fois rentrés dans le devenir-minoritaires, le majeur et le mineur, initialement établis par le majeur, abandonnent tous deux la catégorie du majeur et laissent ainsi vide : voilà comment le majeur est effacé.

Quand Malcom X a prononcé son discours « Haine de soi », il s'adressait aux afro-américains et souhaitait leur faire comprendre que le fait de ne pas aimer la forme de leur nez ou la nature de leurs cheveux était la conséquence d'une volonté politique liée à des motivations de contrôle social : « qui vous a appris à détester la forme de votre nez ? », demandait-il au public. Selon la perspective deleuzienne, nous pouvons interpréter ce discours comme une attaque contre le sujet homme-blanc qui s'est affirmé comme majoritaire et qui a établi que le sujet homme-noir est, et doit rester, minoritaire. Ce discours est, d'après notre lecture, une incitation à devenir-minoritaire. Soyez ce que vous êtes, et aimez-vous, tel est le cœur du message transmis par Malcom X. D'ailleurs, le devenir-minoritaire est aussi l'unique manière d'accepter les autres sujets mineurs, ses semblables, car accepter ses propres spécificités est aussi accepter celles des autres.

⁵⁶ Gilles Deleuze, *Mille plateaux*, *Op. cit.*, p. 356.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 358.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 357.

Cet exemple montre la signification du devenir-minoritaire du mineur. Mais, comme nous l'avons remarqué, le majeur doit aussi devenir-minoritaire : prenons à titre d'exemple la préface que Sartre a écrit en 1961 pour introduire en France l'ouvrage de Fanon, *Les damnés de la terre*. Voici ce que Sartre, homme blanc, Français issu du milieu bourgeois, a écrit dans le contexte de la guerre d'Algérie :

« Européens, ouvrez ce livre, entrez-y. Après quelques pas dans la nuit, vous verrez des étrangers réunis autour d'un feu ; approchez, écoutez : ils discutent du sort qu'ils réservent à vos comptoirs, aux mercenaires qui les défendent. Ils vous verront peut-être, mais ils continueront de parler entre eux, sans même baisser la voix. Cette indifférence frappe au cœur : les pères, créatures de l'ombre, vos créatures, c'étaient des âmes mortes, vous leur dispensiez la lumière, ils ne s'adressaient qu'à vous, et vous ne preniez pas la peine de répondre à ces zombies. Les fils vous ignorent : un feu les éclaire et les réchauffe, qui n'est pas le vôtre. Vous, à distance respectueuse, vous vous sentirez furtifs, nocturnes, transis ; dans ces ténèbres d'où va surgir une autre aurore, les zombies c'est vous. En ce cas, direz-vous, jetons cet ouvrage par la fenêtre. Pourquoi le lire puisqu'il n'est pas écrit pour nous ? Pour deux motifs dont le premier est que Fanon vous explique à ses frères, et démonte pour eux le mécanisme de nos aliénations : profitez-en pour vous découvrir à vous-mêmes dans votre vérité d'objets. Nos victimes nous connaissent par leurs blessures et par leurs fers : c'est ce qui rend leur témoignage irréfutable. Il suffit qu'elles nous montrent ce que nous avons fait d'elles pour que nous connaissions ce que nous avons fait de nous. »⁵⁹

Sartre parle aux colons du côté des colonisés : il est, de toute évidence, un sujet majeur devenu minoritaire. Dans ce passage, nous retrouvons un ton aguerri, sincèrement engagé et très passionné, et remarquons qu'il emploie parfois « vous », d'autres fois « nous », car il devait se sentir responsable des événements, même s'il n'était bien évidemment nullement coupable. Il devait se sentir responsable en tant que sujet majoritaire, en tant qu'homme blanc, en tant que Français dans la situation de la guerre d'Algérie. Il ne veut en rien se déresponsabiliser, il est tout simplement devenu-minoritaire, et sa préface ainsi

⁵⁹ Jean Paul Sartre, *Préface* à Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*, Éditions La Découverte et Syros, Paris, 2002, p.22.

que l'acte de publier le livre de Fanon en France visent à convaincre les lecteurs de le devenir aussi. Soyez empathiques, mettez-vous à la place de l'autre, devenez-minoritaires, semble-t-il dire aux Européens.

Sur un plan éthique et sophistique, la théorie deleuzienne du devenir-minoritaire que nous venons d'exposer est intéressante, car à partir du postulat que nous sommes tous mineurs, et que nous pouvons et devons devenir-minoritaire, naît, d'un côté, une profonde et réelle acceptation de soi-même, et de l'autre, un mouvement vers l'autre qui implique une empathie, une ouverture et une écoute. Encore plus qu'un « se mettre à la place », c'est un véritable « devenir-l'autre ».

Le lien entre la pensée deleuzienne et la pensée sophistique nous a toujours paru évident.

Par exemple, Protagoras définit la matière comme quelque chose qui s'écoule et affirme que « s'écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes »⁶⁰ ; et Antiphon ajoute que :

« Rien, en effet n'est étranger à la nature, même pas en tant qu'élément. La nature n'est pas un nom nu, mais elle est définie comme le mouvement rotatoire, dans tout et pour tout, des choses qui seront et qui ne seront pas. »⁶¹

Les sophistes sont en effet des « philosophes du devenir », leur vision du monde, comme celle deleuzienne, est pleine, immanente, en mouvement perpétuel et plurielle.

De plus, la pensée sophistique lutte contre le Majeur, c'est-à-dire le majeur dans ses formes philosophiques : elle s'attaque à la Vérité absolue, à la Justice, à l'unité, au dogme, au divin, etc., à tous les concepts qui appartiennent au domaine que Deleuze qualifie de majoritaire et de l'« impuissance ».

En outre, la philosophie sophistique est minoritaire en soi, car comme nous l'avons rappelé à plusieurs reprises, les sophistes sont les grands perdants de l'histoire de la philosophie et ont été rejetés en tant que non-philosophes : la philosophie étudiée dans les écoles et dans l'Académie s'est pensée en tant que

⁶⁰ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 216-219.

⁶¹ Artémidore, *Onicritique*, IV 2.

majeure et, selon la logique deleuzienne, elle aurait déterminé ce qui était le mineur.

Concernant la perspective que nous avons appelée *minoritarisme*, elle est surtout dérivée du binôme Protagoras/Antiphon.

Chez Protagoras, nous retrouvons le devenir-minoritaire dans son entreprise de défense de la démocratie et de transmission du savoir, par ailleurs antidogmatique, auprès des catégories sociales qui n'avaient jusqu'alors pas accès à la culture ; dans le fait de situer l'homme comme nouveau sujet du monde à la place du Dieu par exemple. Nous pouvons trouver d'autres traces de son *minoritarisme* en lisant ses autres fragments, comme celui où l'Abdéritain affirme qu'il ne faut pas punir le coupable pour se venger mais plutôt pour le rééduquer : nous y voyons aussi un mouvement d'empathie vis-à-vis d'un sujet qui se trouve dans une position de faiblesse par rapport à la société.

Mais c'est surtout chez Antiphon que nous retrouvons le *minoritarisme*. Il a avant tout été très souvent considéré comme un « sophiste ambigu » par la tradition, car il aurait attaqué le *nomos* démocratique en clé oligarchique et se serait ainsi « dissocié » du point de vue de la tradition des autres sophistes. Un mineur parmi les mineurs.

Il est pourtant très probable qu'Antiphon soit l'unique Athénien, parmi tous les sophistes étrangers. Il pourrait donc jouir d'un statut privilégié. Et c'est en tant que majeur qu'il a défendu les mineurs : il est le sophiste qui a le plus défendu les parties faibles, telles que les personnes âgées par exemple. En effet, parmi de nombreux exemples, nous pouvons citer le fragment qui nous a été rapporté par Clément d'Alexandrie :

« Subvenir aux besoins d'une personne âgée, est convenable autant que de subvenir aux besoins d'un enfant. »⁶²

Mais c'est surtout par son affirmation que barbares et Grecs sont égaux par nature qu'il a défendu les étrangers et les esclaves, et attaqué le discours

⁶² Clément d'Alexandrie, *Stromates*, VI 19, II 438, 9 St.

majoritaire qui essayait d'établir et de fixer les minorités avec une logique de l'exclusion.

Son intérêt et son ouverture envers les autres peuples confirment par ailleurs notre thèse.

Bien que très rarement reconnus, les sophistes ont une nouvelle fois opéré une énorme révolution en prenant parti du mineur et des minorités.

Dans cette troisième et dernière partie de notre travail, nous avons voulu avancer trois propositions méthodologiques et conceptuelles que nous avons dérivées du binôme Protagoras/Antiphon en tant que perspectives, et qui, selon nous, peuvent être utiles pour la construction d'un discours philosophique, politique, laïc, démocratique et actuel.

CONCLUSION

À travers notre travail de recherche, nous avons voulu reconstruire les philosophies de Protagoras d'Abdère et d'Antiphon d'Athènes, car nous sommes persuadés qu'elles n'ont pas été suffisamment étudiées et valorisées dans l'histoire de la pensée ancienne en tant que véritables philosophies. Mises ensemble, elles pourraient selon nous apporter des outils intéressants sur la construction d'un discours actuel qui nous aiderait à affronter la réalité et à agir dans une perspective critique et laïque.

Au fondement de cette étude, il y avait d'abord la conviction que la philosophie, en danger dans notre époque de superficialité et de crise de la représentante démocratique¹, devrait moins s'occuper des problématiques théologiques, ontologiques et gnoséologiques, et bien davantage de celles qui sont pratiques et politiques : elle devrait contribuer activement à la critique et à la démystification des discours majoritaires aussi bien qu'à la recherche de solutions concrètes pour notre monde.

Nous avons souhaité montrer qu'une étude sur Protagoras et Antiphon était tout à fait indispensable pour la compréhension de la relation entre les discours, la vérité et le pouvoir, question centrale dans la philosophie politique, comme par exemple le met en évidence Foucault dans son projet critique et généalogique².

Dans le but de reconstruire les philosophies de Protagoras et d'Antiphon, nous avons avant tout étudié attentivement les sources à notre disposition : notre travail a en effet débuté par la traduction de nombreux fragments et témoignages mis à notre disposition (*Appendice A*).

Après avoir achevé la traduction, nous avons commencé l'étude des contextes historiques, économiques, sociaux et culturels dans lesquels Protagoras et

¹ Une étude de notre époque vue en tant qu'« époque de crise de la démocratie » a par exemple été menée par Rancière, in Jacques Rancière, *La haine de la démocratie*, La Fabrique Éditions, Paris, 1997.

² Michel Foucault, *L'ordre du discours*, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, NRF Gallimard.

Antiphon ont évolué et élaboré leurs pensées : l'objectif ici était d'essayer de comprendre autant que possible leur monde et les préoccupations qui s'y rattachaient (*Partie I*).

Une fois les contextes traités et les sources analysées, nous avons voulu explorer les philosophies des sophistes Protagoras et Antiphon en focalisant notre attention sur leurs théories politiques et éthiques. Notre reconstruction philosophique (*Partie II*) a donc pris en considération tous les éléments dérivants de cette double perspective : les sources d'un côté, les données historiques de l'autre.

Nous nous sommes ensuite penchés sur la confrontation des pensées de Protagoras et d'Antiphon, parce qu'ils ont toujours été considérés comme opposés (le premier aurait été démocratique et défenseur du *nomos*, et le second antidémocratique et critique), pour déterminer leurs similitudes et différences (*Partie III.1*) ; enfin, à partir de leurs philosophies, nous avons voulu identifier les instruments méthodologiques et conceptuels jugés pertinents dans notre contexte actuel. (*Partie III.2*).

Avec le plus grand respect pour les personnalités des sophistes, et sans aucune volonté de notre part de réduire leurs diversités, nous avons constaté que les deux discours philosophiques et politiques sont basés sur des valeurs communes.

Nous avons essayé de démontrer que bien qu'il existe d'importantes différences entre les positions de Protagoras et d'Antiphon, cela provient du fait que les contextes historiques, politiques et culturels dans lesquels ils ont vécu soient très différents. Protagoras était à Athènes pendant l'âge d'or de Périclès, époque de splendeur à la fois culturelle et artistique dans laquelle la démocratie est née et s'est affirmée, alors qu'Antiphon a traversé la période noire et compliquée connue sous le nom de « crise de la *polis* ». Leurs différentes visions de la politique et de la démocratie, au premier regard opposées, ne proviennent pas nécessairement d'une diversité de valeurs, mais plutôt de contextes.

Protagoras était un militant aguerri de la démocratie péricléenne qui lui paraissait être l'unique espace possible où toutes les voix pouvaient avoir le même

poids et la même importance, où chacune exprimait une partie de la vérité qui, elle, plurielle et perpétuellement en mouvement, ne pouvait pas exister en dehors de cet espace humain partagé. Il défendait également le *nomos*, ou l'outil humain par excellence, qui naissait d'un dialogue entre les membres de la communauté et qui s'affirmait en tant que *kreitton logos*, le meilleur discours partagé sur le choix des valeurs, des lois et des institutions.

Suite à nos recherches, Antiphon ne nous a pas paru comme un antidémocratique, mais plutôt comme un « démocratique critique » : il attaquait le *nomos*, accusé de perpétuer les inégalités parmi les hommes, mais il l'utilisait en même temps dans son travail d'avocat pour réduire ces mêmes inégalités. Au sein de l'espace démocratique, Antiphon a milité pour un meilleur *nomos*, respectueux de la *physis* qui portait la valeur de l'égalité parmi tous les hommes. En outre, la solution qu'il proposait, la concorde, par ailleurs très similaire à celle de Protagoras, était une solution profondément démocratique car elle fondait le *nomos* dans la communion des valeurs librement acceptées par tous les citoyens, et dépassait les frontières de la cité jusqu'à arriver au cosmopolitisme et à l'universalisme.

À partir de notre reconstruction et de notre étude des valeurs et des solutions politiques communes entre les deux sophistes, nous avons montré qu'elles conduisent à trois conséquences importantes qui sont philosophiques, éthiques et politiques :

- Nous pouvons changer tout ce qui est culturel. Nous pouvons donc toujours changer nos institutions, nos lois et nos valeurs et les adapter en fonction de nos besoins, des besoins de tous ;
- Nous ne devons pas chercher le garant de la justice dans la *physis*, car le fait de fonder la justice et la loi dans la nature voudrait dire les fixer à jamais et les rendre (de nouveau) dangereusement intouchables ;
- Nous devons respecter le point de vue des autres. Nos institutions, nos lois et nos valeurs ne sont pas les seules possibles, ni les meilleures.

À partir de ces trois affirmations principales, nous avons retrouvé les trois grands héritages de la culture occidentale, notamment ceux liés au courant laïc et critique de la pensée. Ce dernier, bien que toujours « minoritaire », a réinterprété l'un des fondements de l'identité culturelle européenne. Nous devons aux sophistes en général, et au binôme Protagoras/Antiphon en particulier :

- **L'antidogmatisme** qui lutte contre le dogmatisme sur un double plan : négativement en affirmant que la vérité absolue n'existe pas, et positivement en ouvrant la voie à une réhabilitation de la *doxa* pour qu'elle devienne une vérité humaine. L'antidogmatisme crée un espace libre de tous fardeaux métaphysiques et religieux dans lequel les hommes peuvent créer, individuellement et collectivement, et toujours trouver de nouvelles réponses et solutions provisoires et adaptées à leurs besoins.
- **Le relativisme constructiviste** qui est le type particulier de relativisme qui vise à trouver des réponses et des solutions fonctionnelles à la vie humaine, c'est-à-dire des réponses et des solutions éthiques et politiques. Selon la perspective du *relativisme constructiviste*, la démocratie est l'espace politique même : il est basé sur un débat ouvert entre des parties qui expriment des positions différentes mais qui collaborent toutes ensemble pour le bien commun. Il est donc strictement lié à une vision politique et éthique de type démocratique, car il en constitue sa méthodologie.
- **Le minoritarisme** qui dérive logiquement du relativisme, ou l'unique philosophie prenant en considération le point de vue de l'autre. *Minoritarisme* est un mot et concept tiré de la philosophie deleuzienne, mais que nous avons déjà retrouvé ancré chez Protagoras et Antiphon, bien qu'implicitement. Protagoras donne la parole à tous, et Antiphon défend les étrangers, les barbares, les esclaves, les personnes âgées, etc. : toutes ces catégories humaines sont qualifiées de

« minoritaires » par Deleuze, dans un sens qualitatif et non pas quantitatif comme nous l'avons étudié. En se positionnant du côté des minorités, Protagoras et Antiphon ont fondé le *minoritarisme*, leur troisième grande révolution philosophique, éthique et politique.

Nous souhaitons rappeler brièvement quels étaient les deux objectifs principaux de notre travail :

- Valoriser l'importance philosophique, éthique et politique des pensées des deux sophistes ;
- Réhabiliter les outils conceptuels issus du binôme Protagoras/Antiphon et rappeler de manière claire et explicite leur paternité.

Dans la première partie de notre travail consacrée aux contextes, et également grâce à l'*Appendice A* dans lequel figure notre traduction, nous avons systématisé les données historiques et philologiques mises à notre disposition.

Dans la deuxième partie dédiée aux philosophies des deux sophistes, nous avons opéré une reconstruction « sans filtres » et montré que leurs pensées étaient dotées d'une grande cohérence interne et d'une force d'argumentation : Protagoras et Antiphon étaient sans nul doute de véritables philosophes.

Ensuite, dans la troisième partie, la confrontation critique des deux discours structurée autour du couple conceptuel *nomos/physis* a montré que Protagoras et Antiphon avaient des valeurs et des politiques très similaires : ils étaient complémentaires dans la mesure où Protagoras nous poussait à avancer tandis qu'Antiphon nous rappelait les dangers existant au sein même d'une démocratie saine, et que les victoires politiques n'étaient jamais acquises pour toujours.

Enfin, les trois derniers paragraphes de la troisième partie nous ont permis de valoriser l'héritage des deux sophistes qui est en grande partie encore inexploré et en même temps chargé de potentiel pour notre présent et notre futur. Cet héritage a été traité selon une perspective personnelle : nous avons effectué une lecture actuelle de certains outils méthodologiques et conceptuels propres à Protagoras et à Antiphon, et proposé une systématisation théorique originelle en les plaçant

dans le cadre de trois “perspectives sophistiques”, c’est-à-dire trois approches méthodologiques et conceptuelles telles que l’antidogmatisme, le relativisme constructiviste et le *minoritarisme*, qui devraient soutenir toute nouvelle philosophie politique.

Il serait en effet possible de reconnaître dans l’histoire de la pensée occidentale plusieurs éléments de continuité et de persistance liés à ces « héritages manqués », mais seulement de manière implicite et toujours dans le cadre d’un courant « minoritaire » par rapport à la tradition philosophique et à la construction de l’identité collective européenne.

Si le « devoir des sciences humaines est de montrer comment les différences pourraient apporter de la créativité et de l’innovation, comment les conflits pourraient être résolus, comment de nouveaux buts humains pourraient être déterminés et partagés, une recherche [...] pour comprendre ces défis, et surtout celui relatif à l’identité (au sens large), peut nous aider à affronter dans un sens pragmatique et concret les tensions actuelles »³, alors nous pensons qu’il serait très important de renouveler le “vocabulaire commun” du droit, de la politique et de la philosophie, celui que nous utilisons en Europe et dans le monde occidental, en continuant à interroger et à réinterpréter les racines de la *polis* grecque.⁴

Les difficultés rencontrées dans notre travail de recherche sont liées à la grande distance temporelle nous séparant des sophistes : nous sommes conscients qu’en dépit de nos efforts d’objectivité, notre interprétation de leur pensée sera toujours conditionnée par notre époque, comme Protagoras l’affirmait lui-même.

De plus, cette distance temporelle limite notre accès aux sources directes ainsi que le nombre de fragments authentiques de Protagoras et d’Antiphon, et les témoignages qui s’y rapportent.

³ *Resilient Europe. Societal Challenge 6: Europe in a changing world – inclusive, innovative and reflective societies. Recommendations to the European Commission developed by the Advisory Group on Societal Challenge 6*, Final version 1.0, 2014-07-21, CE, p. 10. C’est nous qui traduisons.

Référence web : <http://ec.europa.eu/programmes/horizon2020/sites/horizon2020/files/SC6-Advisory-Group%20report%20for%202016-2017.pdf>.

⁴ « Il est significatif qu’une partie si importante du vocabulaire du droit, de la politique, de la philosophie, avec lequel nous discutons tous en Europe, dérive d’une même source remontant à l’Antiquité », écrit Arendt, in Hannah Arendt, *Was ist Politik?*, hrsg. von U. Ludz, K. Sontheimer, München 1993 ; Edition italienne : *Che cos’è la politica?*, Milano, 1995, p. 802. C’est nous qui traduisons.

En outre, comme nous l'avons souvent rappelé, la tradition philosophique s'est désintéressée de la pensée sophistique pendant des siècles ou, dans le meilleur des cas, l'a interprétée à partir de la lecture platonicienne qui était bien évidemment une ennemie du relativisme sophistique. Il en découle alors une autre difficulté se caractérisant par une certaine antipathie, voire suspicion, de la part des interprètes et des commentateurs modernes et contemporains vis-à-vis des sophistes.

Nous avons donc très peu de « vrais alliés » pouvant nous aider à renforcer nos thèses et à défendre Protagoras et Antiphon. La majorité des interprètes pour ainsi dire « sympathisants » n'ont fait en vérité que perpétuer la lecture hégélienne qui ne les considère pas tout à fait comme des philosophes.

Malgré toutes ces difficultés, nous sommes persuadés qu'il est important de continuer dans la voie de la redécouverte et de la réhabilitation de la sophistique, car non seulement nous lui devons beaucoup, mais surtout car elle peut nous fournir des instruments intéressants afin de comprendre et agir sur notre temps.

Concernant les perspectives futures permettant de prolonger et d'approfondir notre recherche, nous explorerons d'un côté les études relatives à notre domaine sur le plan international, et renforcerons de l'autre notre approche de recherche multidisciplinaire⁵.

Au sujet du premier point, nous pouvons dire que notre étude pourrait s'ouvrir encore plus à l'Europe et se référer à la littérature scientifique internationale axée autour de la sophistique afin de comprendre aussi le regard que les interprètes et philosophes des autres pays portent sur notre champ de recherche. Si nous avons surtout étudié la production italianophone et francophone, les anglophones ou encore les hispanophones ont par exemple fait d'importantes contributions.

Bien que notre approche ait été multidisciplinaire (philosophie, histoire, droit, herméneutique, philologie, etc.), nous pourrions appliquer *concrètement* les

⁵ Selon les recommandations des documents européens sur la recherche, et en particulier ceux concernant les actions pour renforcer les sciences humaines et sociales, « l'étude de la diversité culturelle et la sauvegarde du patrimoine européen requièrent tous deux un programme prioritairement interdisciplinaire, le développement d'instruments de recherche comparatifs au niveau transnational, une coopération internationale [...] ». (*Resilient Europe*, p. 10. C'est nous qui traduisons).

résultats de nos recherches à d'autres disciplines comme la linguistique, le droit et la jurisprudence qui sont déjà basés sur un certain relativisme et qui pourraient donc trouver des éléments utiles de réflexion dans le *relativisme constructiviste* que nous avons déduit des doctrines des sophistes ; la pédagogie et les sciences qui, selon nous, manquent d'une véritable réflexion épistémologique autour de ce qu'est la vérité et qui pourraient donc tirer profit d'une observation sur l'antidogmatisme ; ou encore l'éthique et la politique, aussi bien que la littérature et les arts qui se font déjà très souvent défenseurs et porte-paroles des minorités et qui seraient en mesure de trouver un véritable fondement théorique dans notre concept de *minoritarisme*.

En outre, nous pourrions approfondir notre recherche dans un sens interdisciplinaire en enquêtant sur les liens entre les sophistes et les racines de la pensée scientifique, donc avec l'histoire de la science, et valorisant les intuitions dans le domaine de la linguistique ainsi que des neurosciences cognitives actuelles.

Enfin, en ce qui concerne une ouverture future de notre recherche dans le domaine de la philosophie, nous pourrions continuer d'enquêter dans l'histoire, encore plus amplement et profondément que ce qui a été fait dans l'*Appendice B*, afin de découvrir quels ont été les auteurs modernes et contemporains ayant repris des théories philosophiques héritées des sophistes. Parallèlement, nous pourrions prolonger l'étude et l'analyse des pensées des autres sophistes dans le but d'en tirer d'autres outils conceptuels actuels et, tout particulièrement, d'approfondir la contribution de Protagoras et d'Antiphon, et celle de tous les autres également, à la philosophie du langage.

Autrement dit, il s'agirait donc d'un côté de se pencher sur les pensées des philosophes modernes et contemporains pour y retrouver les perspectives et outils conceptuels dérivant de la sophistique, et de l'autre d'inspecter les pensées de différents sophistes pour déterminer leur actualité.

Deuxième tétralogie

(Traduction Pradeau 2009¹)

AFFAIRE DE MEURTRE INVOLONTAIRE

(PREMIER DISCOURS DE L'ACCUSATION)

Quand il y a accord unanime sur les faits, la sentence est prononcée soit par la loi soit par les décrets votés, qui sont souverains pour toute la vie de la cité ; mais s'il y a controverse, c'est à vous, ô citoyens, de rendre un jugement sur ce qui doit être prescrit. En vérité, je ne crois pas que l'accusé élève une contestation contre moi : mon fils, en effet, frappé au flanc par le javelot de ce jeune homme alors, qu'il était au gymnase, est mort sur le coup. Et en vérité, je ne l'accuse pas de l'avoir tué volontairement, mais involontairement.

Mais pour moi l'involontaire ne constitue pas un malheur moins grand que le volontaire. Au mort lui-même il n'a imposé aucun sujet de préoccupation, mais pas aux vivants. Je vous demande de prendre en pitié des parents privés d'enfants, de déplorer la fin prématurée de celui qui est mort, et d'écarter le meurtrier de ce dont la loi l'écarte afin de ne pas voir avec indifférence toute la cité souillée par lui.

(PREMIER DISCOURS DE LA DEFENSE)

Il est clair pour moi, précisément en ce moment, que les malheurs et la nécessité même forcent les hommes qui n'ont pas le goût de la chicane à ester en justice, et les gens paisibles à être prêts à tout et en général à parler et à agir contre leur nature. Moi en effet, alors que je ne suis et ne veux absolument pas être ainsi, du moins si je ne me trompe pas du tout au tout, je suis aujourd'hui contraint par le

¹ Jean François Pradeau, *Les sophistes*, Flammarion, Paris, 2009.

malheur lui-même à plaider, contrairement à mon autre manière d'être, à cause de circonstances qu'i m'est difficile de connaître avec exactitude ; j'éprouve de plus un très grand embarras dans la mesure où il faut vous les exposer. Mais contraint par la dure nécessité, j'ai moi-même recours à votre compassion, ô citoyens juges, en vous demandant, si je vous semble parler de façon plus subtile qu'à l'accoutumée, de ne pas recevoir ma défense avec mauvaise grâce, en raison de ce que je viens de dire, et de ne pas prendre votre décision en fonction de l'apparence et non de la réalité. Car l'apparence des faits est favorable à ceux qui sont rompus à parler, mais la vérité l'est à ceux qui agissent conformément aux lois humaines et aux lois divines.

En vérité, en ce qui me concerne, je croyais que, si j'éduquais mon fils selon ce qui est le plus utile à la communauté, il en sortirait un bien pour nous deux : mais ce qui est arrivé a été absolument contraire à mon attente. Ce jeune homme, en effet, ni par ardeur excessive ni par manque de maîtrise de soi, mais parce qu'il s'exerçait dans le gymnase à lancer le javelot avec ceux de son âge, a certes atteint quelqu'un mais n'a tué personne, du moins si l'on considère la vérité des actes qu'il a accompli : c'est parce qu'un autre a commis une faute envers lui qu'il en vient à encourir involontairement une accusation. Si en effet le javelot avait été emporté hors des limites de sa trajectoire jusqu'à l'enfant et l'avait blessé, aucun argument ne nous réservait un moyen de n'être pas des meurtriers. Mais l'enfant, courant sous la trajectoire du javelot et y plaçant son corps, l'un a été empêché d'atteindre la cible, l'autre a été frappé parce qu'il s'était avancé à portée du trait : il a lancé contre nous une accusation qui ne nous concerne pas. Puisque l'enfant a été frappé pour avoir couru, le jeune homme a été accusé injustement : il n'a en effet atteint personne qui se soit tenu éloigné de la cible. Or l'enfant, s'il est clair pour vous qu'il n'a pas été frappé alors qu'il était immobile, mais alors qu'il pénétrait sous la trajectoire du javelot, il devient encore plus clairement évident qu'il est mort par sa propre faute : car il n'aurait pas été atteint s'il était demeuré immobile et s'il n'avait pas couru. Puisque les deux parties reconnaissent que le meurtre était involontaire, c'est encore plus évident, le meurtrier sera confondu ? Car, ceux qui échouent à exécuter ce qu'ils avaient conçu, ceux -là sont les auteurs d'actes involontaires ; et ceux qui réalisent ou subissent quelque chose de

volontaire, ceux-là sont responsables des accidents. Ainsi donc, le jeune homme n'a commis aucune faute envers personne. Il s'exerçait en effet à pratiquer une activité non pas interdite mais prescrite ; il lançait le javelot à la place qui lui était assignée, non parmi ceux qui s'exerçaient dans le gymnase mais parmi les lanceurs de javelots ; il ne manquait pas la cible et il ne lançait pas le javelot vers ceux qui étaient à l'écart quand il a atteint l'enfant. Exécutant précisément tout ce qu'il avait conçu, il n'a rien exécuté d'involontaire, mais il a subi l'impossibilité d'atteindre sa cible. Mais l'enfant voulait courir ; en se trompant de terrain sur lequel il aurait pu courir sans être atteint, il a rencontré ce qu'il ne souhaitait pas, mais il a lui-même éprouvé les malheurs qui l'ont frappé parce qu'il s'était involontairement trompé. Cependant il a obtenu justice en tirant vengeance lui-même de sa faute ; nous ne nous en réjouissons pas plus que nous n'y souscrivons, parce que nous compatissons à cette souffrance et nous en affligeons. Mais puisque c'est à lui que se rattache la faute, l'acte n'est pas nôtre mais trouve son origine dans celui qui a commis la faute et, puisque la souffrance a frappé celui qui a agi, elle nous affranchit de l'accusation, tandis qu'elle punit justement celui qui a agi en même temps que sa faute.

En vérité, la loi aussi nous innocente, qui interdit de tuer, que ce soit injustement ou justement, loi à laquelle il e fie pour nous poursuivre comme meurtrier. Car, en raison de la faute de la victime elle-même, ce jeune homme est innocenté de l'avoir tuée, même involontairement ; mais puisque le poursuivant ne porte pas d'accusation pour meurtre volontaire, il est innocenté pour les deux chefs d'accusation : meurtre intentionnel ou homicide involontaire.

Mais puisqu'il est innocenté par la vérité des faits et par la loi selon laquelle on poursuit, il n'est pas juste que nous soyons jugés dignes de tels maux en raison de nos habitudes de vie. Ce jeune homme, en effet, souffrira de façon impie s'il porte le poids de fautes qu'il n'a pas commises ; et moi, pas d'avantage mais tout autant innocent que lui, j'en arriverai à des malheurs plusieurs fois aussi grands que celui-là : car, en raison de sa mort, je traînerai le reste de ma vie une vie impossible à vivre, et en raison de l'absence de mon enfant, bien qu'encore vivant je serai enterré. Prenant donc en pitié le malheur de cet enfant, malheur dont il n'est pas responsable, et la souffrance inattendue du misérable vieillard que je

suis, ne nous rendez pas malheureux en nous condamnant, mais faites preuve de piété en nous acquittant. Celui qui est mort, en effet, en se jetant dans les malheurs, n'est pas resté sans vengeance, et nous il n'est pas juste que nous supportions le poids de ses fautes.

Respectez donc la piété et la justice et absolvez-nous avec piété et avec justice des actes qui ont été commis. Ne plongez pas un père et un fils misérables dans des malheurs qui ne conviennent à l'âge ni de l'un ni de l'autre.

(SECOND DISCOURS DE L'ACCUSATION)

Que la nécessité même contraigne chacun à parler et à agir contrairement à sa nature, celui-là me semble le montrer dans les faits et pas seulement e, paroles ; alors qu'en effet, jusqu'à présent, il n'était absolument pas effronté et audacieux, il est aujourd'hui contraint par le malheur même à tenir des discours tels que, pour ma part, je n'aurais jamais cru qu'il les proférerait.

Car, dans ma grande sottise, je ne concevais pas qu'il réplique : sinon je n'aurais pas exposé un seul argument au lieu de deux, me privant moi-même de la moitié de mon accusation ; et celui-là, parce qu'il n'aurait pas osé n'aurait pas eu sur moi un avantage du double en opposant pour sa défense un argument à un argument, puis en formulant des accusations auxquelles je ne pouvais répondre. Ayant un tel avantage sur nous par ses discours, il s'en est ménagé de bien plus grands encore par leur contenu : il vous demande continûment et de façon impie de recevoir sa défense. Or moi, qui n'ai rien fait de mal, mais qui ai subi souffrances et traitements indignes, et aujourd'hui de bien plus indignes encore, je vous demande, en ayant recours, dans les faits et non seulement en paroles, à votre pitié, ô citoyens qui vengeaient les actes impies et qui avaient égard à la piété, de ne pas être guidés contrairement à l'évidence des actes par la précision perverse des discours visant à vous persuader du caractère mensonger de la vérité des faits. Car l'une est formée de plus de persuasion que de vérité, et l'autre est dite avec plus de franchise et pus de faiblesse. Si je me fie à la justice, je pourrais mépriser sa défense ; mais parce que je me méfie de la dureté de mon destin, je redoute non

seulement d'être privé du bénéfice de mon fils, mais aussi de le voir par vous condamné en outre pour suicide.

Il en est venu à ce point de hardiesse et d'impudence qu'il affirme, lui qui a atteint et tué mon fils, ne l'avoir ni blessé ni tué ; quand à celui qui n'a, ni mis la main sur un javelot, ni songé à se lancer, il dit que, manquant la terre tout entière et toutes les personnes qui s'y trouvent, il a enfoncé le javelot dans son propre flanc. Quant à moi, si je l'accusais d'avoir commis un meurtre intentionnel, il me semble que je serais plus crédible que celui qui affirme que le jeune homme n'a ni lancé le javelot ni tué l'enfant. L'un, en effet, appelé à ce moment par le pédotribe, afin qu'il se charge de ramasser les javelots pour les lanceurs de javelot, en raison de l'indiscipline du lanceur, a été frappé par le trait belliqueux de ce jeune homme et, alors qu'il n'avait commis aucune faute envers qui que ce soit, il est mort misérablement. L'autre, parce qu'il avait négligé le moment où on ramassait les javelots, n'a pas été empêché d'atteindre sa cible, mais il a pénétré cette cible pour moi misérable et amère, et s'il n'a pas tué volontairement, il est pourtant plus vrai de dire qu'il a tué volontairement plutôt que de dire qu'il n'a ni lancé le javelot ni tué mon fils.

Mais ce n'est pas parce qu'ils ont tué mon fils involontairement qu'ils l'ont moins tué que s'ils l'avaient fait volontairement. Or ils nient absolument l'avoir tué ; ils soutiennent qu'ils ne sont pas concernés par la loi qui interdit de tuer, volontairement ou involontairement. Mais à qui imputer le meurtre ? Concerne-t-il les spectateurs ou les esclaves chargés de s'occuper des enfants ? Personne ne les accuse de rien. Cependant pour moi sa mort n'est pas obscure, elle est même extrêmement claire. Et moi je dis que la loi enjoint avec justesse de châtier ceux qui ont tué : celui qui a tué involontairement mérite en effet de tomber dans des maux involontaires ; et celui qui a péri, parce qu'on ne lui a pas causé moins de dommage involontairement que volontairement, on lui ferait du tort s'il n'était pas vengé. Il n'est pas juste d'être acquitté à cause de la malchance qui a présidé à la faute. Si la malchance ne provient pas d'une quelconque intervention du dieu, alors étant une faute il est juste qu'elle devienne source de malheur pour celui qui l'a commise. Mais alors, si c'est un fléau divin qui s'abat, parce qu'il a été impie, sur celui qui agit, il n'est pas juste de faire obstacle aux poursuites divines.

Ils disaient aussi qu'il ne convient pas, puisque leur conduite était honorable, de les juger passibles de mauvais traitements. Mais en quoi conviendrait-il que nous, nous souffrions, et si nous avons des habitudes qui ne sont pas inférieures aux leurs que nous soyons punis de mort ? Or, en soutenant qu'il n'est pas en faute, et en réclamant que les conséquences concernent ceux qui ont commis une faute, et s'écartent de ceux qui n'en n'ont pas commise, il parle pour nous. Puisque mon enfant n'a commis aucune faute envers personne, qu'il est mort du fait de ce jeune homme, ce serait une injustice de ne pas le venger ; et moi, qui suis encore plus irréprochable que lui, je subirais des traitements indignes si je n'obtenais pas de vous ce que la loi m'accorde.

Qu'il ne puisse être disculpé ni de la faute ni du meurtre volontaire, d'après ce qu'eux-mêmes déclarent, mais que ces deux chefs d'accusation leur soient à eux deux imputés, je vais le montrer. Si l'enfant, parce qu'il s'est placé sous la trajectoire du javelot et n'est pas demeuré immobile, mérite d'être considéré comme son propre meurtrier, le jeune homme n'est pas quitte de toute accusation, sauf s'il n'a pas lancé le javelot et est demeuré immobile lorsque l'enfant a été tué. Le meurtre a eu lieu de leur fait à tous les deux : l'enfant, qui avait commis une faute contre lui-même, s'est lui-même puni plus que l'exigeait la faute, car il est mort ; son auxiliaire et son complice pour une faute commise contre des gens qui ne le méritaient pas, comment mériterait-il de rester impuni ?

Si l'on s'appuie sur la défense qu'eux-mêmes ont présentée, puisque le jeune homme a participé au meurtre, on ne pourrait l'acquitter sans ignorer les lois des hommes et celles des dieux. Car nous, qui avons péri par la faute de ceux-là, si nous étions condamnés pour avoir commis un meurtre sur nous-mêmes, nous subirions un traitement non pas conforme mais contraire aux lois divines ; et si ceux qui nous ont fait mourir n'étaient pas écartés des lieux et des rites qui leur sont interdits, ce serait une impiété que d'acquitter des êtres sacrilèges. Puisque que toute la souillure, quiconque en soit porteur, vous en supporterez le poids, vous devrez faire preuve d'une grande circonspection en ces questions. Car, si vous le condamniez et que vous l'écartiez de tout ce dont la loi l'écarte, vous serez purs de tout grief : mais si vous l'acquitez, vous devenez responsables. Par conséquent, en raison de votre piété et des lois, punissez-le en l'éloignant : et

vous-mêmes ne recevez pas sa souillure ; et à nous les parents, qui par lui avons été enterrés vivants, faites du moins que ce malheur semble plus léger.

(SECOND DISCOURS DE LA DEFENSE)

Il est vraisemblable que celui-là, l'esprit tourné vers son accusation, n'ait pas compris ma défense, mais vous, parce que vous savez que les plaideurs jugent l'affaire en question avec partialité, chacun d'entre nous croyant selon toute vraisemblance parler selon la justice, il vous faut observer les faits comme il convient. C'est à partir de ce que nous disons, en effet, que leur vérité doit être examinée. Quant à moi, si j'ai proféré quelque mensonge, je consens à ce qu'on accuse même ce que j'ai dit de bien d'être injuste. Mais si j'ai dit le vrai, bien qu'avec subtilité et une excessive précision, ce n'est pas moi qui parle, mais celui qui a agi qui mérite d'exciter l'animosité.

Je veux en premier lieu vous faire savoir que ce n'est pas parce que quelqu'un affirme qu'il y a eu meurtre que meurtre il y a eu : il faut qu'il le prouve. Mais celui-là, bien qu'en reconnaissant que l'action s'est déroulée comme nous le disons, conteste l'identité du meurtrier, qu'il est impossible de faire connaître autrement qu'en partant des faits. Il se plaint en affirmant que l'enfant est diffamé si l'on montre qu'il a commis un meurtre sur lui-même alors qu'il n'a ni lancé ni songé à lancer le javelot, mais il ne répond pas à nos arguments. Je ne dis pas, en effet, que l'enfant ait lancé le javelot, ou s'en soit frappé lui-même, mais que, en venant se placer sous le coup du javelot, il s'est pas péri du fait du jeune homme, mais de son propre fait. Car il a été tué alors qu'il n'était pas immobile. Puisque la course en est la cause, s'il a couru à l'appel du pédotribe, c'est le pédotribe qui devrait être son meurtrier ; s'il s'est obéi à lui-même en y allant, c'est lui-même qui a péri de sa propre main.

Je ne veux pas me lancer dans un autre argument avant d'avoir établi encore plus clairement quelle a été l'action, et auquel des deux il faut l'imputer. Le jeune homme n'a pas plus manqué sa cible qu'aucun de ceux avec qui il s'exerçait et, parmi ce dont on l'accuse, il n'a rien fait qui soit de sa faute. Quant à l'enfant, en

n'agissant pas comme les autres spectateurs, mais en allant se placer sur la trajectoire du javelot, il apparaît clairement que c'est par sa faute qu'il est tombé dans d'extraordinaires malheurs qui ont épargné ceux qui restaient immobiles. L'un, en effet, n'aurait commis aucune faute envers personne, si personne n'était venu se placer sous son trait ; l'autre n'aurait pas été frappé en restant avec les spectateurs.

Que le jeune homme n'ait pas d'avantage participé au meurtre qu'aucun de ceux qui lançaient le javelot avec lui, je vais le montrer. Si, en effet, l'enfant était mort parce qu'il lançait le javelot, tous ceux qui s'exerçaient ensemble seraient ses associés et ses complices. Car ce n'est pas parce qu'ils ne lançaient pas le javelot qu'ils ne l'ont pas atteint, mais parce qu'il n'est venu se placer sous le javelot d'aucun d'entre eux. Quant au jeune homme, n'ayant pas commis une faute plus grande qu'eux, tout comme eux il ne l'aurait pas atteint s'il était resté immobile avec les spectateurs.

Mais ce n'est pas seulement la faute de l'enfant, c'est également celle de l'absence de surveillance. L'un qui, en effet, ne voyait personne courir à travers le champ, comment aurait-il pris garde à n'atteindre personne ? L'autre qui voyait facilement ceux qui lançaient le javelot aurait pu se garder d'être atteint : il lui était possible, en effet de rester immobile.

Il faut cependant louer la loi qu'ils mettent en avant. Elle châtie correctement et justement ceux qui ont tué involontairement par des souffrances involontaires. Sans aucun doute le jeune homme qui n'est pas en faute ne pourrait être justement châtié pour celui qui a commis la faute : il lui est suffisant de porter ses propres fautes. L'enfant, en revanche, qui lui a péri par ses propres fautes, les a, dans le même temps, commises et s'en est lui-même châtié. Or, puisque celui qui a tué a été châtié, le meurtre n'est pas resté sans vengeance.

Mais puisque le meurtrier a subi sa peine, ce n'est pas si vous nous acquittez, mais si vous nous condamnez que vous laisserez derrière vous un esprit vengeur. L'un, en effet, qui porte ses propres fautes, ne laissera aucun esprit réclamant vengeance à quiconque. L'autre, cependant, qui est pur de toute accusation, celui-ci, s'il périssait, engendrerait pour ceux qui l'auraient condamné un bien plus grand fardeau. Mais si, d'après ce que nous disons, la victime apparaît comme son

propre meurtrier, nous, disons-le, n'en sommes pas coupables, mais c'est le déroulement de l'action qui l'est. Or, puisque les preuves prouvent de façon décisive que l'enfant est son propre meurtrier, la loi nous disculpe de l'accusation et condamne celui qui a tué.

Ne nous jetez donc pas dans des malheurs immérités et, parce que vous venez au secours de leurs infortunes ne prenez pas de décisions contraires à la volonté des dieux, mais, en conformité avec les lois divines et les lois humaines, et en vous souvenant que l'accident a eu lieu parce que la victime est venue se placer sous la trajectoire du javelot, acquittez-nous, car nous ne sommes pas coupable du meurtre.

APPENDICE A

Traduction, du grec et du latin, en français des fragments et des témoignages concernant Protagoras et Antiphon.¹

Appendice A.1.

ΠΡΩΤΑΓΟΡΑΣ	PROTAGORAS
<p>1. Diogène Laërce, <i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>, IX, 50. Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος ἢ, ὡς Ἀπολλόδωρος καὶ Δεῖνων ἐν Περσικῶν ἐ Μαιανδρίου Ἀβδηρίτης, καθά φησιν Ἡρακλείδης ὁ Ποντικὸς ἐν τοῖς Περὶ νόμων, ὃς καὶ Θουρίοις νόμους γράψαι φησὶν αὐτόν· ὡς δ' Εὐπολις ἐν Κόλαξιν, Τήιος· φησὶ γάρ· ἔνδοθι μὲν ἐστὶ Πρωταγόρας ὁ Τήιος· οὗτος καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος λόγους ἀναγινώσκοντες ἠρανίζοντο· καὶ Πλάτων ἐν τῷ Πρωταγόρᾳ φησὶ βαρῦφῶνον εἶναι τὸν Πρόδικον· διήκουσε δ' ὁ Πρωταγόρας Δημοκρίτου· ἐκαλεῖτο τε Σοφία ὡς φησὶ Φα-</p>	<p>1. Diogène Laërce, <i>Vies et doctrines des philosophes illustres</i>, IX, 50. Protagoras, né à Abdère selon ce que rapporte Héraclide Pontique dans son <i>Sur les lois</i>, fut fils d'Artémon, ou de Méandre, d'Abdère, comme le rapportent Apollodore et Dinon dans le cinquième livre de ses <i>Histoires perses</i>. Héraclide Pontique ajoute que Protagoras rédigea des lois pour Thourioi. Il naquit à Téos, selon Eupolis dans ses <i>Flatteurs</i>, car il dit : « à l'intérieur, en effet, il y a Protagoras de Téos ». Celui-ci et Prodicos de Céos gagnaient de l'argent en lisant leurs discours publics. Platon, d'ailleurs, dit dans son <i>Protagoras</i> que Prodicos avait une voix profonde. Protagoras fut auditeur</p>

¹Concernant la présente traduction, nous avons traduit de nombreux fragments et témoignages que l'on possède : cette volonté est née du constat que de nombreux textes n'ont jamais été traduits en français, sous prétexte qu'ils seraient « incertains », « douteux » a-t-on même dit. Nous avons décidé de les réhabiliter : il s'agit surtout des textes que les Italiens Untersteiner et Capizzi avaient ajoutés au recueil Dielz-Krantz et qui n'ont pas, ou peu, été considérés par les traducteurs français.

La traduction ici proposée, du grec ancien et du latin, au français, est née d'une étude et d'une confrontation de différentes traductions déjà existantes, notamment des traductions italiennes d'E. Moscarelli (2014), de Bonazzi (2007) et d'Untersteiner (1949), et également de la dernière traduction française de Pradeau (2009).

Nous avons en outre suivi une logique personnelle pour rapporter et classer les textes. Nous n'avons pas respecté en effet la traditionnelle division de ceux-ci en « Fragments » d'un côté et « Témoignages » de l'autre, ce pour la simple raison que chaque fragment est toujours inséré dans un texte d'un commentateur particulier : nous ne voyons donc aucune différence concrète entre les textes que l'on classe parmi les « Fragments » et ceux que l'on dit « Témoignages ».

βωρίνος ἐν Παντοδαπῇ ἱστορίᾳ.(51) καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας· ἀλλὰ καὶ ἤρξατό που τοῦτον τὸν τρόπον. "πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν". ἔλεγέ τε μηδὲν εἶναι ψυχὴν παρὰ τὰς αἰσθήσεις, ἀθὰ καὶ Πλάτων φησὶν ἐν Θεαιτήτῳ, καὶ πάντα εἶναι ἀληθῆ· καὶ ἀλλαχοῦ δὲ τοῦτον ἤρξατο τὸν τρόπον. "περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλόγους καὶ βραχυὸς ὧν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου".(52) διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλία αὐτοῦ κατέκουσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκι ἀναλεξάμενοι παρ' ἐκάστου τῶν κερτημένων. οὗτος πρῶτος μισθὸν εἰσεπράξατο μνᾶς ἑκατόν· καὶ πρῶτος μέρη χρόνου διώρισε καὶ καιροῦ δύναμιν ἐξέθετο καὶ λόγων ἀγῶνας ἐποίησατο καὶ σοφίσματα τοῖς πραγματολογοῦσι προσήγαγε· καὶ τὴν διάνοιαν ἀφείξας πρὸς τοῦνομα διελέχθη καὶ τὸ νῦν ἐπιπόλαιον γένος τῶν ἐριστικῶν ἐγέννεσεν· ἵνα καὶ Τίμων φησὶ περὶ αὐτοῦ· "Πρωταγόρης τ' ἐπίμεικτος ἐριζέμεναι εὐεῖδώς". (53) οὗτος καὶ τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων πρῶτος ἐκίνησε· καὶ τὸν Ἀντισθένης λόγον τὸν πειρώμενον ἀποδεικνύειν, ὡς οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν, οὗτος πρῶτος διείλεκται, καθὰ φησι Πλάτων ἐν Εὐθυδήμῳ· καὶ πρῶτος κατέδειξε τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις, ὡς φησὶν Ἀρτεμίδωρος ὁ διαλεκτικὸς ἐν τῷ Πρὸς Χρυσίππον· καὶ πρῶτος τὴν καλουμένην τύλην, ἐφ' ἧς τὰ φορτία βαστάζουσιν, εὗρεν, ὡς φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Περὶ παιδείας· φορμοφόρος γὰρ ἦν, ὡς καὶ Ἐπίκουρος πού φησι, καὶ τοῦτον τὸν τρόπον

de Démocrite, et on l'appelait Sagesse (Sophia), comme le dit Favorinus dans son *Histoire variée*. **51.** Il fut le premier à affirmer que, « pour chaque question, il y a deux arguments opposés l'un à l'autre », et à se servir de ces arguments dans les discussions avec un procédé de questions [et de réponses]. Voici le début de l'une de ses œuvres : « L'homme est mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. » Il affirma en outre que l'âme n'est autre chose que des sensations, selon ce que rapporte Platon dans le *Théétète*, et que tout ce qui existe est aussi vrai. Voici le début d'une autre de ses œuvres : « Quant aux dieux, je ne peux savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni leur forme. Trop de choses nous empêchent en effet de le savoir, le manque de certitudes et la brièveté de la vie humaine. » **52.** Mais, à cause de ces propos, il fut expulsé par les Athéniens qui brûlèrent ses livres, un par un, sur la place publique après qu'un héraut les eut saisis auprès de tous ceux qui les possédaient. Il fut le premier à se faire verser des honoraires de cent mines, à distinguer clairement les temps du verbe, à affirmer la puissance du moment opportun, à organiser des concours entre ceux qui aiment résoudre les différends avec des discours en leur suggérant des artifices rhétoriques. Il élaborait des raisonnements à partir des mots et non pas des intentions, et il donna naissance au modèle de l'éristique. Pour cela, Timon dit de lui : « Protagoras homme de combat, très habile dans les disputes. » **53.** Il fut le premier aussi à introduire la méthode socratique des discours, et à énoncer l'argument d'Antisthène qui essaye de montrer que la contradiction n'est pas possible, comme le dit Platon dans l'*Euthydème*. Il fut encore le premier à introduire des arguments dialectiques dans des schémas généraux, comme le dit Artémidore le dialecticien dans son livre *Contre Chrysippe*. Il fut celui qui inventa ce que l'on appelle la *tule*, [objet] sur lequel on porte

ἦρθη πρὸς Δημοκρίτου ξύλα δεδεκῶς ὀφ-
 θείσ. διεϊλέ τε τὸν λόγον πρῶτος εἰς τέτ-
 ταρα· εὐχολήν ἐρώτησιν ἀπόκρισιν ἐν-
 τολήν· (54) (οἱ δὲ εἰς ἑπτὰ· διήγησιν,
 ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, ἀπαγγελίαν,
 εὐχολήν, κλήσιν), οὐς καὶ πυθμέννας εἶπε
 λόγον. Ἀλκίδαμας δὲ τέτταρας λόγους φη-
 σί· φάσιν, ἀπόφασιν, ἐρώτησιν, προσαγό-
 ρευσιν. Πρῶτον δὲ τῶν λόγων ἑαυτοῦ
 ἀνέγνω τὸν Περὶ θεῶν, οὗ τὴν ἀρχὴν ἄνο
 παρεθέμεθα· ἀνέγνω δὲ Ἀθήνησιν ἐν τῇ
 Εὐριπίδου οἰκίᾳ ἢ, ὡς τινες ἐν τῇ Μεγα-
 κλείδου· ἄλλοι ἐν Λυκείῳ, μαθητοῦ τὴν
 φωνὴν αὐτῷ χρήσαντος Ἀρχαγόρου τοῦ
 Θεοδότου. κατηγορήσεν δ' αὐτοῦ Πυθόδω-
 ρος Πολυζήλου εἰς τῶν τετρα κοσίων·
 Ἀριστοτέλης δὲ Εὐαθλόν φησιν. (55) Ἔστι
 δὲ τὰ σωζόμενα αὐτοῦ βιβλία τὰδε· Τέχ-
 νη ἐριστικῶν, Περὶ πάλης, Περὶ τῶν μα-
 θημάτων, Περὶ πολιτείας, Περὶ φιλοτι-
 μίας, Περὶ ἀρετῶν, Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ
 καταστάσεως, Περὶ τῶν ἐν Ἄιδου, Περὶ
 τῶν οὐκ ὀρθῶς τοῖς ἀνθρώποις πρασσο-
 μένων, Προστατικός, Δίκη ὑπὲρ μισθοῦ, /
 Ἀντιλογίων α' β'. καὶ ταῦτα μὲν αὐτῷ
 τὰ βιβλία. γέγραφε δὲ καὶ Πλάτων εἰς αὐ-
 τὸν διάλογον. Φησὶ δὲ Φιλόχορος, πλέον-
 τος αὐτοῦ εἰς Σικελίαν, τὴν ναῦν καταπον-
 τωθῆναι· καὶ τοῦτο αἰνίττεσθαι Εὐριπίδην
 ἐν τῷ Ἰξίονι. ἔνιοι κατὰ τὴν ὁδὸν τελευτή-
 σαι αὐτόν βιώσαντα ἔτη πρὸς τὰ ἐνενη-
 κοντα· (56) Ἀπολλόδωρος δὲ φησιν ἐβδο-
 μήκοντα σοφιστεῦσαι δὲ τεσσαράκοντα καὶ
 ἀκμάζειν κατὰ τὴν τετάρτην καὶ ὀγδοη-
 κοστὴν Ὀλυμπιάδα. Ἔστι καὶ εἰς τοῦτον
 ἡμῶν οὕτως ἔχον·
 καὶ σεῦ, Πρωταγόρη, φάτιν ἔκλυον, ὡς ἄρ'
 Ἀθηνῶν / ἔκ ποτ' ἰὼν καθ' ὁδὸν πρέσβυς
 ἐὼν ἔθανες· εἴλετο γὰρ σε φυγεῖν Κέκρο-
 πος πόλις· ἀλλὰ σὺ μὲν που / Παλλάδος
 ἄστου φύγεις, Πλουτέα δ' οὐκ ἔφυγες.

des produits agricoles, comme le dit Aristote dans *Sur l'éducation*. Protagoras était en effet un portefaix, comme le soutient Épicure quelque part : Démocrite le loua après l'avoir vu lier des morceaux de bois. **54.** Il fut le premier à distinguer quatre types de discours : la prière, la question, la réponse, l'ordre (d'autres disent qu'il en distingua sept : la narration, la question, la réponse, l'ordre, l'exposition, la prière, l'invocation), qu'il appela fondements du discours. Alcidamas parle plutôt de quatre formes de discours : l'affirmation, la négation, l'interrogation, l'invocation. La première des œuvres qu'il lut en public fut *Sur les dieux*, dont nous avons cité plus haut le début. Il la lut à Athènes chez Euripide ou, selon certains, chez Mégaclide ; d'autres disent qu'il la lut dans le Lycée et que son disciple Archagoras, fils de Théodote, lui prêta sa voix. Ce fut Pythodore, fils de Polyzélos, l'un des Quatre Cents, qui l'accusa. Aristote dit que ce fut plutôt Évathle. **55.** Voici les livres de lui qui ont été sauvés : *Art éristique, Sur la lutte, Sur les sciences, Sur la Constitution politique, Sur l'ambition, Sur les vertus, Sur la constitution originaire, Sur ce qui se passe chez Ade, Sur les actions mauvaises des hommes, Discours impératif, Action judiciaire à propos du salaire, Antilogies*, livres I et II. Voilà ses livres. Platon aussi lui a dédié un dialogue. Philocore raconte que, lorsqu'il naviguait vers la Sicile, son navire fit naufrage, ce dont Euripide ferait mention dans l'*Ixion*. Certains croient qu'il mourut pendant le voyage, après avoir vécu environ quatre-vingt-dix ans. **56.** Apollodore affirme qu'il avait soixante-dix ans, qu'il avait exercé son activité de sophiste pendant quarante ans et qu'il avait atteint sa pleine maturité pendant la quatre-vingt-quatrième Olympiade. Selon lui, il y a aussi une composition qui chante ainsi : « Sur toi, Protagoras, j'ai entendu une histoire : en t'éloignant d'Athènes, vieux, pendant le voyage, tu mourus. Car la communauté de Cécrope te jugea coupable. Tu

Λέγεται δὲ ποτε αὐτὸν ἀπαιτοῦντα τὸν μισθὸν Εὐάθλον τὸν μαθητὴν, ἐκείνου εἰποντος, " ἀλλ' οὐδέπω νίκην νενίνεκα," εἰπεῖν· "ἀλλ' ἐγὼ μὲν ἂν νικήσω, ὅτι ἐγὼ ἐνίκησα, λαβεῖν με δεῖ· εἰ δὲ σύ, ὅτι σύ".

2. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 55-57. συμφέρεται

δὲ τούτοις τοῖς ἀνδράσι* καὶ Θεόδωρος ὁ ἄθεος καὶ κατὰ τινὰς Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης [...] ῥητῶς που γράψας· «περὶ δὲ θεῶν οὔτε εἰ εἰσὶν οὔθ' ὅποιοί τινές εἰσὶ δύναμαι λέγειν· πολλὰ γὰρ ἐστὶ τὰ κωλύοντά με».[b4]παρ' ἣν αἰτίαν θάνατον αὐτοῦ καταψηφισαμένον τῶν Ἀθηναίων διαφυγῶν καὶ κατὰ θάλατταν πατίσας ἀπέθανεν. μέμνηται δὲ ταύτης τῆς ιστορίας καὶ Τίμων Φλιάσιος ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Σίλλωναῦτα διεξερχόμενος· ὡς καὶ μετέπειτα σοφιστῶν οὔτ' ἀλιγυγλώσσω/οὔτ' ἀσκόπῳ οὔτ' ἀκυλίστῳ Πρωταγόρῃ./ ἔθελον δὲ τέφρην συγγράμματα θεῖναι,/ ὅττι θεοῦς κατέγραψ' οὔτ' εἰδέναι οὔτε δύνασθαι/ὅποιοί τινές εἰσι καὶ οἱ τινες ἀθρήσασθαι,/ πᾶσαν ἔχων φυλακὴν ἐπεικείης. τὰ μὲν οὔ οἱ/χραίσμησ', ἀλλὰ φυγῆς ἐπεμαίετο, ὄφρα μὴ οὔτως /Σωκρατικὸν πίνων ψυχρὸν ποτὸν αἶδα δύη.

échappas de quelque manière à la cité de Palade, mais tu n'échappas pas à Pluton ». On raconte encore qu'une fois il réclama ses honoraires à son disciple Évathle et, comme ce dernier lui avait dit : « Mais je n'ai encore gagné aucun procès », Protagoras répondit : « Mais alors, si c'est moi qui gagne le procès, je devrais recevoir le salaire parce que j'aurai gagné le procès, tandis que, si c'est toi, je devrai le recevoir parce que c'est toi qui l'auras gagné. »

2. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, IX, 55-57. Avec ceux-ci

[Évhémère, Diagoras, Prodicos, Critias] s'accordent Théodore l'athée et, selon certains, aussi Protagoras d'Abdère [...], qui écrit quelque part explicitement : « Sur les dieux, je ne peux savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni leur forme. Nombreuses sont les choses qui me l'empêchent. » Pour cette raison, [il fut] condamné à mort par les Athéniens ; après avoir pris la fuite, il mourut dans un naufrage. Timon de Phlionte se souvient de cet épisode dans le deuxième livre des *Silles* et l'évoque ainsi : « [...] au premier de tous les sophistes d'hier, [d'aujourd'hui] et de demain, à celui qui était doué d'une belle voix, de claire éloquence, d'ingéniosité et de vivacité, à Protagoras. On voulut réduire en cendres ses écrits parce qu'il avait écrit ignorer et ne pas pouvoir savoir quels sont les dieux et s'ils sont, soucieux d'atteindre ainsi un jugement équitable. Mais voilà qui ne servit à rien, et il dut fuir pour ne pas avoir à boire le froid breuvage qu'avait bu Socrate et descendre ainsi dans l'Hadès. »

3. Hésychios, *Onomatologie, in Platon, République, 600c.* Πρωταγόρας Ἀρτέμωνος Ἀβδηρίτης. οὗτος φορτοβαστάκτης ἦν, ἐντυχὼν δὲ Δημοκρίτῳ ἐφιλοσόφησε καὶ ἐπὶ ῥητορείαν ἔσχε. καὶ πρῶτος λόγους ἐριστικούς εὔρε καὶ μισθὸν ἔπραξε τοὺς μαθητὰς μνᾶς ρ.διὸ καὶ ἐπεκλήθη Λόγος. τούτου μαθητῆς Ἴσοκράτης ὁ ῥήτορ καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος. ἑκάυθε δὲ τὰ τούτου βιβλία ὑπὲρ Ἀθηναίων. εἶπε γὰρ "περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔτε ὡς εἰσὶν, οὔτε ὡς οὐκ εἰσὶν". ἔγραψε δὲ εἰς αὐτὸν ὁ Πλάτων διάλογον. πλέοντος δὲ αὐτοῦ εἰς Σικελίαν ἐτελεύτησε ναυαγήσας ἐτῶν <ῶν> ἑνενηκόντα, σοφιστεύσας ἔτη τεσσαράκοντα.

4. Souda. Πρωταγόρας, Ἀβδηρίτης υἱὸς Ἀρτέμωνος ἢ καὶ Μαιανδρίδου. τινὲς δὲ αὐτὸν καὶ Τήιον ἔγραψαν. οὗτος πρότερον ἦν φορτοβαστάκτης. ἐντυχὼν δὲ Δημοκρίτῳ ἠράσθη λόγων, καὶ φιλοσοφήσας ἐπὶ ῥητορείαν ἐτρέπη. καὶ ἐπεκλήθη πρῶτος οὗτος σοφιστής. πρῶτος δὲ οὗτος τοὺς ἐριστικούς λόγους εὔρε, καὶ ἀγῶνα λόγων ἐποίησατο, καὶ μισθὸν ἔπραξε τοὺς μαθητὰς μνᾶς ἑκατόν. διὸ καὶ ἐπεκλήθη Λόγος ἔμμισθος. διδάσκαλος δὲ γέγονε καὶ τοῦ ῥήτορος Ἴσοκράτους. διείλε τε πάντα λόγον πρῶτος οὗτος εἰς δ'εὐχολήν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν· μετὰ δὲ τοῦτον ἕτεροι εἰς ἐπτὰ διείλον ταῦτα· διήγησιν, ἐρώτησιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν, εἰσαγγελίαν, εὐχολήν, κλήσιν. Ἀλκιδᾶμας δὲ τέταρτος λόγους φησὶ, φάσιν, ἀπόφασιν, ἐρώτησιν, προσαγόρευσιν. τοῦ δὲ Πρωταγόρου τὰ βιβλία ὑπὸ Ἀθηναίων ἑκαύθη, διότι λόγον πότε εἰπεῖν οὗτος ἀρξάμενος· «Περὶ θεῶν. εἰδέναι» ἢ τ' ἀδηλόγητος καὶ βραχύς ὢν

3. Hésychios, *Onomatologie, in Platon, République, 600c.* Protagoras, fils d'Artémon, Abdéritain. C'était un portefaix, mais après avoir rencontré Démocrite il se mit à philosopher et se consacra à la rhétorique. Il fut le premier à inventer les discours éristiques et se fit payer cent mines par ses disciples. Pour cela il fut appelé Logos. Le rhéteur Isocrate et Prodicos de Céos furent ses disciples. Ses livres furent brûlés par les Athéniens, car il avait dit : « Des dieux, je ne peux savoir ni s'ils sont, ni s'ils ne sont pas, ni leur forme. » Platon lui dédia un dialogue. Il mourut à quatre-vingt-dix ans, à la suite d'un naufrage pendant un voyage vers la Sicile, après avoir exercé l'activité de sophiste pendant quarante ans.

4. Souda. Protagoras d'Abdère, fils d'Artémon ou de Méandre. Certains écrivirent qu'il naquit plutôt à Téos. Il travailla d'abord comme portefaix, mais, après avoir rencontré Démocrite, il aima les raisonnements et se consacra désormais à la philosophie, puis à la rhétorique. Il fut le premier à se faire appeler « sophiste ». Le premier, il inventa les raisonnements éristiques, organisa des compétitions de discours et obtint le versement de cent mines par chacun de ses disciples, chose qui lui valut l'appellation de « Logos payant ». Il fut aussi le maître du rhéteur Isocrate. Il distingua toutes les propositions en : prière, question, réponse, injonction. D'autres distinguaient sept formes de discours : conte, question, réponse, injonction, exposition, prière, évocation. Pour Alcidamas, il n'y en a que quatre : affirmation, négation, question, allocution. Les livres de Protagoras furent brûlés par les Athéniens parce qu'une fois il avait fait une déclaration qui commençait ainsi : « Des dieux... », en se référant peut-être à l'obscurité

ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. καὶ πρεσβύτερός ἐστι Πλάτωνος τοῦ φιλοσόφου· διδάσκαλος δὲ Προδίκου τοῦ Κείου καὶ ἄλλων πολλῶν.

5. Platon, *Phèdre*, 267d. Πρωταγόρεια δὲ, ὦ Σώκρατες, οὐκ ἦν μέντοι τοιαῦτ' ἄττα; Ὅρθοέπειά γέ τις, ὦ παῖ, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ καλὰ.

6. Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 10,1. Πρωταγόρας δὲ

ὁ Ἀβδηρίτης σοφιστὴς καὶ Δημοκρίτου μὲν ἀκροατῆς οἴκοι ἐγένετο ὡμίλησε δὲ καὶ τοῖς ἐκ Περσῶν μάγοις κατὰ τὴν Ξέρξου ἐπὶ τὴν Ἑλλάδα ἔλασιν. πατὴρ γὰρ ἦν αὐτῷ Μαϊάνδρος πλούτῳ κατεσκευασμένος παρὰ πολλοὺς τῶν ἐν τῇ Θράκῃ, δεξάμενος δὲ καὶ τὸν Ξέρξην οἰκίᾳ τε καὶ δώροις τὴν ξυνοσίαν τῶν μάγων τῷ παιδί παρ' αὐτοῦ εὔρετο. οὐ γὰρ παιδεύουσι τοὺς μὴ Πέρσας Πέρσαι μάγοι, ἢ μὴ ὁ βασιλεὺς ἐφῆ. (2) τὸ δὲ ἀπορεῖν φάσκειν, εἴτε εἰσὶ θεοί, εἴτε οὐκ εἰσὶ, δοκεῖ μοι Πρωταγόρας ἐκ τῆς Περσικῆς παιδείσεως παρανομήσαι· μάγοι γὰρ ἐπιθειάζουσι μὲν οἷς ἀφανῶς δρῶσι, τὴν δὲ ἐκ φανεροῦ δόξαν τοῦ θεοῦ καταλύουσιν οὐ βουλόμενοι δοκεῖν παρ' αὐτοῦ δύνασθαι. (3) διὰ μὲν δὴ τοῦτο πάσης γῆς ὑπὸ Ἀθηναίων ἠλάθε, ὡς μὲν τινες, κριθεῖς, ὡς δὲ ἐνίοις δοκεῖ, ψήφου ἐπενεχθείσης μὴ κριθέντι. νήσους δὲ ἐξ ἠπειρῶν ἀμείβων καὶ τὰς Ἀθηναίων τριῆρεις φυλαττόμενος πάσαις θαλάτταις ἐνε

de la question et à la brièveté de la vie humaine. Protagoras était plus âgé que le philosophe Platon. Il fut, d'ailleurs, le maître de Prodicos de Céos et de beaucoup d'autres.

5. Platon, *Phèdre*, 267d. [Phèdre :] « Les théories de Protagoras, Socrate, ne visent pas, peut-être, ces choses ? » [Socrate :] « Bien sûr, cher garçon, [elles visent] à une certaine rigueur du langage et beaucoup d'autres belles affaires. »

6. Philostrate, *Vies des sophistes*, I, 10,1.

Protagoras d'Abdère fut sophiste et auditeur de Démocrite dans sa maison, et fréquenta les mages persans à l'époque de l'expédition militaire de Xerxès contre la Grèce. Son père, Méandre, qui dépassait en richesse bon nombre de Thraces, avait hébergé Xerxès dans sa maison et obtenu de lui par des dons que son fils fréquente les mages. Les mages perses en effet n'éduquent pas les jeunes qui ne sont pas perses, à moins que le roi ne l'ordonne. 2. Quant à la déclaration de douter si les dieux sont ou s'ils ne sont pas, il me semble que Protagoras ait violé la loi à cause de l'éducation dispensée par les Perses, car les mages évoquent la divinité dans leur célébrations secrètes, mais ils suppriment la croyance publique dans le dieu, parce qu'ils ne veulent pas que l'on croie que leur force vient de lui. 3. C'est pour cette raison qu'il fut expulsé par les Athéniens de leur territoire, selon certains à la suite d'un procès, selon d'autres sans procès, à la suite d'un vote qui le condamna. Pendant qu'il errait entre les îles et le continent, en se gardant des trières athéniennes disséminées sur toutes les mers, il fit naufrage

σπαρμέννας κατέδου πλέων ἐν ἀκατίῳ μικρῷ.(
4)Τὸ δὲ μισθοῦ διαλέγεσθαι πρῶτος εὖρε, π
ρῶτος δὲ παρέδωκεν Ἑλλησι πρᾶγμα οὐμ
εμπτόν, ἃ γὰρ σὺν δαπάνῃ σπουδάζομεν,
μᾶλλον ἀσπαζόμεθα τῶν προίκα.

7. Athénée, *Les Deipnosophistes*, VIII, 354c. ἐν δὲ τῇ αὐτῇ ἐπιστολῇ ὁ Ἐπίκουρος
καὶ Πρωταγόραν φησὶ τὸν σοφιστὴν ἐκ φο
ρμοφόρου καὶ ξυλοφόρου
πρῶτον μὲν γενέσθαι γραφέα Δημοκρί
του· θαυμασθέντα δ' ὑπ' ἐκείνου ἐπὶ ξύ
λων τινὶ ἰδίᾳ συνθέσει ἀπὸ ταύτης τῆς
ἀρχῆς ἀναληφθῆναι ὑπ' αὐτοῦ καὶ διδά
σκειν ἐν κώμῃ τινὶ γράμματα, ἀφ' ὧν ἐπὶ
τὸ σοφιστεῦν ὀρμήσαι.

8. Aristoclès, in Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 17, 10. Ἐε
νοφάνους δὲ ἀκουστῆς γέγονε Παρμενί
δης, τούτου Μέλισσος, οὐ Ζήνων, οὐ Λεύ
κιππος, οὐ Δημόκριτος, οὐ Πρωταγόρας
καὶ Νεσσᾶς.

9. Platon, *Hippias majeur*, 282d-e. ἀφικόμενος δέ
ποτε εἰς Σικελίαν, Πρωταγόρου αὐτόθι ἐπι
δημοῦντος καὶ εὐδοκιμοῦντος καὶ πρεσβυ
τέρου ὄντος πολὺ νεώτερος ὢν.

avec la petite embarcation à bord de laquelle il naviguait. 4. Il fut le premier à prononcer des discours contre rémunération et le premier à diffuser parmi les Grecs cette pratique qu'il ne faut pas déplorer car nous prenons plus au sérieux ce qui a un prix que ce qui est gratuit.

7. Athénée, *Les Deipnosophistes*, VIII, 354c. Dans cette même lettre, Épicure affirme aussi que le sophiste Protagoras travaillait comme portefaix et comme transporteur de bois, et qu'ensuite il devint secrétaire de Démocrite. Ce dernier l'aurait remarqué grâce à sa manière particulière de couper le bois. Après cette rencontre, il l'avait adopté. [Épicure dit aussi] qu'il aurait appris à écrire dans un certain village, jusqu'au moment où il put subvenir à ses besoins avec la philosophie.

8. Aristoclès, in Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 17, 10. Parménide fut auditeur de Xénophane, Mélisse fut son auditeur, Zénon fut auditeur de celui-ci, et Leucippe fut auditeur de Zénon, Leucippe fut auditeur de celui-ci, et Protagoras et Nessa furent auditeurs de Démocrite.

9. Platon, *Hippias majeur*, 282d-e. [Hippias :] « Une fois, je me rendis en Sicile, à une époque Protagoras y séjournait ; il était célèbre et assez vieux alors que j'étais beaucoup plus jeune. »

10. Athénée, *Les Deipnosophistes*, V, 218b ἀλλὰ μὴν καὶ ὁ ἐν τῷ

Πρωταγόρα διάλογος μετὰ τὴν Ἰππονίκου τελευτὴν γενόμενος παρειληφότος ἤδη τὴν οὐσίαν Καλλίου, τοῦ Πρωταγόρου <μέμνηται> παραγεγονότος τὸ δεύτερον οὐ πολλαῖς πρότερον ἡμέραις [...] ἐν οὖν τούτῳ τῷ δράματι Εὐπολις τὸν Πρωταγόραν ὡς ἐπιδημοῦντα εἰσάγει, Ἀμειψίας δ' ἐν τῷ Κόννῳ δύο πρότερον ἔτεσιν διδαχθέντι οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ· δῆλον οὖν ὡς μετὰ τῶν χρόνων παραγέγονεν [...] (XI 505f) ἀλλὰ μὲν οὐ δύνανται Πάραλος καὶ Ξάντιππος οἱ Περικλέους υἱοὶ τελευτήσαντος τῷ λοιμῷ Πρωταγόρα διαλέγεσθαι, ὅτε <τὸ> δεύτερον ἐπεδήμησε ταῖς Ἀθήναις, οἱ ἔτι πρότερον τελευτήσαντες τῷ λοιμῷ.

11. Platon, *République*, 600c-d.

Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης καὶ Πρόδικος ὁ Κεῖος καὶ ἄλλοι πάμπολλοι δύνανται τοῖς ἐφ' ἑαυτῶν παριστάναι ἰδία συγγιγνόμενα ὡς οὔτε οἰκίαν οὔτε πόλιν τὴν αὐτῶν διοικεῖν οἷοι τ' ἔσονται, εἰ μὴ σφεῖς αὐτῶν ἐπιστατήσοσιν τῆς παιδείας, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ σοφίᾳ οὕτω σφόδρα φιλοῦνται, ὥστε μόνον οὐκ ἐπὶ ταῖς κεφαλαῖς περιφέρουσιν αὐτοῦς οἱ ἐταῖροι.

12. Platon, *Théétète*, 162d-e. ὦ γενναῖοι παῖ-

δέξτε καὶ γέροντες, δημηγορεῖτε συγκαθεζόμενοι, εὐς τε εἰς τὸ μέσον ἄγοντες,

10. Athénée, *Les Deipnosophistes*, V, 218b.

Mais le dialogue présenté dans le *Protagoras*, qui parut après la mort d'Hipponique, après que Callias en eut hérité les richesses, dépeint Protagoras, arrivé pour la deuxième fois, quelque jour plus tôt [...]. Dans ce drame donc, Eupolis représente Protagoras qui se trouvait à Athènes, le *Connus* ; mais Amipsia, deux ans plus tôt, ne le rangait pas parmi les penseurs : il est clair qu'il arriva entre ces deux événements temporels [...]. **XI 505f.** Mais Paralos et Xanthippos, les fils de Périclès, qui mourut de la peste, n'ont pas pu discuter avec Protagoras lorsqu'il se rendit pour la deuxième fois à Athènes puisqu'ils moururent eux aussi de la peste.

11. Platon, *République*, 600c-d. [Socrate :]

« Protagoras d'Abdère, Prodicos de Céos et aussi beaucoup d'autres peuvent fournir à leurs disciples de singuliers outils, car ils ne seraient pas capables de gérer leur maison et la cité si eux ne s'occupaient de leur éducation. Et ils sont si intensément aimés pour cette sagesse qui leur est propre que presque tous leurs amis les portent plus haut que leurs propres têtes, en triomphe. »

12. Platon, *Théétète*, 162d-e. [Protagoras :] «

Vous, nobles jeunes gens, mais aussi vous, les anciens ! Vous qui êtes assis et qui tenez des discours publics concernant les dieux, alors que je ne parle d'eux ni n'écris sur eux, ni sur le fait

<p>οὓς ἐγὼ ἔκ τε τοῦ λέγειν καὶ τοῦ γράφειν περὶ αὐτῶν ὡς εἰσὶν ἢ ὡς οὐκ εἰσὶν, ἐξαιρῶ [...].</p>	<p>qu'ils existent ou qu'ils n'existent pas [...]. »</p>
<p>13. Cicéron, <i>La Nature des dieux</i>, I, 24, 63. Abderites quidem Protagoras sophistes temporibus illis vel maximus, cum in principio libri sic posuisset «de divis neque ut sint neque ut non sint habeo dicere», Atheniensium iussu urbe atque agro exterminatus librique eius in contione combusti.</p>	<p>13. Cicéron, <i>La Nature des dieux</i>, I, 24, 63. Un Abdéritain, tel Protagoras, peut-être le majeur des sophistes à cette époque, comme au début du livre il avait soutenu que : « Je ne peux dire, à propos des dieux, s'ils existent ou s'ils n'existent pas », il fut expulsé de la cité avec une ordonnance par les Athéniens, et ses livres furent brûlés lors d'une assemblée publique. 12, 29. Protagoras, qui dit ne pas pouvoir établir sans incertitudes si les dieux existent ou s'ils n'existent pas et lesquels sont, semble ne pas avoir la moindre idée de ce qu'est la nature divine.</p>
<p>14. Diogène d'Énoanda, fr. 12, II, 1, 19. Πρωταγόρας δὲ ὁ Ἀβδηρεΐτης τῇ μὲν δυνάμει τὴν αὐτὴν ἤνεγκε Διαγόρα δόξα ν, ταῖς λέξεσιν δὲ ἐτέραις ἐχρήσατο, ὡς τὸ λείαν ἰταμὸν αὐτῆς ἐκφευζόμενος. ἔφησε γὰρ μὴ εἰδέναι, εἰ θεοὶ εἰσὶν· τοῦτο δ' ἐστὶν τὸ αὐτὸ τῷ λέγειν εἰδέναι ὅτι μὴ εἰσὶν.</p>	<p>14. Diogène d'Énoanda, fr. 12, II, 1, 19. Protagoras d'Abdère soutient d'ailleurs, avec son autorité, le même discours que Diagoras. Il utilisa par contre d'autres mots pour éviter ce que celui-ci a d'audacieux. Il dit en effet qu'il ne sait pas si les dieux existent. Mais cela revient au même que dire qu'ils ne sont pas.</p>
<p>15. MINUC. FEL. Oct. 8. Abderiten Pythagoram [= Protagoram] Athenienses viri consulte potius quam profane de divinitate disputantem, et expulerint suis finibus, et in concione eius scripta deusserint.</p>	<p>15. MINUC. FEL. Oct. 8. Les citoyens d'Athènes expulsèrent de leur territoire l'Abdéritain Protagoras qui discutait sur la question de la divinité avec rationalité et non sans respect ; ils brûlèrent ses écrits devant une assemblée publique.</p>

16. Théodoret, *Gr. Aff. Cur.* II, III, 2. οὕτω γάρ

τις καὶ τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς καινῆς θεολογίας τὴν ζυμφωνίαν ὀρώων [...]. βδελύσσεται δὲ καὶ Πρωταγόρου τοὺς ἀμφιβόλους περὶ τοῦ Θεοῦ καὶ ἀπίστους λόγους.

17. Michael, *Ethique à Nicomaque*, 146r, 47-50 ὁ δὲ καὶ

Πρωταγόραν τὸν σοφιστὴν λέγουσι ποιεῖν. ἐκάστου γὰρ τῶν προσιόντων λέγοντος· «ὦ Πρωταγόρα, πόσου με διδάξεις;» ἀπεκρίνατο· «φοιτῶν παρ' ἐμοὶ μάθανε, κάπειδὰν μάθης ὅσον ἂν ἄξια τιμῆσης ἃ μεμάθηκας τοιαῦτα λήψομαι». καὶ ἐλάμβανε τοσαῦτα νομίσματα, ὁπόσων ἂν ἐτίμησεν ὁ μεμαθηκώς, ὅπερ ἐστὶν ὁ προλαβών.

18. Platon, *Protagoras*, 328b-c. διὰ ταῦτα καὶ τὸν

τρόπον τῆς πράξεως τοῦ μισθοῦ τοιοῦτον πεποιήμαι· ἐπειδὴν γὰρ τις παρ' ἐμοῦ μάθη, εἴ μὲν βούληται, ἀποδέδωκεν ὁ ἐγὼ πρᾶττομαι ἀργύριον· εἴ μὲν δὲ μή, ἐλθὼν εἰς ἱερόν, ὁμόσας ὅσου ἂν φῆ ἄξια εἶναι τὰ μαθήματα, τοσοῦτον κατέθηκε.

19. Platon, *Ménon*, 91d-e. οἶδα γὰρ ἄνδρα ἓνα Πρωταγόραν πλείω χρήματα κτησάμενον ἀπὸ ταύτης τῆς σοφίας ἢ Φειδίαν τε, ὃς οὕτως περιφανῶς καλὰ ἔργα ἤργα-

16. Théodoret, *Gr. Aff. Cur.* II, III, 2. Celui qui aurait observé la cohérence de la théologie de l'Ancien Testament et de celle du Nouveau [...] sera horrifié par les raisonnements ambigus et méchants de Protagoras à propos de la divinité.

17. Michael, *Ethique à Nicomaque*, 146r, 47-50. On raconte que le sophiste Protagoras aurait fait aussi cela. À ceux qui lui demandaient : « Protagoras, combien coûte ta leçon ? » ; il répondait : « Avec de la constance, apprends de moi ! Une fois que tu auras terminé ta leçon, j'accepterai la somme que tu estimeras juste par rapport à la valeur de l'enseignement que tu auras acquis. » Il acceptait la quantité d'argent décidée par le disciple, selon ce qui avait été établi.

18. Platon, *Protagoras*, 328b-c. [Protagoras :] « Pour ces raisons, j'ai établi ce système de perception d'honoraires : quand un disciple a terminé le parcours d'études proposé par moi, s'il le veut, il paye la somme que je lui demande. Si, au contraire, il ne le veut pas, qu'il aille dans un temple et, après avoir juré, qu'il paye ce qu'il juge correspondant à la valeur de mes enseignements. »

19. Platon, *Ménon*, 91d-e. [Socrate :] « Je sais bien qu'un seul homme, Protagoras, a gagné plus en vendant son savoir que Phidias, qui, comme tout le monde sait, a réalisé des belles

ζετο, καὶ ἄλλους δέκα τῶν ἀνδριαντοπο-
 ιῶν.καίτοι τέρας λέγεις εἰ οἱ μὲν τὰ
 ὑποδήματα ἐργαζόμενοι τὰ παλαιὰ καὶ
 τὰ ἱμάτια ἐξακούμενοι οὐκ ἂν δύναιντο
 λαθεῖν τριάκονθ' ἡμέρας μοχθηρότερα
 ἀποδιδόντες ἢ παρέλαβον τὰ ἱμάτιά τε
 καὶ ὑποδήματα, ἀλλ' εἰ τοιαῦτα ποιοῖεν,
 ταχὺ ἂν τῷ λιμῷ ἀποθάνοιεν, Πρωταγόρας
 δὲ ἄρα ὄλην τὴν Ἑλλάδα ἐλάνθανεν δια-
 φθείρων τοὺς συγγιγνομένους καὶ μοχθη-
 ροτέρους ἀποπέμπων ἢ παρελάμβανεν
 πλεόν ἢ τετταράκοντα ἔτη - οἶμαι γὰρ
 αὐτὸν ἀποθανεῖν ἐγγὺς καὶ ἐβδομήκοντα
 ἔτη γεγονότα, τετταράκοντα δὲ ἐν τῇ τέχ-
 νῇ ὄντα - καὶ ἐν ἀπάντι τῷ χρόνῳ τού-
 τῳ ἔτι εἰς τὴν ἡμέραν ταυτηνὴ εὐδοκιμῶν
 οὐδὲν πέπαυται.

20. Platon, *Cratyle*, 391b-c. εἰσὶ δὲ οὗτοι οἱ
 σοφισταί οἷσπερ καὶ ὁ ἀδελφός σου Καλ-
 λίας πολλὰ τελέσας χρήματα σοφὸς δοκεῖ
 εἶναι. ἐπειδὴ δὲ οὐκ ἐγκρατὴς εἰ τῶν
 πατρῶων, λιπαρεῖν χρὴ τὸν ἀδελφὸν καὶ
 δεῖσθαι αὐτοῦ διδάξαι σε τὴν ὀρθότητα
 περὶ τῶν τοιούτων ἣν ἔμαθεν παρὰ Πρω-
 ταγόρου. [Ermogene] Ἔτοπος μεντᾶν εἶη
 μου, ὦ Σώκρατες, ἢ δέησις, εἰ τὴν μὲν
 Ἀλήθειαν τὴν Πρωταγόρου ὅλως οὐκ
 ἀποδέχομαι, τὰ δὲ τῇ τοιαυτοῦ ἀληθείᾳ
 ῥηθέντα ἀγαπῶν ὥς τοῦ ἄξια

21. Apulée, *Florides*, 18, 19-20. P. qui sophista
 fuit longe multiscius et cum primis rhetoricæ
 repertoribus perfacundus, Democriti physici civis
 æquaevus (inde ei suppeditata doctrina est), eum
 Protagoram aiunt cum suo discipulo Euathlo
 mercedem nimis uberem conditione temeraria

œuvres, et dix sculpteurs réunis. Certainement
 ce que tu es en train de dire est une chose
 monstrueuse : ceux qui travaillent les vieilles
 chaussures et réparent les vieux manteaux ne
 pourraient pas échapper pendant trente jours
 s'ils restituaient en moins bonnes conditions les
 chaussures et les manteaux ; d'ailleurs, s'ils le
 faisaient ils mourraient de faim. Protagoras, au
 contraire, serait passé inaperçu, dans la Grèce
 entière, pendant plus de quarante ans – je pense
 qu'il est mort à soixante-dix ans et qu'il a exercé
 la profession pendant quarante ans environ –
 alors qu'il ruinait ses disciples, qui le quittaient
 après avoir été rendus moins bons par rapport à
 ce qu'ils étaient à leur arrivée. Et pendant tout ce
 temps, et encore aujourd'hui, il n'a cessé d'être
 tenu en haute estime. »

20. Platon, *Cratyle*, 391b-c. [Socrate :] « Il y a
 ensuite ces sophistes. Ton frère Callias aussi,
 après leur avoir donné beaucoup d'argent, croit
 être un savant. Mais, comme tu n'es pas capable
 juridiquement d'aliéner tes biens, il est
 nécessaire de convaincre ton frère et de lui
 demander de t'offrir la propriété de langage
 concernant ces questions, la même qu'il a appris
 chez Protagoras. » [Hermogène :] « Ma requête,
 Socrate, serait déplacée si après avoir réfuté
 intégralement *la Vérité* de Protagoras je disais
 digne d'intérêt ce qui a été dit en fonction de
 cette vérité. »

21. Apulée, *Florides*, 18, 19-20. Protagoras :
 celui qui fut un sophiste doué d'une grande
 culture et d'une grande éloquence, et qui fut
 parmi les premiers inventeurs de la rhétorique. Il
 fut contemporain de son concitoyen et
 philosophe de la nature Démocrite, de qui il

pepigiſſe.

22. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 10. Inter vitia argumentorum longe maximum esse vitium videtur, quae ἀντιστρέφοντα Graeci dicunt quale est pervulgatum illud quo Protagoram, sophistam acerrimum, usum esse ferunt adversus Euathlum discipulum suum. Lis namque inter eos et controversia super pacta mercede haec fuit. Euathlus, adulescens dives, eloquentiae discendae causarumque orandi cupiens fuit. Is in disciplinam Protagorae sese dedit, daturumque promisit mercedem grandem pecuniam, quantam Protagoras petiverat; dimidiumque eius dedit iam tunc statim, prius quam disceret: pepigitque, ut reliquum dimidium daret, quo primum die causam apud iudices orasset et vicisset. Postea, cum diutule auditor assectatorque Protagorae fuisset, et in studio quidem facundiae abunde promovisset, causas tamen non reciperet, tempusque iam longum transcurreret, et facere id videretur, ne reliquum mercedis daret, capit consilium Protagoras, ut tum existimabat, astutum. Petere insistit ex pacto mercedem: litem cum Euathlo contestatur. Et cum ad iudices, coniciendae consistendaeque causae gratia, venissent, tum Protagoras sic exorsus est: Disce, inquit, stultissimus adulescens, utroque modo id fore, uti reddas quod peto, sive contra te pronuntiatum erit, sive pro te. Nam, si contra te lis data erit, merces mihi ex sententia debebitur, quia ego vicero; sin vero secundum te iudicatum erit, merces mihi ex pacto debebitur, quia tu viceris. Ad ea respondit Euathlus: Potui, inquit, huic tam tuae ancipiti captioni isse obviam, si verba non ipse fecerem, atque alio patrono uterer. Sed maius mihi in ista victoria prolubium

dériva sa propre doctrine. On raconte que ledit Protagoras fixa des honoraires trop élevés avec son disciple Évathle.

22. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, V, 10. Parmi toutes les incongruités des argumentations, la plus importante semble être celle que les Grecs appellent ἀντιστρέφοντα : le plus connu est celui utilisé par Protagoras, sophiste très fin, contre son disciple Évathle. Un différend surgit entre eux, qui concernait leur accord sur la rémunération [du maître]. Évathle, adolescent riche, aspirait à acquérir l'art de la rhétorique et la profession juridique. Le jeune homme choisit l'enseignement de Protagoras et lui promit une rétribution aussi remarquable que ce que Protagoras demandait. Il donna à Protagoras immédiatement la moitié [de la somme convenue], avant même le début du cours, et il fut établi qu'il verserait l'autre moitié dès qu'il aurait plaidé d'un cas juridique et gagné devant les juges son premier procès. Après avoir été disciple et suiveur attentif de Protagoras pendant un certain temps et, bien qu'il ait fait visiblement de grands progrès dans l'art oratoire, Évathle tardait à se lancer dans l'activité d'avocat. Comme le temps passait, il semblait qu'il agissait ainsi aussi pour ne pas verser le solde de la somme convenue. Protagoras eut alors une idée qui lui parut intelligente : il sollicita le paiement de la rémunération fixée par le contrat et dénonça Évathle, pour le traîner en justice. Arrivés devant les juges, pour introduire et cadrer la confrontation, Protagoras s'exprima ainsi : « Apprends, jeune homme stupide ! Dans les deux cas, tu devras me donner ce que je t'ai demandé : qu'il soit prononcé une décision défavorable à ton cas, ou qu'il soit prononcé une

est, cum in te non in causa tantum, sed in argumento quoque isto vinco. Disce igitur tu quoque, magister sapientissime, utroque modo fore, uti non reddam quod petis, sive contra me pronuntiatum fuerit, sive pro me. Nam, si iudices pro causa mea senserint, nihil tibi ex sententia debebitur, quod ego vicero; sin contra me pronuntiaverint, nihil tibi ex pacto debebo, quod ego non vicero. Tum iudices dubiosum hoc inexplicabileque esse, quod utrimque dicebatur, rati, ne sententia sua utrancumque in partem dicta esset, ipsa sese rescinderet, rem iniudicatam reliquerunt, causamque in diem longissimam distulerunt. Sic ab adolescente discipulo magister eloquentiae inclitus suo sibi argumento confutatus est, et captionis versutae et excogitatae frustratus fuit.

23. Platon, Protagoras, 317b. ἐγὼ οὖν τούτων τὴν ἐναντίαν ἅπασαν ὁδὸν ἐλήλυθαε καὶ ὁμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους [...] 317c.καίτοι πολλά γε ἔτη ἤδη εἰμι ἐν τῇ τέχνῃ· καὶ γὰρ καὶ τὰ σύμπαντα πολλὰ μοί ἐστιν· οὐδενὸς ὅτου οὐ,

décision favorable. Si la sentence était prononcée contre toi, je serai payé parce que j'aurai gagné le procès. Si, au contraire, tu étais jugé favorablement, je serai payé en vertu du contrat, parce que tu auras gagné ton premier procès.» À ces arguments Évathle répliqua : « J'aurais pu éviter ton petit jeu capricieux et à double tranchant si je n'avais pas plaidé moi-même, mais si j'avais demandé à quelqu'un d'autre de me défendre. Mais de cette victoire je tirerai ainsi un plus grand plaisir, parce que je ne gagnerai pas seulement lors du procès, mais aussi grâce à cette argumentation. Apprends donc toi aussi, très grand maître, car dans les deux cas je ne te paierai pas, que la sentence soit contre moi ou qu'elle soit à ma faveur. Si les juges me donnent raison, tu n'auras rien en vertu de la sentence, car j'aurai gagné. Si, au contraire, [les juges] ne me donnent pas raison, tu n'auras rien en vertu du contrat, car je n'aurai pas gagné.» Les juges évaluèrent comme irrésoluble et incertain ce que les deux parties soutenaient, refusèrent de se prononcer à la faveur de l'une des deux et décidèrent qu'elles devaient résoudre l'affaire en privé. Ils ne prirent donc pas de décisions sur cette question et renvoyèrent le procès à un autre jour, très loin dans le temps. Ce fut ainsi qu'un célèbre maître d'éloquence se vit réfuté par un jeune élève, avec son même raisonnement, et le petit jeu malin et fantastique s'acheva.

23. Platon, Protagoras, 317b. [Protagoras :] « Je me suis alors lancé dans une vie tout à fait opposée à la leur et j'admets être un sophiste et éduquer les hommes [...]. **317c.**J'exerce cette profession depuis de nombreuses années et, d'ailleurs, je suis moi-même très âgé. Pour ce qui concerne mon âge, je pourrais être le père de

πάντων ἄν ὑμῶν καθ' ἡλικίαν πατὴρ εἶην [...]. 318a. ὦ νεανίσκε, ἔσται τοίνυν σοι, ἔὰν ἐμοὶ συνῆς, ἢ ἄν ἡμέρᾳ ἐμοὶ συγγένη, ἀπιέναι οἴκαδε βελτίονι γεγονότι, καὶ ἐν τῇ ὑστεραίᾳ ταῦτ' ἀπὸ ταῦτα· καὶ ἐκάστης ἡμέρας ἀεὶ ἐπιτὸ βέλτιον ἐπιδιδόναι [...]. 318 d - e. οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι λωβῶνται τοὺς νέους· τὰς γὰρ τέχνας αὐτοὺς πεφευγότας ἄκοντας πάλιν αὖ ἄγοντες ἐμβάλλουσιν εἰς τέχνας, λογισμοὺς τε καὶ ἀστρονομίαν καὶ γεωμετρίαν καὶ μουσικὴν διδάσκοντες - καὶ ἅμα εἰς τὸν Ἱππίαν ἀπέβλεψεν - παρὰ δ' ἐμὲ ἀφικόμενος μαθήσεται οὐ περὶ ἄλλου τοῦ ἢ περὶ οὗ ἦκει. τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκειῶν, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, πῶς τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἶη καὶ πράττειν καὶ λέγειν. Ἄρα, ἔφην ἐγώ, ἔπομαί σου τῷ λόγῳ; δοκεῖς γὰρ μοι λέγειν τὴν πολιτικὴν τέχνην καὶ ὑπισχνεῖσθαι ποιεῖν ἄνδρας ἀγαθοὺς πολίτας. 319a Ἄντὸ μὲν οὖν τοῦτό ἐστιν, ἔφη, ὦ Σώκρατες, τὸ ἐπάγγελμα ὃ ἐπάγγελλομαι. 349a. σύ γ' ἀναφανδὸν σεαυτὸν ὑποκηρυξάμενος εἰς πάντας τοὺς Ἕλληνας, σοφιστὴν ἐπονομάσας σεαυτὸν, ἀπέφηνας παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον, πρῶτος τούτου μισθὸν ἀξιώσας ἄρνησθαι.

24. Platon, *Protagoras*, 329b. Πρωταγόρας δὲ ὄδε
 ἰκανὸς μὲν μακροῦς λόγου καὶ καλοῦς εἰπεῖν, ὡς αὐτὰ δηλοῖ, ἰκανὸς δὲ καὶ ἐρωτηθεὶς ἀποκρίνασθαι κατὰ βραχὺ καὶ ἐρόμενος περιμεῖναι τε καὶ ἀποδέξασθαι τὴν

vous tous, sans exception [...]. **318a.** Jeune homme, si tu viens me voir, tu pourras, par ma fréquentation, après mon cours, rentrer chez toi meilleur. Et le lendemain, de la même façon, et chaque jour [tu pourras] avancer vers ce qui est meilleur. » [...]. **318d-e.** [Protagoras :] « Les autres – ceux-là mêmes qui ont échappé à l'étude de certains arts – font du mal aux jeunes gens : ils les poussent encore vers ces arts, même s'ils n'en ont pas envie, en leur enseignant l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie, les arts des Muses (et pendant qu'il disait cela, il observait Hippias). Au contraire, celui qui vient me voir n'apprendra autre chose que celle pour laquelle il est venu. Cette discipline a pour objet l'aptitude sage par rapport aux questions domestiques, comment procurer les meilleures choses pour sa propre maison, et aussi, par rapport à la cité, comment être le plus habile dans l'action et également dans la parole concernant les faits politiques. » [Socrate :] « Peut-être, dis-je, arriverais-je à suivre ton raisonnement ? Il me semble que tu parles donc d'un art politique et que tu promets de rendre les hommes de bons citoyens. » **319a.** [Protagoras :] « C'est exactement celle-là, Socrate, ma promesse ! » **349a.** [Socrate :] « Alors que toi, après t'avoir fait connaître comme maître de culture et de vertu, après avoir proclamé publiquement à tous les Grecs et t'être défini comme un savant, tu as été le premier à avoir prétendu au droit d'être rémunéré pour cette raison ! »

24. Platon, *Protagoras*, 329b. [Socrate :] « Comme on le sait, l'ici présent Protagoras est capable de prononcer de longs et nobles discours. Il est aussi capable, s'il est l'interrogé, de répondre de manière synthétique et, s'il est l'interrogateur, d'attendre avec patience que la réponse soit définie et terminée, actions dont peu

<p>ἀπόκρισιν, ἃ ὀλίγοις ἐστὶ παρεσκευασμένα.</p> <p>25. Plutarque, Vie dePériclès, 36, 5.Ξάντιππος ἐλοιδῶρει τὸν πατέρα, πρῶτον μὲν ἐκφέρων ἐπὶ γέλωτι τὰς οἴκοι διατριβὰς αὐτοῦ καὶ τοὺς λόγους οὓς ἐποιεῖτο μετὰ τῶν σοφιστῶν. Πεντάθλου γὰρ τινος ἀκοντίῳ πατάξαντος Ἐπίτιμον τὸν Φαρσάλιον ἀκουσίως καὶ κτείναντος, ἡμέραν ὅλην ἀναλῶσαι μετὰ Πρωταγόρου διαποροῦντα, πότερον τὸ ἀκόντιον ἢ τὸν βαλόντα μᾶλλον ἢ τοὺς ἀγωνοθέτας κατὰ τὸν ὀρθότατον λόγον αἰτίους χρῆ τοῦ πάθους ἡγεῖσθαι.</p> <p>26. Eustathe, 1547, 53.ἐμφαίνειν Εὐπολις λέγεται τὸν φυσικὸν Πρωταγόραν διακωμωδῶν ἐν τῷ «ὄς ἀλαζονεύεται μὲν ἀλήθιος περὶ τῶν μετεώρων, τὰ δὲ χαμᾶθεν ἐσθίει».</p> <p>27. Plutarque, Vie deNicias, 23.οὐ γὰρ ἠνεύχοντο τοὺς φυσικοὺς καὶ μετεωρολέσχας τότε καλουμένους ἀλλὰ καὶ Πρωταγόρας ἔφυγε καὶ Ἀναξαγόραν εἰρχθέντα μόλις περιεποιήσατο Περικλῆς.</p> <p>28. Eusèbe, Chronologie, 113, 20-22.Euripides [...]clarus habetur et Protagoras sophista cuius libros decreto publico Athenienses combusserunt.</p>	<p>de personnes sont capables. »</p> <p>25. Plutarque, Vie dePériclès, 36, 5. Xanthippos [le fils de Périclès] méprisait son père et racontait à tout le monde, pour se moquer de lui, qu’il traînait à la maison ; [il rapportait aussi, avec moquerie] les débats qu’il avait avec les sophistes. Par exemple, comment un certain athlète avait lancé son javelot atteignant involontairement Épitimos de Pharsale qui fut tué, [Périclès] resta une journée entière à discuter avec Protagoras [pour établir], en suivant le meilleur discours, si on devait tenir pour coupable du malheureux événement le javelot, celui qui l’avait lancé ou les responsables de la compétition.</p> <p>26. Eustathe, 1547, 53. On raconte qu’Eupolis représente lors de ses satires le philosophe de la nature Protagoras : « D’une part, scélérat, il crache faussetés sur les corps célestes, et de l’autre il mange les produits de la terre. »</p> <p>27. Plutarque, Vie deNicias, 23. À Athènes, les philosophes de la nature et lesdits « arracheurs de nuages » n’étaient pas aimés, pour cette raison Protagoras s’enfuit et Anaxagore, emprisonné, fut sauvé par Périclès à la dernière minute.</p> <p>28. Eusèbe, Chronologie, 113, 20-22. Euripide [...] est célèbre et aussi le sophiste Protagoras, dont les livres furent brûlés par les Athéniens,</p>
--	--

<p>29. Cicéron, <i>L'Orateur</i>, III, 32, 128. Quid de Prodicō Ceo, de Trasymacho Calcedonio, de Protagora Abderita loquar, quorum unusquisque plurimum temporibus illis etiam de natura rerum et disseruit et scripsit?</p> <p>30. Alexandre, <i>Métaphysique</i>, 155, 34 156 Πρωταγόρας, οὐν τοῖς αἰσθητοῖς προσχρῶμενος ᾤετο τοὺς γεωμέτρους ἐλέγχειν ὡς ψευδομένους, δεικνὺς ὅτι οὐδὲν τούτων τοιούτων ἐστὶ ὁποῖον ἐκεῖνοι λέγουσιν.</p> <p>31. Platon, <i>Théétète</i>, 178b Πάντων μέτρον ἄνθρωπος ἐστὶ ὡς φατέ, ὦ Πρωταγόρα, λευκῶν βαρέων κούφων, οὐδενὸς ὅτου οὐ τῶν τοιούτων· ἔχων γὰρ αὐτῶν τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ, οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος, ἀληθῆ τε οἴεται αὐτῷ καὶ ὄντα.</p> <p>32. Platon, <i>Théétète</i>, 170a τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναί φησὶ πού ᾧ δοκεῖ.</p> <p>33. Platon, <i>Théétète</i>, 166d et</p>	<p>après un vote populaire.</p> <p>29. Cicéron, <i>L'Orateur</i>, III, 32, 128. Que pourrais-je dire sur Prodicos de Céos, sur Thrasymaque de Calcédoine, sur Protagoras d'Abdère, alors que chacun d'eux exposa et rédigea beaucoup de choses à cette époque, dont certaines sur les problématiques naturelles ?</p> <p>30. Alexandre, <i>Métaphysique</i>, 155, 34 156. Protagoras, en se servant seulement de l'expérience des sens, déclara fausses [les études] des savants en géométrie, après avoir démontré qu'aucune entité dont ils traitent est telle qu'ils le soutiennent.</p> <p>31. Platon, <i>Théétète</i>, 178b. [Socrate :] « De toutes choses est mesure l'homme, selon ce que tu dis, Protagoras, des choses blanches, des choses légères, des choses lourdes, ou des choses qui sont dans une autre quelconque modalité, puisque chacun possède en soi la norme du jugement : chacun croit que les choses sont telles qu'il les sent, et que ces choses sont aussi vraies. »</p> <p>32. Platon, <i>Théétète</i>, 170a. Il lui semble que ce qui apparaît à chacun, d'une certaine façon, ceci est, pour celui à qui cela paraît.</p> <p>33. Platon, <i>Théétète</i>, 166d et suiv. [Protagoras :] « J'affirme en effet, quant à moi,</p>
---	--

suiv. ἐγὼ γὰρ φημι
 μὲν τὴν ἀλήθειαν ἔχειν ὡς γέγραφα· μέ-
 τρον γὰρ ἕκαστον ἡμῶν εἶναι τῶν τε ὄν-
 των καὶ μὴ, μυρίον μέντοι διαφέρειν ἕτε-
 ρον ἐτέρου αὐτῷ τούτῳ, ὅτι τῷ μὲν ἄλλα
 ἔστι τε καὶ φαίνεται, τῷ δὲ ἄλλα. καὶ σο-
 φίαν καὶ σοφὸν ἄνδρα πολλοῦ δέω τὸ μὴ
 φάναι εἶναι, ἀλλ' αὐτὸν τοῦτον καὶ λέγω
 σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ
 ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ
 φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι. τὸν δὲ λόγον αὖ
 μὴ τῷ ῥήματί μου δίωκε, (166e) ἀλλ' ὧδε
 ἔτι σαφέστερον μάθε τί λέγω. οἶον γὰρ
 ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι ὅτι
 τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει
 καὶ ἔστι τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τάναντία ἔστι
 καὶ φαίνεται. σοφώτερον μὲν οὖν τούτων
 οὐδέτερον δεῖ ποιῆσαι οὐδὲ γὰρ δυνα-
 τόν - (167a) οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν
 κάμνων ἀμαθῆς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ
 δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἄλλοῖα, μεταβλη-
 τέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἐτέρα
 ἕξις. οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέ-
 ρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον·
 ἀλλ' ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει,
 ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις. ἐπεὶ οὐ τί γε ψευ-
 δῆ δοξάζοντά τις τινα ὑστερον ἀληθῆ ἐ-
 ποίησε δοξάζειν· οὔτε γὰρ τὰ μὴ ὄντα δυνα-
 τὸν δοξάσαι οὔτε ἄλλα παρ' ἃ ἂν πάσχη,
 ταῦτα δὲ ἀεὶ ἀληθῆ. (167b) ἀλλ' οἶμαι πο-
 νηρᾶς ψυχῆς ἕξει δοξάζοντα συγγενῆ ἐ-
 αὐτῆς χρηστῆ ἐποίησε δοξάσαι ἕτερα τοι-
 αῦτα, ἃ δὴ τινες τὰ φαντάσματα ὑπὸ ἀπε-
 ρίας ἀληθῆ καλοῦσιν, ἐγὼ δὲ βελτίω μὲν
 τὰ ἕτερα τῶν ἐτέρων, ἀληθέστερα δὲ οὐ-
 δέν. καὶ τοὺς σοφοὺς, ᾧ φίλε Σώκρατης,
 πολλοῦ δέω βατράχους λέγειν, ἀλλὰ κατὰ
 μὲν σώματα ἱατροὺς λέγω κατὰ δὲ φυτὰ
 γεωργοὺς. φημι γὰρ καίτουτους τοῖς φυ-
 τοῖς ἀντὶ πονηρῶν αἰσθήσεων, (167c) ὅταν
 τι αὐτῶν ἀσθενῆ χρηστὰς καὶ ὑγιεινὰς

que la vérité est telle que je l'ai écrite : chacun d'entre nous est en effet mesure des choses qui sont et des choses qui ne sont pas, et qu'il existe d'innombrables différences de l'un à l'autre, pour cette raison qu'à l'un apparaissent et sont certaines choses, et à l'autre d'autres choses. Mais je suis très loin d'affirmer que la sagesse et les sages n'existent pas. Je considère savant celui qui serait capable de transformer les choses qui apparaissent à l'un de nous et sont mauvaises de façon qu'elles apparaissent et soient bonnes. Écoute donc mon raisonnement et ne [t'attarde pas trop] sur les mots (166e) : grâce à mon raisonnement tu comprendras ce que je veux dire de façon bien plus claire ! Souviens-toi, s'il est possible, de ce que l'on a déjà dit, c'est-à-dire que pour celui qui est malade la nourriture qu'il mange lui semble et est amère, alors que pour celui qui est sain il arrive le contraire. Il ne faut pas considérer plus savant l'un ou l'autre, et d'ailleurs il ne serait pas, ou il n'est pas possible, (167a) d'affirmer que celui qui est malade est un ignorant parce qu'il se fait des opinions de ce genre, ni que celui qui est sain est un sage parce qu'il soutient des choses différentes, mais il faut plutôt provoquer des changements dans les différentes situations. Meilleure est la deuxième condition. La même chose concerne l'enseignement : il faut provoquer un changement d'une condition vers une meilleure. Alors que le médecin provoque ce changement avec les médicaments, le maître le fait avec les argumentations. Autrement personne ne pourrait convaincre quelqu'un qui a des opinions fausses d'avoir ensuite des opinions vraies. D'ailleurs, il est possible d'avoir des opinions qui ne correspondent pas à des entités réelles, ou relatives à des entités différentes de celles que quelqu'un ressent : celles-ci sont toujours vraies. (167b) Je crois aussi que celui qui à cause d'un malheur psychique a des opinions conformes à cette condition pourra être conduit par une bonne

αἰσθήσεις τε καὶ ἀληθείς ἐμποιεῖν, τοὺς δέ γε σοφούς τε καὶ ἀγαθοὺς ῥήτορας ταῖς πόλεσι τὰ χρηστὰ ἀντὶ τῶν πονηρῶν δίκαια δοκεῖν εἶναι ποιεῖν. ἐπεὶ οἶά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῇ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ. ἀλλ' ὁ σοφὸς ἀντὶ πονηρῶν ὄντων αὐτοῖς ἐκάστων χρηστὰ ἐποίησεν εἶναι καὶ δοκεῖν. κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ ὁ σοφιστῆς τοὺς παιδευομένους οὕτω δυνάμενος παιδαγωγεῖν σοφός τε καὶ ἄξιος (167d) πολλῶν χρημάτων τοῖς παιδευθεῖσιν. καὶ οὕτω σοφώτεροί τε εἰσιν ἕτερον καὶ οὐδεὶς ψευδῆ δοξάζει, καὶ σοί, ἔάν τε βούλῃ ἔάν τε μὴ, ἀνεκτέον ὄντι μέτρω· σώζεται γὰρ ἐν τούτοις ὁ λόγος οὐτος.

34. Platon, *Théétète*, 151e-152a. αἰσθησις, φῆς ἐπιστήμη; Ναί. κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. τρόπον δέ τινα ἄλλον εἶρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. φησὶ γὰρ πού πάντων χρημάτων μέτρον

condition psychique à avoir des opinions différentes, que certains pourraient par inexpérience appeler des représentations vraies, alors que moi je me contente de dire qu'elles sont meilleures que les autres, mais absolument pas qu'elles sont plus vraies. Et les savants, mon cher Socrate, je suis bien loin de les appeler des têtards ! Lorsqu'ils s'occupent du corps humain, je les appelle des médecins ; et lorsqu'ils s'occupent des plantes, des agriculteurs. J'affirme en effet que ces derniers, lorsque les plantes sont malades, introduisent en elles (167c) des sensations avantageuses et saines, non pas seulement vraies, en lieu et place des sensations nuisibles, et que les rhéteurs savants et habiles font ce qui est avantageux pour la cité, plutôt que ce qui semble être juste. Parce que ce qui semble être juste et beau à une quelconque cité, cela est juste et beau pour cette cité, aussi longtemps qu'elle juge qu'il en est ainsi. Mais le savant est celui qui de chaque chose nuisible parvient à en faire des choses qui semblent être utiles et le sont. De la même manière, le sophiste capable d'éduquer ses disciples est un homme savant et digne d'être récompensé de multiples richesses (167d) par ceux qu'il éduque. Ce sont là des personnes plus savantes que les autres, sans que quiconque n'ait d'opinions fausses ; et tu devrais te résoudre, que tu le veuilles ou non, à être mesure. »

34. Platon, *Théétète*, 151e-152a. [Socrate :] « Tu affirmes donc que la connaissance est perception ? » [Théétète :] « Oui. » [Socrate :] « Il semblerait que tu aies trouvé, par rapport à la connaissance, une solution à ne pas sous-évaluer, qui d'ailleurs était également soutenue par Protagoras, même s'il exposait d'une autre façon ces mêmes positions. Il disait quelque part

ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. ἀνέγνωκας γὰρ που; Ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις. Οὐκοῦν οὕτως πως λέγει ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοὶ, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὐτῷ σοί. ἄνθρωπος δὲ σύ τε κἀγώ; Λέγει γὰρ οὖν οὕτω. Εἰκὸς μὲν τοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. ἐπακολουθησάμεν οὖν αὐτῷ. ἄρ' οὐκ ἐνίοτε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥιγῶ ὁ δ' οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα ὁ δὲ σφόδρα; Καὶ μάλα. Πότερον οὖν τότε αὐτὸ ἐφ' ἑαυτοῦ τὸ πνεῦμα ψυχρὸν ἢ οὐ ψυχρὸν φήσομεν; ἢ πεισόμεθα τῷ Πρωταγόρᾳ ὅτι τῷ μὲν ῥιγῶντι ψυχρὸν, τῷ δὲ μὴ οὐ; Ἔοικεν. Οὐκοῦν καὶ φαίνεται οὕτω ἐκατέρω; Ναί. Τὸ δέ γε «φαίνεται» αἰσθάνεσθαί ἐστιν; Ἔστιν γάρ. Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν ἐν τε θερμοῖς καὶ πᾶσι τοῖς τούτοις. οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἐκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι. Ἔοικεν.

- 161c,d. Τὰ μὲν ἄλλα μοι πάνυ ἡδέως εἴρηκεν, ὡς τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν. τὴν δ' ἀρχὴν τοῦ λόγου τεθαύμακα, ὅτι οὐκ εἶπεν ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας ὅτι «Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ὕς» ἢ «κυνοκέφαλος» ἢ τι ἄλλο ἀτοπώτερον τῶν ἐχόντων αἴσθησιν, ἵνα μεγαλοπρεπῶς καὶ πάνυ καταφρονητικῶς ἤρξατο ἡμῖν λέγειν, ἐνδεικνύμενος ὅτι ἡμεῖς μὲν αὐτὸν ὥσπερ θεὸν ἐθαυμάζομεν ἐπὶ σοφίᾳ ὁ δ' ἄρα ἐτύγχανε ὦν εἰς φρόνεσιν οὐδὲν βελτίων βατράχου γυρίνου, μὴ ὅτι ἄλλου τοῦ ἀνθρώπων.

que l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. Tu l'as lu, je crois. » [Théétète :] « Je l'ai lu, et plus qu'une fois. » [Socrate :] « Ne soutient-il pas que, d'une certaine façon, si une chose m'apparaît de telle manière, alors elle est telle pour moi et que si elle t'apparaît à toi de telle autre manière, alors elle est telle pour toi ? » [Théétète :] « Il dit exactement cela. » [Socrate :] « Il faut toujours penser qu'un homme sage ne dit pas de bêtises. Prêtons-lui donc attention. Arrive-t-il parfois que, à cause du souffle du même vent quelqu'un parmi nous frissonne et que quelqu'un d'autre ne frissonne pas ? ou que quelqu'un frissonne un peu et l'autre beaucoup ? » [Théétète :] « Sans aucun doute. » [Socrate :] « Et alors quelle option choisirons-nous : que le vent est froid en soi ou qu'il ne l'est pas ? Ou bien nous laisserons-nous convaincre par Protagoras [qui dit] qu'il est froid pour celui qui a froid et qu'il ne l'est pas pour celui qui n'a pas froid ? » [Théétète :] « Il paraît ainsi. » [Socrate :] « Donc la même chose paraît à chacun des deux. » [Théétète :] « Bien sûr. » [Socrate :] « Ce qui apparaît est ce qui est ressenti avec les sens ? » [Théétète :] « C'est ainsi en effet. » [Socrate :] « C'est-à-dire que l'apparence et la perception, par rapport aux sensations de chaleur et à toutes les autres sensations, sont la même chose. Chacun ressent une telle chose, donc pour chacun cette chose même est. » [Théétète :] « Il paraît ainsi ». **161c-d.** [Socrate :] « Quant aux autres choses, il [Protagoras] les a exposées d'une manière qui m'est tout à fait agréable, notamment ce qui paraît à chacun, cela est aussi. Mais je suis surpris par le début de son ouvrage, parce qu'il n'a pas soutenu, pour commencer *La Vérité*, que "le cochon est la mesure de toutes choses" ou que "babouin à tête de chien" ou bien n'importe quel autre être plus incroyable parmi ceux qui ont la sensation. De la sorte, il aurait commencé

<p>35. Sextus Empiricus, <i>Contre les mathématiciens</i>, VII, 60. φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀληθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκείνον ὑπάρχειν. ἐναρχόμενος γοῦν τῶν Καταβαλλόντων ἀνεφώνησε· «πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν».</p> <p>36. Aristote, <i>Métaphysique</i>, I, 1, 1053a 35-36. Πρωταγόρας δ' ἄνθρωπὸν φησι πάντων εἶναι μέτρον.</p> <p>37. Aristoclès, in Eusèbe, <i>Préparation évangélique</i>, XIV, 20. Πρωταγόρας ὁ Ἀβδηρίτης ἔφη μέτρον εἶναι πάντων χρημάτων τὸν ἄνθρωπον· τῶν μὲν ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Ὅποια γὰρ ἐκάστω φαίνεται τὰ πράγματα, τοιαῦτα καὶ εἶναι. Περὶ δὲ τῶν ἄλλων μηδὲν ἡμᾶς δύνασθαι δισχυρίσασθαι.</p>	<p>en s'exprimant de manière grandiose et pleine de mépris, en nous révélant, à nous qui l'admirons comme un dieu pour son savoir, qu'il n'était en réalité, quant à la sagesse, en rien supérieur non pas à un homme mais pas même à un têtard. »</p> <p>35. Sextus Empiricus, <i>Contre les mathématiciens</i>, VII, 60. [Protagoras] affirme que toutes les représentations et toutes les opinions sont vraies, et que la vérité fait partie des relatifs, dans la mesure où tout ce qui apparaît à quelqu'un ou tout ce sur quoi il se forme une opinion est pour lui, et simultanément existe. Au début de ses <i>Discours démolisseurs</i>, il proclame : « L'homme est mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. »</p> <p>36. Aristote, <i>Métaphysique</i>, I, 1, 1053a 35-36. Protagoras dit que l'homme est la mesure de toutes choses.</p> <p>37. Aristoclès, in Eusèbe, <i>Préparation évangélique</i>, XIV, 20. L'Abdéritain Protagoras affirme que l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. Les choses qui à chacun paraissent telles, celles-ci aussi sont. On ne peut rien affirmer d'autre.</p>
---	--

<p>38. Platon, <i>Cratyle</i>, 385e et suiv. ὡςπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν λέγων πάντων χρημάτων μέτρον εἶναι ἄνθρωπον, ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνεται τὰ πράγματα εἶναι, τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί.</p>	<p>38. Platon, <i>Cratyle</i>, 385e et suiv. Protagoras affirma que l'homme est la mesure de toutes choses, et que donc les choses sont pour moi, selon mon jugement, comme elles m'apparaissent, et pour toi elles sont comme elles t'apparaissent.</p>
<p>39. Aristote, <i>Métaphysique</i>, K 6 1062 b. Παραπλήσιον δὲ τοῖς εἰρημένοις ἐστὶ καὶ τὸ λεχθὲν ὑπὸ τοῦ Πρωταγόρου· καὶ γὰρ ἐκεῖνος ἔφη πάντων εἶναι χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον, οὐδὲν ἕτερον λέγων ἢ τὸ δοκοῦν ἐκάστω τοῦτο καὶ εἶναι παγίως· τούτου δὲ γιγνομένου τὸ αὐτὸ συμβαίνει καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι, καὶ κακὸν καὶ ἀγαθὸν εἶναι, καὶ τᾶλλα τὰ κατὰ τὰς ἀντικειμένας λεγόμενα φάσεις, διὰ τὸ πολλάκις τοισδὶ μὲν φαίνεσθαι τόδε εἶναι καλὸν τοισδὶ δὲ τούναντίον, μέτρον δ' εἶναι τὸ φαινόμενον ἐκάστω.</p>	<p>39. Aristote, <i>Métaphysique</i>, K 6 1062 b. Très proche des positions mentionnées est aussi celle affirmée par Protagoras. Il dit en effet que l'homme est la mesure de toutes les valeurs et que ce qui semble à chacun est aussi, définitivement. Cela dit, la conséquence c'est que la même chose est et n'est pas, qu'elle est mauvaise et bonne, et que les autres propositions sont soutenues les unes en opposition aux autres par le fait que, souvent, à certains une chose semble belle et à d'autres l'opposé, à partir du moment où pour chacun la mesure est ce qu'il veut.</p>
<p>40. Elias, <i>Catégories</i>, 265v. ὁ Πρωταγόρας ἐκέχρητο ταῖς μεγαληγορίαις ταῖς τρισὶ ταύταις, φάσκων οὕτως· « Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν ». « ὡς φαίνεται τὰ πράγματα, οὕτω καὶ ἔστι ». « τὸ δοκοῦν ἐκάστω ἀληθές ».</p>	<p>40. Elias, <i>Catégories</i>, 265v. Protagoras prononça solennellement ces affirmations [...] « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont, de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas » ; « Les choses qui apparaissent sont aussi » ; « Ce que croit chacun est vérité ».</p>

<p>41. Asclépios, <i>Métaphysique</i>, 188v. ἔλεγε γὰρ· «Πᾶς ὁ λέγων περὶ παντός τινος πράγματος ἀληθῶς λέγει».</p> <p>42. Philopone, <i>De an.</i> 8 v. 30-33. ὁ μὲν γὰρ Δημόκριτος [...] εἶπεν ὅτι τὸ ἀληθὲς καὶ τὸ φαινόμενον ταυτόν ἐστι, καὶ οὐδὲν διαφέρειν τὴν ἀλήθειαν καὶ τὸ αἰσθήσει φαινόμενον, ἀλλὰ τὸ φαινόμενον ἐκάστω καὶ τὸ δοκοῦν τοῦτο καὶ εἶναι ἀληθές, ὥσπερ καὶ Πρωταγόρας ἔλεγε.</p> <p>43. Plutarque, <i>Contre Colotès</i>, IV, 1108f. τοσοῦτόν γε Δημόκριτος ἀποδεί τοῦ νομίζειν μὴ μάλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πρα-γματῶν ἕκαστον, ὥστε Πρωταγόρα τῷ σοφιστῇ τοῦτο εἰπόντι μεμαχῆσθαι καὶ γεγραφέναι πολλὰ καὶ πιθανὰ πρὸς αὐτόν.</p> <p>44. Asclépios, <i>Métaphysique</i>, 197r πᾶσα αἴσθησις ἐστὶν ἀληθής, ἀθάπερ ματαίως ἔλεγον οἱ περὶ Πρωταγόραν.</p> <p>45. Eusèbe, <i>Préparation évangélique</i>, 14, 2. [...] τοὺς κατὰ Μη-</p>	<p>41. Asclépios, <i>Métaphysique</i>, 188v. [Protagoras] eut à dire: «Qui fait une affirmation sur n'importe quel sujet dit la vérité.»</p> <p>42. Philopone, <i>De an.</i> 8 v. 30-33. Démocrite [...] dit d'ailleurs que le vrai et ce qui semble tel sont la même chose, et que la vérité et ce qui apparaît à la perception ne diffèrent en rien, mais que ce qui apparaît à chacun et ce qui semble à chacun est vrai aussi, comme Protagoras l'a aussi ensuite soutenu.</p> <p>43. Plutarque, <i>Contre Colotès</i>, IV, 1108f. Démocrite ne croyait point que chaque chose puisse être telle et qu'elle puisse, en même temps, ne pas l'être ; aussi il combattit le sophiste Protagoras, qui affirmait cela, et écrivit de nombreux et convaincants ouvrages contre celui-ci.</p> <p>44. Asclépios, <i>Métaphysique</i>, 197r. Ce qu'on ressent avec les sens est vrai, dirent stupidement les suiveurs de Protagoras.</p>
---	---

τρόδωρον καὶ Πρωταγόραν, μόναις δεῖν φάσκοντας ταῖς τοῦ σώματος αἰσθήσεσι πιστεύειν.

46. Sextus Empiricus, Esquissespyrrhoniennes, I, 216 et suiv. καὶ ὁ Πρωταγό-

ρας δὲ βούλεται πάντων χρημάτων εἶναι μέτρον τὸν ἄνθρωπον τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν, μέτρον μὲν λέγων τὸ κριτήριον, χρημάτων δὲ τῶν πραγμάτων, ὡς δυνάμει φάσκειν πάντων πραγμάτων κριτήριον εἶναι τὸν ἄνθρωπον, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. καὶ διὰ τοῦτο τίθησι τὰ φαινόμενα ἐκάστῳ μόνα καὶ οὕτως εἰσάγει τὸ πρὸς τι. (217) διὸ καὶ δοκεῖ κοινωνίαν ἔχειν πρὸς τοὺς Πυρρωνεῖους. διαφέρει δὲ αὐτῶν. καὶ εἰσόμεθα τὴν διαφορὰν ἐξαπλώσαντες συμμέτρως τὸ δοκοῦν τῷ Πρωταγόρᾳ. φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρὰ τε <τὰς> ἡλικίας καὶ παρὰ τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. (218) λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. τοὺς δὲ ἀνθρώπους ἄλλοτε ἄλλων ἀντιλαμβάνεσθαι παρὰ τὰς διαφοροὺς αὐτῶν διαθέσεις· τὸν μὲν γὰρ κατὰ φύσιν ἔχοντα ἐκεῖνα τῶν ἐν τῇ ὕλῃ καταλαμβάνειν ἅ τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσι φαίνεσθαι δύναται, τὸν δὲ παρὰ φύσιν ἅ τοῖς παρὰ φύσιν. (219) καὶ ἤδη παρὰ τὰς ἡλικίας καὶ κατὰ τὸ ὑπνοῦν ἢ ἐγρηγορέναι καὶ καθ' ἕκαστον εἶδος τῶν διαθέσεων ὁ ἀν-

45. Eusèbe, Préparation évangélique, 14, 2.

[...] que les suiveurs de Métrodore et de Protagoras soutenaient qu'il ne faut se fier qu'aux sens organiques.

46. Sextus Empiricus, Esquissespyrrhoniennes, I, 216 et suiv. Et

Protagoras qui veut que l'homme soit mesure de toutes choses, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. En appelant « mesure » le critère, et « choses » les réalités, il en vient à affirmer décidément que l'homme est le critère de toutes réalités, de celles qui sont en tant qu'elles sont et de celles qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. C'est pourquoi il n'admet que ce qui apparaît à l'individu particulier, et introduit ainsi le principe du relatif. (217) C'est pourquoi il semble qu'il ait quelque chose de commun avec les pyrrhoniens ; mais il s'en distingue en même temps. Nous percevons cette différence lorsque nous aurons convenablement exposé sa doctrine. Cet auteur dit que la matière est fluide et que, s'écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes ; quant aux sensations, elles varient et se transforment selon les différents âges et selon les différents états du corps. (218) Il affirme aussi que les raisons de tous les phénomènes sont contenues dans la matière, de telle sorte que la matière a la propriété, pour autant que cela dépende d'elle, d'être tout ce qu'elle paraît être à tous. Les hommes, quant à eux, perçoivent différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions : celui qui se trouve dans une disposition conforme à la nature saisit celles des choses de la matière qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition conforme à la nature, et celui qui se trouve dans une disposition contre nature saisit celles qui sont susceptibles d'apparaître à

τὸς λόγος. γίνεται τοίνυν κατ' αὐτὸν τῶν ὄντων κριτήριον ὁ ἄνθρωπος. πάντα γὰρ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν, τὰ δὲ μηδενὶ τῶν ἀνθρώπων φαινόμενα οὐδὲ ἔστιν. ὀρώμεν οὖν ὅτι καὶ περὶ τοῦ τῆν ὕλην. ῥευστὴν εἶναι καὶ περὶ τοῦ τοῦς λόγους τῶν φαινομένων πάντων ἐν αὐτῇ ὑποκείσθαι δογματίζει. ἀδήλων ὄντων καὶ ἡμῖν ἐφεκτῶν.

47. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 389-390.

πᾶσαν μὲν οὖν φαντασίαν οὐκ <ἄν>εἴποι τις ἀληθῆ διὰ τὴν περιτροπήν, καθὼς ὁ τε Δημόκριτος καὶ ὁ Πλάτων ἀντιλέγοντες τῷ Πρωταγόρᾳ ἐδίδασκον. εἰ γὰρ πᾶσα φαντασία ἐστὶν ἀληθῆς, καὶ τὸ μὴ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ, κατὰ φαντασίαν ὑφιστάμενον, ἔσται ἀληθές, καὶ οὕτω τὸ πᾶσαν φαντασίαν εἶναι ἀληθῆ γενήσεται ψεῦδος.

48. Hermias, *Satire des philosophes païens*, 9. ἀλλ' ἐπὶ θάτερα

Πρωταγόρας ἐστηκὼς ἀνθέλκει με φάσκων· « ὄρος καὶ κρίσις τῶν πραγμάτων ὁ ἄνθρωπος καὶ τὰ μὲν ὑποπίπτοντα ταῖς αἰσθήσεσιν ἔστι πράγματα, τὰ δὲ μὴ ὑποπίπτοντα οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς εἶδεσι τῆς οὐσίας » τοῦτω τῷ λόγῳ κολακευόμενος ὑπὸ Πρωταγόρου τέρπομαι, ὅτι τὸ πᾶν ἢ τὸ πλεῖστον τῷ ἀνθρώπῳ νέμει.

qui se trouve dans une disposition contre nature (219). Le même raisonnement dépend alors des différences d'âge, des périodes de veille ou de sommeil, ainsi que de toutes les autres sortes de dispositions. Selon Protagoras, l'homme est certainement le critère des choses qui sont, car toutes les choses qui apparaissent aux hommes existent aussi, alors que celles qui n'apparaissent à aucun des hommes n'existent pas. Mais nous voyons toutefois qu'il dogmatise lorsqu'il affirme que la matière est fluide et que c'est en elle que résident les raisons de tous les phénomènes, parce que ce sont là des questions obscures sur lesquelles, pour notre part, nous suspendons le jugement.

47. Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 389-390.

Quand Démocrite et Platon voulaient s'opposer à Protagoras, ils enseignaient que, grâce au principe du renversement, il n'est pas possible de dire que toute apparence est vraie. Si toute apparence est vraie, alors aussi l'affirmation que toute apparence n'est pas vraie sera vraie, celle-ci étant fondée sur une apparence. Donc il est faux de dire que toute apparence est vraie.

48. Hermias, *Satire des philosophes païens*, 9.

Mais Protagoras qui est au contraire de l'autre côté, cherche à m'attirer à lui lorsqu'il affirme : « L'homme est limite et jugement des choses ; ce qui tombe sous les sens ce sont des réalités, alors que ce qui ne tombe pas sous les sens n'existe pas dans les représentations de la réalité. » Séduit par Protagoras et ce discours, je me réjouis du fait qu'il rapporte le tout ou la plupart des choses à l'homme.

49. Aristote, *Μεταφυσική*, 3.1046b 29. εἰσὶ δέ

τινες οἱ φασιν, οἷον οἱ Μεγαρικοί, ὅταν ἐνεργῆ μόνον δύνασθαι, ὅταν δὲ μὴ ἐνεργῆ οὐ δύνασθαι, οἷον τὸν μὴ οἰκοδομοῦντα οὐ δύνασθαι οἰκοδομεῖν, ἀλλὰ τὸν οἰκοδομοῦντα ὅταν οἰκοδομῆ· ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων [...](1047a 3) [...] ὅταν παύσῃται, οὐχ ἕξει τὴν τέχνην, πάλιν δ' εὐθὺς οἰκοδομήσει πῶς λαβῶν; καὶ τὰ ἄψυχα δὴ ὁμοίως· οὔτε γὰρ ψυχρὸν οὔτε θερμὸν οὔτε γλυκὺ οὔτε ὄλως αἰσθητὸν οὐθὲν ἔσται μὴ αἰσθανομένων· ὥστε τὸν Πρωταγόρου λόγον συμβήσεται λέγειν αὐτοῖς. ἀλλὰ μὴν οὐδ' αἰσθησιν ἕξει οὐδὲν ἂν μὴ αἰσθάνηται μηδ' ἐνεργῆ.

50. Aristote, *Μεταφυσική*, 5, 1009a 6-13. Ἔστι δ'

ἀπὸ τῆς αὐτῆς δόξης καὶ ὁ Πρωταγόρου λόγος [...] εἴτε γὰρ τὰ δοκοῦντα πάντα ἔστιν ἀληθῆ καὶ τὰ φαινόμενα, ἀνάγκη πάντα ἅμα ἀληθὲ καὶ ψευδῆ εἶναι [...] καὶ εἰ τοῦτ' ἐστίν, ἀνάγκη τὰ δοκοῦντα εἶναι πάντ' ἀληθῆ.

49. Aristote, *Μεταφυσική*, 3.1046b 29. Selon certains, tels les Mégariques, il n'y a puissance que lorsqu'il y a l'acte, et lorsqu'il n'y a pas acte il n'y a pas puissance. Par exemple, celui qui n'est pas en train de construire n'a pas le pouvoir de construire, alors que celui qui est en train de construire a la puissance de construire lorsqu'il est en train de construire ; et de même avec d'autres exemples du même genre [...]. **(1047a 3)** [...] Celui qui cesse de construire ne possédera plus la technique ; mais alors, comment fera-t-il pour se la réapproprier dès qu'il se remettra à construire ? Le même discours vaut pour les choses inanimées : ni le froid ni le chaud, ni le doux, ni en général rien de sensible n'existera sinon au moment où l'on en a la sensation. En conséquence de quoi ils en viennent à répéter la thèse de Protagoras. En outre, personne non plus n'aura de sensation s'il n'est pas en train d'éprouver en acte cette sensation.

50. Aristote, *Μεταφυσική*, 5, 1009a 6-13. La théorie de Protagoras va dans la même direction [...]. Si toutes les opinions et toutes les choses qui apparaissent sont vraies, il est nécessaire que toutes les choses soient en même temps vraies et fausses [...] et s'il en est ainsi, alors toutes les opinions sont vraies.

<p>51. Alexandre, <i>Métaphysique</i>, 247,11-12. Πρωταγόρου [...] λέγοντος πᾶν τὸ φαίνον ὄν φαίνεται ἀληθὲς εἶναι. 18–19. πᾶσαν δόξαν καὶ πᾶσαν φαντασίαν ἔλεγεν ἀληθῆ. 273, 29-32. ὁποῖον ἐκάστω φαίνεται τοιοῦτον καὶ εἶναι ἐκείνῳ ἔλεγεν.</p>	<p>51. Alexandre, <i>Métaphysique</i>, 247,11-12. [...] puisque Protagoras soutient que chaque phénomène est vrai pour celui à qui il apparaît. 18-19. Il a dit que chaque opinion et chaque apparition sont vraies. 273, 29-32 : Ce qui semble à chacun, pour chacun est aussi.</p>
<p>52. Cicéron, <i>Academia Posteriora</i>, II, 46. Aliud iudicium Protagorae est, qui putet id cuique verum esse, quod cuique videatur.</p>	<p>52. Cicéron, <i>Academia Posteriora</i>, II, 46. Le point de vue de Protagoras est différent car il pense que pour chacun est vrai ce qui lui semble.</p>
<p>53. Platon, <i>Euthydème</i>, 286b-c. οὐ γὰρ τοι ἀλλὰ τοῦτόν γε τὸν λόγον [ὅτι οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν] πολλῶν δὴ καὶ πολλάκις ἀκηκοὼς ἀεὶ θαυμάζω. καὶ γὰρ οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν σφόδρα ἐχρῶντο αὐτῷ καὶ οἱ ἔτι παλαιότεροι· ἐμοὶ δὲ ἀεὶ θαυμαστός τις δοκεῖ εἶναι καὶ τοὺς τε ἄλλους ἀνατρέπων καὶ αὐτὸς αὐτόν.</p>	<p>53. Platon, <i>Euthydème</i>, 286b-c. Bien que j'aie écouté de nombreuses fois et par différentes personnes cette théorie [qu'il n'est pas possible de contredire], j'en suis à chaque fois étonné. Les suiveurs de Protagoras l'utilisent en effet, et aussi ceux qui sont assez anciens. Il me semble toutefois qu'il est un personnage merveilleux, à tel point qu'il peut mettre en pièces [l'argumentation des] autres mais aussi la sienne.</p>
<p>54. Clément, <i>Stromates</i>, VI, 8, 65. Ἕλληνες φασὶ Πρωταγόρου προκατάρξαντος παντὶ λόγῳ λόγον ἀντικεῖσθαι.</p>	<p>54. Clément, <i>Stromates</i>, VI, 8, 65. Les Grecs disent, et Protagoras a été le premier à énoncer cela, que pour chaque discours il y a un discours opposé.</p>
<p>55. Sénèque, <i>Lettres à Lucilius</i>, 88, 43. Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnes res in utramque partem disputabilis sit.</p>	<p>55. Sénèque, <i>Lettres à Lucilius</i>, 88, 43. Protagoras affirme que dans chaque controverse il est possible de discuter d'un côté et de l'autre, et, toujours sur cette même question, qu'il est aussi possible de débattre s'il est possible de discuter à partir des deux points de vue pour toutes les controverses (ou bien si ce n'est pas</p>

<p>56. Etienne de Byzance, S.v. Ἀβδηρα:Πρωταγόρας, ὃν Εὐδοξος ἱστορεῖ τὸν ἥσσω καὶ κρεῖσσω λόγον πεποιηκέναι καὶ τοὺς μαθητὰς δεδιδασχέναι τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν.</p> <p>57. Aristote, <i>Rhétorique</i>, B 24, 1402a 23. «τὸν ἥττωλόγον κρεῖττω ποιεῖν».</p> <p>58. Platon, <i>Protagoras</i>, 333d-334c. Ἀρ' οὖν, ταῦτ' ἐστὶν ἀγαθὰ ἃ ἐστὶν ὠφέλιμα τοῖς ἀνθρώποις; (333e) Καὶ ναὶ μὰ Δί' [...] καὶ μὴ τοῖς ἀνθρώποις ὠφέλιμα ἢ, ἔγωγε καλῶ ἀγαθὰ. [...] Πότερον [...], λέγεις, ὦ Πρωταγόρα, (334a) ἃ μηδενὶ ἀνθρώπων ὠφελιμά ἐστιν, ἃ μηδὲ τὸ παράπαν ὠφελιμα; καὶ τὰ τοιαῦτα σὺ ἀγαθὰ καλεῖς; - Οὐδαμῶς (...). ἀλλ' ἔγωγε πολλὰ οἶδ' ἃ ἀνθρώποις μὲν ἀνωφελέστι, καὶ σιτία καὶ ποτὰ καὶ φάρμακα καὶ ἄλλα μυρία, ἃ δέ γε ὠφέλιμα· τὰ δὲ ἀνθρώποις μὲν οὐδέτερα, ἵπποις δὲ τὰ δὲ βουσὶν μόνον, τὰ δὲ κυσίν· τὰ δὲ γε τούτων μὲν οὐδενί, δένδροις δὲ τὰ δὲ τοῦ δένδρου ταῖς μὲν ρίζαις ἀγαθὰ, ταῖς δὲ βλάσταις πονηρά, οἶον καὶ ἡ κόπρος πάντων τῶν φυτῶν (334b) ταῖς μὲν ρίζαις ἀγαθὸν παραβαλλομένη, εἰδ' ἐθέλοις ἐπὶ τοὺς πτόρθους καὶ τοὺς νέους κλῶνας ἐπιβαλλεῖν, πάντα ἀπόλλουσιν· ἐπεὶ καὶ τὸ ἔλαιον τοῖς μὲν φυτοῖς ἄπασίν ἐστὶν πάγκακον καὶ ταῖς θριξίν πολεμιώτατον</p>	<p>possible).</p> <p>56. Etienne de Byzance, S.v. Protagoras d'Abdère : Eudosso dit qu'il avait rendu plus fort le discours le plus faible et qu'il avait enseigné à ses disciples à rabaisser ou à louer la même personne.</p> <p>57. Aristote, <i>Rhétorique</i>, B 24, 1402a 23. « Rendre plus fort le discours le plus faible. »</p> <p>58. Platon, <i>Protagoras</i>, 333d-334c. (333d) [Socrate :] « Penses-tu, lui dis-je alors, que ce qui est bon, c'est ce qui est utile aux hommes ? » (333e) [Protagoras :] « Bien sûr, par Zeus, dit-il, j'appelle bonnes les choses utiles, même quand elles ne leur sont pas utiles ! » [...] [Socrate :] « Peut-être, Protagoras, (334a) parles-tu des choses qui ne sont utiles à aucun homme, ou de celles qui ne sont d'absolument aucune utilité ? Et est-ce de telles choses que tu appelles bonnes ? » [Protagoras :] « Pas du tout, dit-il, mais je connais beaucoup de choses qui sont nuisibles aux hommes, des aliments, des boissons, des drogues, et ainsi de suite, et d'autres qui leur sont utiles ; d'autres qui sont indifférentes pour les hommes, mais non pas pour les chevaux ; d'autres qui sont utiles seulement pour les bœufs, et d'autres pour les chiens ; d'autres encore qui ne sont utiles pour aucun de ces animaux, mais qui le sont pour les arbres ; et encore, certaines choses sont bonnes pour les racines des arbres, mais mauvaises pour les bourgeons, par exemple le fumier : qui fait beaucoup de bien (334b) à toutes les plantes si on en met aux racines, mais si l'on veut en</p>
--	--

ταῖς τῶν ἄλλων ζώων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου, ταῖς δὲ τοῦ ἀνθρώπου ἀρωγὸν καὶ τῷ ἄλλῳ σώματι. οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν, ὥστε καὶ ἐνθαῦτα τοῖς μὲν ἔξωθεν τοῦ σώματος (334c) ἀγαθόνεστιν τῷ ἀνθρώπῳ, τοῖς δ' ἐντὸς ταῦτόν τοῦτο κάκιστον· καὶ διὰ τοῦτο οἱ ἰατροὶ πάντες ἀπαγορεύουσιν τοῖς ἀσθενούσιν μὴ χρῆσθαι ἐλαίῳ, ἀλλ' ἢ ὅτι μικροτάτῳ ἐν τούτοις οἷς μέλλει ἔδεσθαι, ὅσον μόνον τὴν δυσχέρειαν κατασβέσαι τὴν ἐπὶ ταῖς αἰσθήσεσι ταῖς διὰ τῶν ῥινῶν γιγνομένην ἐν τοῖς σιτίοις τε καὶ ὄψοις.

59. Aristote, *Rhétorique*, 5, 1407b 6 Πρωταγόρας

τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκέυη.

60. Quintilien, *Institution oratoire*, III, 4. Protagoram transeo, qui interrogandi, respondendi, mandandi, precandi, quod eὐχολήν [eὐχολήν] dixit, partes solas putat.

61. Souda. Πυθμήν. Καὶ πυθμένας λόγων ἐκάλει Πρωταγόρας ὁ φιλόσοφος τὰς τῶν λόγων διαιρέσεις. οὗτος γὰρ διεῖλε πρῶτος τὸν λόγον ἐς τέσσαρα, εὐχολήν

mettre sur les jeunes branches et les jeunes pousses, il les fait périr. De même pour l'huile : elle est extrêmement nocive pour toutes les plantes et très agressive pour le poil de tous les vivants à l'exception de l'homme, dont elle fortifie les cheveux et le corps tout entier. Le bien est quelque chose de si compliqué et multiforme que, même pour l'homme, ce qui est bon pour lui à l'extérieur (334c) de son corps est extrêmement nocif à l'intérieur ; c'est pourquoi tous les médecins interdisent l'huile aux malades dans ce qu'ils se proposent de manger, sauf la très petite quantité qui suffit à dissiper l'âpreté des sensations olfactives dans leur nourriture et leurs aliments. »

59. Aristote, *Rhétorique*, 5, 1407b 6.

Protagoras distinguait les noms en genre masculin, féminin et neutre.

60. Quintilien, *Institution oratoire*, III, 4. Je ne parle pas de Protagoras qui pense que les uniques distinctions [entre les propositions] sont l'interrogation, l'évaluation, la prescription, et le désidératif qu'il appelle eὐχολήν.

61. Souda. Fondement. Le philosophe Protagoras définit [par la formule] « fondements des discours » les distinctions entre les propositions. Il fut le premier à distinguer le discours en quatre catégories : proposition désidérative, interrogative, évaluative,

<p>[εὐχολήν], ἐρώτεσιν, ἀπόκρισιν, ἐντολήν.</p> <p>62. Aristote, <i>Rhétorique</i>, 1470b 6. τέταρτον, ὡς Πρωταγόρας τὰ γένη τῶν ὀνομάτων διήρει, ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη.</p> <p>63. Aristote, <i>Réfutations sophistiques</i>, 14, 173b. Σολοικισμὸς δ' οἶον μὲν ἐστὶν δ' εἴρηται πρότερον ἔστι δὲ τοῦτο καὶ ποιεῖν καὶ μὴ ποιῶντα φαίνεσθαι καὶ ποιῶντα μὴ δοκεῖν, καθάπερ ὁ Πρωταγόρας ἔλεγεν, εἰ "ὁ μῆνις" καὶ "ὁ πῆληξ" ἄρρεν ἐστίν· ὁ μὲν γὰρ λέγων "ὁ ὑλομένην" σολοικίζει μὲν κατ' ἐκείνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ "οὐλόμενον" φαίνεται μὲν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει.</p> <p>64. Aristote, <i>Poétique</i>, 19, 1456b 15. τί γὰρ ἄν τις ὑπολάβοι ἡμαρτηῆσθαι ἅ Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ ὅτι εὐχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν «μῆνιν ἄειδε θεά»; τὸ γὰρ κελεύσαι, φησὶν, ποιεῖν τι ἢ μὴ, ἐπίταξις ἐστίν.</p> <p>65. Platon, <i>Protagoras</i>, 339a. ἡγούμαι ἀνδρὶ παιδείας μέγιστον μέρος εἶναι περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστιν δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν</p>	<p>prescriptive.</p> <p>62. Aristote, <i>Rhétorique</i>, 1470b 6. En quatrième lieu, Protagoras distingue les genres des substantifs en masculin, féminin et neutre.</p> <p>63. Aristote, <i>Réfutations sophistiques</i>, 14, 173b. Ci-dessus on a dit ce qu'est un solécisme. Il est possible de le rencontrer, ou de croire qu'on le rencontre sans le rencontrer, ou bien de ne pas croire l'avoir rencontré mais en vérité l'avoir rencontré. Comme le disait Protagoras, si « haine » et « armure » sont [des noms] féminins, celui qui les dit « fatals » rencontre un solécisme, alors que les autres ne le croient pas ; celui qui dit « fatales » pense le rencontrer, alors qu'il ne tombe pas dans un solécisme.</p> <p>64. Aristote, <i>Poétique</i>, 19, 1456b 15. Pour cette raison, il faudrait supposer trompeuses les expressions que Protagoras censure puisqu'en croyant faire une prière, au contraire, on donne un ordre, [par exemple] quand on dit : « Chante, ô déesse, le courroux ! » Il observe en effet : demander de faire ou de ne pas faire quelque chose, c'est un ordre et ce n'est pas une prière.</p> <p>65. Platon, <i>Protagoras</i>, 339a. [Protagoras :] « Je pense qu'une partie très importante de l'éducation d'un homme est la connaissance des poèmes. C'est-à-dire le fait d'être capable de comprendre les expressions des poètes, celles</p>
---	--

ποιητῶν λεγόμενα οἷόν τ' εἶναι συνιέναι ἅ τε ὀρθῶς πεποίηται καὶ ἅ μὴ, καὶ ἐπίστασθαι διελεῖν τε καὶ ἐρωτώμενον λόγον δοῦναι.

66. Quintilien, *Institution oratoire*, III 1, 10. Abderites Protagoras, a quo decemmilibusdenariorumdidicisseartem quam ediditEuathluserumprimicommunis locos tractassedicuntur Protagoras, Gorgias; affectusProdicus et Hippias et idem Protagoras et Thrasimachus.

67. Anecdota Parisina, I 171, 31, Sur *Hippomaque*, B 3. ὅτι ἐν τῷ ἐπιγραφομένῳ Μεγάλῳ λόγῳ Πρωταγόρας εἶπε· « φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται » ἢ καὶ « ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μανθάνειν ». οὐκ ἂν δὲ ἔλεγε τοῦτο, εἰ αὐτὸς ὀψιμαθῆς ἦν, ὡς ἐνόμιζε καὶ ἔλεγεν Ἐπίκουρος περὶ Πρωταγόρου.

68. Platon, *Protagoras*, 324a. εἰ γὰρ ἐθήλεις ἐννοῦσαι τὸ κολάζειν, ὧς Σώκρατες, τοὺς ἀδικούντας τί ποτε δύναται, αὐτὸ σε διδάξει ὅτι οἱ γε ἄνθρωποι ἡγοῦνται παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετῆν. οὐδεὶς γὰρ κολάζει τοὺς ἀδικούντας πρὸς τούτῳ τὸν νοῦν ἔχων καὶ

qui sont correctes et celles qui ne sont pas correctes, et le fait d'être capable, quand on est interrogé, d'opérer des distinctions et de réfléchir sur celles-ci. »

66. Quintilien, *Institution oratoire*, III 1, 10. On raconte que Protagoras d'Abdère, duquel Évathle, pour dix mille diners comme on le dit, avait appris la technique qu'il avait forgée, et Gorgias furent les premiers à avoir traité les lieux communs ; et Prodicos, Hippias, le même Protagoras et Thrasymaque la capacité d'émouvoir.

67. Anecdota Parisina, I 171, 31, Sur *Hippomaque*, B 3. Dans le volume intitulé *Grand Traité*, Protagoras affirma : « L'enseignement nécessite une disposition naturelle et l'expérience » et « il faut commencer à étudier dès son jeune âge ». Il n'aurait pas affirmé cela s'il avait commencé ses études à un âge avancé, comme le dit Épicure à son propos.

68. Platon, *Protagoras*, 324a. [Protagoras :] « Si tu peux te rendre compte de ce que produit la punition de ceux qui commettent des injustices, tu comprendras aussi que les hommes pensent que la vertu peut être induite à pousser [comme une plante]. Personne en effet ne punit ceux qui commettent des injustices en pensant tout simplement qu'ils sont coupables, (324b) sauf ceux qui veulent se venger comme des bêtes, de façon irrationnelle. Au contraire, qui a

τούτου ἔνεκα, ὅτι ἠδίκησεν, ὅστις (324b) μὴ ὥσπερ θηρίον ἀλογίστως τιμωρεῖται· ὁ δὲ μετὰ λόγου ἐπιχειρῶν κολάζειν οὐ τοῦ παρεληλυθότος ἔνεκα ἀδικήματος τιμωρεῖται - οὐ γὰρ ἂν τό γε πραχθὲν ἀγένητον θείη - ἀλλὰ τοῦ μέλλοντος χάριν, ἵνα μὴ αὐτίς ἀδικήσῃ μήτε αὐτὸς οὗτος μήτε ἄλλος ὁ τοῦτον ἰδὼν κολασθέντα. καὶ τοιαύτην διάνοιαν ἔχων διανοεῖται παιδευτὴν εἶναι ἀρετὴν· ἀποτροπῆς γοῦν ἔνεκα κολάζει.

69. Cicéron, *Brutus*, 12, 46. scriptasque fuisse et paratas a Protagora rerum in lustrum disputationes, quae nunc communes appellantur loci.

70. Aristote, *Μεταφυσική*, Β 2 997b 32. οὐδὲ τοῦτο ἀληθές, ὡς γεωδαισία τῶν αἰσθητῶν ἐστὶ μεγεθῶν καὶ φθαρτῶν· ἐφθείρετο γὰρ ἂν φθειρομένων. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τῶν αἰσθητῶν ἂν εἴη μεγεθῶν οὐδὲ περὶ τὸν οὐρανὸν ἢ ἀστρολογία τόνδε. οὔτε γὰρ αἰ αἰσθηταὶ γραμμαὶ τοιαῦταί εἰσιν οἷας λέγει ὁ γεωμέτρης· οὐθὲν γὰρ εὐθὺ τῶν αἰσθητῶν οὕτως οὐδὲ στρογγύλον· ἄπτεται γὰρ τοῦ κανόνος οὐ κατὰ στιγμήν ὁ κύκλος, ἀλλ' ὥσπερ Πρωταγόρας ἔλεγεν ἐλέγχων τοὺς γεωμέτρους.

l'intention de punir avec du bon sens ne pratique pas la punition à partir de l'action mauvaise déjà accomplie, car il n'est pas possible de faire qu'une telle action n'ait pas été commise, mais il le fera plutôt en relation avec le futur, pour que personne n'accomplisse une nouvelle injustice, ni cette même personne ni une autre ayant constaté que le fauteur d'injustice a été puni. Ceux qui pensent cela retiennent aussi que la vertu peut être enseignée : ils punissent donc en vue de la dissuasion. »

69. Cicéron, *Brutus*, 12, 46. Les controverses sur les questions importantes, qui maintenant s'appellent lieux communs, furent classées et décrites par Protagoras.

70. Aristote, *Μεταφυσική*, Β 2 997b 32. Il n'est pas vrai non plus que l'arpentage porte sur les grandeurs sensibles et corruptibles, car alors il serait corrompu en même temps que ces grandeurs sont corrompues. Par ailleurs, l'astronomie ne porte certainement pas sur des grandeurs sensibles ou sur ce ciel que nous voyons. Et ce ne sont pas les figures sensibles que décrit le géomètre. Aucune des choses sensibles n'est en réalité parfaitement droite ou courbe. Le cercle ne touche pas la tangente en un seul point, mais à la manière qu'indique Protagoras lorsqu'il critique les géomètres [c'est-à-dire en plusieurs points].

71. Simplicius, *Physique*, 1108, 19-28. διὰ τοῦτο λύει

καὶ τὸν Ζήνωνος τοῦ Ἐλεάτου λόγον, ὃν ἤρετο Πρωταγόραν τὸν σοφιστὴν, «εἰπέ γάρ μοι, ἔφη, ὦ Πρωταγόρα, ἄρα ὁ εἷς κέγχρος καταπεσὼν ψόφον ποιεῖ ἢ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου; ἢ τοῦ δὲ εἰπόντος μὴ ποιεῖν «ὁ δὲ μέδιμνος, ἔφη, τῶν κέγχρων καταπεσὼν ποιεῖ ψόφον ἢ οὐ; ἢ τοῦ δὲ ψοφεῖν εἰπόντος τὸν μέδιμνον «τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐκ ἔστι λόγος τοῦ μεδίμνου τῶν κέγχρων πρὸς τὸν ἕνα καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ ἑνός; ἢ τοῦ δὲ φήσαντος εἶναι «τί οὖν, ἔφη ὁ Ζήνων, οὐ καὶ τῶν ψόφων ἔσσονται λόγοι πρὸς ἀλλήλους οἱ αὐτοί; ὡς γὰρ τὰ ψοφούντα, καὶ οἱ ψόφοι· τοῦτου δὲ οὕτως ἔχοντος, εἰ ὁ μέδιμνος τοῦ κέγχρου ψοφεῖ, ψοφήσει καὶ ὁ εἷς κέγχρος καὶ τὸ μυριοστὸν τοῦ κέγχρου». ὁ μὲν οὖν Ζήνων οὕτως ἠρώτα τὸν λόγον.

72. Aelius Aristide, *Oration XLV*, 100 et suiv. ἐρῶ δὲ

οὐ μῦθον ἄλλως αὐτὸν εἰς αὐτὸν τελευτώντα, ἀλλὰ καὶ ἐνταῦθα ἢ παρὰ τῶν πραγμάτων προσέσται πίστις [...] νεωστὶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων γεγονότων καὶ τῶν ἄλλων ζώων θόρυβος πολὺς ἦν κατὰ τὴν γῆν καὶ ταραχὴ οὔτε γὰρ αὐτοὶ σφισιν εἶχον ὃ τι χρῆσονται οὐδὲ γὰρ ἦν οὐδὲν τὸ συνάγονε ἀλλ' οἱ μείζους τοὺς ἐλάττους ἦγον, οὔτε τοῖς ἄλλοις ζώοις εἶχον ἀνταρκεῖν· πᾶσι γὰρ πάντων ἀπελείποντο

71. Simplicius, *Physique*, 1108, 19-28. Avec cette exacte argumentation, il [Aristote] résolut ainsi la question que Zénon d'Élée posa au sophiste Protagoras : « Dis-moi, Protagoras, est-ce qu'un seul grain ou un dix millièmes de grain font du bruit lorsqu'ils tombent ? » Après que Protagoras répondit que non, il dit : « Et un médimne de grain fait-il ou non du bruit lorsqu'il tombe ? » Protagoras répondit que le médimne fait du bruit, alors Zénon dit : « Mais alors, n'y a-t-il pas de rapport entre ce que l'on dit du médimne de grain et ce que l'on dit du grain unique et de son dix millièmes ? » Vu que Protagoras répondit qu'il y avait bien une relation, Zénon rajouta : « Pourquoi n'existerait-il pas alors une même relation entre les bruits ? Puisque telles sont les choses qui font du bruit, tels sont les bruits. Si on se tient à cette relation, si le médimne de grain fait un bruit, le grain et le dix millièmes de grain font un bruit. » Zénon donc résolvait le problème ainsi.

72. Aelius Aristide, *Oration XLV*, 100 et suiv.

Je vais narrer un mythe qui ne se termine différemment [que dans le récit de Platon], mais dans ce cas aussi la preuve sera reliée aux faits [...]. Dernièrement, une fois les hommes venus à exister parmi les autres animaux sur la Terre, il y eut beaucoup d'étonnement et d'agitation. Les hommes en effet ne savaient pas ce qui était bon pour eux-mêmes et rien ne les liait. Ils savaient évaluer ceux qui étaient les plus grands et ceux qui étaient les plus petits, mais ils ne pouvaient pas résister aux autres animaux. Ils étaient dépassés par ceux-ci dans toute activité, par exemple dans la vitesse par tous les oiseaux. Homère rapporte que les pygmées étaient dépassés par les grues, et cela arrivait à cette

ἄλλοτε ἄλλων, τάχει μὲν τῶν πτηνῶν ἀπάντων - ὅπερ οὖν Ὅμηρος ἔφη τοὺς Πυγμαίους πάσχειν ὑπὸ τῶν γεράνων, πᾶσι τοῖς τότε ὑπὸ πάντων συνέβαινε τῶν ἀλκίμων ὀρνίθων - κατ' ἰσχὺν δ' αὖ πόρρω καὶ τῶν λεόντων καὶ τῶν κάπρων καὶ πολλῶν ἄλλων ἦσαν· ὥστ' ἀπώλλυντο σιγῇ καὶ μὲν τῇ γε κατασκευῇ τοῦ σώματος οὐ μόνον τῶν προβάτων, ἀλλὰ καὶ τῶν κοχλιῶν ἀπελείποντο, οὐδεὶς αὐτῶν ὑπάρχων αὐτάρκης. φθειρομένου δὲ οὕτω τοῦ γένους καὶ κατὰ μικρὸν ὑπορρέοντος κατιδῶν ὁ Προμηθεὺς ἀεὶ πως ὢν φιλόανθρωπος ἀνέρχεται πρεσβευτῆς ὑπὲρ τῶν ἀνθρώπων, οὐχ ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων πεμφθεὶς, οὐδὲ γὰρ πρέσβεις πέμπειν ἦν πω τότε εἰδέναι, ἀλλ' αὐτὸς ἀφ' ἑαυτοῦ. ὁ δὲ Ζεὺς τοῦ τε Προμηθέως ἀγασθεὶς δίκαια λέγοντος καὶ ἅμα καθ' ἑαυτὸν εἰληφῶς λογισμὸν τοῦ πράγματος, τῶν αὐτοῦ παίδων Ἑρμῆν κελεύει ῥητορικὴν ἔχοντα ἐλθεῖν εἰς ἀνθρώπους. ὁ μὲν οὖν Προμηθεὺς καθ' ἕκαστον ἅπασι τὰς τε αἰσθήσεις καὶ τὰλλα μέλη τοῦ σώματος ἦν συμπεπλακῶς πρότερον, τὸν δὲ Ἑρμῆν οὐχ οὕτως ἐκέλευσεν ὥσπερ θεωρικοῦ διάδοσιν διελεῖν, ἵνα πάντες ῥητορικῆς ἐφεξῆς μετέχοιεν, ὥσπερ ὀφθαλμῶν καὶ χειρῶν καὶ ποδῶν, ἀλλ' ἐπιλεξάμενον τοὺς ἀρίστους, καὶ γενναιοτάτους καὶ τὰς φύσεις ἐρρωμενεστάτους, τούτοις ἐγχειρίσαι τὸ δῶρον, ἵν' ὁμοῦ σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἄλλους σώζειν ἔχοιεν, ἀφικομένης δὲ ῥητορικῆς εἰς ἀνθρώπους οὕτως ἐκ θεῶν ἡδυνήθησαν μὲν οἱ ἀνθρωποι τὴν μετὰ τῶν θηρίων δίαιταν χαλεπὴν ἐκφυγεῖν, ἐπαύσαντο δὲ ἐχθροὶ πάντες ὄντες ἀλλήλοις ἐν κύκλῳ, κοινωνίας δ' εὖρον ἀρχήν. καταβάντες δὲ ἐκ τῶν ὀρῶν ἄλλοι κατ' ἄλλα μέρη τῆς οἰκουμένης ἐπλησίασαν, τὸ γε πρῶτον ὑπαιθροί, μετὰ δὲ τοῦτο ἤδη λόγου νικήσαντος πόλιν τε

époque à tous les hommes se mesurant aux audacieux oiseaux. Pour ce qui concerne la force, ils étaient encore plus inférieurs aux lions, aux sangliers et à beaucoup d'autres animaux. Ils mouraient donc en silence. À cause de leur constitution physique, ils étaient dominés par les bêtes, mais aussi par les escargots parce qu'ils n'étaient pas, aucun d'entre eux, autonomes. Vu que le genre humain était en train de disparaître en s'affaiblissant petit à petit, Prométhée, qui s'en était rendu compte et qui était toujours solidaire avec le genre humain, monta dans les hauteurs, en qualité d'ambassadeur des hommes, bien qu'il ne fût pas envoyé par les hommes, et d'ailleurs à cette époque on n'envoyait pas d'ambassadeurs : il le fit de son propre chef. Zeus fut heureux d'entendre que Prométhée disait des choses justes, et, ayant analysé les faits, commanda à Hermès, un de ses enfants, de descendre auprès des hommes avec la rhétorique. Prométhée, qui avait pétri pour tous, un à un, les organes sensoriels et les autres fonctions du corps, demanda alors à Hermès de ne pas répartir la rhétorique comme on répartit l'argent pour les spectacles publics, pour que tous sans distinction puissent bénéficier de la rhétorique comme des yeux, des mains, des pieds, mais plutôt, après avoir sélectionné les meilleurs, les plus passionnés et les plus constants par nature, de confier ce don à ceux-ci, pour qu'ils aient la possibilité de se sauver eux-mêmes et de sauver les autres. À partir du moment où la rhétorique ainsi arriva, des dieux aux hommes, les hommes réussirent à échapper au dur régime de la vie des animaux, cessèrent d'être ennemis les uns des autres, et découvrirent avec leurs voisins le principe de la communauté. Des hommes descendirent des montagnes, auprès ceux qui habitaient dans la campagne, et remplirent les différentes terres émergées, et ensuite, grâce à la capacité du raisonnement, fondèrent l'État. Ils se distinguèrent, non pas au hasard, comme

κατεσκευάσαντο καὶ διεκρίθησαν οὐχ ὥσπερ πρότερον ὡς ἔτυχεν, ἀλλ' εἷς τε συντάξεις κοινωνιῶν καὶ τοὺς πόλεων ἡγεμόνας νόμους ἔθεντο καὶ ἄρχοντας καὶ πολιτείαν ἐνόμισαν, καὶ θεοῖς χαριστήρια ἀνήγαγον, πρῶτας ἀπαρχὰς ποιησάμενοι τὰς ἀπὸ τῶν λόγων, αἷς ἔτι καὶ νῦν χαίρειν μάλιστα τοὺς θεοὺς λόγος αἰρεῖ, ὅτι καὶ γνωρίσαι πρῶτον αὐτοῖς τοὺς θεοὺς ὑπῆρξεν ἐντεῦθεν. οὕτως ἄνθρωπος ἦρθη μέγας ἐξ ἀσθενοῦς καὶ σαθροῦ τοῦ κατ' ἀρχάς, καὶ πρόσθεν καταφρονούμενος ὡς οὐδὲν πρᾶγμα κύριός ἐστιν ἐξ ἐκείνου τοῖς ἐν τῇ γῆ, τοῦτο ὅτι βούλεται χρῆσθαι, πρόβλημα ποιησάμενος ἀντ' ἄλλου φυλακτηρίου τὸν λόγον. καὶ ὁ μὲν μῦθος ἡμῖν ταύτην ἐχέτω τὴν τελευταίαν, οἶμαι κεφαλὴν οὐδὲν ἄτιμον. εἰληφώς ὅτι δ' οὐκ ἄλλως μῦθος ταῦτα οὐδ' ὄναρ, ἀλλ' ὕπαρ, καὶ ὁ τῶν πραγμάτων αὐτῶν ἐστι λόγος δῆλον ἐξ αὐτῶν. οὐκοῦν οὐ μόνον ἐξ ἀρχῆς ῥητορικῆς δύναμις διώρισε ταῦτα καὶ κατέστησεν, ἀλλὰ καὶ τὰς ἐκ πλείστου τῶν πόλεων οἰκουμένας ἔτι καὶ νῦν ῥητορικῆ συνέχει τε καὶ κοσμεῖ, πρὸς τοὺς παρόντας ἀεὶ κόσμους ζητούσα τὸ πρόσφορον. ὥσπερ γὰρ ἔφην ἀρτίως, ἡ μὲν νομοθετικὴ θεῖσα τοὺς νόμους εὐθὺς ἀπήλλακται, καὶ ἡ δικαστικὴ μετὰ τὴν ψῆφον οὐδὲν πολυπραγμονεῖ δὲ ὥσπερ τις ἄγρυπνος φρουρὸς οὐ καταλύει τὴν φυλακὴν, ἀλλ' ἐκείναις τε συνῆν ἐξ ἀρχῆς ἡγουμένη τε καὶ προδιδάσκουσα καὶ καθ' αὐτὴν αὐθις ἕκαστα ἐπέρχεται, εἰσηγουμένη, πρεσβεύουσα, ἀεὶ τὸ παρὸν συντιθεμένη.

auparavant, mais plutôt selon des organisations des communautés, établirent les lois pour guider la cité et des juges, et introduisirent l'activité politique. En outre, ils offrirent des sacrifices en remerciement aux dieux, auxquels ils présentaient en premier lieu les produits de leurs raisonnements. Et le bon sens montre qu'encore maintenant les dieux en sont très heureux, et cela aussi parce que les dieux commencèrent, par la suite, à être reconnus à travers les raisonnements mêmes. L'homme, qui était faible et inconsistant au début, devint grand et, après avoir été tenu pour quelque chose sans aucune valeur, à partir de ce moment il devint le maître de tout ce qui existe sur terre et de tout cela il en fait l'utilisation qu'il veut, en ayant établi que la meilleure défense, au-delà de tout autre précepte, est le raisonnement. Et ce mythe raconté par nous ayant ce final, je crois que ce dénouement n'est nullement indigne. On comprend que ces choses sont tout autres qu'un mythe ou un rêve, parce qu'elles sont la réalité et que, après de telles choses, le raisonnement est renforcé par les mêmes faits. Donc non seulement dès le début la force de la rhétorique a été établie et réalisé ces choses, mais aussi, parmi les cités habitées depuis des époques anciennes et encore maintenant, la rhétorique maintient union et pousse, en conformité aux normes en vigueur, à la recherche de ce qui est utile. En effet, comme je viens de le dire, l'activité législative, après avoir établi les lois, a pris congé, et l'activité judiciaire, après la sentence, ne fait rien. La rhétorique, au contraire, comme un gardien insomniaque, n'abandonne jamais son poste : depuis le début elle, qui a instruit et organisé ces deux activités, après avoir examiné et après avoir rempli sa tâche, revient toujours sur chaque argumentation, en reconsidérant sans cesse tout ce qui arrive.

73. Porphyre, *Leçon sur la littérature*, in Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 3, 25.σπάνια δὲ

τὰ τῶν πρὸ τοῦ Πλάτωνος γεγονότων βιβλία· ἐπεὶ ἴσως πλείους ἂν τις ἐφώρασε τοῦ φιλοσόφου <κλοπᾶς>· ἐγὼ δ' οὖν ἢ κατὰ τύχην περιπέπτωκα Πρωταγόρου τὸν Περὶ τοῦ ὄντος ἀναγιγνώσκων λόγον πρὸς τοὺς ἐν τὸ ὄν εἰσάγοντας τοιαύταις αὐτὸν εὕρισκω χρώμενον ἀπαντήσεσιν· ἐσπούδασα γὰρ αὐταῖς λέξεσι τὰ ῥηθέντα μνημονεύειν [...][Eusèberajoute que Porphyre] καὶ ταῦτ' εἰπὼν διὰ πλειόνων τίθεισι τὰς ἀποδείξεις

74. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 37.Εὐφορίων δὲ καὶ Παναί-

τιος εἰρήκασι πολλάκις ἐστραμμένην εὐρήσθαι τὴν ἀρχὴν τῆς Πολιτείας, ἣν Πολιτείαν Ἀριστόξενός φησι πᾶσαν σχεδὸν ἐν τοῖς Πρωταγόρου γεγράφθαι Ἀντιλογικοῖς. (57) Εἰσὶ τοίνυν, φησιν, οἱ πάντες αὐτῷ γνήσοι διάλογοι ἕξ καὶ πενήκοντα, τῆς Πολιτείας εἰς δέκα διαιρουμένης, (ἣν καὶ εὕρισκεσθαι σχεδὸν ὅλην παρὰ Πρωταγόρου ἐν τοῖς Ἀντιλογικοῖς, <ὡς> φησι Φαβωρίνος ἐν Παντοδαπῆς ἱστορίας δευτέρῳ.

73. Porphyre, *Leçon sur la littérature*, in Eusèbe, *Préparation évangélique*, X, 3, 25.

Rares sont les textes des philosophes antérieurs à Platon. Si bien que l'on pourrait probablement découvrir un plus grand nombre de plagiats du philosophe. Moi-même, d'ailleurs, j'ai découvert, en lisant l'ouvrage *Sur l'être* de Protagoras, qu'il [Platon] a adopté les mêmes argumentations [de Protagoras] contre ceux [les Éléates] qui ont soutenu que l'être est un. Alors je me suis engagé à mentionner les choses qu'il a dites avec les mêmes mots [...] [Eusèbe rajoute que Porphyre], après avoir affirmé cela, rapporte pendant plusieurs pages les preuves démonstratives.

74. Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, III, 37.

Euphorione et Panétios ont déclaré que le début de *La République* a été retrouvé avec de nombreuses différences [par rapport au texte de Platon]; cette *République* figurait presque entièrement dans les *Antilogies* de Protagoras. (57) Certainement tous les dialogues qui lui [à Platon] sont attribués sont au nombre de cinquante-six et *La République* est divisée en dix livres. Favorinus, dans le deuxième livre de son *Histoire variée*, dit qu'elle figure presque entièrement dans les *Antilogies* de Protagoras.

Appendice A.2.

ΑΝΤΙΦΩΝ	ANTIPHON
<p>1. Thucydide, VIII 68, 1-2.[Ἀντιφῶν] ἦν ἀνὴρ Ἀθηναίων τῶν καθ' ἑαυτῶν ἀρετῇ τε οὐδενὸς ὕστερος καὶ κράτιστος ἐνθυμηθῆναι γενόμενος καὶ ἃ γνοίη εἰπεῖν, καὶ ἐς μὴν δῆμον οὐ παριῶν οὐδ' ἐς ἄλλον ἀγῶνα ἐκούσιος οὐδένα, ἀλλ' ὑπόπτως τῷ πλήθει διὰ δόξαν δεινότητος διακείμενος, τοὺς μέντοι ἀγωνιζομένους καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ ἐν δῆμῳ πλείστα εἰς ἀνὴρ, ὅστις ξυμβουλευσάιτό τι, δυνάμενος ὠφελεῖν.</p>	<p>1. Thucydide, VIII 68, 1-2. [Antiphon était] un homme d'une stature morale sans égale ; il était le plus profond dans la conception des pensées et le plus capable pour les mieux exprimer ; il n'aimait pas parler en assemblée ou dans les autres lieux de discussion, mais il était toujours regardé avec circonspection par les gens car il avait une réputation d'habile orateur : il était le meilleur dans l'assistance pour celui qui avait besoin d'un conseil.</p>
<p>2. Aristote, Constitution d'Athènes, XXXII, 2. ἡ μὲν οὖν ὀλιγαρχία τοῦτον κατέστη τὸν τρόπον, ἐπὶ Καλλίου μὲν ἄρχοντος, ἔτεσιν δ' ὕστερον τῆς τῶν τυράννων ἐκβολῆς μάλιστα ἑκατὸν, αἰτίων μάλιστα γενομένων Πεισάνδρου καὶ Ἀντιφῶντος καὶ Θηραμένους, ἀνδρῶν καὶ γεγενημένων εὐ καὶ συνέσει καὶ γνώμῃ δοκούντων διαφέρειν.</p>	<p>2. Aristote, Constitution d'Athènes, XXXII, 2. L'oligarchie fut donc établie de cette manière, sous l'archontat de Callias, environ cent ans après l'expulsion des tyrans. Pisandre, Antiphon et Thérémène, hommes de bonne naissance et qui paraissaient supérieurs par leur intelligence et leur bon sens, en furent les principaux responsables.</p>
<p>3. Aristote, Ethique à Eudème, III 5, 1232b6-9. καὶ μᾶλλον ἂν φροντίσειεν ἀνὴρ μεγαλόψυχος, τί δοκεῖ ἐνὶ σπουδαίῳ ἢ πολλοῖς τοῖς τυγχάνουσιν, ὥσπερ Ἀντιφῶν ἔφε πρὸς Ἀγάθωνα κατεψηφισμένος τὴν ἀπολογία ἐπαίνεσαντα.</p>	<p>3. Aristote, Ethique à Eudème, III 5, 1232b6-9. Un homme qui a de la grandeur d'âme accorde plus de poids à ce que pense un seul homme honnête que à ce que pense une foule de gens quelconques, comme Antiphon le dit à Agathon alors que celui-ci faisait l'éloge de sa défense, après qu'il fut condamné.</p>
<p>4. Platon, Menexene, 236a 2-6. οὕτω μὲν οὖν τρεφόμενον ἄνδρα οὐδὲν θαυμαστὸν δεινὸν εἶναι λέγειν· ἀλλὰ καὶ ὅστις ἐμοῦ κάκιον ἐπαιδεύεθε, μουσικὴν μὲν ὑπὸ</p>	<p>4. Platon, Menexene, 236a 2-6. Quand un homme reçoit une telle nourriture, rien d'étonnant à ce qu'il soit un redoutable orateur.</p>

Λάμπρου παιδευθείς, ῥητορικὴν δὲ ὑπ' Ἀντιφῶντος τοῦ Ῥαμνουσίου, ὅμως κἄν οὕτως οἶός τ' εἶη Ἀθηναίους γε ἐν Ἀθηναίοις ἐπαινῶν εὐδοκιμεῖν.

5. Souda. Ἀντιφῶν Ἀθηναῖος τερατοσκόπος καὶ ἐποποιὸς καὶ σοφιστής· ἐκαλεῖτο δὲ Λογομάγειρος. Ἀντιφῶν Ἀθηναῖος ὄνειροκρίτης· Περὶ κρίσεως ὀνείρων ἔγραψεν.

6. Hermogène, De Ideis, II 11. [c 7] Περὶ δὲ Ἀντιφῶντος λέγοντας ἀνάγκη προειπεῖν, ὅτι καθάπερ ἄλλοι τέ φασιν οὐκ ὀλίγοι καὶ Δίδυμος ὁ γραμματικός, πρὸς δὲ καὶ ἀπὸ ἱστορίας φαίνεται, πλείους μὲν γεγονόσιν Ἀντιφῶντες, δύο δὲ οἱ σοφιστεύσαντες, ὧν καὶ λόγον ἀνάγκη ποιήσασθαι. ὧν εἰς μὲν ἐστὶν ὁ ῥήτωρ, οὐπὲρ οἱ φονικοὶ φέρονται λόγοι καὶ <οἱ >δημηγορικοὶ καὶ ὅσοι τούτοις ὅμοιοι, ἕτερος δὲ ὁ καὶ τερατοσκόπος καὶ ὄνειροκρίτης λεγόμενος γενέσθαι, οὐπὲρ οἱ τε Περὶ τῆς Ἀληθείας εἶναι λέγονται λόγοι καὶ ὁ Περὶ ὁμονοίας [καὶ οἱ δημηγορικοὶ] καὶ ὁ Πολιτικός. ἐγὼ δὲ ἔνεκα μὲν τοῦ διαφόρου τῶν ἐν τοῖς λόγοις τούτοις ἰδεῶν πείθομαι δύο τοὺς Ἀντιφῶντας γενέσθαι. πολὺ γὰρ ὡς ὄντως τὸ παραλλάττον τῶν ἐπιγραφομένων τῆς Ἀληθείας λόγων πρὸς τοὺς λοιπούς, ἔνεκα δὲ τοῦ καὶ παρὰ Πλάτωνι καὶ παρ' ἄλλοις ἱστορουμένου πάλιν οὐ πείθομαι. Θουκυδίδην γὰρ Ἀντιφῶντος εἶναι τοῦ Ῥαμνουσίου μαθητὴν ἀκούω πολλῶν λεγόντων, καὶ τὸν μὲν Ῥαμνουσίον εἰδὼς ἐκείνον, οὐπὲρ εἰσὶν οἱ φονικοὶ, τὸν Θουκυδίδην δὲ πόλλω κενωρισμένον καὶ κεκοινωνηκότα τῷ εἶδει τῶν τῆς Ἀληθείας λόγων, πάλιν οὐ πείθομαι. οὐ μὴν ἀλλ' εἴτε εἰς ὁ Ἀντιφῶν ἐγένετο, δύο λόγων εἶδеси τοσοῦτον ἀλλήλων διεστηκότων χρησάμενος, εἴτε καὶ δύο, χωρὶς ἐκάτερος ὁ μὲν τοῦτο, ὁ

Cela dit, même avec une éducation inférieure à la mienne, ou même avec Lampros pour maître de musique et Antiphon pour maître d'éloquence, il est toujours facile de se faire un nom en louant les Athéniens devant des Athéniens.

5. Souda. Antiphon d'Athènes, devin, poète et sophiste. Il fut appelé « Cuisinier de discours ». Antiphon d'Athènes interprète des rêves. Il écrit une *Interprétation des rêves*.

6. Hermogène, De Ideis, II 11. [c 7] Il est nécessaire que ceux qui traitent d'Antiphon affirment d'emblée qu'il y eut plusieurs Antiphon, comme certains le soutiennent, dont le grammairien Didyme, et aussi parce que cela résulte de recherches. Deux [Antiphon], dont il faut traiter, ont adhéré à la sophistique. De ceux-ci, l'un est le rhéteur dont on possède les discours sur les causes de l'homicide, les discours publics et d'autres encore ; l'autre est celui dont on a dit qu'il a été aussi devin et interprète des rêves. À ce dernier on attribue les écrits intitulés *La Vérité*, *La Concorde* et *Le Politique*. Quant à moi, à partir de la diversité du style que l'on révèle dans ces ouvrages, je dirais qu'il y eut deux Antiphon. La différence la plus remarquable est entre la rédaction des discours concernant *La Vérité* et les autres. Mais à cause de ce que narrent Platon et d'autres, je n'en suis pas tout à fait persuadé. D'ailleurs, j'entends dire par beaucoup de commentateurs que Thucydide avait été l'élève d'Antiphon de Rhamnonte. Or puisque je connais celui de Rhamnonte, auquel appartiennent les discours sur les causes de meurtre, ainsi que Thucydide, qui s'en éloigne fortement mais a beaucoup de points en commun avec la forme des discours sur *La Vérité*, encore une fois je n'en suis pas persuadé. Néanmoins, et s'il y a eu un seul Antiphon, qui aurait utilisé des langages avec

δὲ ἐκεῖνο μεθελθὼν, ἀνάγκη χωρὶς περὶ ἑκατέρου διελεῖν. πλείστον γὰρ ὡς ἔφαμεν τὸ μεταξύ. [c 8] περὶ τοῦ Ῥαμνουσίου Ἀντιφῶντος. [c 9] Ὁ δ' ἕτερος Ἀντιφῶν, οὐπὲρ οἱ τῆς Ἀληθείας εἰσὶ λεγόμενοι λόγοι, πολιτικὸς μὲν ἤκιστα ἔστι, σεμνὸς δὲ καὶ ὑπέρογκος τοῖς τε ἄλλοις καὶ τῷ δι' ἀποφάνσεων περαίνειν τὸ πᾶν, ὃ δὴ τοῦ ἀξιωματικοῦ τε λόγου ἔστι καὶ πρὸς μέγεθος ὀρώντος, ὑψηλὸς δὲ τῇ λέξει καὶ τραχύς, ὥστε καὶ μὴ πόρρω σκληρότητος εἶναι καὶ περιβάλλει δὲ χωρὶς εὐκρινείας, διὸ καὶ συγχεῖ τὸν λόγον καὶ ἔστιν ἀσαφῆς τὰ πολλά. καὶ ἐπιμελῆς δὲ κατὰ τὴν συνθήκην καὶ ταῖς παρισώσεις χαίρων, οὐ μὴν ἤθους γέ τι οὐδ' ἀληθινοῦ τύπου μέτεστι τῷ ἀνδρί, φαίην δ' ἂν ὡς οὐδὲ δεινότητος πλὴν τῆς φαινομένης μὲν, οὐ μὴν οὐσης γε ὡς ἀληθηθῶς.

7. Xénophon, Les Mémoires, I 6.

(1) ἄξιον δ' αὐτοῦ καὶ ἅ πρὸς Ἀντιφῶντα τὸν σοφιστὴν διελέχθη μὴ παραλιπεῖν. ὁ γὰρ Ἀντιφῶν ποτε βουλόμενος τοὺς συνοουσιαστὰς αὐτοῦ παρελῆσθαι προσελθὼν τῷ Σωκράτει παρόντων αὐτῶν ἔλεξε τάδε· (2) « ὦ Σώκρατες, ἐγὼ μὲν ὥμην τοὺς φιλοσοφούντας εὐδαιμονεστέρους χρῆναι γίνεσθαι· σὺ δέ μοι δοκεῖς τάναντία τῆς φιλοσοφίας ἀπολελαυκέναι. ζῆς γοῦν οὕτως ὡς οὐδ' ἂν εἰς δούλος ὑπὸ δεσπότη διαιτώμενος μένιει· σιτὰ τε σιτῆ καὶ ποτὰ πίνεις τὰ φαυλότατα, καὶ ἱμάτιον ἠμφίεσαι οὐ μόνον φαῦλον, ἀλλὰ τὸ αὐτὸ θέρους τε καὶ χειμῶνος, ἀνυπόδητός τε καὶ ἀχίτων διατελεῖς. (3) καὶ μὲν χρήματά γε οὐ λαμβάνεις, ἃ καὶ κτωμένους εὐφραίνει καὶ κεκτημένους ἐλευθεριώτερόν τε καὶ

deux styles différents, et s'il y en a eu deux dont chacun, indépendamment, aurait suivi le premier un style et le second l'autre, il est nécessaire de les considérer séparément. Comme on le disait, ce qui les distingue est en effet assez remarquable. [c 8] À propos d'Antiphon de Rhamnonte. [c 9] L'autre Antiphon, dont on possède les discours écrits concernant la vérité, n'est pas du tout un homme apte à traiter des affaires publiques. Il est, au contraire, grandiloquent et ardu pour autrui, aussi chacune de ses propositions constituait une déclaration péremptoire. C'est le propre du discours fondé sur l'évidence d'un principe et visant à la grandeur. Le langage est, en outre, aristocratique, péremptoire, voir presque rigide. Il se mélange et se confond avec un discours sans perspicacité et, le plus souvent, il est peu clair. Bien qu'il soit sage pour ce qui concerne la composition et la syntaxe, et heureux pour ce qui concerne les *parisoses*, on ne retrouve chez ce rhéteur rien de particulier, ni une réelle originalité. Au-delà de l'apparence, je dirais qu'il n'y a pas non plus chez lui une vraie force oratoire.

7. Xénophon, Les Mémoires, I 6.

(1) Il est important de ne pas oublier les discussions qu'il [Socrate] eut avec le sophiste Antiphon. Antiphon, avec l'intention de lui prendre ceux [les élevés] qui l'entouraient, en leur présence se rapprocha de Socrate et prononça ces mots (2) : « Cher Socrate, je croyais que ceux qui pratiquent la philosophie devaient devenir les plus heureux. Il me semble, au contraire, que tu ais obtenu de la philosophie les effets opposés. Tu vis d'une façon que même un esclave ne pourrait accepter : tu manges la pire nourriture et bois les pires boissons ; tu t'habilles d'un manteau qui non seulement est mesquin, mais qui le même pendant l'hiver et pendant l'été ; tu ne portes pas des chaussures ni de tunique. (3) Tu ne demandes pas d'argent qui rend heureux

ἡδίων ποιεῖ ζῆν. εἰ οὖν ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων ἔργων οἱ διδάσκαλοι τοὺς μαθητὰς μιμητὰς ἑαυτῶν ἀποδεικνύουσιν, οὕτω καὶ σὺ τοὺς συνόντας διαθήσεις, νόμιζε κακοδαιμονίας διδάσχαλος εἶναι». καὶ ὁ Σωκράτης πρὸς ταῦτα εἶπε· (4) «Δοκεῖς μοι, ὦ Ἀντιφῶν, ὑπειληφέναι με οὕτως ἀνιαρῶς ζῆν, ὥστε πέπεισμαι σὲ μᾶλλον ἀποθανεῖν ἢ ἐλεῖσθαι ἢ ζῆν ὥσπερ ἐγώ. ἴθι οὖν ἐπισκεψώμεθα τί χαλεπὸν ἦσθησαι τοῦμοῦ βίου. (5) πότερον ὅτι τοῖς λαμβάνουσιν ἀργύριον ἀναγκαῖόν ἐστιν ἀπεργάζεσθαι τοῦτο ἐφ' ᾧ ἂν μισθὸν λάβωσιν, ἐμοὶ δὲ μὴ λαμβάνοντι οὐκ ἀνάγκη διαλέγεσθαι ᾧ ἂν μὴ βούλωμαι; ἢ τὴν δίαιτάν μου φαυλίζεις ὡς ἦττον μὲν ὑγιεινὰ ἐσθίοντος ἐμοῦ ἢ σοῦ, ἦττον δὲ ἰσχὺν παρέχοντα; [...]. (9) στρατεύ-οιτο δὲ πότερος ἂν ῥᾶον, ὁ μὴ δυνάμενος ἄνευ πολυτελοῦς διαίτης ζῆν ἢ ᾧ τὸ παρὸν ἀρκοίη; [...]. (10) ἔοικας, ὦ Ἀντιφῶν, τὴν εὐδαιμονίαν οἰομένῳ τρυφῆν καὶ πολυτέλειαν εἶναι. ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δέεσθαι θεῖον εἶναι, τὸ δ' ὡς ἐλαχίστων ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ, καὶ τὸ μὲν θεῖον κράτιστον, τὸ δ' ἐγγυτάτω τοῦ θεοῦ ἐγγυτάτω κρατίστου». (11) πάλιν δέ ποτε ὁ Ἀντιφῶν διαλεγόμενος τῷ Σωκράτει· «ὦ Σώκρατες, ἐγὼ τοί σε δίκαιον μὲν νομίζω, σοφὸν δὲ οὐδ' ὀπωσιοῦν· δοκεῖς δέ μοι καὶ αὐτὸς τοῦτο γιννώσκειν· οὐδένα γοῦν τῆς συνουσίας ἀργύριον πράττει. καίτοι τό γε ἱμάτιον ἢ τὴν οἰκίαν ἢ ἄλλο τι ὧν κέκτησαι νομίζων ἀργυρίου ἄξιον εἶναι οὐδενὶ ἂν μὴ ὅτι προῖκα δοίης, ἀλλ' οὐδ' ἔλαττον τῆς ἀξίας λαβών. (12) δῆλον δὲ ὅτι εἰ καὶ τὴν συνουσίαν ᾧ τινὸς ἀξίαν εἶναι, καὶ ταύτης ἂν οὐκ ἔλαττον τῆς ἀξίας ἀργύριον ἐπράττου. δίκαιος μὲν οὖν ἂν εἴης, ὅτι οὐκ ἐξαπαταῖς ἐπὶ πλεονεξία, σοφὸς δὲ οὐκ ἂν, μηδενός γε ἄξια ἐπιστάμενος». (13) ὁ δὲ Σωκράτης πρὸς ταῦτα εἶπεν· «ὦ Ἀντιφῶν, παρ' ἡμῖν νομίζεται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατίθεσθαι εἶναι. τὴν τε

qui le reçoit et qui rend la vie de ceux qui l'obtiennent plus libre et plus agréable. Pour cela, si les maîtres des autres disciplines produisent des disciples qui leur ressemblent, alors toi aussi tu produiras tes élèves [à ton image]. Sache que tu es un maître de malheur. » Alors Socrate répondit ainsi à ces argumentations : (4) « On dirait, cher Antiphon, que tu penses que je conduis mon existence d'une manière si pénible que tu préférerais mourir plutôt que vivre comme je vis. Mais réfléchissons ensemble ! Recherchons donc ce que tu crois être pénible dans ma vie. (5) Peut-être le fait que pour ceux qui ont gagné de l'argent il existe l'obligation d'exécuter le devoir pour lequel ils ont gagné cet argent, alors que moi, étant donné que je n'ai rien gagné, je n'ai pas l'obligation de discuter avec qui que ce soit si je ne le veux pas ? Ou peut-être détestes-tu mon mode de vie du fait que je me nourris avec de la nourriture de moins bonne qualité ou moins énergétique que la tienne ? [...]. (9) Et qui pourrait le plus facilement prendre parti à une campagne de guerre, celui qui ne peut pas vivre si ce n'est de manière somptueuse ou celui à qui il suffit ce qu'il a ? [...]. (10) Cher Antiphon, tu ressembles à celui qui croit que le bonheur consiste dans le luxe et les raffinements. Je crois plutôt que le fait n'avoir besoin de rien est divin, et que ce qui se rapproche le plus au divin est d'avoir besoin du moins possible. Le divin est ce qu'il y a de plus fort et le proche du divin est ce qu'il y a de plus proche de ce qui est fort. » (11) Une autre fois, Antiphon eut ce dialogue avec Socrate : « Cher Socrate, je crois que tu es certainement un homme juste, mais très loin d'être sage. Et je crois que tu le reconnais toi-même. Tu ne fais payer personne pour ta fréquentation. Tu ne donnerais jamais gratuitement ton manteau ou ta maison ni rien que tu aies acheté et que tu penses avoir une valeur pécuniaire, et, d'ailleurs, [tu ne le donnerais pas non plus] pour une valeur inférieure à celle que cette chose a. (12) Il est

γὰρ ὦραν ἐὰν μὲν τις ἀργυρίου πωλῆ
 τῷ βουλομένῳ, πόρνον αὐτὸν ἀποκαλοῦ-
 σιν, ἐὰν δέ τις, ὃν ἂν γνῶ καλόν τε κἀ-
 γαθὸν ἐραστὴν ὄντα, τοῦτον φίλον ἑαυτῷ
 ποιῆται, σώφρονα νομίζομεν· καὶ τὴν σο-
 φίαν ὡσαύτως τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ
 βουλομένῳ πωλοῦντας σοφιστὰς ὡσπερ
 πόρνους ἀποκαλοῦσιν, ὅστις δέ, ὃν ἂν
 γνῶ εὐφυᾶ ὄντα, διδάσκων, ὃ τι ἂν ἔχη
 ἀγαθόν, φίλον ποιεῖται, τοῦτον νομίζο-
 μεν, ἃ τῷ καλῷ κἀγαθῷ πολίτη προσή-
 κει, ταῦτα ποιεῖν. (14) ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐ-
 τός, ὦ Ἀντιφῶν, ὡσπερ ἄλλος τις ἢ
 ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἠδεται,
 ὁπωστιοῦν· δοκεῖς δέ μοι καὶ αὐτὸς τοῦ-
 το γινώσκειν· οὐδένα γοῦν τῆς συν-
 ουσίας ἀργύριον πράττει. καίτοι τό γε
 ἱμάτιον ἢ τὴν οἰκίαν ἢ ἄλλο τι ὧν κέκ-
 τησαι νομίζων ἀργυρίου ἄξιον εἶναι οὐ-
 δενὶ ἂν μὴ ὅτι προῖκα δοίης, ἀλλ' οὐδ'
 ἔλαττον τῆς ἀξίας λαβών. (12) δῆλον δὲ
 ὅτι εἰ καὶ τὴν συνουσίαν ᾧου τινὸς
 ἀξίαν εἶναι, καὶ ταύτης ἂν οὐκ ἔλαττον
 τῆς ἀξίας ἀργύριον ἐπράττου. δίκαιος μὲν
 οὖν ἂν εἴης, ὅτι οὐκ ἐξαπατᾷς ἐπὶ πλεο-
 νεξία, σοφὸς δὲ οὐκ ἂν, μηδενός γε ἄξια
 ἐπιστάμενος ». (13) ὁ δὲ Σωκράτης πρὸς
 ταῦτα εἶπεν· « ὦ Ἀντιφῶν, παρ' ἡμῖν νο-
 μίζεται τὴν ὦραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοί-
 ως μὲν καλόν, ὁμοίως δὲ αἰσχρὸν διατί-
 θεσθαι εἶναι. τὴν τε γὰρ ὦραν ἐὰν μὲν
 τις ἀργυρίου πωλῆ τῷ βουλομένῳ, πόρ-
 νον αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἐὰν δέ τις, ὃν
 ἂν γνῶ καλόν τε κἀγαθὸν ἐραστὴν ὄντα,
 τοῦτον φίλον ἑαυτῷ ποιῆται, σώφρονα
 νομίζομεν· καὶ τὴν σοφίαν ὡσαύτως
 τοὺς μὲν ἀργυρίου τῷ βουλομένῳ πω-
 λοῦντας σοφιστὰς ὡσπερ πόρνους ἀπο-
 καλοῦσιν, ὅστις δέ, ὃν ἂν γνῶ εὐφυᾶ
 ὄντα, διδάσκων, ὃ τι ἂν ἔχη ἀγαθόν, φί-
 λον ποιεῖται, τοῦτον νομίζομεν, ἃ τῷ
 καλῷ κἀγαθῷ πολίτη προσήκει, ταῦτα
 ποιεῖν. (14) ἐγὼ δ' οὖν καὶ αὐτός, ὦ Ἀν-
 τιφῶν, ὡσπερ ἄλλος τις ἢ ἵππῳ ἀγαθῷ ἢ
 κυνὶ ἢ ὄρνιθι ἠδεται, οὕτω καὶ ἔτι μάλ-
 λον ἠδομαι φίλοις ἀγαθοῖς, καὶ ἐάν τι
 ἔχω ἀγαθόν, διδάσκω, καὶ ἄλλοις συνίστη-
 μι παρ' ὧν ἂν ἠγῶμαι ὠφελήσεσθαι τι

clair alors que si tu pensais que tes conversations
 ont de la valeur, tu demanderais un salaire qui ne
 soit pas inférieur à leur valeur. Pour cela, tu es
 juste, car tu ne veux pas tricher par désir de
 richesse, mais tu n'es pas sage, car en effet tu
 connais des choses qui ne valent rien. » (13) Et
 Socrate répliqua : « Cher Antiphon, pour notre
 part nous pensons que le fait de disposer de sa
 propre beauté ou de sa propre sagesse est en
 même temps noble et ignoble. Si un tel échange
 sa beauté contre une somme d'argent à qui la lui
 demande, il est dit prostitué ; si au contraire un
 tel devient ami d'un tel en qui il reconnaît un
 bon et honnête admirateur, alors on le dit sage.
 Et ceux qui livrent de la sagesse en échange
 d'une somme d'argent à qui la leur demande, de
 la même façon que le prostitué, on les dira
 sophistes. Qui au contraire devient ami, grâce à
 l'enseignement de ce qu'il tient pour valide, de
 celui qu'il trouve naturellement bon, on le
 considère comme quelqu'un qui fait ce qui est
 propre à un noble et parfait citoyen. (14) Moi-
 même, d'ailleurs, cher Antiphon, comme tous
 les autres, j'aime un beau cheval, un chien ou un
 oiseau, et encore plus de bons amis. Et si je
 retiens que quelque chose est bien, alors je
 l'enseigne et je mets mes amis en relation avec
 d'autres si je pense qu'ils puissent en tirer
 quelque chose d'utile dans le chemin de la vertu.
 Et quand je découvre avec mes amis les trésors
 que d'anciens valeureux savants nous ont laissés
 en héritage, en les ayant écrits sur des papyrus,
 je les expose et, dès que nous trouvons une
 bonne idée, nous la prenons. Nous croyons en
 outre que grand est l'avantage de devenir amis
 les uns les autres. » Et moi, qui étais en train
 d'écouter ces paroles, je pensais qu'il était un
 homme bienheureux capable de guider ceux qui
 l'écoutaient vers la vertu. (15) Et encore une
 autre fois, Socrate répliqua à Antiphon, qui lui
 demandait comment il amenait les autres à
 s'intéresser au bien public étant donné que, bien
 qu'il maîtrisait bien le sujet, il n'était pas actif
 politiquement : « Cher Antiphon, laquelle de ces

αὐτοὺς εἰς ἀρετὴν· καὶ τοὺς θησαυροὺς τῶν πάλαισοφῶν ἀνδρῶν, οὓς ἐκείνοι κατέλιπον ἐν βιβλίοις γράψαντες, ἀνελίττων κοινῇ σὺν τοῖς φίλοις διέρχομαι, κἄν τι ὀρώμεν ἀγαθὸν ἐκλεγόμεθα· καὶ μέγα νομίζομεν κέρδος, εἰς ἀλλήλοις φίλοι γινώμεθα». ἐμοὶ μὲν δὴ ταῦτα ἀκούοντι ἐδόκει αὐτὸς τε μακάριος εἶναι καὶ τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ καλοκάγαθίαν ἄγειν.(15)καὶ πάλιν ποτὲ τοῦ Ἀντιφῶντος ἐρομένου αὐτόν, πῶς ἄλλους μὲν ἡγοῖτο πολιτικοὺς ποιεῖν, αὐτὸς δ' οὐ πράττει τὰ πολιτικὰ, εἶπερ ἐπίσταιτο· «Ποτέρως δ' ἄν, ἔφη, ὦ Ἀντιφῶν, μᾶλλον τὰ πολιτικὰ πράττοιμι, εἰ μόνος αὐτὰ πράττοιμι ἢ εἰ ἐπιμελοίμην τοῦ ὡς πλείστους ἱκανοὺς εἶναι πράττειν αὐτά;»

8. Athénée, XV, 673e-f. ἐκδόντος γὰρ τούτου πέντε μὲν βιβλία Περὶ τῶν παρὰ Θεοφράστῳ ἐν τοῖς Περὶ ἡθῶν καθ' ἱστορίαν καὶ λέξιν ζητουμένων, ἕκτον δὲ περὶ τῶν ἐν τοῖς Ἑθικοῖς Νικομαχείοις Ἀριστοτέλους, ἐννοίας ἀμφιλαφεῖς παραθεμένου περὶ τοῦ παρὰ Ἀντιφῶντι τῷ τραγωδιοποιῷ Πληξίππου καὶ πλεῖστα ὅσα καὶ περὶ αὐτοῦ τοῦ Ἀντιφῶντος εἰπόντος, σφετερισάμενος καὶ ταῦτα ἐπέγραψεν τι βιβλίον Περὶ τοῦ παρὰ Ξενοφῶντι ἐν τοῖς Ἀπομνημονεύμασιν Ἀντιφῶντος, οὐδὲν ἴδιον προσεξευρών.

9. Plutarque, Vies des dix orateurs, 1 p.833c. [Antiphon] Λέγεται δὲ τραγωδίας συνθεῖναι ἴδια καὶ σὺν Διονυσίῳ τῷ τυράνῳ. τι δ' ὦν πρὸς τῇ ποιήσει τέχνην ἀλυπίας συνεστήσατο, ὡσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἢ παρὰ τῶν ἰατρῶν θεραπεία ὑπάρχει· ἐν Κορίνθῳ τε κατασκευασμένος οἴκημά τι παρὰ τὴν ἀγορὰν προέγραψεν, ὅτι δύνα-

deux actions concernant l'activité politique est-elle préférable, que je me rends actif tout seul ou bien que je m'engage afin que le plus grand nombre de citoyens puissent le faire ? »

8. Athénée, XV, 673e-f. Après la publication par celui-ci [Adraste] de ces cinq livres intitulés *Les questions scientifiques et le lexique qui se trouvent dans Caractères de Théophraste concernant l'éthique*, et d'un sixième livre intitulé *Les questions que l'on rencontre dans l'Éthique à Nicomaque d'Aristote*, et après des raisonnements compliqués à propos du *Plèxippos* du tragédien Antiphon, et après avoir exposé beaucoup d'autres considérations très amples du même Antiphon, [Éphésione] rassembla tout cela et écrivit un livre intitulé *Antiphon dans Les Mémoires de Xénophon*, sans inventer rien qui soit vraiment à lui.

9. Plutarque, Vies des dix orateurs, 1 p.833c. On dit qu'[Antiphon] aurait composé des tragédies, seul ou avec le tyran Dyonise. En outre, pendant qu'il se consacrait à la technique de la libération de la douleur par la poésie, il mit au point cette thérapie, en se référant à celle qui est utilisée par les médecins. À Corinthe, après

ται τοὺς λυπομένους διὰ λόγων θερα-
πεύειν, καὶ πυνθανόμενος τὰς αἰτίας πα-
ρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας· νομίζων δὲ
τὴν τέχνην ἐλάττω ἢ καθ' αὐτὸν εἶναι
ἐπὶ ῥητορικὴν ἀπετράπη. εἰσὶ δ' οἱ καὶ
τὸ Γλαύκου τοῦ Ῥηγίνου Περὶ ποιητῶν
βιβλίον εἰς Ἀντιφῶντα ἀναφέρουσι.

10. Lucien, *Historie véritable*, II

33.(Ὀνειρῶν νῆσος)

καὶ πλησίον ναοὶ δύο Ἀπάτης καὶ Ἀ-
ληθείας· ἔνθα καὶ τὸ ἄδυτόν ἐστιν αὐ-
τοῖς καὶ τὸ μαντεῖον, οὗ προειστήκει
προητεύων Ἀντιφῶν ὁ τῶν ὀνειρῶν
ὑποκριτῆς ταύτης παρὰ τοῦ Ὑπνου λα-
χῶν τῆς τιμῆς.

11. Vindobade, *Gnomologie*, 50 P. 14

Wachsm. Ἀντιφῶν ἐρωτηθεὶς,

τί ἐστι μαντική, εἶ-

πεν· «ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός». λέ-
γεται δὲ τραγωδίας συνθεῖναι καὶ ἰδίᾳ
καὶ σὺν Διονυσίῳ τυράννῳ.

12. Philostrate, *Vies des sophistes*, I 15, 2-3.

πιθανώτατος δὲ ὁ Ἀντιφῶν γενόμενος καὶ
προσηθείς Νέστωρ ἐπὶ τῷ περὶ παντ
ὄς εἰπῶν

ἄν πείσαι νηπενθείς ἀκροάσεις ἐπήγγει-
λεν, ὡς οὐδὲν οὕτω δεινὸν ἐρούντων
ἄχος, ὃ μὴ ἐξελεῖν τῆς γνώμης Ἀπέ-
θανε μὲν οὖν περὶ Σικελίαν ὑπὸ Διονυ-
σίου τοῦ τυράννου, τὰς δ' αἰτίας, ἐφ' αἷς
ἀπέθανεν, Ἀντιφῶντι μᾶλλον ἢ Διονυ-
σίῳ προσγράφομεν· διεφάυλιζε γὰρ τὰς
τοῦ Διονυσίου τραγωδίας, ἐφ' αἷς ὁ Διο-
νύσιος ἐφρόνει μείζον ἢ ἐπὶ τῷ τυραννεύ-
ειν, σπουδάζοντος δὲ τοῦ τυράννου περὶ

s'être installé dans certaine maison à côté de
l'agora, il fit savoir qu'il était capable de soigner
avec des discours ceux qui souffraient de
tristesse et que, ayant connu les causes de leur
affliction, il calmait leurs souffrants. Mais il
pensa que cette technique n'était pas à la hauteur
de ses compétences, et il se mit à la rhétorique.
Certains attribuent à Antiphon aussi le livre
intitulé *Les Poètes* de Glaucus de Régus.

10. Lucien, *Historie véritable*, II 33.

(L'île des rêves) et, à côté, deux petits temples, de la
Suggestion et de la Vérité. Il y a le pénétrale et
l'oracle que supervisait, en prophétisant,
Antiphon, l'interprète des rêves qui avait reçu du
Sommeil cet art.

11. Vindobade, *Gnomologie*, 50 P. 14

Wachsm. À ceux qui lui demandaient en que

consiste la mantique, Antiphon répondait :
« C'est la conjecture d'un homme de bon sens. »

On dit qu'il aurait composé des tragédies, seul
ou avec le tyran Dyonise.

12. Philostrate, *Vies des sophistes*, I 15, 2-3.

Antiphon, hautement persuasif, fut appelé
Nestor parce qu'il réussissait à convaincre sur
n'importe quel sujet, promettait même des
entretiens capables de soigner de l'affliction, et
il affirmait n'y avoir pas d'angoisse si résistante
qu'il ne pût l'extirper de l'âme. Il mourut en
Sicile à par la volonté du tyran Dyonise. Mais
nous pensons plutôt qu'Antiphon fut cause de sa
propre mort : il détestait en effet les tragédies de
Dyonise alors que ce dernier s'en glorifiait
encore plus que sa même tyrannie. Une fois, le
tyran, qui s'intéressait à la bonne qualité du

εὐγενείας χαλκοῦ καὶ ἐρομένου τοὺς παρόντας, τίς ἤπειρος ἢ νῆσος, ἢ τὸν ἄριστον χαλκὸν φύει, παρατυχῶν ὁ Ἄντιφῶν τῷ λόγῳ «ἐγὼ ἄριστον, ἔφη, οἶδα τὸν Ἀθήνησιν, οὗ γεγονάσιν Ἀρμοδίου καὶ Ἀριστογείτονος εἰκόνες». ἐπὶ δὲ τούτοις ἀπέθανεν.

13. Galenus, XVIII,

B656k. ὡσπερ καὶ ὁ Ἄντιφῶν ἐν τῷ πρώτῳ τῆς Ἀληθείας ἐν ᾧ λέγει· «οὐ τάδε γινώσκει·

ἐν τι οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾶ μακρότατα οὔτε ὧν γνώμη γινώσκει ὁ μακρότατα γινώσκων [...]. δοκεῖ δὴ μοι τὸ μὲν σύμπαν τέχνη εἶναι οὐδεμία οὐκ εἰδύσα·

καὶ γὰρ ἄλογον τῶν ἐόντων τι ἡγεῖσθαι μὴ ἐόν· ἐπεὶ τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἄν τις οὐσίην θεησάμενος ἀπαγγεῖλειεν ὡς ἔστιν; εἰ γὰρ δὴ ἔστι γ' ἰδεῖν τὰ μὴ ἐόντα ὡσπερ τὰ ἐόντα, οὐκ οἶδ', ὅπως ἄν τις αὐτὰ νομίσειε μὴ ἐόντα, ἃ γε εἶη καὶ ὀφθαλμοῖσιν ἰδεῖν καὶ γνώμη νοσαί ὡς ἔστιν. ἀλλ' ὅπως μὴ οὐκ ἦ τοῦτο τοιοῦτον· ἀλλὰ τὰ μὲν ἐόντα αἰεὶ ὁράται τε καὶ γινώσκεται, τὰ δὲ μὴ ἐόντα οὔτε ὁράται οὔτε γινώσκεται. γινώσκεται τοίνυν, δεδιδασκέντων ἤδη <τῶν εἰδέων, ἐκάστη> τῶν τεχνέων, καὶ οὐδεμία ἔστιν ἢ γε ἔκ τινος εἶδεος οὐχ ὁράται. οἶμαι δὲ ἔγωγε καὶ τὰ ὀνόματα αὐτὰς διὰ τὰ εἶδεα λαβεῖν· ἄλογον γὰρ ἀπὸ τῶν ὀνομάτων ἡγεῖσθαι τὰ εἶδεα βλαστάνειν καὶ ἀδύνατον· τὰ μὲν γὰρ ὀνόματα [φύσεως] νομοθετήματά ἐστιν, τὰ δὲ εἶδεα οὐ νομοθετήματα, ἀλλὰ βλαστήματα.

bronze, avait demandé aux présents quel lieu ou quelle île avait par nature le meilleur bronze. Antiphon répondit par ces mots : « Je sais que le meilleur est celui qui se trouve à Athènes, celui avec lequel les statues de Harmodios et Aristogiton sont faites. ». Pour ces propos, il fut mis à mort.

13. Galenus, XVIII, B656k.

Et de même Antiphon dans le premier livre de l'ouvrage intitulé *La Vérité* où il affirme : « Par celui-ci, tu sauras ceci : il n'y a aucune unité des choses que tu verras avec la vue, qui voit les choses les plus lointaines, et que tu pourras penser avec l'intellect, qui connaît les choses les plus profondes [...]. Il me semble qu'il n'existe aucune œuvre d'art qui ne soit pas réelle. Il est en effet illogique de penser que quelque chose, parmi les choses qui sont, ne soit pas. Autrement, parmi les choses qui ne sont pas, quelle existence réelle peut-on constater, et donc affirmer qu'elle existe? S'il est possible de connaître et les choses qui sont et les choses qui ne sont pas, je ne sais pas comment on pourrait croire que les choses qu'il nous est donné de voir, qui sont avec les yeux, et de connaître avec l'intellect ne sont pas. Mais je pense que ce n'est pas ainsi, que ce n'est pas exactement ainsi : plutôt on voit toujours et on connaît toujours les choses qui existent, alors qu'on ne voit pas et on ne connaît pas les choses qui ne sont pas. On connaît chaque art, sans doute, après qu'il a été représenté dans ses configurations, et aucun art n'existe sans une perception d'un caractère particulier. Quant à moi, je crois d'ailleurs qu'ils assument des noms en fonction des formes. Il est illogique en effet de croire que les formes [des arts] dérivent des noms, ce n'est pas possible. Les noms sont décidés, alors que les formes ne sont pas établies mais plutôt reçues. »

<p>14. Galenus, Hippocrate - De officina medicis 1c. καὶ· «πάσι γὰρ ἀνθρώποις ἡ γνῶμη τοῦ σώματος ἡ γείται καὶ εἰς ὑγίει ἀν καὶ νόσον καὶ εἰς τὰ ἄλλα πάντα».</p> <p>15. Aetius, I 22, 6. Ἀντιφῶν καὶ Κριτόλαος νόημα ἢ μέτρον τὸν χρόνον, οὐχ ὑπό- στασιν.</p> <p>16. Souda. ἀδέητος : ὁ μηδενὸς δεόμε- νος καὶ πάντα ἔχων. Ἀντιφῶν ἐν α Ἀ- ληθείας· «διὰ τοῦτο οὐδενὸς δεῖται οὐδὲ προσδέχεται οὐδενός τι, ἀλλ' ἄπειρος καὶ ἀδέητος».</p> <p>17. Harpocraton, 89 B, 107 S.δεήσεις· ἀντὶ τοῦ ἐνδείας Ἀντιφῶν Ἀληθείας.</p> <p>18. Aristote, Physique, A 1 185a 14. ἄμα δ' οὐδὲ λύειν ἅπαντα προσήκει, ἀλλ' ἢ ὅσα ἐκ τῶν ἀρχῶν τις ἐπιδεικνὺς ψεύδεται, ὅσα δὲ μή, οὐ· οἶον τὸν τετραγωνισμόν τὸν μὲν διὰ τῶν τμημάτων γεωμετρικοῦ δια- λύσαι, τὸν δ' Ἀντιφῶντος οὐ γεωμετρι- κοῦ.</p> <p>19. Simplicius, Physique, 54, 12. τὸν γὰρ τετρα- γωνισμόν τοῦ κύκλου πολλῶν ζητούντων (τοῦτο δὲ ἦν τὸ κύκλω ἴσον τετράγωνον</p>	<p>14. Galenus, Hippocrate - De officina medicis 1c. « Pour tous les hommes, l'intellect conduit vers la santé du corps, mais aussi vers la maladie et encore vers toutes les autres destinations. »</p> <p>15. Aetius, I 22, 6. Antiphon et Critolaos disent que le temps est pensée ou mesure, et non pas substance.</p> <p>16. Souda. Qui n'a pas besoin : celui qui n'a besoin de rien et qui possède tout. Antiphon dans le premier livre de <i>La Vérité</i> : « Pour cela, il n'a besoin de rien, il ne reçoit rien mais il est infini et parfait. »</p> <p>17. Harpocraton, 89 B, 107 S. BESOINS. Antiphon dans le premier livre de <i>La Vérité</i> [utilise ce mot] pour dire l'indigence.</p> <p>18. Aristote, Physique, A 1 185a 14. En même temps, ce n'est pas bien de réfuter tout, seulement les affirmations qu'une certaine argumentation démontre fausses dans leurs fondements, et non pas les autres. Par exemple, il est du devoir du géomètre de réfuter la quadrature du cercle qu'on obtient avec la lunule, mais il n'est pas du devoir du géomètre de réfuter Antiphon.</p> <p>19. Simplicius, Physique, 54, 12. Parmi tous ceux qui ont essayé de résoudre le problème de la quadrature du cercle (c'est-à-dire la détermination d'un carré équivalent à un cercle),</p>
---	---

θέσθαι)καὶ Ἀντιφῶν ἐνόμισεν εὐρίσκειν καὶ Ἴπποκράτης ὁ Χίος ψευσθέντες. ἀλλὰ τὸ μὲν Ἀντιφῶντος ψεῦδος διὰ τὸ μὴ ἀπὸ γεωμετρικῶν ἀρχῶν ὠρμῆσθαι, ὡς μαθησόμεθα, οὐκ ἔστι γεωμετρικοῦ λύειν [...]. ὁ δὲ Ἀντιφῶν γράψας κύκλον ἐνέγραψέ τι χωρίον εἰς αὐτὸν πολύγωνον τῶν ἐγγράφεισθαι δυναμένων. ἔστω δὲ εἰ τύχοι τετράγωνον τὸ ἐγγεγραμμένον. ἔπειτα ἐκάστην τῶν τοῦ τετραγώνου πλευρῶν, δίχα τέμνων ἀπὸ τῆς τομῆς ἐπὶ τὰ περιφερείας πρὸς ὀρθὰς ἤγε γραμμάς, αἱ δὲ δηλονότι δίχα ἔτεμνον ἐκάστη τὸ καθ' αὐτὴν τμήμα τοῦ κύκλου. ἔπειτα ἀπὸ τῆς τομῆς ἐπεξεύγνυνεν ἐπὶ τὰ πέρατα τῶν γραμμῶν τοῦ τετραγώνου εὐθείας, ὡς γίνεσθαι τέτταρα τρίγωνα τὰ ἀπὸ τῶν εὐθειῶν, τὸ δὲ ὅλον σχῆμα τὸ ἐγγεγραμμένον ὀκτάγωνον. καὶ οὕτως πάλιν κατὰ τὴν αὐτὴν μέθοδον, ἐκάστην τῶν τοῦ ὀκταγώνου πλευρῶν δίχα τέμνων ἀπὸ τῆς τομῆς ἐπὶ τὴν περιφέρειαν πρὸς ὀρθὰς ἄγων καὶ ἐπιξευγνύς ἀπὸ τῶν σημείων, καθ' ἃ αἱ πρὸς ὀρθὰς ἀχθεῖσαι ἐφήπτοντο τῶν περιφερειῶν, εὐθείας ἐπὶ τὰ πέρατα τῶν διηρημένων εὐθειῶν, ἐκκαίδεκάγωνον ἐποίησε τὸ ἐγγραφόμενον. καὶ κατὰ τὸν αὐτὸν πάλιν λόγον τέμνων τὰς πλευρὰς τοῦ ἐκκαίδεκαγώνου τοῦ ἐγγεγραμμένου καὶ ἐπιξευγνύς εὐθείας καὶ διπλασιάζων τὸ ἐγγραφόμενον πολύγωνον καὶ τοῦτο αἰεὶ ποιῶν ὥστε ποτε δαπανωμένου τοῦ ἐπιπέδου ἐγγραφήσεσθαι τι πολύγωνον τοῦτῳ τῷ τρόπῳ ἐν τῷ κύκλῳ, οὐ αἱ πλευραὶ διὰ σμικρότητα ἐφαρμόσουσι τῇ τοῦ κύκλου περιφερείᾳ. παντὶ δὲ πολυγώνῳ ἴσον τετράγωνον δυνάμενοι θέσθαι, ὡς ἐν τοῖς Στοιχείοις παρελάβομεν, διὰ τὸ ἴσον ὑποκείσθαι τὸ πολύγωνον τῷ κύκλῳ ἐφαρμόζον αὐτῷ, ἐσόμεθα καὶ κύκλῳ ἴσον τιθέντες τετράγωνον.

Antiphon et Hippocrate de Chios croyaient y être parvenus, mais ils s'étaient trompés. Puisque l'erreur d'Antiphon découle de ceci qu'il n'a pas travaillé à partir des principes de géométrie, comme on le verra, ce n'est pas au géomètre de le réfuter [...]. Ayant tracé un cercle, Antiphon y inscrit l'un des polygones qui peuvent y être inscrits. Admettons que la figure inscrite soit, par exemple, un carré. Ensuite, après avoir divisé chaque côté du carré en deux, il trace, à partir du point de division [et perpendiculairement], des droites jusqu'à la circonférence, chacune divisant logiquement en deux parties la section correspondante du cercle. Puis, à partir du point d'intersection de la circonférence, il relie avec une droite les points extrêmes des côtés du carré ; ainsi, avec ces droites, il génère quatre triangles, et la figure entière inscrite est un octogone. En utilisant le même procédé, il divise en deux chaque côté de l'octogone, puis trace des droites à angle droit du point de division jusqu'à la circonférence et relie par des droites les points d'intersections et les points extrêmes de chaque côté de l'octogone. La figure qui en résulte est un polygone de seize côtés. Et de nouveau, avec le même raisonnement, il divise chaque côté du polygone de seize côtés et joint les droites comme précédemment, doublant ainsi le [nombre des côtés] du polygone inscrit. Procédant toujours selon cette méthode, il pensait que, une fois la superficie du cercle épuisée, un polygone aux côtés de dimensions extrêmement petites et coïncidant avec la circonférence serait inscrit dans le cercle. Et puisqu'il est possible, selon ce que nous avons appris dans les *Éléments* [Euclide, II, 14], de produire un carré égal à un polygone et que nous avons fait coïncider avec le cercle un polygone, nous pouvons inscrire dans un cercle un carré lui équivalant.

<p>20. Thémistios, <i>Physique</i>, 4, 2.[...] τοῦτο δὲ ἦν <τοῦ>τὴν ἐπ' ἄπειρον τομὴν ἀναιρούντος, ἦν ὑπόθεσιν ὁ γεωμέτρης λαμβάνει.*</p> <p>21. Harpocraton, 83 B, 101 S.ἔμβριος - Ἄντι-φῶν· Ἀληθείας α· «καὶ ἡ σηπεδῶν [...] ἔμβριος γένοιτο» ἀντὶ τοῦ «ἐν τῷ ζῆν» τουτέστι «ζήσειε καὶ μὴ ξηρανθεῖη μηδ' ἀποθάνοι».</p> <p>22. Aristote, <i>Physique</i>, B 1, 193a 9.δοκεῖ δ' ἡ φύσις καὶ ἡ οὐσία τῶν φύσει ὄντων ἐνίοις εἶναι τὸ πρῶτον ἐνυπάρχον ἐκάστῳ ἀρρυθμιστον <ὄν> καθ' ἑαυτό, οἷον κλίνης φύσις τὸ ξύλον, ἀδριάντος δ' ὁ χαλκός. σημείον δέ φησιν Ἄντιφῶν ὅτι εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ λάβοι δύναμιν ἡ σηπεδῶν ὥστε ἀνεῖναιβλαστόν, οὐκ ἂν γενέσθαι κλίνην ἀλλὰ ξύλον, ὡς τὸ μὲν κατὰ συμβεβηκὸς ὑπάρχον, τὴν κατὰ νόμον διάθεσιν καὶ τὴν τέχνην, τὴν δ' οὐσίαν οὖσαν ἐκείνην ἢ καὶ διαμένει ταῦτα πάσχουσα συνεχῶς. εἴ τις κατορύξειε κλίνην καὶ σηπεδῶν τοῦ ξύλου ἔμβριος γένοιτο, οὐκ ἂν γένοιτο κλίνη, ἀλλὰ ξύλον.</p> <p>23. Harpocraton, 97 B, 116 S.ἀειεστῶ· Ἄντιφῶν ἐν Ἀληθείας δευτέρῳ τὴν ἀιδιότητα καὶ τὸ ἐπὶ τῶν αὐτῶν ἀεὶ ἐστάναι, ὥσπερ καὶ εὖεστῶ ἡ εὐδαιμονία καλεῖται.</p> <p>24. Harpocraton, 94 B, 113 S.διάστασις· Ἄντιφῶν Ἀληθείας β.</p>	<p>20. Thémistios, <i>Physique</i>, 4, 2.[...] Cette manière de procéder [d'Antiphon] fut possible pour ceux qui réfutaient la division à l'infini, hypothèse qui, au contraire, est admise par le géomètre.</p> <p>21. Harpocraton, 83 B, 101 S. Antiphon dans le premier livre de <i>La Vérité</i> : « Vivant », « ce qui se décompose [...] ce qui devenait vivant » à la place de « dans le fait de vivre », c'est-à-dire « ce qui vivait, ce qui ne se desséchait pas et qui ne mourait pas ».</p> <p>22. Aristote, <i>Physique</i>, B 1, 193a 9. Il semble à certains que la nature, c'est-à-dire la substance des choses existantes, soit ce qui avant tout subsiste dans chaque chose, en soi et sans aucune forme ; par exemple le bois est la nature du lit, le bronze est la nature d'une statue. Antiphon dit que la preuve c'est que si on enterrait un lit et si sa décomposition produisait une pousse, ce qui naîtrait ce ne serait pas un lit mais du bois, puisque d'un côté il y a ce qui existe par accident, c'est-à-dire la disposition selon la règle et selon la technique, et de l'autre [il y a] la substance, ce qui persiste sans interruption pendant que celle-ci subit ces mutations. « Si on enterrait un lit et si sa décomposition produisait de la vie, ce qui naîtrait ce ne serait pas un lit, mais du bois. »</p> <p>23. Harpocraton, 97 B, 116 S. « ÉTERNELLE EXISTENCE ». Antiphon dans le deuxième livre de <i>La Vérité</i>, « éternité » et « être stable sur les mêmes fondements », si bien comme « bonheur », dit « εὐδαιμονία ».</p> <p>24. Harpocraton, 94 B, 113 S.DISCORDE.</p>
--	--

<p>«περὶ τῆς νῦν κρα-τούσης διαστάσεως» ἀντὶ τοῦ διακοσμῆ-σεως τῶν ὄλων.</p> <p>25. Harpocraton, 114 B, 147 S. ἀδιάστατον : τὸ μήπω διεστηκὸς μηδὲ διακεκριμένον 'Αντιφῶν εἶπεν.</p> <p>26. Photios, A p. 31, 17 Reitz. ἀδιάστατον: ὡς 'Αντιφῶν «καὶ τὸ οἰκοδόμημα ἀδιά- στατον».</p> <p>27. Souda. 'Αντιφῶν δὲ τῇ διαθέσει ἐχρήσατο ἐπὶ γνώμης ἢ διανοίας· ὁ αὐ- τὸς καὶ ἐπὶ τοῦ διαθεῖναι λόγον τουτέ- στιν ἐπὶ τοῦ ἐξαγγεῖλαι τι. ἐν τῷ δευ- τέρῳ τῆς 'Αληθείας ὁ αὐτὸς κέχρηται καὶ ἐπὶ τῆς διακοσμῆσεως.</p> <p>28. Harpocraton, 95 B, 114 S. δίνωι· ἀντὶ τοῦ δινῆσει 'Αντιφῶν 'Αληθείας β.</p> <p>29. Aetius, II, 20, 15. (περὶ οὐσίας ἡλίου) 'Αν- τιφῶν πῦρ ἐπινεμόμενον μὲν τὸν περὶ τὴν γῆν ὑγρὸν ἀέρα, ἀνατολὰς δὲ καὶ δύσεις ποιοῦμενον τῷ τὸν μὲν ἐπικαιό- μενον ἀεὶ προλείπειν, τοῦ δ' ὑπονοτιζο- μένου πάλιν ἀντέχεσθαι.</p> <p>30. Aetius, II, 28, 4. 'Αντιφῶν ἰδιοφεγγῆ μὲν τὴν σελήνην, ὃ δὲ ἀποκρυπτόμενον περὶ αὐτὴν ὑπὸ τῆς προσβολῆς τοῦ ἡλίου ἀμαυροῦσθαι, πεφυκός τοῦ ἰσχυ- ροτέρου [πυρὸς] τὸ ἀσθενέστερον ἀμα-</p>	<p>Antiphon dans le deuxième livre de <i>La Vérité</i>, « sur la discorde qui maintenant domine », en opposition à l'« ordre des choses ».</p> <p>25. Harpocraton, 114 B, 147 S. INDIVIDU : « ce qui n'est nullement en contraste ni disjoncté ».</p> <p>26. Photios, A p. 31, 17 Reitz. INDIVISE : Antiphon s'exprime ainsi : « aussi l'édifice est unitaire ».</p> <p>27. Souda. Antiphon utilise « système » à la place d'« intellect » ou de « pensée ». Le même Antiphon : « systématiser un discours », c'est-à- dire « exposer quelque raisonnement ». Dans le deuxième livre de <i>La Vérité</i>, il l'a utilisé aussi pour « ordre du monde ».</p> <p>28. Harpocraton, 95 B, 114 S. « Dans un vortex », dit Antiphon dans le deuxième livre de <i>La Vérité</i>, à la place de « avec un mouvement de rotation ».</p> <p>29. Aetius, II, 20, 15. (Sur la nature du Soleil) Antiphon soutient que [le Soleil] est du feu qui s'alimente avec l'air humide qui se trouve autour de la Terre, et que cela détermine ses naissances et ses couchers, en laissant toujours en arrière ce qui est brûlé et en allant, au contraire, toujours vers ce qui est humide.</p> <p>30. Aetius, II, 28, 4. Antiphon soutient que la Lune brille d'une lumière à elle. [Mais] cet aspect d'elle nous est caché. La luminosité est</p>
---	---

ροῦν· ὁ δὴ συμβαίνειν καὶ περὶ τὰ ἄλλα ἄστρα.

31. Aetius, II, 29, 3.(περὶ ἐκλείψεως σελήνης) Ἀλκμαίων [24 A 4], Ἡράκλειτος [22 A 12], Ἀντιφῶν κατὰ τὴν τοῦ σκαφοειδοῦς στροφὴν καὶ τὰς περικλίσεις.

32. Galenus, III, 32. οὕτω δὲ καὶ παρ' Ἀντιφῶντι κατὰ τὸ δεύτερον τῆς Ἀληθείας ἔστιν εὐρεῖν γεγραμμένην τὴν προσηγορίαν [=εἰλούμενον] ἐν τῆιδε τῆι ῥήσει· «ὅταν οὖν γένωνται ἐν τῷ ἀέρι ὄμβροι τε καὶ πνεύματα ὑπεναντία ἀλλήλοις, τότε συστρέφεται τὸ ὕδωρ καὶ πυκνοῦται κατὰ πολλά· ὁ τι δ' ἂν τῶν ζυμπιπτόντων κρατηθῆι, τοῦτ' ἐπυκνώθη καὶ συνεστράφη ὑπὸ τε τοῦ πνεύματος εἰλούμενον καὶ ὑπὸ τῆς βίας». καὶ γὰρ καὶ οὗτος τὸ κατακλειόμενον ἢ συνειλούμενον εἰς ἑαυτὸ φαίνεται δηλῶν διὰ τῆς εἰλούμενον φωνῆς

33. Galenus, Sur la médecine, (Trad. de l'arabe à l'allemand de Meyerhof-Schacht, Abh. D. Berl. Ak. 1931, 3, p. 34). «Von diesen Dingen habe ich dir gesagt, dass die Galle sie hervorrief, weil sie sich in den Händen und Füßen befand; diejenige (Galle) aber, welche bis zum Fleische vordrang, erzeugte, wenn ihre Menge gross war, chronische Fieber; denn wenn sie bis zum Fleische gelangt, so entsteht darin durch sie eine Verderbnis in seiner Substanz selbst und es schwillt an; die unnatürliche Wärme weiter kommt also von dieser Stelle; ihr Andauern und Kontinuierlich werden aber kommt von der Galle her, wenn sie im Fleische reichlich vorhanden ist und sich nicht

attenuée à cause du rapprochement du Soleil, étant donné que par nature le plus fort occulte le plus faible. Et cela concerne aussi les autres astres.

31. Aetius, II, 29, 3. (L'éclipse de lune est produite selon) Alcmeon, Héraclite et Antiphon, du renversement de son récipient, similaire à une coupe, et à cause de ses inclinations.

32. Galenus, III, 32. De la même façon, aussi chez Antiphon, dans le deuxième livre de *La Vérité*, il est possible de trouver le mot « εἰλούμενον » [agglomération] dans cette phrase : « Quand il survient dans l'air les pluies et les vents opposés entre eux, l'eau s'accumule et se concentre considérablement. Ce qui est déplacé par les vents qui se rabattent, en se renfermant, est comprimé et aggloméré à cause du vent et de sa violence. » Donc Antiphon met aussi en évidence avec le mot « εἰλούμενον » ce qui s'est concentré ou renfermé en lui-même.

33. Galenus, Sur la médecine, (Trad. de l'arabe à l'allemand de Meyerhof-Schacht, Abh. D. Berl. Ak. 1931, 3, p. 34). Citation d'Antiphon, tirée du livre deuxième de *La Vérité* : « Pour ce qui concerne ces phénomènes, je t'ai dit que la bile les provoque parce qu'elle se trouve dans les mains et dans les pieds. Mais celle qui atteint la chair, si sa quantité est grande, provoque une fièvre persistante, puisque la bile, en se répandant dans la chair, provoque une détérioration de celle-ci et un gonflement : une température anormale en résulte. Sa durée et sa persistance sont dues à la bile, si celle-ci s'est largement diffusée dans la chair sans se

schnell verzieht und vermindert, sondern bleibt, indem sie neben der unnatürlichen Wärme weiterbesteht (qui il caldo naturale è chiamato θέρμη)» [...] «Alles von ihnen (den Gallen) was bis zum Fleisch vordrängt, erzeugt heftige, langdauernde Fieber» [...] «Wenn die Blutgefäße mehr hineinfließt, als sie vertragen, so öffnen sie sich, und deshalb entsteht durch sie eine φλεγμονή. Und wenn eine φλεγμονή daraus entsteht und dem von ihr Befallenen Schmerzen zu verursachen beginnt und sich das einwurzelt, so nennt man diese Krankheit Gicht».

34. Aetius, III, 16, 4. (περὶ θαλάσσης πῶς συνέστη καὶ πῶς ἐστὶ πικρά) Ἀντιφῶν ἰδρώτα τοῦ θερμοῦ, ἐξ οὗ τὸ περιληφθὲν ὑγρὸν ἀπεκρίθη τῷ καθεψηθῆναι παραλυκίσασα ὅπερ ἐπὶ παντὸς ἰδρώτος συμβαίνει.

35. Fragment I, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XI, n. 1364 (Éd. Hunt).

Fragment A

(Col. I - 1- 33 Hunt)

.....]θου
]η
]με
]νευ
] νόμι- (5)
 μον·]δικαιοσύνη
 δ' ἡ]ν τὰ τῆς πό-
 λεω]ς νόμιμα,
 ἐν]ῆ ἄν πολι-

dispenser et sans diminuer rapidement, et si elle résiste pendant que la température anormale continue » [...] « Tout ce qui passe de celle-ci à la chair détermine une fièvre violente et persistante » [...] « Si dans les vaisseaux sanguins il y a plus qu'ils ne peuvent contenir, ils s'ouvrent et ainsi, à cause de cela même, à travers eux, une inflammation survient. » Et si une inflammation est déterminée de cette façon et si elle commence à provoquer douleurs à ceux qui en sont victimes, et à s'enraciner : cette maladie s'appelle goutte.

34. Aetius, III, 16, 4. (À propos de la mer, comment elle a reçu sa forme et pourquoi elle est amère) Antiphon dit qu'elle est de la sueur provoquée par la chaleur, et que la part humide fut récupérée et séparée pour qu'elle soit cuite et rendue salée, ce qui est vrai pour tout type de sueur.

35. Fragment I, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XI, n. 1364 (Éd. Hunt).

Fragment A

(Col. I 1-33 Hunt.)

...Justice est alors ne pas violer les lois de la cité dont on est citoyen, pour cela donc un homme se conduirait de manière juste avec un avantage maximal si en présence de témoins il déclare excellentes les lois, mais dès qu'il est seul, sans témoins, [considère comme excellentes] celles de la nature. D'autre part, en effet, les

<p>τεύηταιί τις, μῆ (10) παρ]αβαίνειν. χρῶιτ' ἄν οὖν ἄνθρωπος μα- λιστα [θ]ἑαυτῶ ξυμφ[ε]ρόντως (15) δικαιοσύνη, εἰ μετὰ μὲν μαρ- τύρων τοὺς νό- μους μεγά[λο]υς ἄγοι,μονούμε-(20) νος δὲ μαρτύ- ρων τὰ τῆς φύ- σεως· τὰ μὲν γὰρ τῶν νόμων ἐπίθ]ετα, τὰ δὲ (25) τῆς]φύσεως ἄ- ναγ]καῖα. καὶ τὰ μὲν]τῶν νό- μων]ὁμολογη- θέντ]α οὐ φύν- (30) τ' ἐστί]ν· τὰ δὲ τῆς φύσ]εως φύν- τα οὐχ] ὁμολογη-</p>	<p>commandements établis par les lois sont artificiels alors que ceux de la nature sont nécessaires. En outre, les commandements des lois sont établis par un accord et non selon la nature. Ceux de la nature sont naturels et ne découlent pas d'un</p>
<p>(Col. II 34-66 Hunt)</p> <p>θέντα [[ο]υχ [ό]μολογηθεν τα]]τὰ οὖν νόμι- μα παραβαίνων εἰ ἄν λάθῃ τοὺς 5 ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνῃς καὶ ζημίας ἄ- πήλλακται· μῆ λαθῶν δ' οὐ· τῶν 10 δὲ τι φύσει ξυμ- φύτων ἕάν τι παρὰ τὸ δυνατὸν βιάζεται, ἕάν τε πάντας ἄν-15 θρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν, ἕάν τε πάντες ἴδωσιν, οὐδὲν μείζον· 20</p>	<p>(Col. II 34-66 Hunt.)</p> <p>accord... Donc celui qui, en violant les lois, se cache à ceux qui ont créé l'accord, s'échappe à l'infamie et à la punition. S'il n'arrive pas à se cacher, [il n'y échappe] pas. Si, au contraire, il viole, pour ce qui est possible, une des règles imposées par la nature et si cet homme le cache à tout le monde, sa punition ne sera pas mineure, pas plus qu'elle ne sera pas majeure si tout le monde le voit. On n'est pas puni en effet à cause d'une opinion mais à cause de la vérité. L'observation de telles circonstances est absolument nécessaire à cause de ces considérations : la plupart des décisions selon la loi se trouvent en conflit avec la nature. On a légiféré pour les yeux les choses qu'ils doivent</p>

οὐ γὰρ διὰ δόξαν
 βλάπτεται, ἀλλὰ
 δι' ἀλήθειαν· ἔστι
 δὲ πάν[τως]τῶνδε ἔνε-
 κα τούτων ἢ σκέ- 25
 ψις, ὅτι τὰ πολλὰ
 τῶν κατὰ νό-
 μον δικαίων
 πολεμίως τῆι
 φύσει κείται· νε- 30
 νο[μο]θ[έ]τηται
 γὰρ ἐπὶ τε τοῖς ὀ-
 φ[θ]αλμοῖς, ἃ δεῖ

(Col. III 67-99 H.)

αὐτοὺς ὁρᾶν καὶ
 ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ
 τοῖς ὠσίν, ἃ δεῖ αὐ-
 τὰ ἀκούειν καὶ
 ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐπὶ τῆι
 γλώττη, ἃ τε
 δεῖ αὐτὴν λέγειν
 καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ ἐ-
 πὶ ταῖς χερσίν,
 ἃ τε δεῖ αὐτὰς δρᾶν 10
 καὶ ἃ οὐ δεῖ· καὶ
 ἐπὶ τοῖς ποσίν, ἐ-
 φ' ἃ τε δεῖ αὐτοὺς
 ἰέναι καὶ ἐφ' ἃ οὐ
 δεῖ· καὶ ἐπὶ τῶι νῶι, 15
 ὧν τε δεῖ αὐτὸν
 ἐπιθυμεῖν καὶ
 ὧν μὴ· [οὐ μὲ]ν οὖν
 οὐδὲν τι φύσει
 φιλιώτερα οὐδ' οἰ- 20
 κειότερα, ἀφ' ὧν
 οἱ νόμοι ἀποτρέ-
 πουσι τοὺς ἀν[θ]ρώ[πους]
 ἢ ἐφ' ἃ [προ]τρέ-
 πουσιν [.]· τ[ὸ γὰρ] 25
 ζῆν ἔστι τῆς φύ-
 σεως καὶ τὸ ἀπο-
 θανεῖν, καὶ τὸ
 μὲν ζῆν αὐτ[οῖς]
 ἔστιν ἀπὸ τῶν 30

(Col. III 67-99 Hunt.)

voir comme celles qu'ils ne doivent pas voir. Et pour les oreilles, les choses qu'elles doivent entendre et celles qu'elles ne doivent pas entendre. Et pour la langue, les choses qu'elle doit dire et celles qu'elle ne doit pas dire. Et pour les mains, les choses qu'elles doivent faire et celles qu'elles ne doivent pas faire. Et pour les pieds, dans quelle direction ils doivent aller et dans quelle ils ne doivent pas aller. Et pour l'intellect, quelles choses il doit désirer et lesquelles non. Et, d'ailleurs, elles ne sont pas du tout moins bonnes pour la nature les actions que les lois interdisent aux hommes par rapport à celles vers lesquelles elles les conduisent. Le fait de vivre et le fait de mourir sont, en effet, selon nature, et le fait de vivre selon eux dérive des choses utiles, et le fait de mourir des choses qui ne

<p>ξυμφερόντων, τὸ δὲ ἀποθανεῖν ἀπὸ τῶν μὴ ξυμ-</p> <p>(Col. IV 100 - 131 H.)</p> <p>φερόντων· τὰ δὲ ξυμφέροντα τὰ μὲν ὑπὸ τῶν νόμων κεί- μενα δεσμὰ 5 τῆς φύσεως ἐ[στι], τὰ δ' ὑπὸ τῆς φύ- σεως ἐλεύθερα· [οὐ- κουν τὰ ἀλγύ- νοντα ὀρθῶι γε λ[ό- 10 γωι ὀνίησιν τὴν φύσιν μᾶλλον ἢ τὰ εὐφραίνον- τα· οὐκουν [ᾶ]ν οὐ- δὲ ξυμφέρον- 15 τ' εἴη τὰ λυποῦ[ντα μᾶλλον ἢ τ[ὰ ἡ- δοντ[α·] τὰ γὰρ τῶι ἀλη[θε]ῖ ξυμφέ- ρ[οντ]α οὐ βλά- 20 π[τει]ν δεῖ, ἀλλ[λ' ὠ- φ[ε]λεῖν· τὰ τοίνυ[ν τι φύσει ξυμ- φέροντα τούτ[ων]οτια [...] απ [...]ανα [...]και οι [...]νται κα[ὶ οἵτινε]ς ἂν πα-</p>	<p>(Col. IV 100-131 Hunt.)</p> <p>sont pas utiles. D'ailleurs, les choses utiles établies par les lois sont des contraintes pour la nature ; celles qui sont posées par la nature, au contraire, sont libres. Certainement les choses qui font souffrir, si on s'en tient à un discours correct, ne sont pas plus agréables à la nature que des choses qui provoquent plaisir. Et certainement les choses qui provoquent douleur ne seraient pas plus utiles que des choses qui provoquent plaisir. Selon un discours vrai, les choses utiles ne nuisent pas, elles sont, au contraire, positives. Par conséquent, les choses qui sont utiles selon la nature de ceux... et tous ceux qui</p>
<p>(Col. V 132 - 164 H.)</p> <p>θόν]τες ἀμύνων- ται καὶ μὴ αὐτοῖ ἄρχ]ωσι τοῦ δρᾶν· καὶ οἵτινες ἂν τοῦς] γειναμέ- 5 νου]ς καὶ κακοῦς ὄντας εἰς αὐτοῦς εὐ ποιῶσιν· καὶ οἱ</p>	<p>(Col. V 132-164 Hunt.)</p> <p>subissent se défendent, sans prendre l'initiative d'agir. Et ceux qui se conduisent correctement avec leurs parents, même si ces derniers sont méchants avec eux. Et ceux qui permettent aux adversaires de lancer des accusations sous</p>

<p>κατόμνυσθαι διδόντες ἐτέ- 10 ροι, αὐτοὶ δὲ μὴ κατομνύμε- νοι.] καὶ τούτων τῶν εἰρημένων πόλλ' ἂν τις εὖ- 15 ροι πολέμια τι φύσει· ἔνι τ' ἐν αὐ- τοῖς ἀλγύνεσθαι τε μᾶλλον, ἐξὸν 20 ἤττω καὶ ἐλάτ- τω ἤδεσθαι, ἐξὸν πλείω καὶ κακῶς πάσχειν, ἐξὸν μὴ πάσχειν. εἰ μὲν οὖν τις τοῖς τοιαῦτα προ[σ- ῖ]εμένοις ἐπικού- ρ]ησις ἐγίγνε- το] παρὰ τῶν νό- μ]ων, τοῖς δὲ μὴ π]ρο[σ]ῖεμένοις, ἀλ- λ' ἐναντιουμέ- νοις ἐλάττωσις</p>	<p>serment, alors qu'eux n'accusent pas sous la foi d'un serment. Et de ces cas exposés on pourrait découvrir que beaucoup sont en conflit avec la nature. Le fait de souffrir plus est inhérent à ceux-ci, alors qu'il serait possible de souffrir moins et de jouir moins, jouir plus et souffrir au plus haut point, ou ne pas souffrir. Si, donc, il était institué un avantage et une protection pour ceux qui s'adaptent [aux lois] et un dommage pour ceux qui ne s'y adaptent pas mais qui s'y opposent,</p>
<p>(Col. VI 165 - 197 H.)</p> <p>οὐκ ἂν[όνητον ἄ]ν ἦν τ[ὸ τοῖς νό- μοις πεῖ[σ]μα· νῦν δὲ φαίνε[ται τοῖς προσιεμ[έ]νοις τὰ τοιαῦτα τὸ ἐ[κ νόμου δίκαι]ον οὐχ ἰκανὸν ἐπι- κουρεῖν· ὃ γε πρῶ- τον μὲν ἐπιτρέ- πει τῶι πάσχον- τι παθεῖν καὶ τῶι δρῶντι δρᾶσαι· καὶ οὔτε ἐνταῦ- θα διεκώλυε τὸν πάσχοντα μὴ παθεῖν, οὔτε τὸν δρῶντα δρᾶσαι. εἷς τε τὴν τιμω-</p>	<p>(Col. VI 165-197 Hunt.)</p> <p>la contrainte des lois ne serait pas stupide. Or, au contraire, il est évident que ce qui est juste selon la loi ne peut pas aider ceux qui s'adaptent à ces règles. La loi permet avant tout que, celui qui la subit subisse et que celui qui commet un crime le commette. Et dans une telle situation elle n'empêche nullement que celui qui subit subisse, ni que celui qui commet un crime le commette. [La loi], parce qu'elle est liée à la sanction, n'incline ni du côté de celui qui a subi ni de celui qui a commis un crime. Il faut en effet que ce dernier persuade ceux qui doivent rendre justice qu'il a été lésé, ou bien obtienne justice en recourant à une fiction. Pour celui qui a commis un crime reste quand même la</p>

ρίαν ἀναφερό-
μενον οὐδὲν
ἰδιώτερον ἐπὶ
τῷ πεπονθότι
ἢ τῷ δεδρακό-
τι.]πεῖ[σ]αι γὰρ δεῖ
αὐτὸ[ν το]ῦς τιμω-
ρ[ή]σοντ]ας,ὡς ἔ-
παθεν, [ἦ] δύνα-
σθαι ἀπ[άτ]η δί-
κην [ἔχει]ν.ταύ-
τὰ δὲ καταλεί-
πετα[ι]καὶ τῷ δρᾶ-
σαντ[ι ἀ]ρνεῖσθαι.

Fragment B

Col II (266 - 299 H.)

ρων ἐπι[ιστάμε-
θά τε καὶ σεβόμεν·
τοὺς δὲ [τῶν τη-
λοῦ οἰκ[οῦν]των,
οὔτε ἐπι[στ]άμε-
θα οὔτε σεβόμεν.
ἐν τ[ο]ύτῳ οὖν
πρὸς ἀλλήλους
βεβαρβαρώμε-
θα,ἐπεὶ φύσει γε
πάντα πάντες
ὁμοίως πεφύκ[α]-
μεν καὶ βάρβα-
ροι καὶ ἑλλην[ες
εἶναι. σκοπεῖν
δ[ὲ] παρέχει τὰ
τῶν φύσει [ὄντων
ἀναγκαῖα
πᾶσιν ἀν[θρώ-
ποις, π[ο]ρίζόμενά

possibilité de réfuter les accusations. Ce fait surtout est terrible, que la capacité de persuasion qui est propre de celui qui accuse, a le même poids pour celui qui a subi et pour celui a commis le crime : la victoire est en effet le résultat des mots...

Fragment B

(Col. II 266-299 Hunt.)

[Nous reconnaissons et honorons nos proches], en revanche ceux qui habitent loin, nous ne les reconnaissons ni les honorons. Ce faisant, nous nous conduisons comme des barbares. Puisque nous tous, barbares et Grecs, sommes par nature faits de la même façon. Il est important en effet d'observer que les qualités naturelles indispensables sont fournies à tous les hommes. Elles sont données à tous pareillement, et pour ce qui concerne ces activités rien ne nous désigne ni comme barbares ni comme grecs. Nous respirons tous l'air avec la bouche et avec les narines, et nous rions tous en jouissant avec l'intellect, ou encore nous pleurons quand nous souffrons. Et nous entendons les sons avec les oreilles et, grâce aux rayons de soleil, nous voyons avec les yeux, travaillons avec les mains et marchons avec les pieds.

τε κατὰ τὰς αὐτὰς
 δυνάμεις ἅπανσι,
 καὶ ἐν [αὐτοῖς τού-
 τοις οὔτε β[άρβα-
 ρος ἀφώρι[σται
 ἡμῶν ο[ὐδεὶς
 οὔτε ἔλλην.ἀ-
 ναπνέομέν
 τε γὰρ εἰς τὸν ἀ-
 ἐρ[α]ἅπαντες
 κατὰ τὸ στόμα
 καὶ κατ[ὰ] τὰς ῥί-
 νας· καὶ γελῶ-
 με]ν χαίροντες τῷ
 νῶ ἦ] δακρύ-
 ομε[ν]λυπού-
 μενοι· καὶ τῇ ἀ-
 κοῇ τοὺς φθόγ-
 γους εἰσδεχόμε-
 θα· καὶ τῇ αὐγῇ
 μετὰ τῆς ὄψε-
 ως ὀρώμεν· καὶ
 ταῖς χερσὶν ἐρ-
 γάζομεθα· καὶ
 τοῖς ποσὶν βαδίζο-
 μεν.υβ[

36. Fragment II, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XV 120.

(Col. I)

.....]τοῦ δικαίου
].ου δοκοῦν-
τὸ] μαρτυρεῖν
 ἐν ἀλλ]λήλοις τάληθ
 δίκαιο]ν νομίζεται
 εἶναι]καὶ χρήσιμον
 οὐδὲν] ἦττον εἰς
 τὰ τῶν]ἀνθρώπων
 ἐπι]τηδεύματα·
 τοῦτο]τοίνυν οὐ δί-
 καιος]ἔσται ὁ ποιῶν,
 εἴπε]ρ τὸ μὴ ἀδικεῖν

36. Fragment II, Papyrus d'Oxyrhynque. Pap. XV 120.

(Col. I)

... le fait de témoigner [et de se dire] la vérité les uns aux autres est considéré comme juste et, encore plus, avantageux pour la façon de vivre des hommes. Qui fait cela ne sera certainement pas juste, étant donné qu'il est correct de ne pas commettre une injustice envers quelqu'un si on n'a pas été personnellement lésé [par lui]. Il est en effet logique que celui qui témoigne, même s'il dit la vérité, lèse de quelque façon une autre personne, et du fait de son témoignage il s'expose lui-même à des injustices. Dans une

μηδ]ένα μὴ ἀδικούμενον αὐτὸν δίκ]αιόν ἐστιν· ἀνάγκη γὰρ τὸν μαρτυροῦντα, κἂν ἀληθῆ μ]αρτυρῆι, ὅμως ἄλλον]πως ἀδικεῖν καὶ ἅμα]αὐτὸν ἄ[ν ἀδικεῖσθαι [ὑστερον, ὦ]ν ἔνε[κα εἶπεν, ἐ]ν ᾧ διὰ τ[ὰ ὑπ' αὐτ]οῦ μαρτυρηθέντα ἀλίσκ[ε]ται ὁ καταμαρτυρούμενος καὶ ἀπόλλυσιν ἢ χρήματα ἢ αὐτὸν δι]ὰ τοῦτον ὃν οὐδὲν ἀ]δικεῖ· ἐν μὲν οὖν τούτῳ τὸν καταμαρτυρούμενον ἀ]δικεῖ, ὅτι οὐκ ἀδικο]ῦντα ἑαυτὸν ἀδικεῖ, αὐτὸς δ' ἀδικεῖται ὑ]πὸ τοῦ καταμαρτυρηθ]έντος, ὅτι μισεῖται] ὑπ' αὐτοῦ

(Col. II)

ληθῆ μαρτυ[ρήσας· καὶ οὐ μόν]ον τῷ μίσει, ἀλλὰ κ[αὶ ὅτι δεῖ αὐτὸν τὸ]ν αἰῶνα πάντα φυλάττεσθαι τοῦτο]ν οὐ καταμαρτύρ[ησεν· ὡς ὑπάρχε]ι γ' αὐτῷ ἐχθρὸς τοιο[ῦτος, οἷος καὶ λέγειν καὶ δρᾶν εἴ τι δύ]ναιτο κακὸν αὐτόν. κα]ί τοι ταῦτα φαίνεται οὐ σμικρὰ ὄντα τὰ δικήματα, οὔτε

situation de ce type, à cause des faits dont celui-ci a témoigné, celui qui a été l'objet d'un tel témoignage est déclaré coupable et perd ses biens ou la vie, cela donc à cause de quelqu'un qu'il n'avait nullement lésé. Ainsi, celui qui fait la déposition commet une injustice parce qu'il porte préjudice à quelqu'un qui ne lui a pas nuit, et sera lui-même exposé à un dommage parce qu'il sera détesté par celui contre lequel il aura témoigné

(Col. II)

Bien qu'il ait témoigné de faits avérés. Et non seulement à cause la haine, mais aussi parce qu'il sera nécessaire qu'il reste sur ses gardes tout au long de sa vie par rapport à ceux contre qui il a témoigné. Il s'est créé un ennemi qui dira du mal de lui et qui lui fera du mal dès qu'il le pourra. Ces injustices, ni celle qu'il ne commet ni celles qu'il ne subit, ne sont évidemment pas d'une moindre importance. Non seulement telles choses sont justes, notamment le fait de ne pas commettre d'injustices ni le fait de ne pas les subir, mais surtout il est nécessaire que l'un des deux soit juste ou bien que les deux

ἃ αὐτὸς ἀδικεῖται
 οὔτε ἃ ἀδικεῖ· οὐ γὰρ
 οἶόν τε ταῦτά τε δί-
 καια εἶναι καὶ τὸ μη-
 δ]ὲν ἀδικεῖν μη-
 δὲ] αὐτὸν ἀδικεῖσθαι·
 ἀλλ]λ' ἀνάγκη ἐστὶν
 ἦ] τὰ ἕτερα αὐτῶν
 δ]ίκαια εἶναι ἢ ἀμ-
 φότερα ἄδικα· φαί-
 νεται δὲ καὶ τὸ δικά-
 ζειν καὶ τὸ κρίνειν
 καὶ τὸ διαιτᾶν ὅπως
 ἂν περαίνηται οὐ
 δίκαια ὄντα· τὸ γὰρ
 ἄλλους ὠφελοῦν ἄλ-
 λο]υς βλάπτει· ἐν δὲ
 τοῦ]τωι οἱ μὲν ὠφελού-
 μενο]ι οὐκ ἀδικοῦ[ν-
 ται, οἱ]δὲ βλαπτόμε[νοι
 ἀδικο]ῦνται.....
] μην [.....
]. ινου [.....

37. FRAGMENTS III Oxyr. Pap. III 414 (Fr. a)

(Col. I)

[τοῦ]ἀνθρώπου οὐ-
 [σα]ἦ πονηρὰν ἢ-
 [γεῖσ]θαι· ἦκιστα δ' ἂν
 [τι]ς νέος ὦν τοιοῦ-
 [τόν] τ[ι]ἐπιτηδεύ-
 [οι].περὶ δὲ τῶν ποι-
 [ητ]ῶν ἦν ἔχω γνώ-
 [μη]ν λέξω. ἦδη γὰρ
 [πολ]λῶν ἤκουσα
 [ὥς]ἐστὶν ὠφέλιμον
 [το]ῖς ποιήμασιν
 [ὁμιλ]εῖν ἃ οἱ πρότε-
 [ροι κα]τέλιπον.

soient injustes. Il est évident en revanche que promulguer des sentences, évaluer et arbitrer ne sera en aucun cas juste. Ce qui avantage les uns, nuit aux autres. De cette façon ceux qui sont avantagés ne subissent pas d'injustices, alors que ceux qui sont lésés en subissent...

37. FRAGMENTS III Oxyr. Pap. III 414 (Fr. a)

(Col. I)

...ou que [la musique] doit être considérée de moindre importance. Celui qui est jeune ne s'occupe pas de choses de ce genre ! Pour ce qui concerne les poètes, j'exposerai ma pensée. J'ai entendu dire, par beaucoup, qu'il est utile de fréquenter les ouvrages que les anciens nous laissent. En effet, le fait que l'on puisse tirer une certaine utilité par eux...

<p>[κα]ἰ γὰ[ρ] ἀπ' αὐτῶν [ὠφ]ελίαν εἶναι [...η...]ιδι...</p> <p>(Col. II)</p> <p>[περὶ τῶν] [κ]αλῶν καὶ αἰσχροῶν, περὶ τῶν δικαίω[ν] κα[ἰ] ἀ]δίκων, περὶ τῶν θείων, περ[ὶ] τῶν ἐν Αἴδου, πε[ρ]ὶ γο- νῆς ἀνθρώ[πων] περ[ὶ] ἐπ[ὶ] κηδ[ευ- μάτων· εἰκ[ὸς γὰρ οὖν [πᾶ]σιν [ἐκμιμει- σθαι ἀ]νθρώποις ἅ περ τ [..... ποιη [..... [...] δε [..... π [α</p> <p>(Col. III)</p> <p>[οὐ] [π]ροεπισ[ταμένωι [τ]ι περὶ τῶν ἀνδρῶν τῶν πρὶν τοῦ ποιη- τοῦ ἀκούσα[ι. καὶ ποι- ητῆς μοι δ[οκ]εῖ ἀ- πὸ ποι[ητοῦ] ἀ]μεί- νων ἂν γενέσθαι· ἀνὴρ δ[ε.....] αὐτὰ ε[.....]</p> <p>38. Philostrate, <i>Vies des sophistes</i>, I 15, 4. Λόγοι δ' αὐτοῦ δικανικοὶ μὲν πλείους, ἐν οἷς ἡ δεινότης καὶ πᾶν τὸ ἐκ τέχνης ἔγ- κεται, σοφιστικοὶ δὲ καὶ ἕτεροι μὲν, σοφιστικώτερος δὲ ὁ ὑπὲρ τῆς ὁμοιοίας,</p>	<p>(Col. II)</p> <p>[Homère ou un autre poète ancien traite] des choses nobles et des choses viles, des choses justes et injustes, des choses divines et des choses de l'Hadès, des origines des humains et des liens parentaux. Il est vraisemblable en effet que, pour tous les hommes, imiter ces choses qui...</p> <p>(Col. III)</p> <p>Pour ceux qui ignorent tout des valeureux des temps anciens, [il est nécessaire] qu'ils écoutent [le chant] du poète. Il me semble qu'un poète puisse devenir meilleur grâce à un autre poète...</p> <p>38. Philostrate, <i>Vies des sophistes</i>, I 15, 4. Pour la plupart, ses discours furent judiciaires et on retrouve dans ceux-ci sa sagacité et toute sa technique ; les autres rentrent dans le genre sophistique. Et assez sophistique est celui</p>
--	--

ἐν ᾧ γνωμολογίαι τε λαμπραὶ καὶ φιλόσοφοι σεμνὴ τε ἀπαγγελία καὶ ἐπηνθισμένη ποιητικοῖς ὀνόμασι καὶ τὰ ἀποτάδην ἑρμηνευόμενα παραπλήσια τῶν πεδίων τοῖς λείοις.

39. Xénophon, *Les Mémoires*, IV 4, 16.

ἀλλὰ μὴν καὶ ὁμόνοιά γε μέγιστόν τε ἀγαθὸν δοκεῖ ταῖς πόλεσιν εἶναι καὶ πλειστάκις ἐν αὐταῖς αἱ τε γερούσιαι καὶ οἱ ἄριστοι ἄνδρες παρακελεύονται τοῖς πολίταις ὁμονοεῖν, καὶ πανταχοῦ ἐν τῇ Ἑλλάδι νόμος κεῖται τοὺς πολίτας ὁμνύειν ὁμονοήσασθαι, καὶ πανταχοῦ ὁμνύουσι τὸν ὄρκον τοῦτον· οἶμαι δ' ἐγὼ ταῦτα γίνεσθαι οὐχ ὅπως τοὺς αὐτοὺς χοροὺς κρίνωσιν οἱ πολῖται, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς ἀγῶνας ἐπαινοῦσιν, οὐδ' ὅπως τοὺς αὐτοὺς ποιητὰς αἰρῶνται, οὐδ' ἵνα τοῖς αὐτοῖς ἡδωνται, ἀλλ' ἵνα τοῖς νόμοις πείθωνται. τούτοις γὰρ τῶν πολιτῶν ἐμμενόντων, αἱ πόλεις ἰσχυρόταται τε καὶ εὐδαιμονέσταται γίνονται· ἄνευ δὲ ὁμονομίας οὐτ' ἂν πόλις εὖ πολιτευθεῖη οὐτ' οἶκος καλῶς οἰκηθεῖη.

40. Jamblique, *in Stobée*, II 33,

15. ἡ ὁμόνοια, καθάπερ αὐτὸ τὸ ὄνομα βούλεται ἐνδεικνυσθαι, συναγωγὴν ὁμοίου τοῦ νοῦ κοινωνίαν τε καὶ ἔνωσιν ἐν αὐτῇ συνείληφεν· ἀφορμηθεῖσα δὴ οὖν ἐντεύθεν ἐπὶ πόλεις καὶ οἴκους κοινούς τε συλλόγους πάντας καὶ ἰδίους [οἴκους], φύσεις τε καὶ συγγενείας πάσας ἐπιπορεύεται κοινὰς τε καὶ ἰδίας ὡσαύτως· ἔτι δὲ περιέχει καὶ τὴν ἐνὸς ἐκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωσύνην· ὑφ' ἐνὸς μὲν γὰρ τις νοήματος καὶ μιᾶς γνώμης κυβερνώμενος ὁμονοεῖ πρὸς ἑαυτὸν, διχογ-

concernant la concorde ; on y retrouve des lumineuses et austères maximes et une exposition élevée et agrémentée d'expressions poétiques, et également une façon de s'exprimer longuement, qui rappelle beaucoup des douces plaines.

39. Xénophon, *Les Mémoires*, IV 4,

16. Mais, en vérité, la concorde semble être un bien suprême pour les cités ; très souvent les conseils des anciens et les hommes excellents recommandent aux citoyens de vivre dans la concorde, et partout en Grèce la loi [déclare] que les citoyens jurent de vivre dans la concorde, et partout qu'ils rappellent ce serment. Je crois que cela est non pas pour que les citoyens évaluent [de la même façon] les mêmes chorales, ni pour qu'ils louent les mêmes flûtistes, ni pour qu'ils exaltent les mêmes poètes, ni pour qu'ils s'amuse avec les mêmes exhibitions, mais [plutôt] pour qu'ils obéissent aux lois. Quand, en effet, les citoyens respectent les lois, les cités deviennent très fortes et pleines de bien-être. Sans la concorde, la cité ne peut même pas être bien gouvernée et pas une seule maison ne peut être bien gérée.

40. Jamblique, *in Stobée*, II 33, 15.

La concorde, selon ce que son nom même indique, porte en elle une cohérence de pensée, la fraternité et l'unité. En partant donc de cette prémisses, elle gagne la cité, les réunions publiques et privées. Elle comprend d'ailleurs aussi la cohérence de chacun avec soi-même. Quand on est gouverné d'un même entendement et d'une seule pensée, on est cohérent avec soi-même, alors que, quand on est dans le doute, pendant que l'on réfléchit, le désordre conduit au conflit avec soi-même. Qui reste toujours

νωμονῶν δὲ πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἀνομία λογιζόμενος διαστασιάζει· καὶ ὁ μὲν ἐπὶ τῆς αἰεὶ αὐτῆς ἐπιμένων διανοήσεως ὁμοφροσύνης ἐστὶ πλήρης· ὁ δὲ ἄστατος τοῖς λογισμοῖς καὶ ἄλλοτε ὑπ' ἄλλης δόξης φερόμενος ἀστάθμητός ἐστι καὶ πολέμιος πρὸς ἑαυτόν.

41. Harpocraton, 117 b, 95 S. Σκιαπο-δες - Ἀντιφῶν. ἐν τῷ Περὶ ὁμονοίας. ἔθνος ἐστὶ Λιβυκόν.

42. Harpocraton, 116 b, 94 S. Μακροκέφαλοι - < Ἀντιφῶν ἐν τῷ Περὶ ὁμονοίας > ἔθνος ἐστὶ οὕτω καλουμένον.

43. Harpocraton, 118 b, 96 S. ὑπὸ γῆς οἰκοῦντες < Ἀντιφῶν ἐν τῷ Περὶ ὁμονοίας >. [λέγοι ἂν τοὺς ὑπὸ Σκύλακος ἐν τῷ Περίπλῳ λεγομένους Τρωγοδύτας καὶ τοὺς ὑπὸ Ἡσιόδου ἐν γ Καταλόγου Κατουδαίους ὀνομαζομένους].

44. Photios, 108 B, 86 S. θεειδέστατον θεοῦ ιδέαν ἔχον. εἶπε δὲ Ἀντιφῶν ἐν τῷ Περὶ ὁμονοίας οὕτως· «ἄνθρωπος, ὃς φησι μὲν πάντων θηρίων θεειδέστατον γενέσθαι».

45. Artémidore, Onicritique, I 8. ἔτι καὶ τὰ κοινὰ ἔθη τῶν ἰδίων μακρῶι διέστηκεν·

dans la même opinion est plein de concorde ; qui, au contraire, est instable dans ses pensées passe d'une opinion à l'autre est inconstant et devient son propre ennemi.

41. Harpocraton, 117 b, 95 S. SKIAPODES – Antiphon, dans l'ouvrage intitulé *La Concorde*. C'est une population africaine.

42. Harpocraton, 116 b, 94 S. MACROCEPHALES – Antiphon, dans l'ouvrage intitulé *La Concorde*. C'est une population que l'on appelle ainsi.

43. Harpocraton, 118 b, 96 S. Ceux qui habitent sous la terre. < Antiphon dans l'ouvrage intitulé *La Concorde* > [Il se referait probablement à ces habitants désignés par Skylax, dans l'ouvrage intitulé *Périple*, avec le nom de Troglodytes, et qui ont été appelés Catudes par Hésiode dans le troisième livre de son *Catalogue*].

44. Photios, 108 B, 86 S. Ce qu'il y a de plus similaire à la divinité. Ce qui a l'aspect d'un dieu. Dans l'ouvrage intitulé *La Concorde*, Antiphon dit : « L'homme qui dit être, parmi toutes les bêtes, le plus similaire à un dieu. »

45. Artémidore, Onicritique, I 8. D'ailleurs, les mœurs communes se différencient grandement de celles locales. Si on n'en prend

ἂ εἰ μή τις καταμάθοι, ἐξαπατηθήσεται ὑπ' αὐτῶν. κοινὰ μὲν οὖν ἔθη ταῦτα· [...] τέκνα τρέφειν, ἡττάσθαι γυναικῶν, [καὶ τῆς πρὸς αὐτὰς ὁμιλίας]. ἐγρηγορέναι ἡμέρας, καθεῦδειν νύκτωρ, τροφαῖς χρῆσθαι, ἀναπαύεσθαι κάμνοντας, διάγειν ἐν σκιᾷ μὴ ὑπαιθρίουσ. ταῦτα μὲν οὖν κοινὰ ἔθη· τὰ δὲ ἴδια καὶ ἐθνικὰ καλοῦμεν. οἶον στίζονται παρὰ Θραιξίν οἱ εὐγενεῖς παῖδες καὶ παρὰ Γέταις οἱ δοῦλοι· ὧν οἱ μὲν πρὸς ἄρκτον, οἱ δ' ἐπὶ μεσημβρίαν οἰκοῦσιν. καὶ Μόσσυνες οἱ ἐν Ποντικῇ συνουσιάζουσι δημοσίαι καὶ γυναιξὶ μίσγονται, ὥσπερ οἱ κύνες· τοῖς δὲ ἄλλοις ἀνθρώποις ἄτιμα ταῦτα νενόμισται. καὶ ἰχθύας ἐσθίουσι πάντες πλὴν Σύρων τῶν τὴν Ἀστάρτην σεβομένων. θηρία δὲ καὶ πάντα τὰ κινώπετα λεγόμενα, ὡς εἶδωλα θεῶν, Αἰγυπτίων παῖδες μόνοι τιμῶσιν τε καὶ σέβονται, οὐ πάντες μέντοι τὰ αὐτά. ἔμαθον δὲ τι καὶ ἐν Ἰταλίαι νόμιμον παλαιόν· γῦπας οὐκ ἀναιροῦσι καὶ τοὺς ἐπιτιθεμένους αὐτοῖς ἀσεβεῖν νομίζουσι. ταύροις δὲ κατὰ προαίρεσιν ἐν Ἰωνίαι παῖδες Ἐφεσίων ἀγωνίζονται καὶ ἐν Ἀττικῇ παρὰ ταῖς θεαῖς ἐν Ἐλευσίνι κούροι Ἀθηναίων περιτελλομένων ἐνιαυτῶν καὶ ἐν Λαρίσση πόλει τῆς Θεσσαλίας οἱ τῶν κατοικούντων εὐγενέστατοι, ἐν δὲ τι ἄλλῃ οἰκουμένη τὰ αὐτὰ τοῖς τὴν ἐπὶ θανάτῳ κατακριθεῖσι συμβαίνει. ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τῶν ἄλλων ἐθῶν ἰδίαι δεῖ διαλαμβάνειν πάντων, εἴ τι παρά τισι μόνοις φυλάσσεται, ὅτι τὰ μὲν ἐγχώρια ἀγαθῶν ἐστὶ σημεῖα, τὰ δὲ ξενικὰ κακῶν, πλὴν εἰ μή τι τῶν παρόντων τὴν ἀπόβασιν ἀλλαχόσε τρέποι.

pas conscience, on sera trompé par elles. Mœurs communes, donc sont celles-ci : [...] élever les enfants, être tributaire des femmes, [aussi dans l'intimité de la relation avec elles]. Être réveillé le jour et dormir la nuit, avoir besoin de nourriture, se reposer quand on est fatigué, passer du temps à l'ombre d'un toit et non pas en plein air. Celles-là sont en vérité les mœurs communes. Nous définissons locales ou propres à un peuple les autres. Par exemple, chez les Traces, on distingue par un tatouage les garçons issus de la noblesse, alors que chez les Jetis, les esclaves. De ceux-là, les premiers sont dans le Septentrion, et les seconds dans le Midi. Les Mossini, qui habitent sur le Pontos, s'accouplent en public et s'unissent avec les femmes à la manière des chiens. Les choses de ce genre sont considérés honteuses auprès des autres peuples. Tous mangent du poisson, sauf certaines ethnies de la Syrie dévouées à Astarté. Seuls les Égyptiens adorent et honorent, comme images des dieux, les animaux et tous les serpents considérés comme venimeux, bien que pas tous [les serpents]. J'ai aussi appris qu'en Italie il existe une antique coutume : on n'y tue pas les vautours et on y croit que ceux qui les agressent commettent une impiété. Les jeunes d'Éphèse, dans l'Ionie, se battent délibérément avec des taureaux, et en Attique, à Éleusis, auprès des déesses les jeunes Athéniens, vers la fin de l'année, et en Thessalie, dans la cité de Larissa, les plus nobles parmi les habitants, alors que dans le reste du monde ces mêmes combats sont réservés aux condamnés à la peine capitale. Il faut également considérer attentivement, et aussi par rapport aux autres coutumes, dans le cas où l'une d'entre elles soit propre à certains peuples, pour quelle raison celles locales indiquent le bien et celles étrangères le mal, à moins qu'une des mœurs actuelles n'ait son but ailleurs.

46. Artémidore, Onicritique, IV

2. τῶν ὄντων

ἃ μὲν φύσει ἐστίν, ἃ δὲ νενόμισται. ἔστι δὲ πρῶτα μὲν ταῦτα καὶ ἡγεμονικὰ δύο στοιχεῖα. τὰ μὲν οὖν φύσει δεῖ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχειν, τῶν δὲ νενομισμένων ἃ μὲν συνθέμενοι [ἀλλήλοισι] οἱ ἄνθρωποι αὐτοῖς ἑαυτοῖς <προσ>τάττουσι, καὶ καλεῖται τὸ τοιοῦτον ἔθος· ἔστι δέ, ὡς ἡ Φημονόη λέγει, νόμος ἄγραφος· ἃ δὲ φόβῳ τοῦ παραβαίνεσθαι γραψάμενοι νόμους καλοῦσι παρὰ τὸ νενομικέναι ταῦτα οὕτω δεῖν ἔχειν. κοινῇ μὲν οὖν ἑαυτοῖς ὁμολογήκασιν μυστήρια καὶ τελετὰς καὶ πανηγύρεις καὶ ἀγῶνας καὶ στρατεῖαν καὶ γεωργίαν καὶ πόλεων συνοικήσεις καὶ γάμους καὶ παίδων ἀνατροφὰς καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ὅμοια, ἑαυτῶι δὲ ἕκαστος ὁμολογήσας ἐνστάσει χρῆται ἰδία καὶ ἐσθῆτι καὶ ὑποδήσει καὶ τροφῇ καὶ κουρᾷ καὶ ἄλλῳ τῶι περὶ τῶι σῶμα κόσμῳ, καὶ ἐπιτηδεύματι, καὶ προαιρέσει, ἣν ἂν μάλιστα ἐπαινῆ. «ἄλλα δ' ἄλλοισιν νόμιμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος», φησὶν ὁ Πίνδαρος. τῶν δὲ γεγραμμένων νόμων δύναμις αἰεὶ ἡ αὐτή, καὶ πράττοντι μὲν κατὰ τὴν γραφὴν ἔπαινοι καὶ τιμαὶ καὶ δόξα ἀγαθῆ καὶ ἀσφάλεια πολλή· παραβαίνοντι δὲ τοὺς γεγραμμένους νόμους ζημίαι τε καὶ κολάσεις καὶ κίνδυνοι. τὸ μὲν οὖν κατὰ τὸν νόμον ἀδιαίρετον, πλὴν ὅσον χρόνῳ. τὸ δὲ ἔθος ἀποσχίδας ἔσχηκε, τὴν τε τοῦ χρόνου καὶ τὴν τῆς τέχνης καὶ τῶν ὀνομάτων. πάντα γὰρ τὰ πραττόμενα κατὰ νόμων καὶ ἄνευ νόμου πάντως ἐν τινι χρόνῳ γίγνεται ἢ γέγονεν ἢ ἔσται, χρόνου δὲ ἀποσχίδες καιροὶ καὶ ὥραι. πράττουσι δὲ ἕκαστα ἄνθρωποι ἢ τοὶ τεχνικῶς ἢ ἀτεχνῶς· τεχνικῶς μὲν οἱ ἐπιστάμενοι, ἀτεχνῶς δὲ οἱ μὴ [τὴν τέχνην σύστημα ἐκ καταλήψεων πρὸς τι τέλος εὐχρηστον ὀρίζονται τινες εἶναι] δεῖ δὲ τι τέχνῃ ἐργαλείων καὶ μηχανημάτων καὶ τῶν ὅσα ἐκάστῃ πρόσφορα καὶ οἰκεία νενόμισται. ὅτι δὲ οὐδὲν τῶν ὄντων ἀνώνυμόν ἐστι, περισσὸν καὶ λέγειν. τῶν

46. Artémidore, Onicritique, IV 2. Parmi les étants, certains existent par nature, à d'autres on croit. Voilà les deux premiers principes directifs. Pourtant, il est nécessaire que les étants existant par nature présentent les mêmes caractéristiques et de la même façon. Pour ce qui concerne les étants auxquels on croit, au contraire, les hommes après avoir conclu un accord entre eux, les disposent à leur convenance, et ils appellent coutume ce même accord. C'est, comme le dit Phénomoe, une règle non écrite. Les ayant écrites, par crainte de la transgression, ils appellent les autres mœurs lois, après avoir décidé qu'elles doivent avoir ces caractéristiques particulières. Puis ils se sont accordés entre eux pour ce qui concerne les mystères, les rites d'initiation, les festivités, les compétitions sportives, l'armée, l'agriculture, la cohabitation entre cités, les mariages, l'éducation des enfants, et toutes les autres institutions du même genre. Chaque communauté, d'ailleurs, après avoir trouvé un accord dans son territoire, adopte un mode de vie particulier quant à son propre habillement, ses propres sandales, la nourriture, la coupe des cheveux et encore ce qui concerne les ornements du corps, et l'activité et le comportement qu'elle apprécie le plus. Pindare dit : « Certains ont certaines lois, certains en ont d'autres, chacun exalte sa propre justice. » La force des lois écrites est toujours la même et, à ceux qui se comportent selon les injonctions de la loi écrite, on accorde félicitations et honneurs et bonne réputation et beaucoup de crédit. Pour ceux qui, au contraire, transgressent les lois écrites, on prévoit des punitions, des peines et des procès. Ce qui est établi par la loi écrite est pérenne, sinon par rapport au temps [dans lequel on a légiféré]. La coutume, au contraire, a une fin, par rapport à l'époque, au mode et aux noms. Toutes les actions, qu'elles respectent les lois ou qu'elles les transgressent, sont accomplies ou ont été accomplies ou seront accomplies dans un moment particulier, [elles

δὲ ὀνομάτων ἃ μὲν εὐφημα, ἃ δὲ δύσφημα νενόμισται· ὥστε ἐάν τι λέγῃ τις παρ' αὐτὰ τὰ ἐξ στοιχείων, δυνάμει μὲν τινος τούτων ἴδιον ἐρεῖ, φωνῇ δὲ οὐκ ἴδιον. οἷον χαρὰ καὶ λύπη καὶ ἔχθρα καὶ φιλία καὶ νόσος καὶ ὑγίεια καὶ ἔκκρισις καὶ πρόσκρισις σωμάτων καὶ κάλλος καὶ αἰσχροτήτης καὶ αὔξεισις καὶ μείωσις καὶ γένεσις καὶ τελευτὴ καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις ὅμοια κατὰ φύσιν πάντα· οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἕτερα τῆς φύσεως, οὐδὲ ὡς στοιχεῖα. οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἢ φύσις ψιλὸν ὄνομα, ἀλλ' ἢ τῶν πάντη καὶ πάντως ἐσομένων τε καὶ οὐκ ἐσομένων περιφορὰ φύσις ὠνόμασται.

47. Stobée, IV 22, II 66. Ἀντιφώντος. φέρε δὴ προελθέτω ὁ βίος εἰς τὸ πρόσθεν καὶ γάμων καὶ γυναικὸς ἐπιθυμησάτω. αὕτη ἢ ἡμέρα, αὕτη ἢ νύξ καινοῦ δαίμονος ἄρχει, καινοῦ πότμου. μέγας γὰρ ἄγων γάμος ἀνθρώπων. εἰ γὰρ τύχοι μὴ ἐπιτηδεῖα γενομένη, τί χρὴ τῇ συμφορᾷ χρῆσθαι; χαλεπαὶ μὲν ἐκπομπαί, τοὺς φίλους ἐχθροὺς ποιῆσαι, ἴσα φρονούντας ἴσα πνέοντας, ἀξιώσαντα καὶ ἀξιωθέντα· χαλεπὸν δὲ κεκτῆσθαι κτήμα τοιοῦτον, δοκούντα ἡδονὰς κτᾶσθαι λύπας ἄγεσθαι. φέρε δὴ, μὴ τὰ παλίγκοτα λέγωμεν, λεγέσθω τὰ πάντων ἐπιτηδεϊότατα.

seront] appropriées ou justes, mais indépendantes du temps et de l'époque. Les hommes accomplissent chaque action avec ou sans habilité : avec habilité ceux qui sont éduqués, sans habilité ceux qui ne le sont pas. [Certains établissent que la technique est un ensemble d'apprentissages voués visant un certain résultat]. La technique a en outre besoin d'instruments, de dispositifs et d'autres moyens qui sont considérés comme utiles et adéquats à chacune. Il est superflu d'ajouter qu'aucune parmi les choses existantes n'a pas de nom. Certains noms sont considérés comme positifs, d'autres comme négatifs. Aussi, si on dit quelque chose en dehors de six éléments, on le dira par rapport à la puissance de l'un entre eux, avec un son particulier. Par exemple, joie et douleur, et hostilité et amitié, et maladie et santé, et séparation et agrégation de corps, et beauté et laideur, et augmentation et diminution, et naissance et mort, et les autres choses qui sont similaires à celles-ci sont toutes selon nature. Rien, en effet n'est étranger à la nature, même pas en tant qu'élément. La nature n'est pas un nom nu, mais elle est définie comme le mouvement rotatoire, dans tout et pour tout, des choses qui seront et qui ne seront pas.

47. Stobée, IV 22, II 66. ANTIPHON : « Allons-y donc ! Avant tout, la vie d'abord, quand on se marie que l'on désire l'épouse ! Ce jour, cette nuit, que ce soit le principe d'une nouvelle vie, d'un nouveau destin. L'hyménée comporte un grand risque pour les hommes. S'il arrive qu'une femme ne soit pas la bonne, comment faut-il se conduire ? Les divorces sont pénibles : rendre ennemis les amis, ceux qui pensaient de la même façon et qui vivaient de la même façon, ceux que l'on estimait et par qui on était estimé. Pénible est aussi une un bien de ce genre : en croyant d'avoir obtenu des plaisirs, on n'a attiré

τί γὰρ ἥδιον ἄνθρωπῳ γυναικὸς καταθυμίας; τί δὴ γλυκύτερον ἄλλως τε καὶ νέῳ; ἐν τῷ αὐτῷ δέ γε τοῦτῳ, ἔνθα τὸ ἡδύ, ἔνεστι πλησίον που καὶ τὸ λυπηρόν· αἱ γὰρ ἡδοναὶ οὐκ ἐπὶ σφῶν αὐτῶν ἐμπορεύονται, ἀλλ' ἀκολουθοῦσιν αὐταῖς λύπαι καὶ πόνοι. ἐπεὶ καὶ ὀλυμπιονίκαι καὶ πυθιονίκαι καὶ οἱ τοιοῦτοι ἀγῶνες καὶ σοφίαι καὶ πᾶσαι ἡδοναὶ ἐκ μεγάλων λυπημάτων ἐθέλουσι παραγίνεσθαι· τιμαὶ γάρ, ἄθλα, δελέατα, ἃ ὁ θεὸς ἔδωκεν ἀνθρώποις, μεγάλων πόνων καὶ ἰδρώτων εἰς ἀνάγκας καθιστᾶσιν. ἐγὼ γάρ, εἴ μοι γένοιτο σῶμα ἕτερον τοιοῦτον οἶον ἐγὼ ἐμαυτῷ, οὐκ ἂν δυναίμην ζῆν, οὕτως ἐμαυτῷ πολλὰ πράγματα παρέχων ὑπὲρ τε τῆς ὑγιείας τοῦ σώματος ὑπὲρ τε τοῦ καθ' ἡμέραν βίου ἐς τὴν ξυλλογὴν ὑπὲρ τε δόξης καὶ σωφροσύνης καὶ εὐκλείας καὶ τοῦ εὖ ἀκούειν. τί οὖν, εἰ δὴ μοι γένοιτο σῶμα ἕτερον τοιοῦτον, ὃ γέ μοι οὕτως ἐπιμελὲς εἶη; οὐκοῦν δῆλον, ὅτι γυνὴ ἀνδρί, ἐὰν ἦ καταθυμία, οὐδὲν ἐλάττους τὰς φιλότητας παρέχεται καὶ τὰς ὀδύνας ἢ αὐτὸς αὐτῷ ὑπὲρ τε τῆς ὑγιείας δισσῶν σωμάτων ὑπὲρ τε τοῦ βίου τῆς συλλογῆς [καὶ] ὑπὲρ τε τῆς σωφροσύνης καὶ τῆς εὐκλείας; φέρε δὴ καὶ παῖδες γενέσθωσαν· φροντίδων ἤδη πάντα πλέα καὶ ἐξοίχεται τὸν νεοτήσιον σκίρτημα ἐκ τῆς γνώμης καὶ τὸ πρόσωπον οὐκέτι τὸ αὐτό.

que des déplaisirs. Mais allons-y, ne disons pas que des choses qui nous font du mal : disons des choses bénéfiques pour tous ! Qu'y a-t-il de plus agréable pour un homme qu'une femme qui soit dans ses pensées ? Qu'y a-t-il de plus doux, et surtout pour un jeune ? Or c'est justement dans cette situation, où on rencontre ce qu'il y a de plus agréable, qu'il y a aussi ce qui, de quelque façon, est le plus douloureux. Les choses agréables, en effet, ne voyagent pas seules mais s'accompagnent des peines et des labeurs. Les victoires aux Olympiades et aux jeux Pythiques, les victoires sportives et dans les autres compétitions de ce genre, et aussi la sagesse et toutes les autres choses agréables, arrivent en effet toujours après des grands efforts. Honneurs, prix et réconforts, ce que le dieu a offert aux hommes, comportent des souffrances, avec beaucoup de fatigue et de sueur. Donc, si une autre personne venait à moi, et si elle était similaire à moi autant que moi à moi-même, je ne pourrais pas vivre parce que je porte déjà en moi trop d'inquiétudes concernant la santé du corps, ce qui est nécessaire à la vie de tous les jours, la bonne réputation, le fait d'être maître de moi-même, la célébrité et le désir d'entendre dire du bien de moi. Pourquoi alors, si une telle personne arrivait, ce serait si important pour moi ? Est-il clair donc qu'une femme, une fois qu'elle est bien ancrée dans les pensées d'un homme, lui apporte plaisirs et douleurs qui ne sont pas inférieurs à ceux qu'il s'apporte lui-même, [et toutes ces choses concernent] la santé de deux personnes, ce qui sert à la vie de tous les jours, la bonne réputation, le fait d'être maître de soi-même et la célébrité ? Ensuite, allons-y, que les fils naissent ! Désormais, chaque chose est emplie d'anxiété, la puissance juvénile abandonne l'esprit, et l'expression du visage n'est plus la même. »

48. Stobée, IV 34, 63. Ἀντιφῶντος, τὸ ζῆν

48. Stobée, IV 34, 63. ANTIPHON : « Le fait de

ἔοικε φρουρᾷ ἐφημέρω τό τε μήκος τοῦ βίου ἡμέρα μιᾷ, ὡς ἔπος εἰπεῖν, ἢ ἀναβλέψαντες πρὸς τὸ φῶς παρεγγυῶμεν τοῖς ἐπιγιγνομένοις ἑτέροις.

49. Stobée, IV 34, 56. Ἀντιφῶντος. εὐκατηγόρητος πᾶς ὁ βίος θαυμαστῶς, ὧ μακάριε, καὶ οὐδὲν ἔχων περιττὸν οὐδὲ μέγα καὶ σεμνόν, ἀλλὰ πάντα σμικρὰ καὶ ἀσθενῆ καὶ ὀλιγοχρόνια καὶ ἀναμειγμένα λύπαις μεγάλαις.

50. Harpocraton, 106 B, 84 S. ἀναθέσθαι - Ἀντιφῶν Περὶ ὁμοιοῦσας· «ἀναθέσθαι δὲ ὡσπερ πεττὸν τὸν βίον οὐκ ἔστιν» ἀντὶ τοῦ ἄνωθεν βιώναι μετανοήσαντας ἐπὶ τῷ προτέρῳ βίῳ. εἴρηται δὲ ἐκ μεταφορᾶς τῶν πεττευομένων.

51. Stobée, III 10, 39. Ἀντιφῶντος. οἱ δὲ ἐργαζόμενοι μὲν καὶ φειδόμενοι καὶ ταλαιπωροῦντες καὶ προστιθέντες ἡδονταὶ οἷα δὴ τις ἂν εἰκάσειεν ἡδεσθαι. ἀφαιροῦντες δὲ καὶ χρώμενοι ἀλγοῦσιν ὡσπερ ἀπὸ τῶν σαρκῶν ἀφαιρούμενοι.

52. Stobée, III 16, 20. Ἀντιφῶντος. εἰσὶ τινες οἱ τὸν παρόντα μὲν βίον οὐ ζῶσιν, ἀλλὰ παρασκευάζονται πολλῇ σπουδῇ ὡς ἑτερόν τινα βίον βιωσόμενοι, οὐ τὸν παρόντα· καὶ ἐν τούτῳ παραλειπόμενος ὁ χρόνος οἴχεται.

vivre ressemble au tour de garde d'un jour, et la durée de la vie à une journée dans laquelle, pour ainsi dire, en même temps que l'on lève les yeux vers la lumière, on transmet les consignes aux autres qui arrivent. »

49. Stobée, IV 34, 56. ANTIPHON : « On peut mettre facilement la vie entière en accusation ; Quelle chance ! Il n'y a rien d'excellent, ni de grand, ni de respectable, mais chaque chose a une moindre et faible valeur, [la vie est] de courte durée et mêlée à des grandes souffrances ! »

50. Harpocraton, 106 B, 84 S. ANTIPHON, *La Concorde* : « Il n'est pas possible de revenir en arrière dans la vie, comme un pion », la vivre avant et, après l'avoir vécue, regretter. On dit cela, avec une métaphore, en se référant à ceux qui jouent à la *pesseia*.

51. Stobée, III 10, 39. ANTIPHON : « Ceux qui travaillent et qui donc économisent, et qui se fatiguent et qui cumulent, [ceux-là] jouissent de plaisirs que l'on peut imaginer. Quand, en revanche, ils doivent se séparer de leur capital, ils souffrent comme s'ils devaient le détacher de leur chair. »

52. Stobée, III 16, 20. ANTIPHON : « Certains ne vivent pas leur vie au présent, mais se préparent [à un avenir] avec beaucoup de soin, comme s'ils devaient vivre une autre vie et non pas celle-ci. Et ainsi, le temps que l'on laisse s'en aller fuit. »

53. Stobée, III 16, 30. ANTIPHON : « Il existe un

53. Stobée, III 16, 30. Ἀντιφώντος. ἔστι δέ τις λόγος, ὡς ἄρα ἰδὼν ἀνὴρ ἄνδρα ἕτερον ἀργύριον ἀναίρουμένον πολὺ ἐδειτό οἱ δανείσαι ἐπὶ τόκῳ· ὁ δ' οὐκ ἠθέλησεν, ἀλλ' ἦν οἷος ἀπιστεῖν τε καὶ μὴ ὠφελεῖν μηδένα, φέρων δ' ἀπέθετο ὅποι δὴ· καὶ τις καταμαθὼν τοῦτο ποιῶντα ὑφείλετο ὑστέρῳ χρόνῳ ἐλθὼν οὐχ εὔρισκε τὰ χρήματα ὁ καταθέμενος. περιελθὼν οὖν τῇ συμφορᾷ τὰ τε ἄλλα καὶ ὅτι οὐκ ἔχρησε τῷ δεομένῳ, δὲ ἂν αὐτῷ καὶ σώιον ἦν καὶ ἕτερον προσέφερον, ἀπαντήσας δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ τότε δανειζομένῳ ἀπλωφύρετο τὴν συμφορὰν, ὅτι ἐξήμαρτε καὶ ὅτι οἱ μεταμέλει οὐ χαρισαμένῳ, ἀλλ' ἀχαριστήσαντι, ὡς πάντως οἱ ἀπολλόμενον τὸ ἀργύριον. ὁ δ' αὐτὸν ἐκέλυε μὴ φροντίζειν, ἀλλὰ νομίζειν αὐτῷ εἶναι καὶ μὴ ἀπολωλέναι, καταθέμενον λίθον εἰς τὸ αὐτὸ χωρίον. « πάντως γὰρ οὐδ' ὅτε ἦν σοι, ἐχρῶ αὐτῷ, ὅθεν μὴδὲ νῦν νόμιζε στέρεσθαι μηδενός ». ὅτῳ γὰρ τις μὴ ἐχρήσατο μὴδὲ χρήσεται, ὄντος ἢ μὴ ὄντος αὐτῷ οὐδὲν οὔτε πλέον οὔτε ἔλασσον βλάπτεται. ὅτῳ γὰρ ὁ θεός μὴ παντελῶς βούλεται ἀγαθὰ διδόναι ἀνδρὶ, χρημάτων πλοῦτον παρασχών, τοῦ καλῶς φρονεῖν <δὲ> πένητα ποιήσας, τὸ ἕτερον ἀφελόμενος ἀμφοτέρων ἀπεστέρησεν.

54. Photios, 139 B, 138 S. ἵνα : ὅπου. Ἀντιφών ἐν τῷ Περὶ τῆς ὁμονοίας· « ὁκνεῖν ἵνα οὐδὲν ἔργον ὁκνεῖν ».

55. Souda. ὁκνῶ : ... καὶ οἱ ῥήτορες οὐκ ἐπὶ δειλίας καὶ ῥαιθυμίας ἐ-

conte selon lequel un homme demanda un crédit, en s'engagement à le rembourser avec intérêts, à un autre dont il savait qu'il avait amassé beaucoup d'argent. Mais ce dernier refusa. Il ne faisait confiance et n'aidait personne, et déplaça son argent pour le cacher. Mais quelqu'un le vit pendant cette opération et le vola sans se faire voir. Au bout d'un certain temps, l'homme qui avait enterré son argent retourna à sa cachette, mais ne le trouva pas. En proie à un profond désarroi à cause de ce malheur et regrettant aussi de ne pas avoir prêté l'argent à celui qui le lui avait demandé, ce qui lui aurait permis et de le garder et de le faire fructifier, il rencontra par hasard l'homme qui lui avait demandé crédit. Il se lamenta du malheur d'avoir perdu tout son argent parce qu'il s'était trompé et regrettait de ne pas avoir rendu service et de s'être montré désobligeant, alors qu'il avait fini par perdre tout l'argent. L'autre lui dit de n'y plus penser ; et, après avoir déposé une pierre sur le même lieu, [il lui dit] d'imaginer que l'argent était encore là, qu'il n'était pas perdu. « En effet, quand tu l'avais, tu ne l'utilisais pas. Crois donc que tu n'es privé de rien, encore maintenant. » Celui qui ne se sert pas de quelque chose n'en tire pas un avantage majeur ou mineur du fait de la posséder ou de ne pas la posséder. Parfois, le dieu ne veut pas donner des bénéfices d'une manière totale à quelqu'un, et lui attribue l'abondance et les richesses mais le rend en même temps pauvre d'intellect, et en le privant du second le prive les deux dons.

54. Photios, 139 B, 138 S. « Pour que » à la place de « quand ». Antiphon dans l'ouvrage intitulé *La Concorde* : « Hésiter quand il n'y a pas lieu d'hésiter. »

55. Souda. J'HESITE : les rhéteurs n'utilisent pas non plus ce verbe en se référant à la concorde et à l'indolence, mais en se référant à la peur et au

χρήσαντο τῷ ὀνόματι, ἀλλ' ἐπὶ τοῦ φόβου καὶ τοῦ φοβεῖσθαι. Ἀντιφῶν «κακὸς δ' ἄν, εἰ <ἐπ' > ἀποῦσι μὲν καὶ μέλλουσι τοῖς κινδύνοις τῇ γλώττῃ θρασύνεται καὶ τῷ θέλειν ἐπείγει, τὸ δ' ἔργον ἄν παρῆ, ὀκνεῖ».

56. Stobée, III 20, 66. Ἀντιφῶντος. ὅστις δὲ ἰὼν ἐπὶ τὸν πλησίον κακῶς ποιήσων δειμαίνει, μὴ ἃ θέλει ποιῆσαι, ἀμαρτῶν τούτων ἃ μὴ θέλει ἀπενέγκηται, σωφρονέστερος. ἐν ᾧ γὰρ δειμάνει, μέλλει. ἐν ᾧ δὲ μέλλει, πολλάκις ὁ διὰ μέσου χρόνος ἀπέστρεψε τὸν νοῦν θελημάτων· καὶ ἐν μὲν τῷ γεγενῆσθαι οὐκ ἔνεστιν, ἐν δὲ τῷ μέλλειν ἐνδέχεται γενέσθαι. ὅστις δὲ δράσειν μὲν οἶεται τοὺς πέλας κακῶς, πείσεσθαι δ' οὐ, οὐ σωφρονεῖ. ἐλπίδες δ' οὐ πανταχοῦ ἀγαθόν. πολλοὺς γὰρ τοιαῦται ἐλπίδες κατέβαλον εἰς ἀνηκέστους συμφοράς, ἃ δ' ἐδόκουν τοῖς πέλας ποιῆσειν, παθόντες ταῦτα ἀνεφάνησαν αὐτοί. σωφροσύνην δὲ ἀνδρὸς οὐκ ἄν ἄλλος ὀρθότερόν τις κρίνειεν, ἢ ὅστις τοῦ θυμοῦ ταῖς παραχρήμα ἠδοναῖς ἐμφράσσει αὐτὸς ἑαυτὸν κρατεῖν τε καὶ νικᾶν ἠδυνήθη αὐτὸς ἑαυτόν. ὃς δὲ θέλει χαρίσασθαι τῷ θυμῷ παραχρήμα, θέλει τὰ κακίῳ ἀντὶ τῶν ἀμεινόνων.

57. Stobée, III 5, 57. Ἀντιφῶντος. ὅστις δὲ τῶν αἰσχρῶν ἢ τῶν κακῶν μήτε ἐπεθύμησε μήτε ἤψατο, οὐκ ἔστι σώφρων· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτου κρατήσας αὐτὸς ἑαυτόν κόσμιον παρέχεται.

fait d'avoir peur. ANTIPHON : « Au contraire, vil est celui qui, quand les dangers sont lointains et futurs, se montre audacieux avec les mots et, pour ce qui concerne la volonté, impatient d'agir, alors que, venu le moment de l'action, il hésite. »

56. Stobée, III 20, 66. ANTIPHON : « Celui qui s'apprête à nuire à un voisin et qui craint, s'il n'arrive pas à obtenir ce qu'il veut, de n'obtenir que ce qu'il ne veut pas, est assez sage. Il a peur, et donc il hésite. Et dans le fait d'hésiter, souvent, il détache sa pensée de ses intentions. S'il n'est pas possible d'intervenir dans ce qui est déjà arrivé, il est [encore] possible d'intervenir, en revanche, lorsqu'on hésite. Celui qui projette, de façon malintentionnée, de commettre un crime contre le prochain en pensant qu'il n'aura pas à en répondre n'est pas intelligent. Les espoirs ne sont pas un bien dans tous les cas. Il y a, en effet, des espoirs qui ont entraîné certains dans des irréparables malheurs, et [ceux qui les nourrissaient] ont fini par pâtir des maux qu'ils voulaient causer à autrui. Personne en outre ne pourrait évaluer l'intelligence d'un homme de la manière la plus correcte que celui qui aurait renforcé son esprit contre les plaisirs de courte durée, et qui aurait la force de se dominer et d'être maître de soi. Celui qui, au contraire, veut suivre la pulsion du moment choisit les plus mauvaises choses et non pas les meilleures. »

57. Stobée, III 5, 57. ANTIPHON. « Celui qui n'a jamais désiré des choses troubles et mauvaises et qui n'en a pas fait expérience n'est pas sage. Qui n'a pas exercé une domination sur soi-même par rapport à une chose quelconque ne montre pas qu'il est discipliné. »

58. Stobée, II, 31, 39 p.208 13 W. Ἀντιφῶντος. πρῶτον, οἶμαι, τῶν ἐν ἀνθρώποις ἐστὶ παιδευσίς· ὅταν γὰρ τις πράγμα-τος κἂν ὁτουοῦν τὴν ἀρχὴν ὀρθῶς ποιή-σῃται, εἰκὸς καὶ τὴν τελευτὴν ὀρθῶς γί-νεσθαι· καὶ γὰρ τῇ γῆι οἷον ἂν τις τὸ σπέρμα ἐναρόσῃ, τοιαῦτα καὶ τὰ ἔκφορα δεῖ προσδοκᾶν· καὶ ἐν νέῳ σώματι ὅταν τις τὴν παιδευσιν γενναίαν ἐνα-ρόσῃ, ζῆτι τοῦτο καὶ θάλλει διὰ παντὸς τοῦ βίου, καὶ αὐτὸ οὔτε ὄμβρος οὔτε ἀνομβρία ἀφαιρεῖται.

59. Stobée, II, 31, 40 W. τοῦ αὐτοῦ. ἀναρ-χίας δ' οὐδὲν κάκιον ἀνθρώποις· ταῦτα γινώσκοντες οἱ πρόσθεν ἄνθρωποι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εἴθιζον τοὺς παῖδας ἄρχεσθαι καὶ τὸ κελευόμενον ποιεῖν, ἵνα μὴ ἐξαν-δρούμενοι εἰς μεγάλην μεταβολὴν ἰόντες ἐκπλήσσοιντο.

60. Stobée, II 31, 41. οἶωι τις ἂν τὸ πλεῖ-στον τῆς ἡμέρας συνῆι, τοιοῦτον ἀνάγκη γενέσθαι καὶ αὐτὸν τοὺς τρόπους.

61. Harpocraton, 107 B, 85 S. διάθεσις; ἀντὶ τοῦ διοίκησις ὁ αὐτὸς ἐν τῷ Πε-ρὶ ὁμονοίας· «ἀλλὰ εἰδότες τὴν διάθεσιν ἀκούουσιν».

62. Vindobade, Gnomologie, 44. Ἀντιφῶν· αἱ νέαι φιλῖαι ἀναγκαῖαι μὲν, αἱ δὲ παλαιαὶ ἀναγκαιότεραι.

58. Stobée, II, 31, 39 p.208 13 W. ANTIPHON : « Avant tout, parmi les hommes, je crois qu'il y a l'instruction. Si on débute correctement, il est probable que l'aboutissement soit correct. Et en effet, si on sème cette graine dans la terre, on aura les fruits qu'on attend. Et quand dans un jeune organisme on sème une excellente instruction, celle-ci vivra et poussera tout au long de sa vie, sans que ni par la pluie ni par la sécheresse l'effacent. »

59. Stobée, II, 31, 40 W. DU MEME : « Rien n'est pire pour les hommes que l'anarchie. Les hommes des temps passés le savaient et apprenaient dès le début aux jeunes gens à obéir et à exécuter l'ordre reçu pour que, arrivés à l'âge adulte, ils ne soient pas surpris en face d'un grand bouleversement. »

60. Stobée, II 31, 41. Il est nécessaire de devenir similaire, y compris pour ce qui concerne les façons d'agir, à la personne avec qui on passe la plupart de sa journée.

61. Harpocraton, 107 B, 85 S. Dans l'ouvrage intitulé *La Concorde*, [Antiphon] utilise « ordre » à la place d'« administration ». « Mais ceux qui ont connu l'ordre [de l'univers] écoutent... ».

62. Vindobade, Gnomologie, 44. ANTIPHON : « Les nouvelles amitiés sont nécessaires, mais encore plus nécessaires sont les anciennes. »

63. Souda. θωπεία. Ἐντιφῶν ἐν τῷ Περὶ ὁμοιοῦσας· «πολλοὶ δ' ἔχοντες φίλους οὐ γινώσκουσιν, ἀλλ' ἑταίρους ποιοῦνται θῶπας πλοῦτου καὶ τύχης κόλακας».

64. Clément d'Alexandrie, Stromates, VI 19, II 438, 9 St. Ἐντιφῶν ὁ ῥήτωρ λέγει· «γηροτροφία γὰρ προσέοικε παιδοτροφίαι».

65. Harpocraton, 111 B, 89 S. ἀθεώρητος· ἀντὶ τοῦ ἀθέατος παρ' Ἐντιφῶντι ἐν τῷ Περὶ τῆς ὁμοιοῦσας.

66. Harpocraton, 111 B, 93 S. εὐηνώτατα. Ἐντιφῶν ἐν τῷ Περὶ τῆς ὁμοιοῦσας. εὐήνιος ὁ πρᾶος καὶ μέτριος καὶ μὴ ταραχώδης. ἢ μεταφορᾶ ἀπὸ τῶν ἵππων.

67. Plutarque, Antoine, 28, 137 B, 144 S. ἀναλίσκειν καὶ καθηδυπαθεῖν τὸ πολυτελέστατον, ὡς Ἐντιφῶν εἶπεν, ἀνάλωμα τὸν χρόνον.

68. Artémidore, Onirocritique, I 14, p. 109, 10 H. σηπία. αὕτη δὲ μόνη καὶ τοὺς ἀποδρᾶναι πειρωμένους ὠφελεῖ διὰ τὸν θολόν, ᾧ χρωμένῃ πολλακίς φεύγει. μέμνηται δὲ τοῦτου τοῦ ὄνειρου καὶ Ἐντιφῶν ὁ Ἀθη-

63. Souda. ADULATION. Antiphon dans l'ouvrage intitulé *La Concorde* : « Plusieurs, bien qu'ils aient des amis, ne les reconnaissent pas et croient tels d'autres qui ne sont que des adulateurs de leur richesse ou courtisans de leur fortune. »

64. Clément d'Alexandrie, Stromates, VI 19, II 438, 9 St. Le rhéteur Antiphon dit : « Subvenir aux besoins d'une personne âgée, est convenable autant que de subvenir aux besoins d'un enfant. »

65. Harpocraton, 111 B, 89 S. « Qui n'a pas vu » à la place de « qui ne voit pas ». Antiphon dans l'ouvrage intitulé *La Concorde*.

66. Harpocraton, 111 B, 93 S. TRES DOCILE. Antiphon dans l'ouvrage intitulé *La Concorde*. Facile à diriger, qui est tranquille, mesuré et qui n'est pas virulent. La métaphore fait allusion aux chevaux.

67. Plutarque, Antoine, 28, 137 B, 144 S. Gaspiller et dilapider la monnaie la plus précieuse – comme le dit Antiphon : le temps.

68. Artémidore, Onirocritique, I 14, p. 109, 10 H. SEICHE. Grâce à l'encre qu'elle projette, elle peut échapper [aux prédateurs], et aide ainsi des poissons à fuir.

ναῖος.

69. Cicéron, *Institutions divines*, I, 20, 39.

Somnia. De quibus disputans Chrisyppus multis et minutis somniis colligendis facit idem, quod Antipater, ea conquirens quae Antiphontis interpretatione explicata declarant illa quidem acumen interpretis, sed exemplis grandioribus decuit uti. 51, 116. hic magna quaedam exoritur neque ea naturalis, sed artificiosa somniorum Antiphontis interpretatio eodemque modo et oraclorum et vaticinationum. sunt enim explanatores, ut grammatici poetarum.

70. Cicéron, *Institutions divines*, II 70, 144.

ipsorum interpretum coniecturae nonne magis ingenia declarant eorum quam vim consensumque naturae? cursor ad Olympia proficisci cogitans visus est in somnis curru quadrigarum vehi. mane ad coniectorem; at ille «vinces - inquit - id enim celeritas significat et vis equorum». post idem ad Antiphontem, is autem «vincare - inquit - necesse est : an non intellegis quattuor ante te cucurrisse?» ecce alius cursor (atque cursor (atque horum somniorum et talium <interpretationum> plenus est Chrisyppi liber, plenus Antipatri) , sed ad cursorem redeo : ad interpretem detulit aquilam se in somnis visum esse factum: at ille: «vicisti: ista enim avi volat nulla vehementius». huic aequae idem Antiphon: «baro - inquit - victum te esse non vides? ista enim avis insectans alias avis et agitans semper ipsa postrema est».

145. parere quaedam matrona cupiens, dubitans essetne praegnans, visa est in quiete obsignatam habere naturam, rettulit. negavit eam, quoniam obsignata fuisset, concipere potuisse. At alter praegnantem

69. Cicéron, *Institutions divines*, I, 20, 39.

REVES. En traitant de ceux-ci, Chrysippe, après avoir rassemblé beaucoup de rêves de peu d'intérêt, fait la même chose que fit Antipatros : en réfléchissant sur ces rêves, qui avaient été interprétés par Antiphon, ils mettent en évidence la perspicacité certaine de l'interprète, même s'il aurait été utile de produire des exemples plus parlants. **I, 51, 116.** Et ici figure une grande interprétation des rêves d'Antiphon, non pas celle selon nature, mais celle selon une technique, et aussi à la manière des oracles et des prophéties. Ils sont en effet des interprètes aussi bien que les critiques et les poètes.

70. Cicéron, *Institutions divines*, II 70, 144.

Les conjectures des interprètes ne manifestent-elles pas leur intelligence plutôt qu'un pouvoir et une secrète logique de la nature ? Un coureur qui avait formé le projet de partir pour Olympia rêva qu'il était transporté dans un carrosse tiré par quatre cheveux. Le lendemain, il se rend chez l'interprète. Et celui-ci affirme : « Tu gagneras. C'est ce qu'indiquent la rapidité et la puissance des cheveux. » Ensuite, il va voir Antiphon, qui lui dit : « Tu seras certainement battu. Ne comprends-tu pas que quatre personnes ont couru devant toi ? » Et voici un autre coureur (le livre de Chrysippe est plein de récits de rêves de ce genre et de telles interprétations, et [en est] plein aussi le livre d'Antipatros), mais je reviens au coureur : il rapporta à l'interprète la vision qu'il avait eu en rêve de se transformer en aigle. Et l'interprète de commenter : « Tu vas gagner. Aucun oiseau ne vole, en effet, plus rapidement qu'un aigle. » Mais Antiphon, justement, dit au même : « Tu ne vois pas, stupide, que tu seras battu ? Cet oiseau, du fait qu'il course les autres et les suit, est toujours dernier. » **II, 70, 145.** Une matrone, désireuse d'accoucher mais incertaine quant à

esse dixit; nam inane obsignari nihil solere. quae est ars coniectoris eludentis ingenio? an ea, quae dixi, et innumerabilia, quae conlecta habent Stoici, quicquam significant nisi acumen hominum ex similitudine aliqua coniecturam modo huc, modo illuc ducentium?

71. Sénèque, *Controverses*, II 1, 33. Otho Iunius [...] edidit quidem quattuor libros Colorum, quos belle Gallio noster « Antiphontis libros » vocabat: tantum in illis somniorum est.

72. Melampe. Περὶ παλμῶν ὀφθαλμὸς δεξιὸς ἐὰν ἄλληται, κατὰ Φημονόην καὶ Αἰγυπτίους καὶ Ἀντιφῶντα ἐχθρὸς ὑποχειρίου ἐξεῖ· ἄγει δὲ καὶ ἀποδήμους. (19) ὀφθαλμοῦ δεξιοῦ τὸ ἄνω βλέφαρον ἐὰν ἄλληται, ἐπίκτησιν πάντως δηλοῖ, κατὰ δὲ Ἀντιφῶντα πρᾶξιν καὶ ὑγείαν, δούλωι ἐπιβουλήν, χήραι ἀποδημίαν.

73. Fulgence, *Mythologiae*, I, 13. Laurus amica Apollinis ob hanc rem vocitata est, quia illi, qui de interpretatione somniorum scripserunt, ut Antiphon, Philochorus, et Artemon, et Serapion Ascalonites promittant in libris suis, laurum si dormientibus ad caput posueris, vera somnia esse visuros.

être ou non enceinte, rêva qu'elle avait sa nature féminine sigillée. Elle en parla. L'interprète affirma qu'elle ne pourrait pas accoucher puisqu'elle avait été sigillée. Mais l'autre [Antiphon] lui assura qu'elle était enceinte. En effet, on n'a pas l'habitude de renfermer le vide. Quelle science est celle d'un interprète qui cherche une explication à travers l'intelligence ? Les exemples que j'ai rapportés et les nombreux autres que les stoïques ont réunis, que mettent-ils en évidence d'autre que la sagacité de certains hommes qui avancent un raisonnement à partir de quelques similitudes, tantôt d'un côté, tantôt de l'autre ?

71. Sénèque, *Controverses*, II 1, 33. Junius Othon [...] publia d'ailleurs quatre livres *Les Couleurs des discours*, que notre Gallio appelait « Livres d'Antiphon », tant étaient nombreux les rêves qui y figuraient.

72. Melampe. MOUVEMENT VIBRATOIRE. *ŒIL DROIT.* S'il vibre, selon Phémoneoé, les Égyptiens et Antiphon, les ennemis connaîtront la défaite. Il se réfère aussi à des étrangers. Si c'est la paupière au-dessus de l'œil droit qui vibre, cela annonce sans doute une entrée d'argent et, selon Antiphon, des affaires et de la santé, pour un esclave un projet, et pour une veuve un voyage.

73. Fulgence, *Mythologiae*, I, 13. Le laurier est appelé souvent l'ami d'Apollon, pour cette raison que ceux qui écrivirent sur l'interprétation des rêves, comme Antiphon, Philochore, Artémon et Sérapion d'Ascalon, affirment dans leurs livres que si tu déposes une feuille de laurier à côté de la tête de ceux qui dorment, ils auront des rêves véridiques.

APPENDICE B

PROTAGORAS ET LES SOPHISTES DANS L'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

B.1. Réception de Protagoras du Moyen-Âge à la fin du XIX^e siècle

L'intérêt pour la philosophie de Platon et d'Aristote, l'exaltation du Socrate platonicien, et la condamnation consécutive du relativisme sophistique ont perduré tout au long du Moyen-Âge.

E. Moscarelli explique ainsi ce fait :

« La nouvelle religion chrétienne, devenue avec Théodose la grande religion d'État, avait des fondements bien différents de la culture diffusée dans l'Empire depuis des siècles. On a alors pensé à trouver une solution en combinant des éléments du *Timée* de Platon avec des passages de la *Genesis*, et en insérant ainsi dans le *corpus* de la nouvelle culture religieuse ces éléments provenant d'une certaine philosophie hellénique, celle qui pouvait être la plus adaptable et la plus utile dans ce sens, comme par exemple celle de Platon ou celle de Plotin. »¹

Il est clair qu'à l'époque où la philosophie était entre les mains des religieux, des théologiens et des scolastiques, il n'y avait pas de place pour la pensée sophistique qui était essentiellement une pensée relativiste et laïque. Durant tout le Moyen-Âge, les sophistes n'étaient pas étudiés, et on ne possédait aucun texte important les concernant : Platon et Aristote étaient les seuls auteurs de référence.

Pendant la Renaissance, on a assisté à un vaste phénomène de redécouverte des classiques grecs et latins et à la reprise des *studia humanitatis*. Cela dit, les auteurs les plus étudiés étaient, cette fois encore, Platon et Aristote.

En outre, on a pu observer le développement d'une nouvelle forme de néoplatonisme en philosophie. À titre d'exemple, Marsile Ficin (1433-1499),

¹ Enrico Moscarelli, *Sofoi, sofisti : Filosofi*, Liguori, Napoli, 2014, p. 12. C'est nous qui traduisons.

principal représentant de ce courant philosophique et traducteur et commentateur de l'intégralité des dialogues de Platon, écrivait dans son *Introduction aux Ennéades* (1492) :

« Dans notre époque la Divine Providence aime justifier la religion à travers l'autorité rationnelle de la philosophie jusqu'au moment où, comme déjà il est arrivé autrefois, elle la confirmera partout avec les miracles. Grâce à l'inspiration de la Providence nous avons donc interprété le divin Platon et le grand Plotin. »²

Golsenne détaille la réception de Protagoras dans le contexte de la Renaissance:

« Un grand historien des idées du Moyen-Âge et de la Renaissance, Charles Trinkaus, a justement fait un sondage chez les principaux auteurs européens à partir du XV^e siècle visant à déterminer leur connaissance de Protagoras. Il a montré que ce dernier était très peu commenté, très peu utilisé, guère plus qu'au Moyen-Âge. Souvent, dans les manuscrits, le nom de Protagoras était remplacé par celui de Pythagore, beaucoup plus connu » [...]. Les seuls auteurs qui reprennent de façon intéressante la formule de Protagoras sont, au milieu du XV^e siècle, Leon Battista Alberti, l'artiste humaniste florentin, et Nicolas de Cues, le cardinal mystique allemand. »³

De Globo, de Nicolas de Cues (1401-1464), retrace l'exaltation de l'homme en tant que créature placée au centre de l'univers par Dieu. L'auteur s'inspire de la pensée de Protagoras pour formuler sa théorie du temps anthropocentrique, selon laquelle le temps serait la mesure du mouvement. C'est l'âme rationnelle qui aurait créé la division du temps en années, mois, jours et heures pour pouvoir mesurer le mouvement, mais elle serait indépendante et se trouverait hors du temps⁴.

² Marsile Ficin in Thomas Golsenne, « *L'homme est la mesure de toutes choses* » (ou comment l'humanisme de la Renaissance est fondé sur deux malentendus), article web : <http://books.openedition.org>.

³ *Ibidem*.

⁴ Joseph Rykwert, *La colonna danzante*, 24 ore-Cultura, Milano, 2010, p. 310.

Cependant, comme l'explique Bartholeyn :

« Nicolas de Cues infléchit lui aussi la citation de Protagoras : l'homme n'est plus la mesure de toutes les choses, mais la mesure des choses. Par-là, la phrase devient presque équivalente à : l'homme mesure les choses. L'idée que l'homme soit l'étalon de référence, le centre du monde observable, n'est pas du tout dans la perspective de Nicolas de Cues ; d'abord parce que c'est Dieu qui est la mesure du monde ; ensuite, parce qu'il affirme les limites de l'entendement humain, le fait qu'il soit « mesuré » : l'homme ne peut que mesurer les choses, étant lui-même une mesure. »⁵

Alberti (1404-1472) remarque dans son ouvrage *De pictura* que Protagoras avait le grand mérite d'avoir compris au V^e siècle av. J.-C. que l'homme était la mesure de toute chose⁶, et interprète cette formule, par ailleurs très peu connue à la Renaissance, en clé laïque.

En effet, durant le XV^e siècle, le pouvoir de l'Église et du Saint Empire romain germanique s'affaiblissait tandis que celui des monarchies nationales s'affirmait de plus en plus en tant qu'absolutisme⁷. La nouvelle pensée humaniste de la Renaissance se caractérisait par « un besoin irréfrenable de modernité et de laïcité (qui n'est pas en contradiction avec le sentiment religieux), d'esprit critique et historique, besoin qui se résume dans le sigle de la centralité de l'homme dans l'univers, dans sa 'dignité' en tant que créature libre et rationnelle »⁸.

« L'homme sophistique fonde l'humanisme européen », déclare Cany⁹. La pensée de Protagoras, résumée dans sa célèbre formule de l'*homme-mesure*, semble d'ailleurs représenter parfaitement la Renaissance, ou l'esprit d'une époque entière, à la suite du Moyen Âge et de ses siècles jugés « obscurs » par

⁵ Gil Bartholeyn (sous la direction de), *Adam et l'astragale : Essai d'anthropologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2014, p. 254.

⁶ Nicolas de Cues et Alberti ont probablement connu Protagoras grâce à la lecture de l'œuvre de Diogène Laërce qui avait été introduite et mise à disposition de la culture par Ambrogio Traversari.

⁷ Angelo Marchese, *Storia intertestuale della letteratura italiana*, vol. I, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1997, p. 299.

⁸ *Ibid.*, p. 310. C'est nous qui traduisons.

⁹ Bruno Cany, « Naissance de l'anthropologie philosophique : le moment sophistique », in Andrea Bellantone, *Prote Philosophia, Annuario de « La Ragione aperta »*, n.1/2011, p. 93.

certains. Malgré cela, les auteurs ayant revendiqué un lien avec le sophiste d'Abdère sont, nous l'avons vu, peu nombreux.

Un phénomène intéressant s'est produit un siècle plus tard, soit entre la fin du XVI^e et le début du XVII^e : à côté des courants les plus affirmés issus des pensées de Platon et d'Aristote, tels que le platonisme et l'averroïsme¹⁰, on a assisté à un rejet des deux philosophes de la part de certains auteurs. Ce rejet est bien présent chez Bruno (1548-1600) par exemple, ou encore chez Bacon (1561-1626).

Même si aucun d'eux n'a explicitement parlé de Protagoras ou des sophistes, il est intéressant de lire ce qu'ils ont dit au sujet de Platon et Aristote. D'après Montano, Bruno¹¹ affirme que :

« Platon, avec sa doctrine des idées séparées de la matière, et Aristote, avec ses catégories logiques, sont en dehors de la ligne des vrais philosophes. »¹²

Il poursuit :

« Aristote a interprété la pensée des philosophes anciens si maladroitement et si bêtement, et il a rapporté leurs opinions d'une si mauvaise façon que ni les jeunes ni les vieilles personnes insensées n'auraient pu en faire autant. »¹³

Et Bacon, qui oppose le savoir pratique et opérationnel de la méthode expérimentale inductive¹⁴ au savoir spéculatif de la logique classique aristotélicienne, écrit à l'encontre d'Aristote :

¹⁰ L'averroïsme est le courant philosophique qui s'est développé à partir de la pensée d'Averroès qui était aristotélicien. Les averroïstes pensaient que la foi devait être subordonnée à la vérité de la raison.

¹¹ Bruno oppose à l'idée aristotélicienne d'un univers fini et divisé en sphères célestes de différentes substances et en moteurs immobiles, la vision d'un univers infini et unitaire ; il refuse la théorie aristotélicienne des quatre causes en réduisant la cause finale et celle formelle à la cause efficiente ; il refuse aussi la distinction d'Aristote de forme et matière en affirmant que forme et matière seraient deux aspects de la substance unique qu'est la nature.

¹² Giordano Bruno, in Aniello Montano, *La mente e la mano*, La città del Sole, Napoli, 2000, p. 69. C'est nous qui traduisons.

¹³ *Ibid.*, p. 45. C'est nous qui traduisons.

¹⁴ Dans le *Novum Organum*, Bacon attaque la logique classique traditionnelle aristotélicienne qui, à travers la déduction du syllogisme, procède de l'universel au particulier, et invente la « méthode expérimentale » qui consiste à procéder « inductivement » du particulier à l'universel. Seul ce procédé permet vraiment de faire progresser le savoir, alors que la déduction, elle, ne sert qu'à systématiser ce que l'on connaît déjà.

« Le philosophe Stagérite ne représente nullement celui qui a continué et perfectionné la philosophie et la science archaïque. Tout au contraire, il est le calomniateur et le falsificateur. La voie proposée par Aristote est opposée et alternative à celle des philosophes-scientifiques les plus anciens. »¹⁵

Ce que l'on peut dire, c'est que pendant le Moyen-Âge, période historique dans laquelle la culture était complètement entre les mains des ecclésiastiques, Protagoras en particulier, à cause de son agnosticisme, et les sophistes en général, avec leur position de type relativiste, ont été pour ainsi dire occultés. Mais dès la fin du Moyen-Âge, on a vu des penseurs en philosophie commencer à « sortir des schémas » de la scolastique.

Même si la pensée des sophistes n'a pas été réhabilitée avec l'arrivée de l'époque moderne¹⁶, on a retrouvé certains de ses aspects chez des penseurs de cette période, comme par exemple Bruno et Bacon, mais aussi chez ceux proches du courant de l'empirisme¹⁷.

Les sophistes n'étaient pas explicitement cités ni particulièrement étudiés par les empiristes, mais certaines de leurs positions philosophiques étaient, en quelque sorte, présentes à travers eux. Ockham (v. 1280-v. 1350) est par exemple traditionnellement considéré comme le premier philosophe de l'époque moderne et le premier empiriste¹⁸. Sa philosophie peut faire écho à celle des sophistes dans la mesure où il s'est positionné contre la théologie scolastique et qu'il a défendu une gnoséologie basée sur les sens et une logique de type nominaliste¹⁹.

Parmi les autres empiristes de l'époque moderne porteurs d'idées similaires de celles des sophistes sur certains aspects, on pourrait citer le père de l'empirisme anglais, Locke (1632-1704), qui attaquait les idées innées et affirmait :

¹⁵ Francis Bacon, in Aniello Montano, *La mente e la mano*, *Op. cit.*, p. 41. C'est nous qui traduisons.

¹⁶ En philosophie, nous qualifions d'époque moderne la période qui s'étendait de la fin du Moyen-Âge à la fin du XIX^e siècle (Nietzsche exclu).

¹⁷ Le terme empirisme vient du grec *empeiria* qui signifie « expérience ». Sextus Empiricus a utilisé ce terme pour définir les médecins qui refusaient toute doctrine dogmatique et toute affirmation concernant « les faits obscurs », et qui suivaient plutôt les « phénomènes » tels qu'ils apparaissaient. Selon les empiristes, toute connaissance dérive des sens.

¹⁸ À son propos, on parle traditionnellement d'un « empirisme religieux ».

¹⁹ Les nominalistes pensent que les universaux ou concepts généraux n'existent pas comme réalité et qu'ils n'ont aucun lien avec les choses : ils ne sont que des noms.

« Prétendre s'appuyer sur l'assentiment universel quand on parvient à l'exercice de la raison ne sert à rien : il n'y a aucune différence entre ces vérités prétendument innées et les autres qui sont ensuite acquises par l'apprentissage, aussi a-t-on essayé de sauvegarder l'assentiment universel envers ce qui est appelé maxime, en disant qu'on leur donne généralement son assentiment dès l'énonciation, et dès que les termes qui énoncent sont compris. [...] L'assentiment général est inutilement présenté comme preuve ; et si c'est un signe d'innéité, ces gens-là doivent alors admettre pour innées toutes ces propositions, de légions de propositions, (qui on définit de maximes). »²⁰

Nous pouvons citer également Hume (1711-1776) qui, environ un siècle plus tard, en appliquant la méthode expérimentale de Bacon à la nature humaine, a fondé le savoir en tant que savoir humain. Voici ce qu'il écrivait :

« Dans toutes les sciences démonstratives, les règles sont certaines et infaillibles mais, quand nous les appliquons, nos facultés, faillibles et incertaines, sont très sujettes à s'en écarter et à tomber dans l'erreur. Nous devons donc, dans tout raisonnement, former un nouveau jugement pour vérifier et contrôler notre premier jugement ou notre première croyance, et élargir notre perspective pour embrasser une sorte d'historique de tous les cas où notre entendement nous a trompés, en les comparant avec ceux où son témoignage a été juste et vrai. Notre raison doit être considérée comme une sorte de cause dont la vérité est l'effet naturel, mais un effet qui peut être fréquemment empêché par l'irruption d'autres causes et par l'inconstance de nos facultés mentales. De cette façon, toute connaissance dégénère en probabilité et cette probabilité est plus ou moins grande selon notre expérience de la véracité ou de la fausseté de notre entendement, et selon la simplicité ou la complexité de la question. »²¹

Il faut pourtant préciser à l'aide de Dupréel, et comme on le verra davantage plus loin, que la philosophie de Protagoras ne peut être lue comme un empirisme

²⁰ John Locke, *Essai sur l'entendement humain*, livre I, traduction, notes et index par Jean-Michel Vienne, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001, p. 78.

²¹ David Hume, *Traité de la nature humaine*, livre I : *De l'entendement*, trad. Philippe Folliot, Edition numérique réalisée à Chicoutimi (Canada), 2006, p. 180.

naturaliste du fait que Protagoras « rejette radicalement tout recours à la *physis* donnée en soi lorsqu'il s'agit d'expliquer les choses ou de justifier les valeurs »²².

On a souvent rapproché les sophistes et les illuministes du XVIII^e siècle parce que les uns comme les autres ont attaqué la tradition et les lieux communs, milité pour la laïcité et la liberté de pensée et défendu un nouveau système politique de type démocratique contre un ancien système de type aristocratique²³.

Mais il faut rappeler avec Rossetti que « les illuministes n'ont jamais pris conscience de ce qui nous paraît aujourd'hui évident »²⁴, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas été capables de penser que les sophistes pouvaient être les prédécesseurs de leur mouvement.

Et, comme nous le fait remarquer E. Moscarelli, le tableau de J. L. David *La mort de Socrate* (1787), illustre combien la pensée de l'Illuminisme était très éloignée d'un réexamen critique de la relation entre Socrate et Platon d'un côté et les sophistes de l'autre²⁵.

Il faudra attendre un texte de Fréret intitulé *De la condamnation de Socrate*²⁶, paru après la mort de son auteur en 1809, pour commencer à voir se dessiner un adversaire de la démocratie en la personne de Socrate.

Comme nous avons essayé de le montrer, pendant environ huit cent ans, à quelques exceptions près, Protagoras et les sophistes n'ont pour ainsi dire jamais été étudiés ou considérés par les philosophes : même les courants les plus proches au niveau des valeurs et des objectifs comme ceux des humanistes, des empiristes ou des illuministes n'ont pas revendiqué de vrai lien avec Protagoras et les autres.

Pourtant, on ne peut ignorer que la pensée des sophistes, relativiste et laïque, ait traversé les siècles et soit arrivée jusqu'à nous en dépit de tous les obstacles et de ses illustres ennemis.

Il faudra attendre le XIX^e siècle pour trouver un texte ayant pour thème central les sophistes.

²² Eugene Dupréel, *Les sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 16.

²³ C'est à partir de la lecture hégélienne que ce rapprochement a été remarqué.

²⁴ Livio Rossetti, *Methexis XIX* (2006), p. 125. C'est nous qui traduisons.

²⁵ Enrico Moscarelli, *Sofoi, sofisti : Filosofi*, Liguori, Napoli, 2014, p. 2.

²⁶ Nicolas Fréret, *De la condamnation de Socrate*, in Mario Montuari, *De Socrate iuste damnato*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1981.

C'est en 1837, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, qu'Hegel (1770-1831) a inclus, pour la première fois, les sophistes dans l'histoire de la philosophie occidentale. Voici ce qu'il a déclaré à leur sujet :

« Les sophistes sont les maîtres de la Grèce, c'est par eux que la culture proprement dite y est venue à l'existence. Ils ont pris la place des poètes et des rhapsodes qui étaient auparavant les maîtres universels. La religion n'était pas didactique ; l'enseignement en était absent. Les prêtres offraient les sacrifices, rendaient les oracles, étaient des *manteis*, interprétaient les sentences des oracles ; mais autre chose est d'enseigner. L'enseignement que les sophistes ont dispensé portait sur la sagesse, les sciences en général, la musique, les mathématiques, etc. ; telle était leur première destination. C'est avant Périclès que s'était introduit le besoin d'une culture faisant appel au penser ; les hommes voulaient être formés dans leurs représentations, et tel était le but visé par les sophistes. Ils avaient la charge de la culture. Le besoin de se déterminer par le penser à l'égard des diverses situations et non plus simplement par oracle, par coutume, par passion, par les impressions du moment – ce besoin de réflexion devait nécessairement s'éveiller en Grèce. Le but de l'État est l'universel sous lequel est saisi le particulier ; c'est cette culture que les sophistes ont répandue. L'enseignement était leur affaire, leur métier, comme un état qui leur était propre : ils tenaient ainsi la place des écoles ; ils parcouraient les villes, la jeunesse s'attachait à eux et était formée par eux. »²⁷

Hegel surnomme les sophistes « maîtres de la Grèce » et affirme qu'ils représentent un moment important et nécessaire dans l'histoire de la culture : c'est grâce à eux et à travers eux que la « culture proprement dite » a pu exister et exister.

Il leur attribue le mérite fondamental d'avoir compris la valeur de l'enseignement et d'avoir eux-mêmes été des enseignants. Hegel met en évidence le rôle historique qu'ils ont accompli à l'époque de Périclès : Athènes et la démocratie avaient besoin d'enseignants qui pouvaient apprendre aux gens « à penser ». Les sophistes étaient donc des hommes de leur époque qui auraient joué

²⁷ Frédéric Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. II, trad. Jean Gibelin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971, p. 244.

un rôle-clé dans l'Athènes péricléenne. Comme le remarque Pradeau, leur rôle a donc été « à la fois pédagogique et politique »²⁸.

Dans les pages suivant la citation, Hegel énonce que la limite de la sophistique résidait dans le fait d'être une philosophie sans contenu précis, d'être une pensée libre qui s'appliquait à toute chose mais qui n'avait pas d'objet déterminé. Hegel parle d'une « culture formelle » : une pensée qui a une forme mais pas de contenu. Il en conclut que « par leur culture formelle les sophistes appartiennent à la philosophie, mais par leur réflexion on peut dire tout aussi bien qu'ils n'y appartiennent pas ».

Le statut des sophistes dans l'histoire de la philosophie selon Hegel est alors très particulier : au moment nécessaire ils y appartiennent et n'y appartiennent pas. Ils y appartiennent parce qu'ils ont libéré la pensée, mais ils n'y appartiennent pas, parce que, comme nous explique Pradeau, ils ne parviennent pas à atteindre un niveau scientifique adéquat mais sont capables, au contraire des philosophes, de rejoindre le plus grand nombre de citoyens et de réfléchir sur les mœurs et les coutumes actuelles²⁹.

En lisant les pages consacrées par Hegel aux sophistes, la première réflexion qui nous vient à l'esprit est de se dire que les sophistes sont une fois pour toutes entrés dans l'histoire de la philosophie. Bien évidemment, cela ne s'est pas produit sans qu'ils aient un statut particulier. La deuxième réflexion concerne la signification de ce nouveau statut et de cette nouvelle place des sophistes dans la philosophie.

Hegel a interprété les sophistes en tant que moment critique de l'esprit grec³⁰, en tant qu'« antithèse » et en tant que moment nécessaire mais négatif. Selon lui, la philosophie ionique représentait le premier moment de l'histoire de l'esprit grec, la thèse, parce qu'ils ont découvert et étudié la nature. Les sophistes et les socratiques, eux, représentaient le moment d'antithèse, parce qu'ils ont découvert la subjectivité. Enfin, Platon et Aristote représentaient le moment d'arrivée et d'accomplissement, soit la synthèse.

²⁸ Jean François Pradeau, *Les sophistes*, Flammarion, Paris, 2009, p. 7.

²⁹ *Ibid.*, p. 10.

³⁰ Selon Hegel, l'histoire avance par cycles qui sont tous constitués de trois moments : la thèse, l'antithèse et la synthèse.

Hegel explique en effet qu'avec les sophistes « l'absolu prend la forme de la subjectivité pensante »³¹ : ils ont eu le mérite d'avoir fait la découverte du subjectivisme. La thèse de l'*homme-mesure* de Protagoras veut dire, selon Hegel, que la vérité se trouve dans l'homme et non pas dans les choses. Dherbey déclare que « le principe fondamental de la philosophie de Protagoras est donc l'affirmation que l'être de l'objet est phénoménalité, et que tout phénomène est déterminé par la conscience qui le perçoit et le pense. »³²

Mais même avec cette lecture hégélienne qui, comme celle de Platon, affirme que pour Protagoras l'être des choses était dans le phénomène, donc dans l'apparaître, on fait tomber la pensée de Protagoras dans l'individualisme et le scepticisme, car on ne considère que l'apparence des phénomènes et le sentiment de chaque homme en particulier.

L'influence de Hegel, comme le dit Kerferd, comporte de fait une sorte de confirmation de la condamnation platonico-aristotélicienne : la vérité et la réalité ne seraient pas subjectives, mais objectives. Et ceux qui le nient seraient sur des positions opposées à la vérité et à la réalité, donc ne seraient pas des philosophes mais de vrais ennemis de la philosophie³³.

L'originalité de la lecture hégélienne ne résidait en effet pas dans l'interprétation de la théorie de l'*homme-mesure* de Protagoras mais dans le positionnement des sophistes dans l'histoire de la pensée et de l'humanité : les sophistes représentaient un moment nécessaire, même si négatif et dangereux, dans l'histoire de la philosophie.

Quelques années après la parution des *Leçons* de Hegel, un débat s'est ouvert autour de la sophistique et de son rôle philosophique et historique. Les chercheurs ont commencé à prendre position et à s'exprimer sur la sophistique.

L'utilitariste Grote (1794-1871) a été le premier à remarquer que chaque sophiste était un penseur indépendant et que la sophistique ne pouvait pas être réduite à une école homogène. Grote a également voulu défendre les sophistes sur le plan moral en affirmant qu'il serait historiquement faux de dire qu'ils ont

³¹ Frédéric Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. II, trad. Jean Gibelin, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971, p. 267.

³² Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012, p. 29.

³³ George B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 17.

corrompu la morale des Athéniens avec des enseignements pervers. Il écrivait par exemple :

« Protagoras fait profession d'enseigner à ses élèves le 'bon conseil' dans leur relations domestiques et de famille, aussi bien que la manière de parler et d'agir de la façon la plus efficace pour le bien de la cité. Comme cette doctrine vient de Protagoras, les commentateurs de Platon déclarent que c'est une morale misérable ; mais elle coïncide presque à la lettre avec celle qu'Isocrate enseigne, une génération après, comme il le dit lui-même, et, en substance, même avec celle qu'enseignait Socrate, ainsi que le dit Xénophon. »³⁴

Nietzsche critiquera la stratégie de défense des sophistes de Grote en affirmant :

« La technique de Grote pour défendre les sophistes est erronée : il veut en faire des hommes d'honneur et des parangons de vertu – mais leur honneur fut de ne pas pratiquer l'escroquerie aux grands mots et aux grandes vertus. »³⁵

En effet la défense de Grote garde en soi quelque chose d'hégélien : il ne voyait les sophistes que comme des hommes de leur temps ayant permis le grand développement culturel et intellectuel de la Grèce du V^e siècle, et non comme des philosophes.

Zeller (1814-1908) aussi n'est pas sorti de la logique hégélienne en insistant sur l'importance de la critique négative des sophistes et de leur subjectivisme et en les plaçant dans l'histoire de la philosophie comme un moment dangereux mais nécessaire ayant précédé et rendu possible la réception de la pensée de Socrate.

Nestle (1865-1959) a prolongé la perspective de Zeller mais en insistant sur un point : les sophistes auraient été des hommes pratiques et politiques, opposés aux philosophes, hommes de théorie dédiés à la recherche de la vérité.

³⁴ George Grote, *Histoire de la Grèce*, tome XXII, trad. A.-L. de Sadous, Lacroix, Paris, 1866, p. 205.

³⁵ Friedrich Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, sous la direction de : Paolo D'Iorio, trad. Nathalie Ferrand, Editions de l'éclat, Paris, 1994, p.362, note 40.

T. Gomperz (1832-1912) a proposé une interprétation kantienne de la thèse protagoréenne de l'*homme-mesure* que l'on a depuis appelée « générique ». Il écrivait :

« L'homme qui est opposé à l'ensemble des choses ne peut raisonnablement être l'individu, mais seulement l'homme en général. Il n'est en tout cas pas nécessaire de prouver que c'est la signification la plus naturelle, celle qu'adoptera le lecteur non prévenu. [...] L'homme ou la nature humaine est la mesure de l'existence des choses. »³⁶

La lecture de T. Gomperz fait référence à un Protagoras précurseur du subjectivisme kantien, parce qu' « il serait le premier qui aurait en quelque sorte transposé l'idée de nature en l'ôtant à l'objet pour la retrouver dans le sujet connaissant », précise Dupréel.

Un autre fait fondamental à mentionner suite aux *Leçons* de Hegel et déterminant la fortune des sophistes à la fin du XIX^e siècle est la parution du recueil des fragments et témoignages de tous les philosophes préplatoniciens³⁷. Le philologue allemand Diels (1848-1922) les a rassemblés dans un livre où figure une rubrique entière dédiée aux sophistes. Depuis la parution de cet ouvrage, les sophistes ont définitivement et incontestablement trouvé leur place parmi les philosophes préplatoniciens³⁸.

Plusieurs auteurs tels que Casertano ou Kerferd ont montré comment les accusations contre les sophistes, anciens et modernes étaient substantiellement communes : ils n'auraient pas été d'authentiques penseurs et leur enseignement aurait été profondément immoral. Cette deuxième accusation d'immoralisme dérive bien évidemment de Platon : nier la Vérité veut aussi dire nier la Justice et, avec cette dernière, la possibilité même d'une Loi juste qui puisse gouverner et

³⁶ Theodor Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, in Eugène Dupréel, *Les sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 15 et 16.

³⁷ Havelock propose d'utiliser la dénomination de « préplatoniciens » à la place de « présocratiques » car il s'agirait d'une contextualisation plus exacte de ces penseurs qui étaient contemporains et interlocuteurs du Socrate historique et, dans certains cas, plus jeunes que lui.

³⁸ Kranz a ensuite revu et corrigé le recueil de Diels en 1952. Il a ensuite été traduit et publié pour la première fois en Italie par Giannantoni en 1969 dans son ouvrage *I Presocratici. Testimonianze e frammenti*, édité par Laterza.

corriger le monde des hommes. Sans une idée de référence et de Justice, comment pouvons-nous décider de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas?

L'unique traité sur Héraclès, rédigé par Prodicos de Céos, constitue un argument de taille pour démentir Platon³⁹ : les sophistes se souciaient des problèmes éthiques et essayaient d'y apporter des réponses.

B.2. Réception de Protagoras aux XX^e et XXI^e siècles

Après avoir brièvement traité la figure et la pensée de Protagoras et de la sophistique dans l'histoire de la philosophie ancienne, du Moyen-Âge et moderne, nous jugeons utile et intéressant de procéder à l'examen de leur situation actuelle

Kerferd expose :

« Il est fréquent de distinguer les défenseurs des sophistes en deux groupes : l'un composé par ceux qui (en se référant à Grote) les définissent 'positivistes de l'illuminisme', et l'autre, formé par les hégéliens. Nestle, tout comme Zeller, appartiennent au deuxième groupe. »⁴⁰

L'approche positiviste se focalise sur les sophistes en tant qu'hommes de leur époque et essaye de reconstruire ce qu'ils étaient et ce qu'ils faisaient, sans vraiment se soucier de leur pensée. « Tous ces points de vue tendent à montrer que l'on ne peut espérer retrouver une doctrine intellectuelle et philosophique partagée par le mouvement dans sa totalité »⁴¹, continue Kerferd.

L'autre approche concerne des érudits que l'on pourrait séparer en deux camps : les véritables amis des sophistes, et ceux qui, même s'ils se définissent en tant que tels, ne le sont pas vraiment en réalité, souvent à cause de leur interprétation hégélienne de la pensée de Protagoras, et de la sophistique en général.

³⁹ On possède un long fragment de Prodicos de Céos tiré des *Mémoires* de Xénophon. Prodicos, sophiste surtout connu pour ses études sur le langage (synonymie et étymologie), exprime sa conception morale à travers une fable sur Héraclès qui se retrouve à devoir choisir entre vice et vertu.

⁴⁰ George B. Kerferd, *I sofisti*, Il Mulino, Bologna, 1988, p. 20. C'est nous qui traduisons.

⁴¹ *Ibidem*.

La frontière entre « alliés » et « faux alliés » des sophistes étant parfois mince, les motivations des différents auteurs méritent alors d'être étudiées de manière approfondie.

Au sein du cercle d'amis des sophistes, plusieurs chercheurs et philosophes du XX^e siècle répondent présent. Parmi eux, on peut citer :

- Capizzi et son hommage à Protagoras dans un ouvrage dédié ainsi que son apport à l'œuvre d'Untersteiner ;
- le précurseur Dumont et sa traduction de Diels concernant tout ce qui se rapportait aux sophistes en France⁴² ;
- Dupréel qui déjà en 1948 dans son livre *Les sophistes* a donné une interprétation de la pensée des sophistes anti-platonicienne et anti-hégélienne en déclarant que le relativisme de Protagoras est un antimatérialisme : « les choses ne sont pas par la nature, elles sont par la loi, non pas *physis* mais *nomos* »⁴³ ;
- Untersteiner qui a su compléter le recueil de ce dernier tout en insufflant un vent de nouveauté sur l'interprétation des sophistes, les propulsant au rang de philosophes à l'esprit ouvert sur la condition humaine⁴⁴ ;
- Casertano pour une lecture adéquate du relativisme sophistique⁴⁵ ;
- Bonazzi qui, en plus de traduire les fragments et témoignages des sophistes en italien, a publié un article de vulgarisation philosophique les défendant⁴⁶ ;
- Tordesillas qui est l'unique traducteur en français des ouvrages respectifs de Kerferd et d'Untersteiner sur la sophistique ;

⁴² Dumont a traduit les sections A, B et C des chapitres de Diels-Kranz : Jean-Paul Dumont, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, Presses Universitaires, Paris, 1969.

⁴³ Eugene Dupréel, *Les sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948, p. 25.

⁴⁴ Untersteiner a publié son recueil en quatre volumes, dont le premier, *Protagora et Seniade*, a paru en 1949. Plusieurs éditions de son ouvrage ont paru par la suite : la dernière est de 2009.

⁴⁵ Giovanni Casertano, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971.

⁴⁶ Article paru le 24 mai 2015 dans le journal italien *Corriere della Sera*, intitulé « Les sophistes ont raison ».

- E. Moscarelli et son récent recueil en italien à propos des sophistes et de leurs témoignages⁴⁷ ;
- Corradi qui a aussi apporté sa pierre à l'édifice en écrivant un livre dédié à Protagoras.

Parmi les philosophes « amis des sophistes » du XX^e siècle, nous voulons rappeler Popper (1904-1994) qui, dans son ouvrage *La société ouverte et ses ennemis*, attaque durement Platon et Aristote et défend la *doxa* des sophistes en disant que toute la science moderne est désormais basée sur celle-ci.

Pour clore cette énumération des véritables « alliés des sophistes », nous pourrions évoquer Dherbey⁴⁸, un défenseur clé de Protagoras en dépit de sa lecture hégélienne mais néanmoins originale.

D'autres auteurs se considèrent comme des amis des sophistes et, en pensant les défendre, adoptent plutôt des approches souvent inadéquates pour reconstruire la pensée sophistique. C'est ainsi le cas de Pradeau⁴⁹, récent traducteur français des témoignages et fragments des sophistes mais hégélien dans son introduction ; Cassin⁵⁰ qui, si elle se détermine heideggerienne, vient en revanche attester de l'ambiguïté de la sophistique dans l'histoire de la pensée ; De Romilly⁵¹, selon qui Protagoras serait à l'origine même de la crise de la *polis* athénienne ; Guthrie⁵² qui place les sophistes au rang d'empiristes et de sceptiques en opposition avec l'idéalisme platonicien.

On pourrait presque aller jusqu'à caractériser de maladroits ces « faux alliés » qui essaient, à leur manière, d'analyser la pensée des sophistes mais qui n'utilisent pas les bons outils pour la comprendre. Ils ont cependant le mérite de s'être appliqués à étudier la sophistique et d'avoir lancé toute une discussion autour d'elle.

⁴⁷ Enrico Moscarelli, *Sofoi, sofisti : Filosofi*, Liguori, Napoli, 2014. Nous avons traduit en français l'*Introduction* à cet ouvrage in Laura Moscarelli, *Sages, sophistes : philosophes*, « Cahiers de philosophie », n°15, p. 25-49.

⁴⁸ Gilbert Romeyer Dherbey, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012.

⁴⁹ Jean François Pradeau, *Les sophistes*, Flammarion, Paris, 2009.

⁵⁰ Barbara Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

⁵¹ Jacqueline De Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012.

⁵² W.C.K. Guthrie, *Les sophistes*, trad. J. -P. Cottureau, Editions Payot, Alençon, 1988.

Enfin nous voulons citer Habermas (né en 1929), véritable théoricien de « l'éthique de la discussion » : non seulement a-t-il exposé le concept d'universalité, mais il a aussi été porteur de certaines caractéristiques philosophiques propres à la pensée de Protagoras. Il résume ainsi le concept d'universalité :

« Au lieu d'imposer à tous les autres une maxime dont je veux qu'elle soit une loi universelle, je dois soumettre ma maxime à tous les autres afin d'examiner par la discussion sa prétention à l'universalité. Ainsi s'opère un glissement : le centre de gravité ne réside plus dans ce que chacun souhaite faire valoir, sans être contredit, comme étant une loi universelle, mais dans ce que tous peuvent unanimement reconnaître comme une norme universelle. »⁵³

Il est important de préciser qu'Habermas ne s'est jamais référée, de manière directe et explicite, à Protagoras ni à la sophistique.

Malgré tous ces auteurs qui ont œuvré avec énergie et passion à défendre la sophistique tout au long du siècle dernier, l'opinion que l'on se fait de celle-ci reste inchangée. Dans les lycées européens, et plus largement sur le plan académique, on continue d'étudier la sophistique comme un mouvement intellectuel préphilosophique et à affirmer que la vraie philosophie serait née avec Socrate et Platon⁵⁴, alors que la question de la naissance de la philosophie est très débattue et que chaque philosophe y répond différemment.

Dans les programmes d'enseignement des lycées – et il suffit de se rendre dans n'importe quelle librairie, de consulter n'importe quel manuel ou encore d'aller sur Internet pour s'en rendre compte –, il n'y a pas de place pour les sophistes, si ce n'est pour les présenter comme des adversaires irréductibles de Platon : on leur donne seulement la parole pour leur donner tort.

⁵³ Jürgen Habermas, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, Cerf, Paris, 1986, p. 88.

⁵⁴ Selon les aristotéliens, la philosophie serait née avec Tales ; selon les platoniciens, elle serait née soit avec Parménide, le premier à avoir parlé de l'Être, soit avec Socrate ou encore avec Platon.

Très souvent, les professeurs de lycée n'expliquent pas à leurs jeunes élèves qu'il existe d'autres visions de la sophistique impliquant d'ailleurs d'autres visions de la philosophie elle-même.

C'est ainsi qu'on continue au niveau académique à sous-évaluer l'importance de la sophistique : il suffit de remarquer que la première traduction des textes de la sophistique est seulement parue en France en 1969, et que la plus récente, venant de Pradeau, ne tient pas compte des textes ajoutés par Untersteiner et par Capizzi, mentionnant Protagoras.

Seuls les ouvrages présentant les sophistes à partir d'un point de vue platonicien ou hégélien continuent d'être publiés. Socrate, Platon et Aristote restent encore les uniques philosophes à être sérieusement étudiés dans l'histoire de la philosophie ancienne et sans aucun doute les plus influents. En outre, les universitaires sont trop souvent ancrés dans des schémas traditionnels et font preuve de peu de tolérance à l'égard des points de vue différents. C'est bien dommage quand on sait que la base de la philosophie présuppose une véritable écoute associée à une capacité d'ouverture au point de vue de l'autre : un vrai dialogue.

En ce qui concerne le monde de l'internet, la situation n'est pas rassurante, pour ne pas dire catastrophique.

Voici comment le site *wikipedia.org* définit le « sophiste » :

« Un sophiste désigne à l'origine un orateur et un professeur d'éloquence de la Grèce antique, dont la culture et la maîtrise du discours en font un personnage prestigieux dès le V^e siècle av. J.-C., et contre lequel la philosophie va en partie se développer. »⁵⁵

Un sophiste ne serait donc pas un philosophe, mais un professionnel. Il serait un « personnage prestigieux », c'est-à-dire quelqu'un qui s'adresse à de nombreuses personnes et qui est connu du grand public, alors que le philosophe, son contraire, parle à un petit nombre. En outre, le même article de *wikipedia.org*

⁵⁵ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sophiste>.

nous explique que « Socrate s'est régulièrement opposé aux sophistes, pour démasquer leurs impostures »⁵⁶.

L'adversaire des sophistes serait le bien-aimé Socrate. Les sophistes seraient des imposteurs, des tricheurs, des hommes fourbes et malhonnêtes : voilà que la condamnation platonicienne et aristotélicienne est toujours présente, même au XXI^e siècle, et nous la devons à *wikipedia.org*.

Et voyons ce que le dictionnaire en ligne *larousse.fr* nous dit sur le même terme :

« [Le sophiste est un] rhéteur grec, contemporain de Socrate qui vendait son enseignement philosophique (chose scandaleuse à l'époque), enseignement qui consistait à jouer sur les mots et à manipuler les raisonnements de telle sorte que la persuasion soit obtenue par l'effet charismatique de celui qui sait manier la parole et non par la mise en évidence de la vérité. »⁵⁷

L'enseignement des sophistes consisterait à faire apprendre aux élèves à « manipuler les raisonnements », à « manier la parole » et à « persuader » le public grâce au charisme, et non pas grâce à « la mise en évidence de la vérité ». Ce qu'on lit facilement entre les lignes ici c'est que l'enseignement des sophistes serait immoral. L'immoralité, autre accusation traditionnellement faite aux sophistes est confirmée par *larousse.fr*. En outre, on retrouve de nouveau dans cette définition cette même opposition platonicienne entre vérité et philosophie d'un côté et opinion, et apparence et sophistique de l'autre.

Et au sujet de Protagoras, on peut lire sur *wikipedia.org* le texte suivant :

« Protagoras d'Abdère est un penseur présocratique et professeur du V^e siècle av. J.-C. Considéré par Platon comme un sophiste, il est reconnu comme tel par la tradition antique et récente. Déjà renommé de son vivant, Protagoras est resté célèbre pour son agnosticisme avoué et un certain relativisme. Ses deux citations les plus notoires sont : 'Des dieux, je ne sais ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas' et 'l'homme est la mesure de toutes choses' [...]. Protagoras est l'un des sophistes les

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/sophiste>.

plus célèbres de son époque. Par ses thèses provocantes, ses tarifs élevés et sa profession controversée, le sophiste d'Abdère a marqué ses contemporains. »⁵⁸

Protagoras serait un penseur et un professeur reconnu et célèbre depuis l'antiquité. Il serait agnostique, relativiste, provocateur. Il demanderait des tarifs élevés pour ses leçons dont le contenu serait « controversé ». Les accusations de Platon à Protagoras se sont encore une fois avérées bien réelles : célèbre et provocateur, Protagoras ne serait pas un vrai philosophe, il se ferait payer, et son enseignement serait profondément immoral, car relativiste et agnostique.

Enfin, nous pouvons soulever que les deux citations de Protagoras rapportées par *wikipedia.org* sont incomplètes.

Comme on l'a vu jusqu'à ici, les manuels de philosophie du lycée français, les textes académiques et l'Internet confirment substantiellement les lectures platonicienne, aristotélicienne ou hégélienne de la sophistique et de la pensée de Protagoras.

Mais il y a une nouveauté que nous avons constatée aujourd'hui dans le monde du web, et qui vaut la peine d'être commentée.

Wikipedia.org rapporte par exemple que :

« D'après Onfray [...] le seul véritable point commun de ceux que nous appelons 'les sophistes' serait leur prétention à détenir la 'science' (*sophia*) et à pouvoir la transmettre à quiconque paye pour écouter leurs leçons, tandis que, sur tout le reste, leurs positions sont très diverses et souvent opposées. Ce seraient leurs adversaires, ceux qui se disent 'philosophes' (littéralement 'ceux qui cherchent la science', sans prétendre la posséder déjà) qui auraient procédé à cet amalgame. »⁵⁹

Au-delà de l'observation d'Onfray portant sur le fait que les sophistes seraient tous différents, que leur amalgame viendrait de Platon et que chacune de leur pensée serait à considérer en soi, et au-delà de la remarque banale à propos de la rémunération de leurs leçons, la chose frappante est que Onfray estime que les

⁵⁸ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Protagoras>.

⁵⁹ <https://fr.wikipedia.org/wiki/Sophiste>.

sophistes auraient la « prétention de détenir la science » alors que les philosophes chercheraient la science « sans prétendre la posséder déjà ».

Or, on sait très bien que Protagoras disait que l'homme était mesure, et que l'on ne pouvait pas savoir si les dieux existaient parce que l'on ne disposait pas d'assez de données et parce que l'homme est mortel ; on sait très bien aussi que Platon a attaqué et condamné Protagoras parce que, selon sa lecture, l'être et la vérité correspondaient à l'apparence. Dire que les sophistes pensaient détenir le savoir constitue une grave erreur philosophique et historique.

Nous vivons aujourd'hui à l'époque de la communication et de l'Internet. Cela se caractérise par une prise de parole accordée à tous, la possibilité de tenir un blog personnel, de s'exprimer sur les réseaux sociaux, ou encore de commenter des articles. Il y a un certain relativisme qui domine autant le monde virtuel que le monde réel. Or, ce relativisme est un mauvais relativisme : nous l'appelons « autiste » parce qu'il se caractérise par le fait que tout le monde parle mais que personne ne s'écoute. On a le droit de tout dire, et la communication est simple et en temps réel. Mais elle ne modifie pas la réalité, elle n'est pas efficace. On a pris l'habitude de penser que « tout le monde a le droit d'avoir son opinion » et adopter une prise de position claire et forte sur un sujet quelconque est de plus en plus mal vue par la collectivité.

Vu que l'on considère depuis toujours Platon comme le philosophe par excellence et que tout nous encourage, comme on l'a étudié, à avoir de la sympathie pour lui, et vu que les sophistes sont ses ennemis et que tout nous pousse à avoir de l'antipathie pour eux, alors, on finit par renverser les faits historiques et dire que Platon « cherche la vérité sans prétendre l'avoir », parce qu'on veut le « sauver », et que les sophistes sont prétentieux et arrogants en pensant la détenir, parce que l'on veut continuer, aussi par habitude et facilité, à ne pas les aimer⁶⁰.

⁶⁰ «L'influence des volumineux travaux de Platon a modifié profondément notre culture, comme des vagues qui vont et reviennent, en laissant derrière elles des résidus familiers dont l'origine est rarement reconnue consciemment», explique Micheline (Ann N. Micheline, Introduction à *Plato as author: The rhetoric of philosophy*, vol. 8, Brill, 2003, p. 2). Marback, in Richard Marback, *Plato's Dream of Sophistry*, University of South Carolina Press, 1999, a identifié des manières à travers lesquelles les « platonismes » ont déterminé le concept de « sophistique » dans les différentes époques.

À ce sujet, nous allons commenter un article paru sur *lexpress.fr* fin 2009, qui vient confirmer nos dires.

Un journaliste de *l'Express* se demande :

« Où se nichent aujourd'hui ces philosophes qui pouvaient répondre et retourner toutes les situations à leur avantage au moyen de la rhétorique ? »⁶¹

Il répond que les nouveaux sophistes sont de nos jours représentés par la figure du manager, adepte de « la religion du Management, le coup de maître du sophiste moderne » ; par la figure du politique parce que « l'homme politique comme le sophiste, qui parle de choses divines, est voué à une parole enchanteresse » ; par la figure du coach qui est « un marchand de mots et de postures » ; par la figure de l'expert, « celui qui a une réponse à tout ».

Dans ce texte, on retrouve l'accusation traditionnelle contre les sophistes : le rapprochement sophiste/politique, sophiste/manager, sophiste/coach, sophiste/expert les dépeint comme des marchands, des marchands de mots, de postures et de tricheries.

En revanche, on retrouve dans ce même texte l'accusation moderne : « le coup de maître du sophiste moderne » serait l'invention d'une nouvelle « religion ». Le sophiste parlerait de « choses divines » et aurait une « réponse à tout ».

Ce nouveau rapprochement contemporain du sophiste de la religion, des choses divines et de la vérité ne correspond pas aux faits historiques et philosophiques. Mais il est intéressant de remarquer comment l'antipathie envers les sophistes s'est modifiée au niveau des contenus.

Le fait que les sophistes demandaient une rétribution pour leur leçons n'est plus une accusation valable à notre époque, vu que tous les professeurs sont rémunérés ; le fait qu'ils étaient célèbres et qu'ils s'adressaient au grand public n'est pas valable non plus, parce qu'aujourd'hui la majorité des gens aiment feuilleter les pages des magazines *people* et aiment aimer les *stars*, et parce que les *people* et les *stars* qui ont une célébrité internationale sont les plus adulés ; enfin, qu'ils pensaient que la vérité n'existait pas en dehors de la sphère humaine

⁶¹ <http://www.lexpress.fr/culture/livre/les-nouveaux-sophistes>.

n'est pas une accusation valable parce qu'à l'heure actuelle tout le monde le pense et parce que penser le contraire est très mal vu.

Alors étant donné que l'on ne peut plus attaquer les sophistes à partir des accusations de Platon, et puisque l'on n'aime pas changer nos habitudes, on préfère modifier l'histoire et s'inventer de nouvelles accusations absurdes.

Bibliographie de la recherche (En ordre alphabétique)

Arendt Hannah, *Was ist Politik?*, hrsg. von U. Ludz, K. Sontheimer, München, 1993

Arendt Hannah, *Vita Activa – La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, 1988

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, sous la direction de : Ricœur Paul, Calmann-Lévy, Paris, 1961

Aristotele, *La Costituzione degli Ateniesi*, sous la direction de : Buselli Mario, BUR Milano, 2002

Aristotele, *La politica*, sous la direction de : Viano Carlo Augusto, BUR Milano, 2002

Aristotele, *La retorica*, sous la direction de : Montanari Franco, Mondadori, Milano, 1996

Aristotele, *Topici*, trad. Colli Giorgio, in *Opere*, sous la direction de : Giannantoni Gabriele, Laterza, Bari, 1973

Aristotele, *Le confutazioni sofistiche*, sous la direction de : Zanatta, BUR, Milano, 2000

Aristotele, *Fisica*, sous la direction de : Ruggiu Luigi, MIMESIS EDIZIONI, Milano, 2007

Aristotele, *Protreptico*, sous la direction de : Berti Enrico, UTET, Torino, 2008

Augé Marc, *Le Métier d'anthropologue. Sens et liberté*, Galilée, Paris, 2006

Augé Marc, *Il mestiere dell'antropologo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2007

Aulo Gellio, *Notti Attiche*, traduction et notes de Rusca Luigi, BUR Milano, 2007

Badiou Alain, *La République de Platon*, Pluriel, 2014

- Badiou Alain, *Peut-on penser la politique ?*, Editions du Seuil, Paris, 1985
- Barnes Jonathan, *The Presocratics Philosophers*, 2 voll., London 1979, 1982
- Barker Ernest, *Greek Political Theory*, I, Methuen & C., London, 1951
- Bartholeyn Gil (sous la direction de), *Adam et l'astragale : Essai d'antrophologie et d'histoire sur les limites de l'humain*, Edition de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2014
- Bene Carmelo et Deleuze Gilles, *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit, 1979
- Bignone Ettore, *Studi sul pensiero antico*, L'“ERMA” di Bretschneider, Roma, 1965
- Bignone Ettore, *Antifonte oratore e Antifonte sofista*, Argalia, Urbino, 1974
- Bonazzi Mauro, *I sofisti*, BUR, Bergamo, 2007
- Brancacci Aldo, « Dialettica e orthoepeia in Protagora », in Trabattoni Franco (dir.), *Méthexis, Rivista Internazionale di Filosofia Antica*, XXIII, 2010
- Brecht Bertolt, *L'Exception à la règle*, trad. Serreau et Besson, Paris, Arche, 1955
- Brisson Luc, “Les sophistes”, in *Philosophie grecque* (sous la direction de Canto-Sperber M.), PUF, Prs, 1997
- Bruno Giordano, in Montano Aniello, *La mente e la mano*, La Città del Sole, Napoli, 2000
- Buccolo Antonella, *Logos dominatore e ingannatore: Ippolito contro Protagora* in AA.VV, *Forme del sapere nei presocratici*, Roman 1987
- Camus Albert, *Les Justes*, Folio Théâtre, Saint-Amand, 2008
- Canfora Luciano, *Il mondo di Atene*, Laterza, Bari, 2011
- Canfora Luciano, *Storia della letterature greca*, Laterza, Bari, 2008
- Canfora Luciano, Préface à *L'Apologia di Socrate* de Platon, Sellerio, Palermo, 1994

- Canfora Luciano, *Préface à L'Apologia di Socrate*, Sellerio, Palermo, 1994
- Cany Bruno, *La renaissance du philosophe artiste*, Hermann, Paris, 2013
- Cany Bruno, *Naissance de l'anthropologie philosophie : le moment sophistique*, in Bellantone Andrea, *Prote Philosophia*, Annuario de "La Ragione aperta" n. 1/2011
- Cany Bruno, Poulain Jacques, *Recherches d'esthétique transculturelle* vol I, L'Harmattan, 2013
- Capizzi Antonio, *Protagora*, Sansoni Editore, Firenze, 1955
- Capizzi Antonio, *I Sofisti ad Atene*, Levante Editori, Bari, 1990
- Casertano Giovanni, *Il Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli, 2002
- Casertano Giovanni, *Natura e istituzioni umane nelle dottrine dei sofisti*, Il Tripode, Napoli-Firenze, 1971
- Casertano Giovanni, *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, Loffredo, Napoli, 2004
- Casertano Giovanni, *Paradigmi delle verità in Platone*, Editori Riuniti, Napoli, 2007
- Cassin Barbara, *L'effet sophistique*, Editeur Gallimard, Paris, 1995
- Cassin Barbara, *Positions de la sophistique*, Colloque de Cerisy, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1986
- Caujolle-Zaslowsky Françoise, « Sophistique et scepticisme », in Cassin Barbara, *Positions de la sophistique*, Colloque, Limoges, 1986
- Cavarero Adriana, *Nonostante Platone*, Ombre Corte, Roma, 2009
- Cicerone Marco Tullio, *Sulla natura degli dei*, sous la direction de : Pizzani Ubaldo, Mondadori, Firenze, 1967
- Cicerone Marco Tullio, *Dell'oratore*, trad. Martina Mario, Ogrin Marina, Torzi Ilaria e Certuzzi Giovanna, notes : Torzi Ilaria e Certuzzi Giovanna, BUR, Milano, 2006

- Colli Giorgio, *La sapienza greca - III*, Adelphi, Milano, 1996
- Cornford Francis Macdonald, *Dalla religione alla filosofia*, sous la direction de : Scalera McClintock Giuliana, Argo, Lecce, 1912/2002
- Corradi Michele, *Protagora: tra Filologia e Filosofia. Le Testimonianze di Aristotele*, F. Serra, Pisa-Roma, 2012
- Croiset Alain, “Les nouveaux fragments d’Antiphon”, in *Revue des études grecques*, 1917
- Dal lago Alessandro, *La città perduta*, Introduction à la version italienne de *Vita Activa – La condizione umana*, Bompiani, Milano 1964, 1988
- De Beauvoir Simone, *Le deuxième sexe* (vol I et II), Folio Essai, Trebaseleghe, 2012
- Decleva Caizzi Fernanda, *Antiphontis Tetralogiae*, Istituto Editoriale Cisalpino, Milano Varese, 1969
- Deleuze Gilles, *Périclès et Verdi*, Les Editions de Minuit, Paris, 2006
- Deleuze Gilles, *Logique du sens*, Les Editions de Minuit, Paris, 1969
- Deleuze Gilles, *Empirisme et subjectivité*, PUF, Millau, 2010
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Milleplateaux*, Les Editions de Minuit, Paris, 2009
- Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, Les Editions de Minuit, Paris, 2008
- Deleuze Gilles, *Philosophie et minorité*, Critique, Paris, Minuit, fév. 1978, n° 369
- Deleuze Gilles, *Un manifeste de moins*, in Bene Carmelo et Deleuze Gilles, *Superpositions*, Paris, Éditions de Minuit, 1979
- De Romilly Jacqueline, *La loi dans la pensée grecque*, Les Belles Lettres, Paris, 1971
- De Romilly Jacqueline, *Les Grands Sophistes dans l’Athènes de Périclès*, Editions de Fallois, Librairie Générale Française, Paris, 2012

De Romilly Jacqueline, *Thucydide, Histoire de la guerre du Péloponnèse*, Robert Laffont, Paris, 1990

Dherbey Gilbert Romeyer, *Les sophistes*, PUF, Paris, 2012

Diano Carlo, *Il pensiero greco da Anassimandro agli Stoici*, Bollati - Boringhieri, Torino, 2007

Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, Libri I-III, sous la direction de : Cordiano Giuseppe e Zorat Marta, BUR, Milano, 2004

Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, Libri IV-VIII, sous la direction de : Cordiano Giuseppe e Zorat Marta, BUR, Milano, 2004

Diodoro Siculo, *Biblioteca Storica*, Libri IX-XIII, sous la direction de : Micciché Calogero, BUR, Milano, 2016

Diogene Laerzio, *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*, sous la direction de : Reale Giovanni et avec la collaboration de : Girgenti Giuseppe et Ramelli Ilaria, Bompiani, Milano, 2005

Dumont Jean-Paul, *Les écoles présocratiques*, Folio Essais, Saint-Amand, 2010

Dumont Jean-Paul, *Les sophistes. Fragments et témoignages*, PUF, Paris, 1969

Dupréel Eugene, *Les sophistes*, Ed. du Griffon, Neuchâtel, 1948

Elio Aristide, *Contro Platone*, sous la direction de : Moscarelli Enrico, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010

Eusèbe de Césarée, *Storia ecclesiastica*. Vol. 1, sous la direction de : Migliore Franco – trad. Borzi Salvatore et Migliore Franzo, Città Nuova, Roma, 2001

Fanon Frantz, *Les damnés de la terre*, Editions La Découverte et Syros, Paris, 2002

Ferrari Franco, (sous la direction de) *Platone, il governo dei filosofi*, Marsilio Editori, Venezia, 2014

Foucault Michel, *Naissance de la Biopolitique*, Gallimard Seuil, Lonrai, 2004

Foucault Michel, *L'ordre du discours*, leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970, NRF Gallimard

Freret Nicolas, *De la condamnation de Socrate*, in Montuari Mario, *De Socrate iustedamnato*, Edizioni dell'ateneo, Roma, 1981

Freret Nicolas, *Observations sur les causes et sur quelques circonstances de la condamnation de Socrate*, Mémoires de Littérature, Tome XLVII, Paris, 1809

Freud Sigmund, *Le rêve et son interprétions*, trad. Legros Hélène, Gallimard, Saint-Armand, 1985

Gellio Aulo, *Notti Attiche*, traduzione e note di : Rusca Luigi, BUR, Milano, 2007

Gentili, Bruno, *Poesia e pubblico nella Grecia antica da Omero al V secolo*, Bari, 1984

Giannantoni Gabriele, (sous la direction de), *I PRESOCRATICI, Testimonianze e Frammenti*, Laterza, Bari, 1983

Gigante Marcello, ΝΟΜΟΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ, Glauk, Napoli, 1956

Gomperz Heinrich., *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912

Gomperz Theodor, *Les penseurs de la Grèce. Les Sophistes*, trad. Raymond Auguste (1908), Ed. Manucius Houilles, 2008

Grote Georg, *A history of Greece*, John Murray, London, 1869

Grote George, *Histoire de la Grèce*, tome XXII, trad. de Sadous A.-L., Lacroix, Paris, 1866

Guthrie William Keith Chambers, *Les sophistes*, trad. Cotterau Jeann Pierre, Editions Payot, Alençon, 1988

Habermas Jürgen, *Morale et communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Bouchindhomme Christian, Cerf, Paris, 1986

Hegel Frédéric, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, vol. II, trad. Gibelin Jean, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1971

Hourcade Annie, *Atomisme et sophistique : la tradition abdéritaine*, Cahiers de Philosophie ancienne n° 21, Edition Ousia, Bruxelles, 2009

Hourcade Annie, *Antiphon d'Athènes*, Edition Ousia, Bruxelles, 2001

Hume David, *Traité de la nature humaine*, livre I : *De l'entendement*, trad. Folliot Philippe, Edition numérique réalisée à Chicoutimi (Canada), 2006

Jaeger Werner, *Paideia – La formazione dell'uomo greco*, Introduction de Reale Giovanni, Trad. : Emery Luigi e Setti Alessandro, Bompiani, Milano, 2003

Kelsen Hans, *Lineamenti di dottrina pura del diritto*, trad. Treves Renato, Einaudi, Torino, 1952

Kerferd George B., *I sofisti*, trad. Musolesi Claudio, Il Mulino, Bologna, 1988

Kerferd George B., *Le mouvement sophistique*, trad. Tordesillas Alonso, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1999

Locke John, *Essai sur l'entendement humain*, livre I, traduction, notes et index par Vienne Jean-Michel, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2001

Loreaux Nicole, *La cité divisée. L'oubli dans la mémoire d'Athènes*, Editeur Payot, Paris, 2005

Lorenzi G., *Il quinto secolo - Studi in onore di L. Rossetti*, Aguaplano, Perugia, 2010

Liotard Jean-François, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 2014

Marback Richard, *Plato's Dream of Sophistry*, Univ of South Carolina Press, 1999

Marchese Angelo, *Storia intertestuale della letteratura italiana*, vol. I, G. D'Anna, Messina-Firenze, 1997

Marconi Diego, *Relativismo e filosofia*, Einaudi, Trento, 2010

Martano Giuseppe, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, Il Tripode, Napoli – Firenze, 1972

Masullo Aniello, *Elogio del relativismo*, sommaire des leçons d'un séminaire (26-29 octobre 2009 - Istituto italiano per gli studi filosofici di Napoli, leçon IV)

Mazzara Giuseppe, *Gorgia - La Retorica del Verosimile*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 1999

Mazzarino Santo, *Il pensiero storico classico I*, Laterza, Bari, 2000

Mazzarino Santo, *Fra Oriente e Occidente*, Rizzoli, Milano, 2000

McCoy Marina, *Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists*, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, Cambridge University Press, 2008

Ménage Gilles, *Histoire des femmes philosophes*, Arléa, Paris, 2006

Michelini Ann N., (sous la direction de), *Plato as author: The rhetoric of philosophy*, Vol. 8, Brill, 2003

Migliori Maurizio, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli, 2000

Migliori Maurizio, *Alcuni spunti sul "probabile" (εἰκός) in Platone - in λόγον διδόναι - La filosofia come esercizio del render ragione - Studi in onore di Giovanni Casertano*, sous la direction de : Lidia Palumbo, Loffredo, Napoli, 2011

Montano Aniello, *Mario Montuori - una vita per Socrate*, l'arcae'arco, Napoli, 2009

Montano Aniello, *La mente e la mano*, La Città del Sole, Napoli, 2000

Montuori Mario, *De Socrate iuste damnato*, Edizioni dell'Ateneo s.p.a., Roma, 1981

Moscarelli Enrico, *Sofoi, sofisti : Filosofi*, Liguori, Napoli, 2014

Moscarelli Laura, *Apologie passionnée de Protagoras d'Abdère. Pour la construction d'un dialogue authentique et humain*, in Cany Bruno - Poulain Jacques (dir.), *Recherches d'esthétique transculturelle*, vol. I, L'Harmattan, 2013

Moscarelli Laura, *Nomos et physis chez Protagoras et Antiphon*, in Cany Bruno - Poulain Jacques (dir.), *Recherches d'esthétique transculturelle*, vol. II, L'Harmattan, 2016

Mossé Claude, *Périclès, l'inventeur de la démocratie*, Biographies Payot, Paris, 2005

Mossé Claude, *Histoire d'une démocratie : Athènes*, Seuil, Paris, 1971,

Muller Reimar, *Sophistique et démocratie*, in Cassin Barbara, *Position de la sophistique*, Colloque, Limoges, 1986

Musti Domenico, (sou la direction de) *Anonimo di Giamblico - La pace e il benessere*, Rizzoli, Milano, 2003

Napolitano Valditara Linda M., *Il contrasto tra νόμος e φύσις* (in Migliori Mauro, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli 2000)

Narcy Michel, *Le Philosophe et son double*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1984

Narcy Michel, *Antiphon d'Athènes*, in Goulet R., *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. I Paris, 1989

Nestle Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940 (2nd édition 1942), Reprint, 1975 -1986

Nietzsche Friedrich, *Les philosophes préplatoniciens*, sous la direction de : D'Iorio Paolo, trad. Ferrand Nathalie, Editions de l'éclat, Paris, 1994

Nietzsche Friedrich, *Par-delà bien et mal*, trad. Heim Cornélius, Gallimard, Paris, 2010

Nietzsche Friedrich, *La Naissance de la tragédie*, trad. Marnold Jean et Morland Jacques, revue par Kremer-Marietti Angèle, Librairie Générale Française, Paris, 2010

Nietzsche Friedrich, *Le gai savoir*, trad. D'Henri Albert, revue par Sautet Marc, Librairie Générale Française, Paris, 2008

Nilsson Martin Person, *Geschichte der griechische Religion, Einleitung*, München, C. H. Beck'sche, 1941- 1950

Payen Pascal, *L'Antiquité après l'Antiquité : parcours et détours d'un projet éditorial*, in « Anabases », 1, 2005

Palumbo Lidia, *Platone e la paura*, in Migliori Maurizio, *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli, 2000

Palumbo Lidia, μίμησις (*Mimesi*), *Rappresentazione, teatro e mondo nei dialoghi di Platone e nella Poetica di Aristotele*, Loffredo, Napoli, 2008

Palumbo Lidia, *La chora nel Timeo di Platone: una scena per il teatro del mondo*, Loffredo, Napoli, 2008

Palumbo Lidia, *Verità sofistica e verità filosofica nel Teeteto di Platone*, in Casertano Giovanni, *Il Teeteto di Platone*, Loffredo, Napoli, 2002

Piaget Jean, *Etudes d'épistémologie génétique*, vol. 14, PUF, Paris, 1961

Platone, *Apologia di Socrate*, Newton Compton, Roma, 2005

Platone, *Gorgia*, Newton Compton, Roma, 2005

Platone *La Repubblica*, Newton Compton, Roma, 2005

Platone, *Politico*, Newton Compton, Roma, 2005

Platone, *Menone*, Newton Compton, Roma, 2005

Platone, *Teeteto*, Newton Compton, Roma, 2005

Platone, *Eutidemo*, Trad. e Pref. di Falcetto Raffaella, Newton Compton, Roma 2005

Platone, *Protagora*, Newton Compton, Roma 2005

Platone, *Sofista*, Newton Compton, Roma 2005

Plutarco, *Vite parallele – 2 Pericle e Fabio Massimo, Nicia e Crasso, Alcibiade e Gaio Marcio, Demostene e Cicerone*, sous la direction de : Magnino Domenico, UTET, Torino, 2006

Plutarco, *Vite parallele, III, Demetrio e Antonio*, sous la direction de : Carena Carlo, Mondadori, 1974

Popper Karl, *La société ouverte et ses ennemis*, tome 2, trad. Bernard Jacqueline et Monod Philippe, Editeur du Seuil, Paris, 1979

Pradeau Jean-François, *Les sophistes*, Flammarion, Paris, 2009

Quintiliano, *La formazione dell'oratore*, Libri I-IV, sous la direction de : Corsi Stefano, BUR, Milano, 2001

Rancière Jacques, *La haine de la démocratie*, La Fabrique Editions, Paris, 1997

Rancière Jacques, *Aux bords du politique*, La Fabrique Editions, Paris, 1998

Ricœur Paul, *Sur la traduction*, Bayard, Lonrai, 2008

Rossetti Livio, *Oltre il demonstrandum*, Méthexis XIX, Perugia, 2006

Rossetti, Livio, in λόγον διδόναι - *La filosofia come esercizio del render ragione - Studi in onore di Giovanni Casertano* - sous la direction de : Palumbo Lidia, Loffredo, Napoli, 2011

Said Edward W., *L'Orientalisme*, trad. Malamoud Catherine, Seuil, Lonrai, 2003

Sartre Jean-Paul, *Préface à Fanon Frantz, Les damné de la terre*, Editions La Découverte et Syros, Paris, 2002

Senofonte, *Memorabili*, sous la direction de : Santoni Anna, avec un essai de Labriola Antonio, BUR, Milano, 2001

Sesto Empirico, *Contro i matematici*, sous la direction de : Russo Antonio, Laterza, Bari, 1972

Sesto Empirico, *Schizzi pirroniani*, sous la direction de : Russo Antonio, Laterza, Bari, 2009

Socé Diop Ousmane, *Karim*, NEL - Nouvelle Editions, Paris, 2000

Spinelli Emidio - *Presocratici scettici?– Assunti genealogici nel “Varro” di Cicerone*, in Giombini Stefania et Marcacci Flavia (sous la direction de), *Il quinto secolo – Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, Aguaplano, Perugia, 2010

Spinelli Emidio, De Caro Mario, *Scetticismo – Una vicenda filosofica*, Carocci, Roma, 2008

Strauss Leo, *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*, Edition Allia, Courtry, 2004

Timone di Fliunte, *Silli*, sous la direction de : Di Marco Massimo, Dell'Ateneo, Roma, 1989

Tocqueville Alexis, *De la démocratie en Amérique*, Editions Flammarion, Paris, 2010

- Tommasi Wanda, *I filosofi antichi nel pensiero di Simone Weil e Hannah Arendt*, AA.VV., *I filosofi antichi nel pensiero del Novecento*, Ferrara, 1997
- Tordesillas Alonso, *I sofisti davanti alla πόλις*, in Migliori Maurizio, (sous la direction de) *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli, 2000
- Tordesillas Alonso, *I sofisti davanti alla polis*, La Città del Sole, Napoli, 2000
- Torraca, Luigi, *I dossografi greci*, CEDAM, Padova, 1961
- Tovar Antonio, *Socrate, sa vie et son temps*, Paris, 1954
- Trabattoni Franco, *Préface à Bonazzi Mario, I sofisti*, BUR, Milano, 2007
- Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, introduction de Moses I. Finley, trad. Ferrari Franco, notes de Daverio Rocchi Giovanna, BUR, Milano 2000
- Unterstainer Mario, *I sofisti*, Lapugnani – Nigri, Milano, 1967
- Unterstainer Mario, *Les sophistes*, trad. Tordesillas Alonso, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1993
- Unterstainer Mario, *Protagora et Seniaide*, La Nuova Italia, Firenze, 2009
- Vasoli Cesare, *La Dialettica e la Retorica dell'Umanesimo*, La Città del Sole, Napoli 2007
- Vegetti Mario, *L'etica degli antichi*, Laterza, Milano, 1989
- Vegetti Mario, *Glaucone, Antifonte e la genealogia della giustizia*, in Migliori Maurizio, (a cura di) *Il dibattito etico e politico in Grecia tra il V e il IV secolo*, La Città del Sole, Napoli, 2000
- Von Glasersfeld Ernst, *Introduzione al costruttivismo radicale*, in Paul Watslawick, (sous la direction de), *La Realtà inventata*, Feltrinelli, Milano, 2008
- Warren James et Sheffield Frisbee, *The Routledge Companion to Ancient Philosophy*, Routledge, Oxon, 2014
- Zeller Eduard, *Die Philosophie der Griechischen*, Leipzig, 1923

Zeller Eduard–Mondolfo Rodolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*
I, (*I presocratici*), La Nuova Italia, Firenze, 1967