

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Département de philosophie

ANALYSE CRITIQUE DU CONCEPT D'*ALETHEIA* ET DE SES CRITÈRES CHEZ
PROTAGORAS ET GORGIAS

Par Éric P. TCHAMDJA

Mémoire présenté à la Faculté des arts et sciences
en vue de l'obtention du grade de Maîtrise ès Arts (M. A.)

Le 26 Décembre 2020

© Eric P. Tchamdja, 2020

UNIVERSITÉ DE MONTRÉAL

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé

**ANALYSE CRITIQUE DU CONCEPT D'*ALETHEIA* ET DE SES CRITÈRES
CHEZ PROTAGORAS ET GORGIAS**

Présenté par

Éric P. TCHAMDJA

A été évalué par un jury composé des personnes suivantes

David PICHE

Président-rapporteur

Louis-André DORION

Directeur de recherche

Elsa BOUCHARD

Membre du jury

RÉSUMÉ

Mon objectif dans ce mémoire est d'analyser le concept d'*aletheia* et ses critères chez Protagoras et Gorgias, les deux plus célèbres figures de la *première sophistique*. Nous connaissons leurs théories par le biais de leurs détracteurs, le plus célèbre d'entre eux étant Platon, ou, à l'inverse, d'auteurs plutôt sympathiques à leurs égards comme Sextus Empiricus. D'après ces doxographes, les deux sophistes et les sophistes de manière générale passent pour les défenseurs, en philosophie, d'un relativisme, d'un scepticisme, et même dans certains cas, d'un nihilisme. Par l'examen tout aussi minutieux qu'objectif de leurs œuvres on ne peut plus fragmentaires, je tente de dégager, chez les deux penseurs, une théorie de la vérité et de ses critères, qui fait l'économie des miroirs déformants platonicien et sceptique.

Mots-clés : critère, démocratie, être, persuasion, phénoménalisme, rhétorique, vérité, vraisemblance...

ABSTRACT

With this thesis, I intend to analyze the concept of *aletheia* and its criteria in Protagoras and Gorgias, the two renowned figures of the original Sophistic movement. We mostly know their theories through their detractors, the most famous of them being Plato. Conversely, many an author sympathetic to them such as Sextus Empiricus has also enlightened us on the matter. According to these doxographers, sophists, essentially, are advocates of relativism, skepticism and even nihilism in some cases. Through an objective and careful analysis of the works of these two scholars – their treatises being quite fragmentary – I will attempt to establish a theory of truth and its criteria while avoiding the pitfalls of a Platonic and skeptical distorted reflection.

Keywords: criteria, democracy, being, persuasion, phenomenalism, plausibility, rhetoric, truth...

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ.....	i
TABLE DES MATIÈRES	iii
REMERCIEMENTS.....	v
ABBREVIATIONS.....	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I.....	9
LA VÉRITÉ ET SES CRITÈRES CHEZ PROTAGORAS.....	9
1. ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNALISME	11
1.1. L'ontologie des penseurs Éléates	12
1.2. Le phénoménalisme de Protagoras.....	15
1.3. La théorie des <i>Deux discours</i>	19
2. L'HOMME-MESURE ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ	27
2.1. L'homme-mesure : tradition littéraire et questions d'herméneutique	28
2.2. L'homme-mesure dans le <i>Théétète</i>	35
2.3. L'homme-mesure dans l'œuvre d'Aristote	39
2.4. L'homme-mesure dans la tradition sceptique	42
3. LE RELATIVISME DE PROTAGORAS	46
3.1. Le <i>Grand discours</i> de Protagoras.....	48
3.2. Le Pragmatisme de Protagoras.....	56
CHAPITRE II.....	62
LA VÉRITÉ ET SES CRITÈRES CHEZ GORGIAS	62
1. LE TRAITÉ SUR LE NON-ÊTRE	65
1.1. L'autodestruction de l'ontologie	68
1.2. De la théorie du logos ou <i>logologie</i>	70
2. LOGOS, VÉRITÉ ET CRITÈRES DE VÉRITÉ CHEZ GORGIAS	73
2.1. La vérité et ses critères dans <i>Défense de Palamède</i>	75
2.2. La vérité et ses critères dans <i>L'Éloge d'Hélène</i>	88
CONCLUSION	100
BIBLIOGRAPHIE.....	103

REMERCIEMENTS

Mes remerciements vont en premier à mon directeur de recherche, Louis-André Dorion, qui a été pour moi un *daimon* (au sens socratique du terme), tout au long de ce projet. Je voudrais aussi remercier ma mère Hortense, dont le soutien, sous toutes ses formes, ne m'a jamais fait défaut, ainsi que ma sœur Solange et son époux Philippe, modèles uniques de courage, d'amour, de générosité et d'abnégation. Enfin, un merci spécial à ma très chère Salomé pour son aide dans le travail de mise en page.

ABBREVIATIONS

DK	<i>Diels, H. and Kranz, W., 1974, Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin, Weidmann, (volume 2), 252–416.</i>
Fr.	<i>Fragment</i>
Rep.	<i>République</i>
Sq.	<i>et suivantes</i>
TLG	<i>Thesaurus Linguae Graecae</i>
Trad.	<i>Traduction</i>

INTRODUCTION

Il ne suffit pas à un sage d'étudier la Nature et la Vérité, il doit oser la dire en faveur du petit nombre de ceux qui veulent et peuvent penser; car pour les autres, qui sont volontairement esclaves des préjugés, il ne leur est pas possible d'atteindre la Vérité qu'aux grenouilles de voler.

La Mettrie

Avec l'essor de la démocratie à Athènes vers le milieu du Ve s avant notre ère est apparue en philosophie une polémique appelée à durer autour de la question de la vérité et de ses critères. En effet, le nouveau système de gouvernement a poussé sur l'avant-scène politique les sophistes, dont les enseignements ont contribué à redéfinir un bon nombre d'idées, héritées d'une longue tradition philosophique¹.

Leur retentissant succès et leur influence sans cesse croissante² a provoqué des réactions souvent hostiles au sein de l'élite conservatrice athénienne, gardienne d'une

¹ Wolff, *Trois techniques de vérité dans la Grèce classique*, pp. 42-43. Marrou, Henri-Irénée, 1981, p. 85&sq;

² Deux scènes devenues fameuses du *Protagoras* suffisent à prendre la mesure cette influence : l'excitation du jeune Apollodore qui va annoncer à Socrate encore endormi l'arrivée la veille de Protagoras, dans la scène inaugurale du dialogue (310 a-b). Mais plus évocateur encore, le chœur des sophistes réunis dans la somptueuse demeure de leur hôte Callias : « Quand nous fûmes entrés, nous aperçûmes Protagoras qui se promenait dans l'avant-portique; sur la même ligne était d'un côté Callias, fils d'Hipponicus et son frère utérin, Paralos, fils de Périclès et Charmidès, fils de Glaucôn; et de l'autre côté Xanthippe, l'autre fils de Périclès, et Philippide, fils de Philomèles, et Antimœros de Mende, le plus fameux disciple de Protagoras, et qui aspire à être sophiste. Derrière eux marchait une troupe de gens qui écoutaient la conversation; la plupart paraissaient des étrangers, que Protagoras mène toujours avec lui de toutes les villes où il passe, les entraînant par la douceur de sa voix comme Orphée. Il y avait quelques-uns de nos compatriotes parmi eux. J'eus

certaine orthodoxie sur la question des valeurs³. Cette attitude à l'égard de ces *maîtres de vertu* prennent tout leur sens et toute leur mesure dans l'œuvre de Platon qui, avec la disparition presque complète de leurs œuvres, est devenu, ironie du sort, la principale source dans la connaissance de leurs théories.

1.

L'œuvre de Platon est destinée dans sa majeure partie à combattre les sophistes et leurs idées. Le portrait d'imposteurs, de marchands de faux-savoirs et de fabricants de prestiges qu'il a dressé d'eux dans le *Sophiste*⁴ entre autres, est celui qui vient presque spontanément à l'esprit lorsque leur nom est évoqué. Dans son projet de déconstruction et de réfutation des théories sophistiques, Platon tenait d'abord et avant tout à opérer une séparation nette, un cloisonnement, entre philosophe et sophiste, dialectique et rhétorique, vérité et vraisemblance, être et non-être. Les récents travaux menés par d'éminents spécialistes ont réussi tant bien que mal à relativiser ces jeux d'oppositions et à rappeler que les sophistes ont non seulement été à l'origine, à leur époque, d'un mouvement des lumières⁵, mais aussi, selon le mot de Hegel, « les maîtres de la Grèce⁶ ».

vraiment un singulier plaisir à voir avec quelle discrétion cette belle troupe prenait garde de ne point se trouver devant Protagoras, et avec quel soin, dès que Protagoras retournait sur ses pas avec sa compagnie, elle s'ouvrait devant lui, se rangeait de chaque côté, dans le plus bel ordre, et se remettait toujours derrière lui avec respect. » (315a-b), trad. Chambry.

³ Marrou, 1981, pp. 84-85.

⁴ *Sophiste*, 268d.

⁵ Guthrie, W. C. K., 1988, p. 10.

⁶ Cf. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1971, p. 265.

Le sophiste, titre que revendiquait fièrement Protagoras⁷, est donc passé, sous la plume de Platon, pour l'antiphilosophe. En effet, d'un point de vue platonicien, le philosophe dédie sa vie à la recherche de la vérité pour elle-même, de manière honnête et désintéressée. Socrate, son maître, en fut le modèle et la figure indépassable. À l'inverse, le sophiste est cet individu qui, ne recherchant pas la vérité, se pique de sagesse et d'expertise dans des savoirs en tous genres, qu'il dispense moyennant d'importantes sommes d'argent.

Que Socrate ait souvent été pris pour un sophiste, la question divise⁸. En effet, les analogies entre l'illustre maître de Platon et ces *maîtres de vertu* ne sont que trop évidentes, que n'ont pas manqué de relever certains de ses contemporains, à l'instar du poète comique Aristophane. Dans sa pièce *Les Nuées*, Socrate apparaît à la tête d'une secte de sophistes; dialecticien habile, il est maître dans la réfutation, ἔλεγχος; son éducation, qui vise à rendre meilleurs les jeunes gens, lui a valu de passer pour corrupteur de la jeunesse, un des chefs d'accusation retenus à charge contre lui lors de son procès, dont Platon nous a laissé le compte rendu dans l'*Apologie*.

Aussi est-il facile de comprendre, après cet tragique évènement, pourquoi il était nécessaire pour Platon de marquer cette césure entre le philosophe et le sophiste, l'amoureux de la sagesse et le flatteur avide de gains, non seulement d'un point de vue méthodologique, mais aussi d'un point de vue téléologique: le philosophe, à l'image de

⁷ *Protagoras*, 316d-e.

⁸ Xénophon, *Mémoires*, I, chap.6; voir aussi De Romilly, 2004, pp. 33-34.

Socrate, est un dialecticien qui recherche le vrai et procède dans sa recherche par étapes progressives; le sophiste, à l'opposé, procède par discours longs (macrologie), son but étant la persuasion. Du point de vue platonicien, un monde sépare le sophiste du philosophe, dans les buts comme dans les moyens.

Jusqu'à quel point l'acharnement de Platon à l'égard des sophistes est-il justifié? Nous nous sommes proposé, dans le cadre de ce mémoire, d'examiner les théories des deux grands sophistes, Protagoras et Gorgias, sur cette épineuse question de la vérité et de ses critères. Que nous apprend par exemple la théorie de l'homme-mesure ou celle du *Discours fort* sur la vérité chez Protagoras? En tant que rhéteur, Gorgias a-t-il manifesté envers la vérité un mépris total et, comme l'assure Platon, attaché plus de prix aux vraisemblances⁹?

2.

Le terme d'ἀλήθεια apparaît dès Homère, au début donc de la littérature grecque, et va subir au cours des siècles une évolution sémantique qu'il est aussi important qu'utile de relever avant d'aller plus loin¹⁰. Détienne note deux phases dans l'évolution du mot, une phase pré-rationnelle qui appartient à l'époque des *maîtres de vérité*, « le devin, le poète et le roi de justice » (2006, p.55), et une phase philosophique, qu'il fait remonter à Parménide et même un peu avant, aux Physiciens ioniens.

⁹ « Laisserons nous dormir Tisias et Gorgias, eux qui ont découvert que la vraisemblance est bien supérieure au vrai, qui, par la force de la parole, font paraître grand ce qui est petit et petit ce qui est grand, qui donnent aux choses nouvelles un air d'antiquité, aux choses antiques un air de nouveauté, et qui ont inventé les discours condensés ou amplifiés à l'infini sur n'importe quel sujet ? » *Phèdre*, 267b. Trad. Chambry

¹⁰ Cf. *TLG*.

Dans son emploi primitif, l'ἀλήθεια désignait une forme de vérité dont les Muses, filles de Mnémosyne, fidèles compagnes d'Apollon, détenaient le pouvoir. Ce sont elles qui ramènent à la mémoire et à la connaissance des hommes le souvenir des événements anciens qui seraient autrement restés à jamais enveloppés dans les ombres de l'oubli, le Léthé¹¹. La parole *des maîtres de vérité* est vraie en soi. Directement inspirée des Muses, elle ne peut être, de ce fait même, remise en cause. A l'origine donc, la notion de vérité était inhérente à la parole. Imprégnée de sentiments religieux, la pensée tenait pour transcendante toute connaissance inspirée, c'est-à-dire déposée dans l'esprit par une divinité :

« La *vérité* de la parole des aèdes n'est pas celle des cours de justice américaines ; elle n'a pas à être prouvée. À l'opposé de la définition de Pratt, Detienne parle lui d'une vérité assertorique : Fonctionnaire de la souveraineté ou louangeur de la noblesse guerrière, le poète est toujours un "Maître de vérité". Sa "Vérité" est une "Vérité" assertorique : nul ne la conteste, nul de la démontre. Pour Detienne, la vérité (ἀλήθεια) est le fait d'une autorité reconnue et admise ; elle n'est pas à chercher dans l'accord de la proposition et de son objet ; elle ne s'oppose pas au mensonge ; elle n'est ni relative, ni contestable. *Est vrai ce que le poète dit, parce que sa parole, inspirée par la Muse, cautionne une vérité que l'on veut reconnaître comme telle et que seul l'oubli, λήθη, pourrait menacer.* Invoquant des Muses qui savent tout et qui disent *ce qui est, qui sera et qui fut* (τά τ' ἔόντα τά τ' ἔσσόμενα πρό τ' ἔόντα), l'aède revendique pour sa poésie une autorité que l'on ne saurait contester¹² ».

Avec les premières recherches sur la nature, ιστορία περί φύσεως, initiées par les Physiciens ou Physiologues ioniens, apparaît dans la sémantique du mot un glissement que Parménide, dans son poème, ne va faire que renforcer. En effet, au premier sens pré-

¹¹ Cf. Hésiode, *Théogonie*, v 92-100.

¹² Bouvier, 2013, #3 *L'autorité des maîtres de vérité*.

rationnel que nous avons mentionné précédemment s'ajoute un sens ontologique, la vérité entendue comme recherche de ce qui est, à savoir la vraie nature des choses, qui s'oppose à ce qui n'est pas et ne peut pas être, à savoir les apparences.

Chez Protagoras, hormis l'ouvrage intitulé *La vérité*, le terme *aletheai* n'apparaît nulle part dans les fragments qui lui sont directement attribués. Cependant la thèse de l'homme-mesure laisse supposer que la vérité dont il devait parler dans son ouvrage devait très certainement avoir une connotation ontologique. La situation est bien différente dans l'œuvre de Gorgias. Bien qu'absent dans le *Traité sur le non-être*, le terme est fréquent dans ses deux discours, soit *l'Éloge d'Hélène* (15 occurrences) et *La défense de Palamède* (10 occurrences). Il est souvent employé en référence à la réalité, c'est-à-dire aux faits tels qu'ils se sont déroulés réellement, par rapport à ce qui est inventé de toute pièce, faux ou mensonger.

Le critère de vérité : concept typiquement hellénistique - Si la vérité comme concept philosophique est d'époque classique, celui en revanche de critère de vérité est, à proprement parlé, d'origine hellénistique. Il a en effet servi d'outil (*organon*) de classement des quatre principaux systèmes philosophiques, épicurisme, stoïcisme, académisme et aristotélisme, auxquels il faut ajouter le scepticisme¹³. D'après une phrase que l'on dit tirée du *Canon*, Épicure disait que « les sensations (*aistheseis/αἰσθησεις*) et anticipations ou

¹³ Cf. Rashed, 2015, p.67; Chez Cicéron « les deux plus grandes choses en philosophie étaient le critère du vrai (*iudicium veri*) et la fin des choses (*finem bonorum*). Mettre en doute ces deux choses et ne pas y croire de manière à les rendre inébranlables, c'était abhorrer au plus haut point la philosophie » (*Académiques*, II, 29, trad. Kany-Turpin, 2010).

prénotions (prolèpseis/πρόληψεις) et les affects (pathè/πάθη) sont les critères de la vérité » (Diogène Laërce, X, 31). Chez les Stoïciens le critère de vérité est un type particulier de *phantasia* (impressions). La théorie stoïcienne du critère de vérité insère la théorie de la connaissance dans une théorie plus générale des rapports entre le monde et nous.

Protagoras et Gorgias dans l'œuvre de Sextus Empiricus - Aussi le concept de critère de vérité appliqué aux théories des sophistes du Ve s est anachronique, puisque la notion de vérité n'était pas pensée, à cette époque du moins, sous le rapport du critère, non plus que les systèmes philosophiques ne fussent divisés suivant cette notion. Le scepticisme, dont Sextus Empiricus nous a donné une somme dans ses ouvrages, range les deux penseurs, Protagoras et de Gorgias, comme « des adversaires du critère » (*Contre les logiciens*, I, 60), chacun l'ayant détruit à sa façon. Il leurs attribue ainsi anachroniquement une notion à laquelle les deux penseurs ne se rattachent pas directement. De ce point de vue, il arrive à la conclusion que ces penseurs sont les précurseurs d'un certain scepticisme¹⁴, thèse que semblent de fait confirmer certains fragments, comme le fragment *Sur les dieux* de Protagoras, que nous aurons l'occasion dans la suite de ce mémoire d'analyser. Même si les œuvres conservées des sophistes démontrent que la question du critère de vérité est une question à laquelle ils pourraient être rattachés *a posteriori*, à quel point cependant Sextus Empiricus a-t-il raison d'associer les sophistes au scepticisme? Quel critère leur attribue-t-il en parlant de la vérité dans leurs théories? Et s'ils ont détruit le critère de vérité par quel procédé cela s'est-il fait?

¹⁴ Cf. Brochard, 2001 p. 25.

3.

Nous avons divisé ce mémoire en deux parties, chacune correspondant à l'un des deux sophistes sur lesquels va porter notre étude: la première partie est consacrée à Protagoras, le père de la sophistique. La connaissance de ses idées sur le thème de la vérité n'est possible qu'au prix d'une analyse des principaux fragments qu'il nous reste de son œuvre, en particulier de sa thèse de l'homme-mesure. Dans le second chapitre consacré à la vérité chez Gorgias, nous allons voir ce qu'on peut dégager comme théorie de la vérité et de ses critères dans ce qui a survécu de ses œuvres, dont le traité *Sur le non-être*, ainsi que les deux longs discours, *L'éloge d'Hélène* et *La défense de Palamède*.

CHAPITRE I

LA VÉRITÉ ET SES CRITÈRES CHEZ PROTAGORAS

Originaire d'Abdère, dans la Thrace antique, Protagoras est connu pour être non seulement le plus ancien des sophistes, mais aussi le sophiste dont les idées ont le plus fortement marqué les esprits à son époque et au-delà¹⁵. Il ne nous reste de son œuvre que quelques fragments, une trentaine au total, dont la plupart nous sont parvenus de sources indirectes, à l'instar des doxographies. Outre celles de Platon, qui a consacré au sophiste un dialogue éponyme, il y a aussi, parmi les plus célèbres, celles d'Aristote, de Sextus Empiricus ou encore de Diogène Laërce.

Les multiples interprétations dont ont fait l'objet les fragments de cette œuvre disparue ont rattaché le sophiste, sur la question de la vérité et de ses critères, à divers courants philosophiques comme le relativisme ou encore le scepticisme¹⁶. Or, le scepticisme et le relativisme défendent des positions qui en font *a priori* deux systèmes tout à fait opposés : le scepticisme en nie l'existence, tandis que le relativisme ne s'oppose qu'à une conception absolue et univoque de la vérité. Une première question est donc de savoir s'il existe une théorie cohérente de la vérité et de ses critères dans les fragments de l'œuvre de Protagoras.

¹⁵ Cf. Schiappa, 2003, p. 3; De Romilly, 2004, p. 146.

¹⁶ Moysan- Lapointe, 2010, p. 531

Ce dont nous sommes assurés d'entrée de jeu c'est que ce thème a fait l'objet de toute son attention : en effet, la thèse de *l'homo mensura*, profession de foi du relativisme protagoréen, devenue « le mot d'ordre de tous les sophistes¹⁷ », en représente la preuve la plus éloquente. Cependant, les nombreuses interprétations dont l'aphorisme a fait l'objet au fil des siècles en ont obscurci le sens, quand elles ne l'ont pas rendu équivoque. Aussi se pose une seconde question, à savoir en quoi la thèse de l'homme-mesure constitue-t-elle une théorie de la vérité chez le sophiste d'Abdère?

Notre but dans la suite de cet exposé sera de répondre à ces interrogations que nous venons de soulever au sujet des fragments de l'œuvre de Protagoras en général, et de la fameuse thèse de l'homme-mesure en particulier, sur la question de la vérité et de ses critères. Pour ce faire, nous allons procéder par étapes en commençant par déterminer, dans un premier temps, les éléments d'un phénoménalisme dans la théorie de Protagoras en lien avec sa critique des thèses éléates au sujet du caractère absolu de la vérité. Dans un second temps, nous allons aborder l'analyse de la thèse de l'homme-mesure et son interprétation dans les œuvres des trois plus grands interprètes et doxographes de l'œuvre de l'Abdéritain : d'abord chez Platon, avec la très controversée interprétation qu'il en donne dans le *Théétète*, dans le cadre de son enquête sur la science; ensuite chez Aristote, dans *Métaphysique* Γ principalement; et en dernier lieu chez Sextus Empiricus, médecin romain du second siècle de notre ère, dernier grand représentant du scepticisme dans sa version pyrrhonnienne (néo pyrrhonisme). Dans la dernière partie du travail, nous allons procéder

¹⁷ De Romilly, 2004, p. 150; Moysan- Lapointe, 2010, p. 532

à un examen holistique de la thèse de l'homme-mesure, dont le but est de voir quels éclairages les autres témoignages doxographiques de l'œuvre de l'Abdéritain, ceux notamment du *Protagoras* de Platon, peuvent apporter à sa compréhension et de manière générale à la compréhension de la théorie du sophiste qui présente, comme nous le verrons, de nombreuses zones d'ombres.

1. ONTOLOGIE ET PHÉNOMÉNALISME

Il serait difficile voire impossible de se faire une idée juste de la pensée de Protagoras sans la remettre dans le contexte qui l'a vue naître et se développer, à savoir l'Athènes démocratique du milieu du Ve siècle av J-C. Métropole culturelle du monde grec, la grande cité attique est dirigée par Périclès, dont le mécénat a été décisif, comme l'a bien montré Kerferd, dans la promotion du mouvement sophistique¹⁸, qui va prendre part dès son commencement à un débat philosophique dominé en grande partie par les spéculations sur les causes et les principes des phénomènes naturels. Plusieurs systèmes y sont en concurrence, au milieu desquels l'éléatisme occupe une place de premier plan, en raison non seulement de son originalité, mais surtout de sa radicalité, qui la place en rupture totale avec la tradition, celle en particulier des Physiologues de l'école ionienne¹⁹.

¹⁸ Kerferd, 1981, p.13.

¹⁹ Cf. l'introduction de Jean-Paul Dumont à son ouvrage *Les écoles présocratiques*, 1991, pp.3-67; Guthrie, 1988, pp. 52-62, trad. J-P Cottureau; Croiset, 2018, p. 150; Robin, 1948, pp. 158-177.

1.1. L'ontologie des penseurs Éléates

Dans son ouvrage sur les sophistes, Untersteiner a procédé à un classement rigoureux des œuvres de Protagoras en suivant de près autant que faire se peut l'évolution de sa pensée, ses influences et de façon générale sa formation intellectuelle, à propos de laquelle il existe encore d'énormes lacunes²⁰. Dans ce classement, accepté et adopté par tous les commentateurs de l'œuvre de l'Abdéritain, se trouvent *les Antilogies* (DK & U B5), l'un des deux ouvrages majeurs du sophiste avec le traité *Sur la vérité*, composé lui-même d'un certain nombre de traités, dont celui intitulé *Sur l'être* (DK & U B2), qui va nous servir de point de départ dans notre enquête.

Nous tenons le fragment *Sur l'Être* de Porphyre²¹, philosophe néoplatonicien et disciple de Plotin, dans lequel ce dernier rapporte en substance la critique que Protagoras adresse à ceux qu'il nomme « partisans de l'unité de l'être », sans autre précision sur leurs identités. Protagoras ne critiquait-il que les penseurs unitaristes dans ce traité, comme le fragment le suggère? Ou, comme Dupréel le pense, sa critique s'adressait de manière générale à *tous les théoriciens de l'Être indistinctement*, aussi bien les penseurs unitaristes que les penseurs pluralistes, comme les Pythagoriciens et les Atomistes²². Bien que sur ce point rien ne

²⁰ La question de la naissance et de l'éducation de Protagoras a donné lieu à plusieurs thèses, bien souvent contradictoires entre elles. Certains témoignages, dont celui de Diogène Laërce (IX, 1), font du sophiste le disciple de son contemporain et compatriote abdéritain Démocrite, fondateur avec Leucippe de l'atomisme antique. Mais une autre chronologie, celle d'Apollodore, fait remonter sa naissance en 460, ce qui ferait de Protagoras l'aîné de Démocrite. Annie Hourcade, qui s'est penchée sur la question dans sa thèse de doctorat, fait remonter la naissance de Protagoras à 492/490, et celle de Démocrite à 494. Cf. Hourcade, 2009, pp. 29-37; voir aussi, Romeyer Dherbey, 2017, p. 7.

²¹ Cet ouvrage est absent soit dit en passant de la liste des œuvres attribuées à Protagoras par Diogène Laërce.

²² Dupréel, 1948, p.27.

puisse être affirmé avec certitude, tous les commentateurs s'accordent néanmoins pour dire que les Éléates, chez qui la vérité opposée à l'opinion se résume dans la proclamation de l'unité et de l'immutabilité radicale de l'Être, en étaient les cibles principales²³. Quelles étaient ces thèses, et surtout quel intérêt Protagoras avait-il à les critiquer? Seul un examen du poème de Parménide, où ces dernières sont énoncées, peut nous fournir des éléments de réponse.

Le poème de Parménide - Dans un poème intitulé *Sur la nature*, dont il ne nous reste que 155 vers en hexamètres épiques²⁴, Parménide, théoricien et chef de file de l'éléatisme, avait exposé sa doctrine philosophique sous la forme d'une révélation qu'il reçoit de la Vérité, qui apparaît dans son poème sous les traits d'une déesse.

Le poème lui-même se divise en deux parties correspondant chacune aux deux voies qui s'ouvrent au héros : celle de la Vérité d'un côté, celle de l'Opinion de l'autre. Entre ces deux voies il n'y a pas de contact possible, il faut choisir. Le choix s'impose de lui-même, car il est d'une évidence, comme le note Denis O'Brien, qu'à ce point il n'en est plus un : il faut prendre la première voie, celle de la Vérité, ce qui n'empêchera pas de regarder la voie de l'Opinion, à condition de le faire sans illusion²⁵. Ceci dit, c'est dans cette première

²³ Cf. Classen, 1989, pp. 13-14.

²⁴ La vingtaine de fragments du poème de Parménide, de longueurs inégales, nous sont parvenus de sources diverses. On en doit la majeure partie à Simplicius, qui en cite de longs passages dans son commentaire du *De caelo* d'Aristote. Pour tous les détails sur la transmission du texte, sa traduction et son commentaire Cf. Cassin, 1998, p. 12.

²⁵ O'Brien, 2012, p. 133.

voie, composée de 64 vers, que se trouve formulée la doctrine du philosophe, qui se résume dans les deux principales thèses de l'éléatisme : *la thèse de l'unité de l'être*, et celle de *l'univocité de l'être avec la pensée*, aussi connue sous le nom de *thèse de la correspondance*, dont Gorgias, comme on le verra dans le second chapitre de ce mémoire, fera une critique acerbe dans son traité *Sur le non-être*.

La thèse fondamentale de l'éléatisme : l'unité de l'être - Dans la lignée de Xénophane, Parménide s'appuie sur *l'idée d'une pensée logique* et sur *la nécessité d'une identité pure*, mais à la différence de Xénophane, il constitue, avec ces deux instruments, une théorie dogmatique de l'être. Pour Parménide, en effet, l'être possède une structure logique. L'identité absolue telle qu'elle s'exprime dans le langage, c'est l'être même, et, dans la mesure où la pensée accueille cette identité, elle est encore le même être. De cette cohérence logique fondée sur *le principe d'identité* Parménide déclare l'univocité de l'être et de la pensée : penser c'est penser l'être forcément, puisqu'il s'agit d'une seule et même chose. L'appréhension de l'être par la pensée pure se produit sans aucune référence au sensible. Ce rationalisme, facilité par l'abandon de la notion d'opinion, proclame *l'unité de la pensée dans l'être* face à la diversité des phénomènes, et *la cohérence de la vérité* face à la contradiction des opinions. Il n'y a ainsi qu'un seul discours possible, le discours vrai, celui qui porte sur l'être, car sur le non-être rien ne peut être dit :

« Ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἴργε νόμηα »
« Écarte ta pensée de cette voie qui s'ouvre à ta recherche²⁶ »

²⁶ Fr. VII, trad. Dumont

Thèse de la correspondance ou univocité de l'Être et de la pensée – De cette séparation définitive, nous pouvons *a priori* tirer deux conséquences, puisque nous séparons être et connaître; mais pour Parménide, *la pensée qui connaît l'être atteint l'être lui-même, et l'être n'est rien d'autre que la pensée*, ce qui constitue le fond même de son enseignement. L'identité absolue telle qu'elle s'exprime dans le langage, c'est l'être même, et, dans la mesure où la pensée accueille cette identité, elle est encore le même être :

« Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι ».

« Car même chose sont et le penser et l'être²⁷ ».

1.2. Le phénoménalisme de Protagoras

La naissance de Protagoras (c.-480) coïncide chronologiquement avec la mort d'Héraclite (c.-480/481), philosophe de la contingence, qui représente avec Parménide (c.515-470/469), philosophe de la permanence, l'un des deux pôles de la pensée grecque, le premier empirique et le second rationaliste. De ces deux courants antagonistes, bien établis à l'époque de Protagoras, allait émerger le relativisme de la sophistique. Ce relativisme est motivé, en dernière analyse, par un choix qu'imposait Parménide entre le devenir et l'être, comme le note Guthrie dans le passage suivant, tiré de son ouvrage sur les sophistes :

²⁷ Fr. III, 1, trad. Dumont.

« Cependant les sophistes ne pouvaient, pas plus que quiconque prétendant penser sérieusement, écarter le dilemme éléatique qui obligeait à choisir entre l'être et le devenir, la stabilité et le flux, la réalité et l'apparence. Puisqu'il n'était pas possible d'avoir les deux, les sophistes abandonnèrent l'idée d'une réalité permanente au-delà des apparences en faveur d'un phénoménalisme, d'un relativisme et d'un subjectivisme radicaux. » (Guthrie, 1976, p. 55, trad. Cottureau)

Dupréel a résumé la position de Protagoras devant le dilemme éléate de la manière suivante:

« Des deux sciences de Parménide, c'est la seconde (l'Opinion) qu'il tiendra pour bonne, et non la première, non pas celle que Parménide appelait orgueilleusement la Vérité. Il n'y aura de connaissance valable que cette δόξα βροτεία tant décriée par le rigide théoricien de l'Être ». (Dupréel, 1948, p. 26)

Protagoras se présente à travers sa critique de l'éléatisme, dont le fragment *Sur l'être* ne nous donne qu'un aperçu sommaire, comme l'antithèse philosophique de Parménide : ce que ce dernier admettait, il le rejetait, et vice versa, ce que Parménide rejetait, il l'admettait : « le relativisme (...) de l'Abdéritain procède directement, *par renversement de l'absolutisme* du penseur d'Élée²⁸ ».

D'un point de vue conceptuel, cette inversion signifie : 1. en premier lieu, que la vraie réalité est phénoménale, et le mouvement en représente *le principe inéluctable* : « le principe fondamental de la philosophie de Protagoras est, nous dit Romeyer Dherbey,

²⁸ Dupréel, 1948, p. 26.

l'affirmation que *l'être de l'objet est phénoménalité*²⁹». Cette idée résonne avec la théorie du mobilisme universel d'Héraclite, qui présente de singulières analogies avec la théorie du sophiste, et que B. Wiśniewski a mis en relief dans son étude comparative du système de l'Abdéritain avec celui de l'Éphésien. Il affirme en effet que : « S'il (i.e. Protagoras) s'opposait à Parménide, il s'inspirait par contre des idées d'Héraclite, qui admettait une pluralité dans le réel. Les opinions de ce dernier devaient constituer la base sur laquelle allait s'ériger tout le système philosophique de l'Abdéritain³⁰ ». De ce fait, Protagoras s'inscrit clairement dans la lignée d'Héraclite. Aussi est-il permis de croire que dans son traité *Sur l'être*, s'il réfutait l'immobilisme de Parménide, il adoptait à l'inverse le mobilisme d'Héraclite. 2. En second lieu, que la négation de l'ontologie logique, définie par Parménide, est aussi, corrélativement, la réhabilitation de la multiplicité contingente et conflictuelle des apparences, les δόξα. La vérité, si elle existe, n'est pas absolue. Au contraire, elle prendrait des formes multiples selon les multiples perspectives qui rendent compte de la réalité des phénomènes.

Phénoménalisme - Le monde tel que pouvait le concevoir Protagoras est, disions-nous, analogue à celui d'Héraclite, un monde protéiforme, en perpétuel devenir, où rien n'est stable : « Cuncta fluunt, omnisque vagans formatur imago, Ipsa quoque assiduo labuntur tempora motu, Non secus ac flumen³¹ ». Il se compose d'éléments isolés, distincts, et différents; il se déploie dans tous les sens, se répand et s'éparpille en une multitude de choses ayant chacune son existence particulière. Ces choses présentent bien entre elles

²⁹ Romeyer Dherbey, 2017, p. 29.

³⁰ Wiśniewski, 1953, p. 490.

³¹ « Rien dans l'univers n'est stable : Tout passe; toute forme est éphémère. Le temps lui-même ne cesse de couler comme un fleuve ». Ovide, *Métamorphoses*, XV, 178, trad. Nisard.

certains rapports, mais ces rapports sont, eux aussi, multiples, instables, fluides, variés à l'infini : partout le mouvement, le changement, la différence, l'instabilité même de la vie.

Sextus Empiricus, relatant la théorie de Protagoras, affirme la chose suivante :

« Φησὶν οὖν ὁ ἀνὴρ τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι, ῥεούσης δὲ αὐτῆς συνεχῶς προσθέσεις ἀντὶ τῶν ἀποφορήσεων γίνεσθαι καὶ τὰς αἰσθήσεις μετακοσμεῖσθαί τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι παρά τε (τὰς) ἡλικίας καὶ παρά τὰς ἄλλας κατασκευὰς τῶν σωμάτων. Λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ, ὡς δύνασθαι τὴν ὕλην ὅσον ἐφ' ἑαυτῇ πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται. » (*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 217 = DK A 14)

« Il dit que la matière est fluente, que puisqu'elle s'écoule continûment des additions ont lieu pour remplacer les pertes. Il dit aussi que les expressions de toutes les choses qui apparaissent sont présentes dans la matière, de sorte que la matière peut, dans la mesure où cela dépend d'elle, être ce qu'elle paraît être à tout le monde » (Trad. Dumont)

Le phénoménalisme sous sa forme imagée dans ce passage présente pour nous un double intérêt : outre le fait d'être le point de rupture entre le scepticisme et la théorie de Protagoras qui, selon Sextus, dogmatise au sujet de la matière³², l'emploi équivoque du mot *logos* (Λέγει δὲ καὶ τοὺς λόγους πάντων τῶν φαινομένων ὑποκεῖσθαι ἐν τῇ ὕλῃ) mérite quelques éclaircissements. Il désigne, selon cette traduction, les *formes ou choses* dont se compose la matière fluente en perpétuel devenir. Or, ces formes, lorsqu'elles sont exprimées, représentent aussi des *logoi*, c'est-à-dire des discours abstraits de cette matière. Ce passage d'une forme de la matière à une autre, qui correspond aussi au passage d'un genre de *logos* à un autre, représente un point déterminant pour la suite de notre exposé,

³² *Infra*, p. 45

puisque c'est dans le domaine du langage dont Protagoras est un spécialiste que nous allons à présent diriger nos recherches vers la compréhension de sa théorie de la vérité et de ses critères.

1.3. La théorie des *Deux discours*

Une chose qui peut être nommée (dénomination) est une chose qui peut être connue. C'est à condition d'être nommés que les phénomènes viennent à la réalité. Peter Berger a relevé dans de récents travaux ce rôle crucial du langage, sur lequel les sophistes, Protagoras en tête, ont les premiers insisté : « langage nomizes by imposing differentiation and structure upon the ongoing flux of experience. As an item of experience is named, it is *ipso facto*, taken out of this flux and given stability as the entity so named³³ ». L'homme serait ainsi « la mesure de toutes choses en tant que détenteur de ce pouvoir de nommer, de découper dans la masse indéterminée de la matière, les formes des phénomènes³⁴ ». La réfutation des Éléates et le phénoménalisme qui en est la conséquence montre bien que même si le débat est de nature ontologique, il est d'abord et avant tout dans le concept sous-jacent du *logos*, dont les sophistes ont fait leur spécialité. La question de la vérité tient, comme nous allons le voir, dans le difficile rapport d'adéquation entre le mot et la réalité à laquelle il réfère.

³³ Berger, 1990, p. 20

³⁴ Hourcade, 2009, p.54.

Plusieurs théories du discours ont été attribuées à Protagoras, dont la plupart nous sont rapportées par Platon dans ses dialogues. Hormis les *Dissoi logoi* d'authenticité douteuse³⁵, trois théories au total peuvent se rapporter à Protagoras et à son enseignement : les *Deux discours*, *l'art de rendre fort l'argument faible*, et *l'impossibilité de contredire*. Mais la paternité de cette dernière théorie est elle aussi sujette à caution. En effet, selon plusieurs témoignages, dont celui d'Aristote, elle serait d'Antisthène, philosophe socratique contemporain de Platon. Au total donc, les *Deux discours* et *l'art de rendre fort l'argument faible* sont les deux théories dont Protagoras serait à n'en pas douter l'auteur³⁶.

Les Deux discours – Le fragment des *Deux discours* nous est parvenu de trois sources différentes³⁷, et, selon toute vraisemblance, il serait issue de *l'Art de l'éristique*, qui fait partie des ouvrages attribués à Protagoras par Diogène Laërce. Ce dernier rapporte la théorie dans les termes suivants :

« Καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας ». (*Vies*, IX, 8 = DK 80 B1)

« Il fut le premier à affirmer qu'à propos de toutes choses il y a deux arguments opposés l'un à l'autre, et il fut le premier à s'en servir dans les discussions. (Trad. Mauro Bonazzi)

³⁵ Selon Louis-André Dorion deux mystères entourent ce traité : sa date de composition et l'identité de son auteur. Les positions qui y sont défendues ressemblent à s'y méprendre à celles de Protagoras, mais rien ne permet d'en déduire que ce dernier en fut bel et bien l'auteur. Cf. Dorion, 2009, pp. 125-131.

³⁶ De Romilly, 2004, pp. 132-133.

³⁷ Sénèque, *Lettres à Lucillius* 88, 43; Clément d'Alexandrie, *Stromates* VI, 8, 65.

Si l'on en croit Untersteiner, qui préfère étrangement le mot *expérience* à *chose* comme traduction de *πράγματος*, dans les *Deux discours* se trouve condensé tout l'esprit des *Antilogies*³⁸. D'après Dupréel, la doctrine des *Deux discours* dérive directement de la polémique avec les Éléates et leur ontologie. En effet, au lieu d'un seul discours, il y aurait plusieurs discours possibles, pas seulement sur l'être, mais sur toutes les choses de la réalité :

« Parménide avait distingué deux sciences, l'une de l'Être et de la Vérité, l'autre du non-être, discours sans valeur. Ce n'est pas seulement sur l'Être qu'il y a deux sciences ou deux discours, aura pensé et dit Protagoras, c'est sur chaque chose indistinctement. Tout terme peut être affirmé ou nié, selon le rapport dans lequel on le considère et que formule un complément circonstanciel exprimé ou sous-entendu » Dupréel, 1948, p. 40.

L'interprétation d'inspiration héraclitienne d'Edward Schiappa abonde dans le même sens que celle de Dupréel, en y apportant un peu plus de précision. Elle se base sur l'étymologie du mot *πράγματος*. Car, dit-il, la traduction du terme *πράγματος*, substantif neutre dérivé du verbe *πράττω*, non pas en tant que *question*, *affaire*, ou *débat*, mais en tant que *chose*, et plus précisément *chose de la réalité*, regroupant ainsi tous les sens particuliers où le mot peut être pris, révèle aussi bien la communauté de pensée entre Protagoras et Héraclite que l'interprétation qui en découle, selon laquelle il y a sur toute chose plusieurs discours possibles :

« The fragment (i.e *Deux discours*) is clearly a claim about the relationship between language and the things of reality. Given Protagoras interest in language, at *technicizing* or *professionalizing* the word and concept of

³⁸ Untersteiner, 1993 p. 45.

logos, for it is clear that the fragment is as much a claim about logos as it is about *pragmata* » Schiappa 2003, p. 98.

Les Deux discours et l'Impossibilité de contredire – La théorie des *Deux discours*, qui n'établit dans les faits rien d'autre que l'existence d'une multitude de points de vue sur un même sujet, et qui, de ce fait, semble reconnaître la contradiction, paraît banale *a priori*, car rien n'est plus commun aux hommes que la pratique de la contradiction; elle représente l'essence même du débat démocratique, dont Protagoras fut un fervent partisan³⁹. Mais cette théorie a été rattachée, à tort ou à raison, à une autre théorie selon laquelle il est impossible de contredire, *ouk estin antilegein*, cette dernière étant généralement considérée comme la conséquence de la première. Diogène Laërce nous la rapporte en ces termes :

« 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 »

« Il fut le premier à introduire le genre socratique des discours, *et le premier à proposer l'argument d'Antisthène qui s'efforce de démontrer qu'il n'est pas possible de contredire* comme le dit Platon dans l'*Euthydème* ». *Vies*, IX, 53 = DK U A1.

Le fait de pouvoir opposer à chaque discours un autre discours entraînerait-il que tous les discours soient vrais? Car si c'est le cas, il devient, aussi étrange que cela puisse paraître, impossible de contredire. D'où la question : les *logoi opposés* mènent-ils nécessairement au paradoxe de l'impossibilité de contredire? Qui plus est, a-t-on raison d'attribuer la théorie à Protagoras?

³⁹ Dupréel, 1948, p. 25; Kerferd, 1981, pp. 42-44; De Romilly, 2004, pp. 132-133; Guthrie, 1988, p. 72, trad. J-P Cottureau ; Barker, 1946, p. 71.

Platon rapporte dans l'*Euthydème* une première version de ce paradoxe (286b-c). Le ton plutôt animé du dialogue qui en fait une sorte de comédie est caractéristique des disputes éristiques, dans lesquelles excellaient certains sophistes⁴⁰. L'intrigue en est simple : Socrate raconte à Critias sa rencontre la veille avec les deux frères Euthydème et Dionysodore, « deux nouveaux sophistes » (*kainoi sophistai*), originaires de Chios (271c). Les deux frères se présentent sous le double aspect de maîtres d'éristique et de professeur de vertu, qu'ils se flattent d'enseigner mieux et plus rapidement que personne (273d).

De l'impossibilité de dire faux (283e) à l'impossibilité de contredire (286a-e) - Le paradoxe de l'impossibilité de contredire dérive lui-même du paradoxe de *l'impossibilité de dire faux* dont l'argument se construit de la façon suivante : 1. dans la discussion qui s'engage entre lui et Ctésippe, Dionysodore affirme que quiconque parle s'exprime sur *une chose qui est*. Il est impossible à une personne de s'exprimer sur des choses qui ne sont pas. Or, dit-il, tout ce qui est *est vrai*. De sorte que, toute personne qui parle d'une chose parle de ce qui est, et tout ce qui est *est vrai*. Comment de cette idée du parler vrai parvient-on au paradoxe de l'impossibilité de contredire ? 2. Parler de deux choses différentes, c'est aussi parler de deux choses *également vraies*. Il est donc inconcevable que deux personnes, parlant de la même chose, se contredisent, puisqu'elles parlent non seulement d'une chose qui est, mais cette chose, quoi qu'on en dise, est aussi vraie, en tant qu'elle est. Personne,

⁴⁰ Le propre de l'éristique est la recherche *per fas et nefas* de la victoire dans un débat d'idées. Aristote qui dit que l'éristique est ce qui caractérise la sophistique a recensé toutes les stratégies dont se servent les sophistes pour prendre au piège leurs adversaires. Cf. *Aristote, Les Réfutations Sophistiques*, trad. Tricot, chap. I, Définition du sophiste et de la sophistique. On consultera aussi sur ce sujet Schopenhauer, *L'art d'avoir toujours raison*, 2015, p. 11.

dans ces conditions, ne peut dire faux, car personne ne peut parler de ce qui n'est pas. De cette impossibilité de dire faux résulte l'impossibilité de contredire :

Socrate : « Parler faux est impossible, n'est-ce pas ? C'est là le sens de la proposition, n'est-il pas vrai ? Il faut nécessairement ou bien dire vrai, si l'on parle, ou ne pas parler ? Il l'accorda. — **Socrate** : Si parler faux est impossible est-il pourtant possible de penser faux ? — **Dyonisodore** : Pas davantage, dit-il. — **Socrate** : Alors dis-je, il n'existe absolument pas non plus d'opinion fausse. — **Dyonisodore** : Non. — **Socrate** : Ni non plus d'ignorance, ni d'ignorants; car ne serait-ce pas de l'ignorance, si toutefois c'était possible, que de se tromper sur les choses ? — **Dyonisodore** : Parfaitement, dit-il. — **Socrate** : Mais c'est impossible, dis-je. Il fut de cet avis. — **Socrate** : Est-ce pour parler, Dionysodore, que tu tiens ce langage pour le plaisir du paradoxe, ou crois-tu vraiment qu'il n'y ait point d'homme ignorant ? — **Dyonisodore** : À toi, dit-il, de prouver le contraire. — **Socrate** : Mais d'après ta thèse, la réfutation est-elle possible, si personne ne se trompe ? — **Euthydème** : Elle est impossible, dit Euthydème. — **Socrate** : Alors, dis-je, tout à l'heure Dionysodore ne m'invitait pas à la réfutation ? » (286c-e, trad. Méridier)

L'οἰκειὸς λόγος d'Antisthène - Aristote attribue le paradoxe de l'impossibilité de contredire à Antisthène, en *Métaphysique* Δ, petit lexique philosophique aristotélicien. Aristote présente ce paradoxe comme le résultat de sa théorie du *Discours propre* (οἰκειὸς λόγος)⁴¹.

⁴¹ « Une notion fautive (λόγος ψευδής) est celle qui, en tant que fautive, exprime ce qui n'est pas. C'est pourquoi toute notion est fautive quand elle porte sur un autre objet que celui pour lequel elle est vraie : par exemple, la notion du cercle est fautive pour le triangle. Il n'y a, en un sens, qu'une notion de chaque chose, c'est celle de sa quiddité, mais, en un autre sens, il y a une multiplicité, car il y a la chose elle-même, et la chose avec un attribut, qui sont, en quelque façon, identiques, par exemple « Socrate » et « Socrate musicien ». Mais la notion fautive est au sens strict, notion de rien. – Ces considérations montrent la naïveté de la doctrine d'Antisthène, qui croyait que rien ne pouvait être attribué à un être que sa notion propre : un seul prédicat pour un seul sujet. Il en résultait qu'il n'y a pas de contradiction (μη εἶναι ἀντιλέγειν), et, à peu de chose près, que rien n'est faux » *Métaphysique* Δ, chap. XXIX, 1024b trad. Tricot; Isocrate fait une référence implicite à cette doctrine dans l'exorde de l'*Hélène*, Cf. Isocrate, *Éloge d'Hélène*, 1.

Dans le passage suivant tiré du *Sophiste*, Platon fait allusion à cette théorie par la voix de l'Étranger :

« Par-là, nous avons préparé un régal pour les jeunes gens et pour les vieillards fraîchement instruits. Il est à la portée de tout le monde de répliquer aussitôt qu'il est impossible que plusieurs soient un et qu'un soit plusieurs, et, bien entendu, ils prennent plaisir à ne pas permettre qu'on dise qu'un homme est bon, mais seulement que le bon est bon et l'homme homme. » *Sophiste*, 251b-c, trad. Diès.

La théorie du discours propre se base sur une quadruple identification entre 1. dire (*λέγειν*), 2. dire quelque chose (*λέγειν τι*), 3. dire quelque chose qui est (*λέγειν τὸ ὄν*), 4. et dire vrai (*ἀληθεύειν*). Elle aboutissait en pratique à un usage tautologique du langage. Antisthène qui s'intéressa comme Prodicos à l'usage correcte des mots, aurait professé la théorie du *Discours propre*, à savoir « qu'à un être correspond un seul mot⁴² ». L'univocité dans le sens conduit nécessairement à l'impossibilité de contredire, puisque si sur une chose rien ne peut être dit sauf qu'elle est ce qu'elle est, il devient alors impossible de contredire.

Ceci dit, la théorie du *Discours propre* d'Antisthène semble en réalité bien plus complexe que ne les laissent paraître les commentaires de Platon et d'Aristote. Elle s'inscrit dans le cadre d'une polémique sur « la question socratique de la définition⁴³ », qui mettait Antisthène aux prises avec Platon et sa théorie des Idées. Contre la théorie platonicienne du discours définitionnel, qui exprime l'essence des choses (*τὸ τί ἐστὶ*), Antisthène oppose

⁴² Humbert 1967, p. 241.

⁴³ Brancacci, 2005, p. 205.

une théorie du discours qui manifeste les traits caractéristiques de ces choses (ποῖον τί ἐστὶ). Ce discours en question c'est le discours propre. Le discours qui, à l'opposé, échoue dans cette opération est un *discours étranger* (ἀλλότριος). L'alternative discours vrai/faux est ainsi abandonnée et remplacée par l'alternative discours propre/étranger⁴⁴. Aussi Brancacci rejette toute interprétation de la théorie du *Discours propre* qui ferait d'Antisthène « le théoricien de la légitimité exclusive du jugement d'identité⁴⁵ ».

La thèse de Kerferd - G. B. Kerferd a soutenu l'opinion selon laquelle le paradoxe de *l'impossibilité de contredire* serait non pas d'Antisthène mais de Protagoras et de son école, comme le soutient Socrate dans le passage suivant de l'*Euthydème*:

« Que veux-tu dire, Dionysodore? Demandai-je. Voilà en effet une thèse que j'ai déjà entendue de bien de gens et bien des fois, et toujours avec surprise. L'école de Protagoras en faisait grand usage, et de plus anciens encore; pour moi je la trouve surprenante; elle me paraît à la fois ruiner les autres et se ruiner elle-même. » (*Euthydème*, 286c, trad. Méridier)

Kerferd soutient en effet que les thèses attribuées à Protagoras, les *Discours doubles*, *l'impossibilité de contredire*, émanent du même esprit antilogique dont toute la sophistique est animée. Bien qu'il reconnaisse une certaine contradiction entre ces deux théories, il croit cependant pouvoir les concilier à partir de la thèse de l'homme-mesure, dans laquelle il voit un dénominateur commun à toutes. De plus, son interprétation de cette

⁴⁴ Cf. Brancacci, 2005, pp 205-221.

⁴⁵ *Ibid*, p. 204.

thèse se base sur celle qu'en fait Platon dans le *Théétète*, dont il reprend les mêmes exemples, celui du vent par exemple⁴⁶.

Cette thèse de Kerferd nous paraît peu plausible, car il est difficile d'imaginer que Protagoras ait pu soutenir un régime politique fondé sur le principe de la contradiction, tout en niant, dans le même temps, la possibilité même de contredire. Par contre, nous croyons, comme lui, que toutes les théories du sophiste semblent assujetties à celle de l'homme-mesure, et que sa seule compréhension pourrait s'avérer utile dans la compréhension des autres.

2. L'HOMME-MESURE ET LA QUESTION DE LA VÉRITÉ

Quelle place pouvait occuper la théorie de l'homme-mesure dans la philosophie de Protagoras? À quel moment, dans sa réflexion philosophique, devait intervenir cette formule?

Selon Untersteiner, l'homme-mesure serait « la conclusion d'un raisonnement⁴⁷ », dont il est facile de suivre les différentes étapes à travers les *Antilogies*. Dupréel ajoute, pour sa part, « qu'elle (i.e. la théorie de l'homme-mesure) voulait combattre et réfuter les Physiciens, particulièrement ceux d'Élée⁴⁸ ». L'homme-mesure représenterait, dirons-

⁴⁶ Cf. Kerferd, 1981, p. 81.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 73.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 22.

nous, l'achèvement d'un moment négatif (essentiellement réfutatif) et le début d'un moment positif, où l'auteur va faire l'exposé de sa propre vision des choses. À la fin donc des *Antilogies*, dans lequel se joue le drame des phénomènes qualifié de tragique par Untersteiner qui le compare au théâtre d'Eschyle, la question de la vérité « devenait urgente⁴⁹ » à laquelle est censé répondre le traité *Sur la vérité*⁵⁰, second grand ouvrage du sophiste après les *Antilogies*⁵¹. Il s'ouvrait comme nous l'apprend Platon dans le *Théétète* (161c) par le célèbre aphorisme⁵². L'idée d'une vérité absolue ayant été définitivement écartée, la *réhabilitation des phénomènes* pose de manière évidente le problème de la vérité. Comment la thèse de l'homme-mesure y répond ? Quelle conception de la vérité, s'il en existe une, nous propose Protagoras à travers cette thèse ?

2.1. L'homme-mesure : tradition littéraire et questions d'herméneutique

L'énoncé littéral de l'aphorisme varie à peu de différences près entre trois versions issues de trois doxographes et interprètes de la pensée de Protagoras : celle de Platon dans le *Théétète*, et les deux autres d'époque tardive, celle de Sextus Empiricus dans le *Contre*

⁴⁹ *Op. cit.*, p. 71.

⁵⁰ L'ouvrage est parfois désigné aussi sous le nom de *Discours terrassants*, qui en était vraisemblablement le sous-titre. Il n'apparaît pas non plus dans la liste des œuvres attribuées à Protagoras par Diogène Laërce, Cf. *Vies*, IX 50-56 = DK &U A1.

⁵¹ Untersteiner, 1993, p.36.

⁵² Cf. De Romilly 2004, p.128; Sur le mode de présentation des ouvrages de Protagoras, Annie Hourcade fait remarquer qu'« il est fortement probable que les sentences significatives figuraient au début des ouvrages du sophiste, et que la suite du traité n'était que l'exposition d'une pensée maîtresse préalablement énoncée sous forme d'exorde ». Hourcade, 2009, p. 44; Cf. Untersteiner 1993, p.73.

les mathématiciens, et celle de Diogène Laërce dans les *Vies des philosophes illustres*. Il se présente comme suit :

« Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν » (*Théétète*, 152a)

« Πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. » (Sextus Empiricus, *Contre les mathématiciens*, VII, 60)

« Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. » (*Vies*, IX, 8)

Plusieurs traductions de l'aphorisme ont été proposées par d'éminents commentateurs dont nous présentons ici une sélection parmi les plus courantes :

« 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. » (Mauro Bonazzi, 2009)

« L'homme est mesure de toutes les choses, pour celles qui sont, il est mesure qu'elles sont, pour celles qui ne sont pas, il est mesure qu'elles ne sont pas. » (Michèle Corradi, 2007)

« Protagoras veut que l'homme soit la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, de leur existence, pour celles qui ne sont pas, de leur non-existence. » (Dumont, 1991)

« L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont, qu'elles sont, de celles qui ne sont pas, qu'elles ne sont pas. » (Dupréel, 1948)

« (...) l'homme est la mesure de toutes choses; pour celles qui sont, mesure de leur être; pour celles qui ne sont point, mesure de leur non-être. » (*Théétète*, trad. Diès, 1926)

Dans les versions issues de traductions d'auteurs étrangers, citons la traduction phénoménaliste d'Untersteiner :

« (...) l'homme est le maître de toutes les expériences, eu égard à la phénoménalité de ce qui est réel et à la non-phénoménalité de ce qui est dépourvu de réalité. » (Untersteiner, 1993, trad. Tordesillas)

Problèmes d'herméneutique – Les différences marquées en gras dans les trois versions citées précédemment n'altèrent en rien l'aphorisme, du moins dans son sens littéral. En revanche, pour ce qui est des traductions qui cherchent tant bien que mal à en restituer le sens intime, il en va autrement. Ce qui ressort quand on examine de près chacune d'elles c'est l'étroite union entre traduction et interprétation, qui démontre chez les commentateurs un parti pris conceptuel, *une sorte de préjugé*, dû en grande partie à l'aphorisme lui-même, dont la formulation semble donner prise à ces jeux. Ceci dit, la question la plus importante qu'il pose concerne le sens à attribuer aux termes *chremata*, *anthropos* et *metron*.

Chrêmata – Dans son sens littéral, le mot *chrêmata* signifie *richesses*, *biens* de nature matérielle, avec une connotation d'instrument dont une personne se sert (χρή-ομαι, je me

sers de), doublée d'une certaine idée d'utilité⁵³. Le sens générique de *choses*, par lequel il est souvent traduit, le rapproche sémantiquement des mots comme *agatha* et *pragmata*. Or, le mot *agatha* n'apparaît dans aucun des fragments de l'œuvre du sophiste. Le mot *pragmata*, pour sa part, apparaît dans la doxographie de Diogène Laërce (*Vies*, IX, 8). C'est aussi le terme qu'emploie Sextus Empiricus dans son interprétation de l'aphorisme (DK, A XIV). Pourtant, on remarquera qu'entre ces deux termes, *pragmata* et *chrêmata*, il n'y a à proprement parler de réelle différence, si bien que l'un aurait bien pu se substituer à l'autre dans l'aphorisme, qu'il n'en aurait pas davantage éclairci le sens⁵⁴.

Ceci dit, la question polémique sur laquelle les commentateurs ne s'entendent pas toujours demeure le caractère abstrait ou concret des choses dont il est question dans l'aphorisme : par *chrêmata*, Protagoras entend-il des choses tangibles et accessibles aux sens, ou au contraire des choses *au sens abstrait du mot*, ou les deux à la fois ? Untersteiner traduit le mot par *expériences*, mais rien n'est clair s'il s'agit d'expériences de type physiques ou mentales. Solange Vergnières remarque de son côté « qu'en substituant le mot *pragma* à *chrema* opérée par Sextus Empiricus dans son commentaire, l'Empirique en a fait *un problème d'épistémologie*, ignorant, d'après elle, le caractère pratique de l'expérience décrite par Protagoras⁵⁵ ». À son avis, « ce qui est d'abord posé c'est l'ensemble des *chrêmata*, c'est-à-dire des objets en usage, des choses qui circulent, s'échangent, sont l'objet de transactions financières. (...) Dans cette pratique, les *choses*

⁵³ Cf. Le *grand Bailly Grec-Français*, 1950, p. 965, entrée *χρήμα*;

⁵⁴ Schiappa, 2003, p.118.

⁵⁵ Vergnières, 1995, p. 14.

sont nécessairement au pluriel, d'un pluriel qui désigne une multiplicité éparse, non intégrale dans un cosmos⁵⁶».

Nous croyons à la suite de Solange Vergnières que le mot *chrêmata* ne laisse aucun doute sur le caractère pratique des choses dont il pourrait s'agir dans le célèbre aphorisme. Si le mot englobait aussi les expériences de type abstraite, et nous avons des raisons de croire qu'elle pouvait bien en faire partie, le choix du terme pour les désigner prête à confusion. À défaut d'informations supplémentaires, nous nous abstenons d'hypothèses hasardeuses qui ne nous avanceraient de toute façon pas dans la compréhension de sa théorie, à moins que celle-ci ne tienne toute entière dans ce seul mot, chose à laquelle nous ne croyons évidemment pas.

Anthropos – Le mot *anthropos* suppose l'espèce humaine par rapport aux autres espèces vivantes. La principale difficulté réside cependant dans l'extension que pourrait prendre le terme. Les interprétations qui se résument souvent à trois vont d'un solipsisme, c'est-à-dire la plus petite des extensions, à un universalisme, l'extension la plus large. Ces extensions ont donné trois interprétations de l'aphorisme devenues classiques : 1. l'interprétation individualiste, l'homme compris comme chaque homme isolément, dans son individualité; dans cette perspective individualiste, l'homme-mesure serait l'expression d'un relativisme

⁵⁶ *Ibid*, p. 14.

radical; 2. l'interprétation générique, l'homme compris comme l'humain de manière générale; 3. et une dernière interprétation, qui se veut une synthèse des deux précédentes⁵⁷.

Ceci dit, nous avons de bonnes raisons de croire que des trois interprétations la troisième, à savoir l'interprétation générico-individualiste se rapproche davantage de la pensée de Protagoras. La doxographie de Platon semble bien confirmer ce choix. En premier lieu, dans la réponse que Protagoras fait à Socrate dans le *Protagoras* (333a-c)⁵⁸, le sophiste n'oppose pas les individus d'une même espèce entre eux, mais plutôt différentes espèces entre elles. De plus, lorsque Socrate interprète l'aphorisme de l'homme-mesure dans le dans *Théétète* (161c)⁵⁹, il ne pousse pas la mauvaise foi jusqu'à opposer entre eux les hommes, ce que, croyons-nous, n'aurait pas fait Protagoras non plus. Socrate oppose, au contraire, l'espèce humaine aux autres espèces, dont celle des bêtes, auxquelles l'aphorisme semble la (i.e. l'espèce humaine) réduire. À l'opposé, dans son *Apologie* du *Théétète* (166a)⁶⁰, Protagoras oppose les personnes entre elles individuellement, le bien portant par rapport au malade, ou encore les sages par rapport aux gens ordinaires. L'interprétation que le sophiste fait de sa propre théorie n'exclut donc pas la dimension individualiste. Toute la question est de savoir comment s'articulent les deux interprétations au sein d'un seul et même système. La dernière partie de ce chapitre, consacré au relativisme de Protagoras, aborde ce problème.

⁵⁷ Sur ces trois interprétations Cf. Dherbey, Romeyer 2017, p. 18.

⁵⁸ Voir *infra*, p.47.

⁵⁹ *Infra*, p. 35.

⁶⁰ *Infra*, p. 51.

Par ailleurs, l'aphorisme de l'homme-mesure et le fragment *Sur les dieux* semblent corrélés, d'un point de vue stylistique mais aussi théorique. Du point de vue stylistique, on retrouve dans les deux fragments un parallélisme qui confirme qu'ils sont l'œuvre d'un seul et même auteur :

« τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν »

« Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν »

Du point de vue théorique, le rejet des dieux d'un côté conduit de l'autre à l'anthropocentrisme de l'homme-mesure, qui place l'homme dans un lien de dépendance avec les choses de la réalité qu'exprime le terme *metron*.

Metron – Le terme est central pour notre recherche. Selon le *TLG (Thesaurus Linguae Graecae)* le mot *metron* est répandu dans la littérature depuis les textes homériques, 305 occurrences au total. Il est traduit par *measure*, faisant ainsi référence aux objets concrets, mais il peut se prendre aussi dans un sens abstrait. Dans les *Travaux et les jours*, par exemple, Hésiode emploie *metron* pour parler de la mesure qui accompagne les discours des gens prudents⁶¹. Ce qui est intéressant pour notre propos c'est le mot *critérion* (τὸ κριτήριον)⁶², qu'emploie Sextus Empiricus comme synonyme de *metron*, dans son commentaire de l'aphorisme. Faire de l'homme un critère, c'est affirmé qu'il est un être

⁶¹ « γλώσσης τοι θησαυρὸς ἐν ἀνθρώποισιν ἄριστος φειδωλῆς, πλείστη δὲ χάρις κατὰ μέτρον ἰούσης· εἰ δὲ κακὸν εἶποις, τάχα κ' αὐτὸς μείζον ἀκούσῃς. » « Le plus grand trésor chez les hommes, c'est une langue économe, et le don le plus précieux celle qui garde la mesure. Si tu ne dis mal d'autrui, sans doute tu entendras pis de toi » (v. 719-721), trad. Paul Mazon.

⁶² DK & U B1 et A 14.

essentiellement de jugement, faculté qui lui permet d'imposer aux choses de la réalité des valeurs, que ces choses soient de nature matérielle ou abstraite. Mais, en accord avec certaines interprétations, le critère, peut à la fois être un critère de vérité, mais aussi un critère de validité, lequel fait donc l'économie de l'aspect véridique des choses au profit de leur aspect « bénéfique⁶³ ». Sous ce dernier rapport, la thèse de l'homme-mesure répond à des problèmes d'ordre pratique plutôt que métaphysique.

Ceci dit, la plus ancienne interprétation connue de l'aphorisme, interprétation très polémique et largement en défaveur du sophiste, est celle de Platon dans le *Théétète*, à l'occasion de sa recherche sur la science et ses fondements.

2.2. L'homme-mesure dans le *Théétète*

Dans son ensemble, le *Théétète* se présente comme le préambule aporétique d'une vaste enquête sur la science et ses fondements, qui culmine dans *Le Sophiste* avec les thèses sur le Même et l'Autre (256a-b). Le dialogue met en scène Socrate, assisté dans sa recherche par deux mathématiciens, le jeune et brillant Théétète d'un côté, et de l'autre Théodore de Cyrène, ami de Protagoras. Socrate demande à Théétète de lui dire ce qu'est la science : τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη; (*Théétète*, 146c)

⁶³ Moysan-Lapointe, 2010, p. 534.

Théétète se risque à une première définition dans laquelle il identifie la science à la sensation : la science, dit-il, n'est rien d'autre que la sensation « Δοκεῖ οὖν μοι ὁ ἐπιστάμενός τι αἰσθάνεσθαι τοῦτο ὃ ἐπίσταται, καὶ ὡς γε νυνὶ φαίνεται, οὐκ ἄλλο τί ἐστὶν ἐπιστήμη ἢ αἴσθησις⁶⁴ ». Socrate aussitôt associe cette thèse, aussi connue sous le nom de *science-sensation*, à celle de l'homme-mesure, comme étant toutes deux analogues, « Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὄν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας⁶⁵ ». Théétète aurait donc énoncé, dans ses propres mots et tout à fait par hasard, la célèbre thèse de Protagoras. Pourquoi une telle analogie, et surtout, quelles en sont les implications pour la théorie de l'homme-mesure ?

Sensualisme – Associer la thèse de l'homme-mesure à la sensation revient à faire de celle-ci un sensualisme. En d'autres termes, pour Protagoras, chaque homme est, *sur la seule base du témoignage de ses sens*, la mesure du vrai : ce qui apparaît à une personne représente pour elle le réel, et il ne peut en être autrement. Celui qui sent sait, et tous nous sommes savants, étant tous doués de la faculté de sentir. Il n'y a ainsi pour chaque individu d'autres vérités que les siennes propres. La thèse débouche comme on peut le constater sur une aporie, la première d'une série que Socrate va mettre au jour au fil de son analyse.

⁶⁴ « Donc, à mon jugement, celui qui sait sent ce qu'il sait et, à dire la chose telle au moins qu'actuellement elle m'apparaît, science n'est autre chose que sensation » *Théétète*, 151e (Trad. Diès); le même argument se retrouve dans le *Cratyle* (286a) « ὡς ἄρα οἷα μὲν ἂν ἐμοὶ φαίνηται τὰ πράγματα [εἶναι], τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί· οἷα δ' ἂν σοί, τοιαῦτα δὲ σοί — ἢ ἔχειν δοκεῖ σοι αὐτὰ αὐτῶν τινα βεβαιότητα τῆς οὐσίας ».

⁶⁵ « Tu risques, certes, d'avoir dit la parole non banale au sujet de la science et qui, au contraire, est celle même de Protagoras. » *Théétète*, 152a, trad. Diès.

En effet, si toutes les opinions se valent, en quoi Protagoras, « qui était la sagesse même » (*Théétète*, 152d), serait-il plus sage qu'un autre pour prétendre, à ce titre, enseigner la vertu? Qui pis est, si *les sens sont pour l'homme sa seule source de connaissance*, il n'est alors pas plus élevé que la bête et « au bout du compte il (Protagoras) n'était supérieur, en jugement, je ne dis pas seulement à aucun autre homme, mais même pas à un têtard de grenouille ». (*Théétète*, 161c)

Phénoménisme - Non seulement la connaissance par les sens réduit l'homme au niveau de la bête, mais pire, *il n'y a pas de vérité possible, puisque tout est en perpétuel mouvement*, rien de ce qui existe n'est stable. En effet, selon la théorie du mobilisme universel d'Héraclite, tout est en mouvement, rien n'est fixé *ne varietur*. C'est du mouvement et de leur mélange réciproque que se forment les êtres que nous disons exister, tandis que le repos les détruit. Ces êtres n'existent pas par eux-mêmes, ils ne sont pas substantiels⁶⁶ :

« C'est de la translation, du mouvement et du mélange mutuel que se fait le devenir de tout ce que nous affirmons être; affirmation abusive, car jamais rien n'est, toujours il devient. Disons qu'à cette conclusion, tous les sages à la file, sauf Parménide, sont portés d'un mouvement d'ensemble : Protagoras, Héraclite, Empédocle... » *Théétète*, 152d, trad. Diès

Pour démontrer ce point, Socrate mobilise deux exemples : 1. le premier est celui de l'air (152b) : l'air en soi n'est ni chaud ni froid; il tire ses propriétés au contact du sujet

⁶⁶ Le substantialisme qui s'oppose au phénoménisme « admet l'existence d'une substance ou de substances » Cf. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 2010, p.1052, entrée *Substantialisme*.

qui en fait l'expérience, car *en soi* il n'est rien. 2. le second exemple est celui de la blancheur (153d) : la couleur n'est pas une chose qui existe *à part soi*; ce n'est en effet ni l'organe appliqué à l'objet, ni l'objet auquel l'organe s'applique, mais un produit intermédiaire propre à chaque individu, *et encore ce produit varie-t-il dans le même individu, parce que celui-ci change sans cesse.*

Nihilisme – De ces exemples, *tous tirés soit dit en passant du monde du sens commun*, Socrate déduit que *Protagoras a professé un non-sens* en déclarant que l'homme, sujet épistémique, est mesure de toutes choses, qu'il n'y a de vérité que ce qui apparaît à chacun individuellement, car tout ce qui existe est soumis à un perpétuel changement, y compris l'homme même qui en fait l'expérience. *Au final, non seulement il n'y a de vérités possibles (scepticisme), mais pire encore, il devient même impossible de rien nommer*⁶⁷. Que peut-on en effet dire d'une chose qui, au moment où on tente de la saisir, en devient une autre en changeant sans cesse d'aspect? La théorie de Protagoras conduit donc à un nihilisme car, en faisant apparaître tout comme des phénomènes, elle rend la connaissance impossible. En l'absence de toute connaissance, de quelle vérité l'homme serait-il en effet capable?

⁶⁷ L'impossibilité de ne rien nommer rappelle l'anecdote d'Aristote au sujet de Cratyle et de son doigt : « c'est là l'hypothèse qui fit fleurir la plus extrême de toutes les doctrines que nous venons de citer, celle des soit-disant disciples d'Héraclite, parmi lesquels il faut compter Cratyle, qui était enfin arrivé à ce point de croire qu'il ne devait même pas proférer une seule parole, qui se contentait de remuer le doigt, et qui faisait un crime à Héraclite d'avoir osé dire qu'on ne pouvait jamais se baigner deux fois dans la même eau courante; car, pour lui, il pensait qu'on ne pouvait pas même dire qu'on s'y baignât une seule fois ». Aristote, *Métaphysique* Γ 5 1010a, trad. Tricot. Voir aussi Cassin, 1987, pp.139-50.

2.3. L'homme-mesure dans l'œuvre d'Aristote

L'œuvre d'Aristote comme celle de Platon « a eu pour objet principal de répondre aux sophistes⁶⁸ », car il s'agissait pour l'un comme pour l'autre de rétablir la possibilité du vrai et de la science, même si l'objet que doit embrasser cette dernière n'a pas nécessairement les mêmes frontières. Les sophistes, « qui s'occupent plus de paraître sages que de l'être réellement⁶⁹ », sont la cible de toutes sortes d'attaques d'Aristote, comme bon nombre d'autres philosophes présocratiques. Dans le cas de Protagoras, c'est en *Métaphysique* Γ que se trouve une critique en bonne et due forme de la thèse de l'homme-mesure, dans le cadre de la recherche des principes premiers de la réalité.

Le principe de non-contradiction - Chez Aristote, l'exigence de fonder une science de l'être en tant qu'être sur des bases inébranlables passe par la validation d'un dogme, le principe de non contradiction, qu'il définit comme étant « le plus sûr de tous les principes (πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν)⁷⁰ », « le principe de tous les autres axiomes aussi (φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωματῶν αὕτη πάντων)⁷¹ ». Selon ce principe, « il est impossible que le même appartienne et n'appartienne pas en même temps à la même chose et du même point de vue (τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό)⁷² ».

⁶⁸ Aubenque, 1997, p. 94

⁶⁹ Aristote, *Les Réfutations Sophistiques*, 165b6, trad. Tricot.

⁷⁰ *Métaphysique* Γ, 3, 1005b22-23, trad. Tricot.

⁷¹ *Ibid.* 1005b33-34.

⁷² *Ibid.* 1005b19-20.

Le sensualisme de l'homme-mesure – Aristote va s'attaquer aux philosophes dont les théories aboutissent, comme celle d'Héraclite, à la destruction du *premier principe de la science de l'être en tant qu'être*, le principe de non-contradiction. Si en soi ce principe est indémontrable, *telle est la définition même d'un axiome*, Aristote va cependant montrer qu'en se contredisant elle-même la théorie de l'homme-mesure ne fait que valider ce dernier, sans lequel aucune science n'est possible.

En effet, l'homme-mesure fait dériver la connaissance des perceptions que les hommes reçoivent de leurs sens. Dans ce processus, chaque individu s'en remet à la sensation pour connaître le monde, ce qui représente pour Aristote la source de toutes les erreurs, pas seulement de Protagoras, mais aussi des philosophes qui ont soutenu des positions semblables, comme Empédocle ou Démocrite, qu'il faut réfuter du même coup : « et en général c'est parce que *ces philosophes identifient la pensée avec la sensation*, et celle-ci avec une simple altération physique, que ce qui apparaît aux sens est nécessairement, selon eux la vérité⁷³ ».

Le vrai, répond Aristote, ne se trouve pas dans les choses (τοις πράγμασιν), mais dans la pensée rationnelle (ἐν διανοίᾳ)⁷⁴. *Une perception n'est ni vraie ni fausse, elle est et c'est tout*. Le vrai et le faux sont de l'ordre de la prédication, donc du discours. En réalité, les choses sont formées d'une substance (οὐσία), sujet de toute prédication, laquelle ne doit être confondue avec ses attributions :

⁷³ *Métaphysique* Γ, 5, 1009a-1011a, trad. Tricot; voir aussi Classen, 1989, pp. 21-24.

⁷⁴ *Métaphysique* E 4 1027b25-28, trad. Tricot.

« Si les contradictoires sont tous vrais en même temps de la même chose, il est évident que tout sera un, car une trière, un rempart et un humain seront la même chose si, de tout, il est possible ou d'affirmer ou de nier quelque chose, comme c'est nécessaire pour ceux qui énoncent l'argument de Protagoras. En effet, si quelqu'un est d'avis que l'humain n'est pas une trière, il est évident qu'il n'est pas une trière ; en conséquence aussi il en est une, si toutefois la contradictoire est vraie⁷⁵. »

Dans ce passage, Aristote tente de mettre en évidence *l'absurdité logique* de la thèse de Protagoras selon laquelle tout est vrai car, dans le cas où tout serait faux, la théorie de l'homme-mesure elle-même le serait : en effet, si les contradictoires, c'est-à-dire les attributs ou prédicats opposés d'une même chose, sont vraies de tout et en même temps, tout, comme le dit Anaxagore, sera un, l'homme, la trière etc. Par contre, si on reconnaît que l'homme, la trière etc. sont des choses différentes, force aussi est de reconnaître que les prédicats, appliqués à divers objets, ne peuvent pas être tous vrais en même temps et sous le même rapport.

En métaphysique gamma, cependant, Aristote modère son propos au sujet de la thèse de l'homme-mesure, en en faisant une critique basée sur la connaissance par la sensation mais aussi par la science :

« Et nous disons que la science est la mesure des choses, tout comme la sensation (τὴν ἐπιστήμην δὲ μέτρον τῶν πραγμάτων λέγομεν καὶ τὴν αἴσθησιν) pour la même raison : nous acquérons par elles une connaissance (ὅτι γνωρίζομεν τι αὐταῖς), et cependant elles sont mesurées plus qu'elles ne mesurent (ἐπεὶ μετροῦνται μᾶλλον ἢ μετροῦσιν). Mais ce qui nous arrive est comme si, mesurés par un autre, nous avions acquis la

⁷⁵ *Métaphysique* Γ 4 1007b18-25 = DK A19, trad. Mauro Bonazzi

connaissance de notre taille par l'application de la coudée autant de fois sur nous. *Lorsque Protagoras dit que l'homme est mesure de toute choses, il signifie de la sorte l'homme qui sait ou bien l'homme qui sent, et cela parce qu'il possède l'un la sensation l'autre la science, qui sont, disons-nous, mesure de toutes choses. Dire cela, c'est sembler dire quelque chose d'extraordinaire mais il n'en est rien*⁷⁶ ». (Trad. Mauro Bonazzi)

2.4. L'homme-mesure dans la tradition sceptique

Les interprétations de l'homme-mesure chez Platon et d'Aristote ont fait de Protagoras un penseur relativiste, voire même nihiliste. D'autres interprètes de la pensée de l'Abdéritain, comme Sextus Empiricus, l'ont fait « figurer dans sa généalogie des sceptiques⁷⁷ », faisant ainsi de la sophistique une version lointaine du scepticisme. Pour comprendre la filiation entre ces deux courants commençons par citer les propos que rapporte Sextus Empiricus au sujet du sophiste d'Abdère, dans son traité *Contre les savants*:

« Καὶ Πρωταγόραν δὲ τὸν Ἀβδηρίτην ἐγκατέλεξαν τινες τῷ χορῶι τῶν ἀναιρούντων τὸ κριτήριον φιλοσόφων, ἐπεὶ φησι πάσας τὰς φαντασίας καὶ τὰς δόξας ἀληθεῖς ὑπάρχειν καὶ τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν ἢ δόξαν τινὶ εὐθέως πρὸς ἐκεῖνον ὑπάρχειν. »
(*Contre les savants*, VII 60-61 = DK B1)

« Protagoras d'Abdère a été rangé, lui aussi, par certains auteurs dans le chœur des philosophes qui ont détruit le critère, parce qu'il a affirmé que toutes les représentations et toutes les opinions sont vraies, et que la vérité fait partie du relatif (τῶν πρὸς τι εἶναι τὴν ἀλήθειαν διὰ τὸ πᾶν τὸ φανὲν) dans la mesure ou tout ce qui apparaît à quelqu'un ou tout ce sur quoi il se forme une opinion lui devient immédiatement réel. » (Trad. Mauro Bonazzi = DK U B1)

⁷⁶ *Métaphysique*. I, 1, 1053a31-b4 = DK U A17.

⁷⁷ Caujolle-Zaslavsky, 1986, pp. 149-165.

Notons au passage que les auteurs dont Sextus parle sans les nommer sont à n'en pas douter Platon et Aristote, dont le philosophe sceptique connaissait bien les doctrines pour les avoir critiquées dans ses ouvrages. Le plus curieux cependant, c'est sa sympathie affichée envers Protagoras, en raison notamment du fait que ce dernier a détruit le critère de vérité.

Le projet antidogmatique de Sextus – Pour bien comprendre l'attitude de Sextus Empiricus à l'égard de Protagoras, il est utile de rappeler que le projet du philosophe sceptique dans ses traités, au nombre de trois au total, consistait en l'examen et en la réfutation systématique de toutes les philosophies dogmatiques (dans leurs compositions tripartites logique, physique et éthique), c'est-à-dire les philosophies qui ont décidé sans autre forme de procès de quoi la réalité était faite, de ce qui existe et de ce qui n'existe pas⁷⁸. C'est ainsi que Sextus critique indifféremment dans ses œuvres logiciens, moralistes, physiciens, grammairiens, rhéteurs etc. Sa critique va même jusqu'à réfuter certains courants qui se réclament du scepticisme, dont la Nouvelle Académie (Carnéade et Clitomaque), qu'il juge dogmatiques pour avoir conclu que la vérité était insaisissable. Il ne reste alors que le pyrrhonisme comme véritable philosophie sceptique, une philosophie « toujours en quête de vérité⁷⁹ ».

⁷⁸ Les trois livres dont il s'agit sont : *Esquisses pyrrhoniennes* en trois livres, *Contre les Dogmatiques* en cinq livres, *Contre les professeurs* en six livres. Cf. Lévy, 2008, pp. 66-68.

⁷⁹ Marchand, 2010, p. 128.

De manière générale, le scepticisme ne nie pas l'existence des phénomènes. Seulement, « se contentant d'observer les contradictions inhérentes aux phénomènes⁸⁰», il borne sa philosophie à ce constat, évitant toute réflexion sur leurs causes, c'est-à-dire sur ce qu'ils existent de façon réelle ou s'ils ne sont qu'illusions de l'esprit. Convaincu que l'homme ne peut atteindre l'essence des choses, le sceptique préconise de suspendre son jugement, l'ἐποχή, pour des raisons non seulement épistémologiques, mais aussi et surtout pratiques, car cette attitude (i.e. la suspension du jugement) a l'avantage de conduire l'homme au but ultime de toute vie, l'ataraxie, la paix de l'âme.

Préfiguration du scepticisme dans la philosophie de Protagoras - Caujolle-Zaslowsky a montré « la relation privilégiée⁸¹ » entre Sextus et Protagoras, qui préfigure une forme de scepticisme, dont l'Empirique semble lui-même n'en représenter qu'une phase dans son évolution. L'attitude de Protagoras dans le fragment *Sur les dieux* est en effet significative à ce sujet :

« Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὔθ' ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου⁸²».

« Quant aux dieux, je ne suis en mesure de savoir ni s'ils sont ni s'ils ne sont pas, ni non plus quel aspect ils peuvent avoir. Trop de choses nous empêchent en effet de le savoir, l'obscurité du propos et la brièveté de la vie humaine. » (Tr. Mauro Bonazzi)

⁸⁰ Levy, 2008, p.70.

⁸¹ Caujolle-Zaslowsky, 2013, pp. 149-165.

⁸² DK B4; voir aussi Diogène Laërce, IX, 8.

Protagoras, qui ne se décide ni sur l'existence des dieux ni sur leur non-existence, se trouve, avec sa triple négation, dans un cas *d'isosthénie sceptique*. En effet, « l'équilibre entre les deux arguments de même poids empêche toute décision, et le constat d'ignorance est le résultat de cette incertitude⁸³ ». Sextus considère Protagoras comme étant celui qui a introduit le relatif dans les choses. Cette relativisation est un premier pas dans la voie sceptique. Mais la thèse de l'homme-mesure détruit ces efforts, car son attitude y est clairement dogmatique, en totale opposition avec celle du traité *Sur les dieux* : « nous voyons donc qu'il dogmatise à propos de la matière fluente, de la présence en elle des expressions, de toutes les choses qui apparaissent, toutes choses obscures, et pour lesquelles nous suspendons notre assentiment⁸⁴ ». Cette attitude sert donc un des projets de Sextus, qui consiste à montrer qu'aucune philosophie n'est « authentiquement sceptique⁸⁵ » que le Pyrrhonisme. Au demeurant, l'attitude sceptique de Protagoras ne semble représenter qu'un moment dans sa réflexion. Une telle philosophie aurait de toute manière été en contradiction avec son métier. En effet, contrairement aux sophistes qui furent des enseignants, les sceptiques n'enseignent rien, ils « n'ont été ni des rhéteurs, ni des conférenciers, ni des professeurs d'éloquence, ni des professeurs tout cours⁸⁶ ».

⁸³ Hourcade, 2009, p.45.

⁸⁴ *Esquisses pyrrhoniennes*, I 219, trad. Pellegrin; Cf. Hourcade, 2009, pp. 45-47.

⁸⁵ Levy, 2008, p. 66.

⁸⁶ Caujolle-Zaslowsky, 2013, p 151

3. LE RELATIVISME DE PROTAGORAS

À cette étape de notre exposé sur la vérité et ses critères chez le plus ancien des sophistes, nous pouvons dire, à la lumière des fragments analysés, qu'en opposition aux thèses éléates, Protagoras rejette toute idée d'un être en soi et conséquemment d'une vérité en soi. Toute chose, à savoir tout phénomène, n'existe que dans son rapport avec d'autres phénomènes. Au lieu d'un idéalisme dogmatique à la manière des Éléates, la philosophie de Protagoras défend un relativisme dont le principe fondamental repose sur l'idée que rien ne peut être affirmé absolument ni définitivement des choses. Le passage suivant du *Protagoras* illustre bien cette idée :

« Pas du tout dit-il; je sais, moi, beaucoup de bonnes choses préjudiciables aux hommes, comme certains aliments, breuvages, drogues et quantité d'autres choses, d'autres qui lui sont utiles, et d'autres qui leurs sont indifférentes, mais qui sont bonnes pour les chevaux. J'en sais qui sont utiles aux bœufs seulement, d'autres aux chiens. Telles qui ne sont utiles à aucun des animaux, le sont aux arbres; et dans l'arbre, certaines sont bonnes aux racines, mauvaises aux jeunes pousses; ainsi le fumier est bon à toutes les plantes, si on le met aux racines; mais si on veut en couvrir les rejetons et les jeunes pousses, c'est pour gâter tout. De même l'huile est tout à fait pernicieuse à toutes les plantes, et c'est la grande ennemie des poils chez tous les animaux, sauf chez l'homme (ταῖς θριξίν πολεμιώτατον ταῖς τῶν ἄλλων ζώων πλὴν ταῖς τοῦ ἀνθρώπου), où elle est salutaire, comme elle l'est à tout le corps. Le bon est quelque chose de si varié et de si divers que (Οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπὸν) même dans le corps de l'homme, l'huile n'est bonne que pour l'usage externe, et qu'elle est très mauvaise pour l'usage interne. Voilà pourquoi tous les médecins interdisent aux malades l'usage de l'huile; il ne leur en laisse absorber qu'à très petite dose, juste assez pour chasser l'impression désagréable que font les aliments et les viandes sur le sens de l'odorat. » (334a-c, trad. Robin)

Chaque chose tire ses propriétés de son rapport avec autre chose : ce qui est bon au cheval peut être nocif à l'homme, ce qui est utile aux plantes peut ne pas l'être aux animaux, ce qui paraît vrai à tel homme peut ne pas l'être à tel autre. Il s'agit maintenant de voir comment la thèse de l'homme-mesure répond-elle à ce relativisme qui fait tant polémique dans les interprétations de Platon et d'Aristote?

Pour commencer, on peut regrouper par paires antithétiques les interprétations de cette thèse : d'un côté, l'interprétation épistémologique par rapport à l'interprétation éthique (épistémologie/éthique), et de l'autre, l'interprétation individualiste par rapport à l'interprétation générique (individualiste/générique). Nous avons dit plus haut que l'interprétation individualiste ne nous paraissait pas incompatible avec une interprétation générique⁸⁷. Nous allons expliquer pourquoi dans la suite.

En ce qui concerne le couple éthico-épistémologique le problème est à peu près le même que dans le couple précédent. En effet, le seul aspect épistémologique sous lequel l'aphorisme est interprété dans le *Théétète*, par exemple, semble être l'aveu d'un renoncement à l'idée même de science. Or, on sait que la formation du citoyen et l'enseignement de la vertu politique sont, dans le *Protagoras*, les principales occupations du sophiste. Aussi nous semble injustifiée toute interprétation de l'homme-mesure qui ne tient pas compte de cet aspect éthico-politique. La question se pose donc de savoir si les

⁸⁷ Voir *supra*, p. 33.

deux interprétations, épistémologique et éthique, s'excluent mutuellement, ou si elles peuvent s'articuler harmonieusement dans l'économie d'un système?

L'examen des autres témoignages sur la philosophie du sophiste, ceux contenus dans *le Protagoras* et dans *l'Apologie de Protagoras* du *Théétète*, va s'avérer décisif dans la résolution de ces dilemmes, et dans la définition du relativisme tel qu'il faudrait le comprendre dans la philosophie Protagoras. Le but sera de montrer en fin de compte que ce relativisme s'inscrit dans un projet de construction sociale du réel, dont les éléments fondamentaux se trouvent énoncés dans le *Grand discours* du *Protagoras* de Platon. Dans ce contexte, le relativisme prendrait la forme d'un pragmatisme qui pose la question de la vérité et de ses des critères sous un angle axiologique, à savoir comment l'homme procède-t-il, dans sa construction du réel, pour définir le vrai?

3.1. Le *Grand discours* de Protagoras

Dans le débat qui l'oppose à Socrate, Protagoras tente de démontrer à travers son *Grand discours* pourquoi la vertu, contrairement aux idées reçues, s'enseigne⁸⁸. Il s'ouvre

⁸⁸ L'authenticité du mythe que Platon met dans la bouche de Protagoras alimente un débat. En effet, suivant une tradition qui remonte à Diels, on a pris l'habitude de classer ce texte parmi *les douteux ou apocryphes*, faute d'avoir fait toute la lumière sur sa véritable origine. Est-ce l'œuvre même de Protagoras ou s'agit-il d'une fabrication de Platon? L. Brisson pense que le mythe ne peut pas être de Protagoras à cause de l'agnosticisme de ce dernier (1975, p. 7, n. 2). Nous savons pourtant que le mythe fait partie des procédés d'exposition des sophistes avec *le discours suivi* et *le commentaire des poètes* (Croiset, 1963, p. 9). On le trouve chez Gorgias avec *l'Éloge d'Hélène* (DK B 11) et *La défense de Palamède*, (DK B11a) ou chez Prodicos avec *Le choix d'Héraclès* (DK B2). Brancacci a émis sur ce sujet des arguments plausibles à bien des égards: « Je crois, comme la plupart des commentateurs, que le contenu essentiel de ce mythe est protagoréen, et qu'il dérive en tout état de cause de l'écrit de Protagoras *Sur la condition origininaire* (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως). Cet écrit est un exemple caractéristique de Kultur geschichte sophistique, dont on

par un mythe anthropologique, destiné à montrer les lents progrès de l'humanité depuis l'état de nature jusqu'à la civilisation.

Le mythe - L'homme s'étant retrouvé dépourvu de toute qualité après le partage d'Épiméthée (litt. celui qui pense après coup), Prométhée (litt. celui qui pense avant d'agir, le prudent), le frère de ce dernier, lui fit don du feu et des arts, qu'il a dérobés à Héphaïstos et Athéna. Bien que bienfaitrice, cette intervention ne fut cependant pas salvatrice car, les hommes n'arrivaient pas à vivre en société. Toute tentative de socialisation finissait par un échec. Ils vivaient isolément, livrés à leurs propres forces, et devaient lutter en permanence pour leur survie, contre les bêtes sauvages, et entre eux-mêmes (*Protagoras*, 321c – 322d)⁸⁹. L'état de nature est un état d'instabilité, où règne la loi du plus fort. L'habileté

compte d'autres documents entre la fin du Ve et le début du IVe siècle, notamment le *Sisyphé* de Critias et le *Petit système du monde* de Démocrite » Brancacci, Aldo. « La pensée politique de Protagoras ». *Revue de Philosophie Ancienne* 30, n° 1 (2012): 59-85; Sur l'attribution du mythe à Protagoras, voir Maguire (1976 et 1977), ainsi que K. Morgan (2000, chap. 5, en particulier p. 136); R. Bartleu (in Platon, 2004, p. 73) semble quant à lui convaincu que le mythe est inventé par Socrate. On verra aussi pour cette question R. Bodéüs 1984, pp. 286-290.

⁸⁹ L'origine de l'humanité et la vie des premiers hommes a fait l'objet de multiples spéculations dans l'antiquité, autant chez les poètes que chez les philosophes. Les poètes qui ont placé l'âge d'or aux origines du genre humain croyaient à des dieux protecteurs de l'humanité. C'est le cas d'Hésiode, le premier à avoir exposé une anthropologie dans son mythe des quatre races. À l'origine il y a la race d'or : « D'or fut la première race d'hommes périssables que créèrent les Immortels, habitants de l'Olympe. C'était au temps de Cronos quand il régnait encore au ciel. Ils vivaient comme des dieux, le cœur libre de souci, à l'écart et à l'abri des peines et des misères : la vieillesse misérable sur eux ne pesait pas; mais bras et jarret toujours jeunes, ils s'égayaient dans les festins, loin de tous les maux. Mourant, ils semblaient succomber au sommeil. Tout bien était à eux : le sol fécond produisait de lui-même une abondante et généreuse récolte, et eux dans la joie et dans la paix, vivaient de leurs champs, au milieu des biens sans nombre. Depuis que le sol a recouvert ceux de cette race, ils sont, gardiens des mortels, dispensateurs de la richesse : c'est le royal honneur qui leur fut départi. » *Les travaux et les jours*, 109-126 (Trad. Mazon). Platon radicalise cet âge d'or hésiodique dans le *Politique* (271a-e) et dans la *République* (415a-c), (cf. Mattei, 2011, pp. 35-49). Cette tradition d'un âge d'or primitif de l'humanité avant une déchéance trouve un écho chez les latins. Ovide a peint sous des traits presque similaires le tableau hésiodique dans le mythe des quatre âges (I, 89-93) des *Métamorphoses*: « L'âge d'or fut le premier âge de la création. En l'absence de tout justicier, spontanément, sans loi, la bonne foi et l'honnêteté y étaient pratiquées. Le châtement et la crainte étaient ignorées; on ne lisait pas sur les murs des menaces gravées dans le bronze, et la foule suppliante des plaideurs ne tremblait pas devant le visage de son juge : sans justicier, tous étaient en sûreté. ». La version du *Protagoras*, aux antipodes des versions précédentes, remonte à une tradition mal définie. En effet, on en trouve des traces chez Eschyle dans le

technique peut procurer aux humains une sécurité, à vrai dire précaire, mais elle ne peut garantir la survie de leur race. Aussi n'est-elle pas une solution efficace à long terme. Face aux dangers qui les menacent, la socialisation se présente comme l'unique alternative pour éviter l'anéantissement totale de leur race. Seulement, former des sociétés politiques pérennes n'est possible qu'à condition d'avoir en partage les vertus nécessaires à ce mode de vie, *aidôs* et *dikê*, la justice et la pudeur (*Protagoras*, 322d), qui participent en réalité d'un ensemble plus large de choses que les hommes ont en commun, qu'on peut rassembler sous le terme générique de *nomos*.

Les arts et l'art politique – Une des choses sur lesquelles il nous faut insister en premier lieu c'est l'importance des *technai* dans la formation des sociétés : elles viennent non seulement combler le dénuement où le partage initial avait laissé les hommes, mais leur possession donne à ces derniers un ascendant sur toutes les autres créatures. En second lieu, il faut bien faire la distinction entre ces *technai*, car si elles jouent toutes un rôle dans le développement de la vie en société, toutes par contre n'ont pas la même utilité. La plupart

Prométhée enchaîné (v. 441 et sq.), ou encore chez Xénophane (DK B18) : « Les dieux n'ont pas révélé toutes choses aux hommes dès le commencement, mais en cherchant, ceux-ci trouvent avec le temps ce qui est le meilleur », trad. Voilquin. Elle est systématique dans la tradition matérialiste abdéritaine, chez Démocrite en particulier, qui a peint une origine des hommes beaucoup moins idyllique que chez Hésiode (cf. DK B v1 ; Voir aussi Salem, 1996). Dans l'esprit atomiste et matérialiste, la naissance des êtres vivants y compris l'homme est due au hasard. Cela explique donc que les débuts de l'humanité aient été durs. Laissé à ses seules ressources, l'homme a dû lutter pour sa survie. Le pessimisme anthropologique abdéritain trouve son prolongement chez poète latin *matérialisant* Lucrèce, dans son *De rerum natura*. Dans l'extrait suivant, le poète nous donne un petit aperçu de la vie sauvage des premiers hommes : « Ils ne savaient pas encore utiliser le feu pour traiter les objets, ni employer les peaux, se couvrir de dépouilles des bêtes sauvages. Ils habitaient les halliers, les grottes de la montagne, les forêts. Ils enfouissaient dans les fourrés leurs membres rugueux de crasse, obligés de chercher un abri contre les gifles du vent et les averses. Aucune notion de l'intérêt général. Entre eux point de coutume ni de lois : chacun emportait ce que le hasard lui offrait à saisir, ils avaient appris vivre et à user de leur force à sa guise chacun et pour soi seul. » (v. 953-961), trad. Kany-Turpin.

des arts confinent ceux qui les pratiquent à des domaines bien spécifiques, comme le flutiste dans l'art musical, le médecin dans l'art médical, l'hoplite dans l'art de la guerre etc. La fusion de tous ces petits groupes au sein d'une grande communauté est assurée par l'art politique, auquel tous ses membres ont part. Une communauté a cela de particulier que ses membres, quelles que soient leurs spécialités, peuvent tous participer à l'administration des affaires de la *polis*. C'est le principe de la démocratie intégrale que prône Protagoras. Et, comme de fait, l'art politique possède lui aussi ses spécialistes, car il faut bien des gens pour former le citoyen appelé à administrer ces affaires. Le sophiste se présente comme technicien de la prudence dans les affaires privées et publiques : à l'instar du pédotribe qui enseigne à l'adolescent l'art du pugilat, du pancrace ou de l'escrime (456d), il enseigne la vertu politique, que Protagoras définit comme suit :

« Τὸ δὲ μάθημά ἐστιν εὐβουλία περὶ τῶν οἰκείων, ὅπως ἂν ἄριστα τὴν αὐτοῦ οἰκίαν διοικοῖ, καὶ περὶ τῶν τῆς πόλεως, ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν ». (*Protagoras*, 321a)

« L'objet de mon enseignement c'est la prudence pour chacun dans l'administration de sa maison, et quant aux choses de la cité, le talent de les conduire en perfection par les actes et la parole. » (Trad. Croiset)

L'art du sophiste, comme on peut le voir, n'est pas du domaine du matériel (*χειρουργημα, χειρουργία*)⁹⁰: cet art fait appel aux facultés intellectuelles. Pourtant, il ne se résume pas à des règles théoriques sans portée pratique. En effet, l'enseignement de Protagoras a pour but de former le citoyen qui doit donner à sa cité les meilleures lois possibles. Ici apparaît un paradoxe entre l'enseignement du sophiste, le but qu'il vise et sa

⁹⁰ Balansard, 2014, p.43.

doctrine de l'homme-mesure : en effet, si l'homme est mesure de toutes choses, ce qui est meilleur pour chacun ne peut pas l'être pour tous en même temps; ce qui est vrai pour l'un ne peut l'être pour tous en même temps. Comment donc la doctrine de l'homme-mesure, dans sa dimension individualiste, s'accorde-t-elle avec cette mission à portée sociale et collective du sophiste ?

Le métier de sophiste et l'art médical – La comparaison que fait le sophiste de son métier avec celui du médecin permet non seulement de résoudre le paradoxe précédent mais aussi de préciser en quoi consiste exactement l'art du sophiste. Notons d'entrée de jeu que dans le *Théétète* Socrate fait reposer son analyse presque entièrement sur une certaine signification du mot αἴσθησις, la sensation. La sensation considérée en elle-même peut être définie comme l'ensemble des impressions brutes, voire originelles, qui se présentent à nous avant toute mise en ordre de quelque nature qu'elle soit. Or, il existe un autre type de sensations, élaborées celles-ci à partir des premières, par lesquelles nous voyons, touchons, supposons etc., des objets possédant des qualités, avant même de formuler une proposition à l'aide de nos facultés intellectuelles. Ces dernières sensations contiennent des jugements et sont appelées *perceptions* pour les distinguer des premières. On ne saurait donc être dupe de « l'intention polémique de Platon, qui entendait dissoudre la doctrine de Protagoras dans un mobilisme héraclitéen poussé à l'extrême⁹¹».

⁹¹ Untersteiner, 1993, p. 121.

La prosopopée du *Théétète* connue sous le nom d'*Apologie de Protagoras* (*Théétète*, 166a -167c) apporte des éléments nouveaux à la compréhension de la doctrine de l'homme-mesure. Protagoras y compare son art à celui des médecins :

« Οἷον γὰρ ἐν τοῖς πρόσθεν ἐλέγετο ἀναμνήσθητι, ὅτι τῷ μὲν ἀσθενοῦντι πικρὰ φαίνεται ἃ ἐσθίει καὶ ἔστι, τῷ δὲ ὑγιαίνοντι τὰναντία ἔστι καὶ φαίνεται. Σοφώτερον μὲν οὖν τούτων οὐδέτερον δεῖ [167a] ποιῆσαι - οὐδὲ γὰρ δυνατόν - οὐδὲ κατηγορητέον ὡς ὁ μὲν κάμων ἀμαθῆς ὅτι τοιαῦτα δοξάζει, ὁ δὲ ὑγιαίνων σοφὸς ὅτι ἀλλοῖα, μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα· ἀμείνων γὰρ ἢ ἐτέρα ἔξις. Οὕτω δὲ καὶ ἐν τῇ παιδείᾳ ἀπὸ ἐτέρας ἕξεως ἐπὶ τὴν ἀμείνω μεταβλητέον· ἀλλ' ὁ μὲν ἱατρὸς φαρμάκοις μεταβάλλει, ὁ δὲ σοφιστῆς λόγοις. » (*Théétète*, 166e-167a)

« Rappelle-toi, par exemple, ce que nous disions précédemment : qu'au malade un mets apparaît et est amer qui, à l'homme bien portant, est et apparaît tout le contraire. Rendre l'un des deux plus sage n'est ni à faire, ni faisable; pas plus qu'accuser d'ignorance le malade parce que ses opinions sont de tel sens et déclarer sage le bien portant parce que les siennes sont d'un autre sens. Il faut faire l'inversion des états; car l'une des dispositions vaut mieux que l'autre. De même, dans l'éducation, c'est d'une disposition à la disposition qui vaut mieux que se doit faire l'inversion : or le médecin produit cette inversion par ses remèdes, le sophiste par ses discours. » (Trad. Diès)

L'analogie que le sophiste fait de son métier avec celui du médecin dans cette déclaration peut paraître banale à première vue. Or, on sait que, dans le *Protagoras*, le sophiste n'a pas caché tout son dédain pour les mathématiques, l'astronomie, et tous les arts jugés trop spéculatifs ou trop théoriques (318e). L'art du médecin s'en distingue pour la simple raison que c'est un art pratique qui, par ses effets, rend des services utiles aux hommes, beaucoup plus du moins que ne le font les sciences spéculatives. *L'art médical est prométhéen*, d'une utilité comparable au feu que le héros déroba aux dieux pour en faire don aux hommes. Ce qu'une telle analogie suggère c'est le principe qui gouverne toute la

philosophie de l'Abdéritain, une philosophie pratique, dont les principaux axes sont les hommes, la société et les lois.

Le sophiste est aux yeux de Protagoras l'analogie du médecin car, de même qu'un médecin peut rendre la santé à un malade grâce à ses remèdes, le sophiste peut, grâce au *logos*, rendre les individus meilleurs, *en rendant meilleures leurs opinions*. Le sophiste est aux âmes ce que le médecin est aux corps. L'orateur sage est ce médecin qui prodigue à la cité des conseils sages et utiles; il a le pouvoir de faire paraître les choses bonnes et meilleures. Protagoras est loin donc de nier qu'il existe des sages, comme le suggère l'interprétation de la doctrine du sophiste dans le *Théétète*, et il devait lui-même se considérer comme en être un.

L'éducation comme inversion de l'âme - L'éducation telle que la définit le sophiste dans son *Apologie* est une inversion, celle de l'âme dont il est le médecin. Concrètement, elle consiste à en changer la disposition, l'ἔξις, et, dans la mesure où la perception de la réalité dépend d'une certaine disposition de l'âme, elle s'en trouve changée pour le mieux. L'inversion de l'âme s'accompagne d'une double amélioration, dans les perceptions d'abord mais aussi dans le jugement :

« On voit, à travers l'image du médecin et du malade, que l'homme mesure de Protagoras évite de confondre la valeur des jugements avec la certitude des sensations. La représentation, qui peut être transformée, n'est pas évaluée sous le critère de sa vérité, mais bien en fonction de son caractère bénéfique. La

mesure humaine n'est donc en aucun cas produite en remplacement d'un concept fort de la vérité, un concept capable de rattacher un sens à une forme de certitude émanant directement de l'objet, une certitude extrahumaine. La mesure humaine constitue plutôt une forme de validité du jugement, qui reçoit différentes acceptations selon la nature même du jugement. On peut parler de vérité de la représentation en regard de sa fidélité à la sensation. Cependant, cette forme de validation est sans intérêt, dans la mesure où la fidélité à la sensation est en quelque sorte automatique, et doit être acquise (à l'exception évidente du cas où la sincérité d'un interlocuteur serait mise en doute). Une sensation se présente toujours pour ce qu'elle est. La forme de validation intéressante pour Protagoras est celle du jugement. J'entends ici par jugement *l'opération qui permet de passer de la sensation à la prédication* (cette boisson m'apparaît amère, donc cette boisson est amère). On peut alors l'évaluer en fonction d'un critère pratique, telle son utilité à la santé (la santé physique du corps, la santé politique de la cité), et non pas d'un critère ontologique, telle la correspondance à quelque objet⁹²».

La métaphore médicale en rappelle une autre tout aussi célèbre, celle de la sage-femme dont Socrate fait usage à plusieurs reprises dans les dialogues de Platon pour parler de sa maïeutique, l'art d'accoucher les âmes (*Théétète*, 150c-151d). On s'aperçoit bien que Protagoras comme Socrate s'entendent pour dire que l'éducation est bien une *éducation de l'âme*. Quant à savoir si cette éducation est l'affaire du philosophe ou du sophiste, pour Platon seul le philosophe peut prétendre à ce rôle. Or, en tant que sophiste, le contraire du philosophe autrement dit, Protagoras revendique aussi ce rôle à travers son programme éducatif. Mais, tandis que chez Platon l'éducation a pour fin l'accès à la connaissance du vrai et à l'idée du Bien⁹³, chez Protagoras elle est avant tout question d'efficacité pratique. Platon désire élever l'âme à un idéal contemplatif, Protagoras ne s'intéresse à l'âme que dans la mesure où, en l'inversant, elle produit sur l'homme des effets utiles en pratique.

⁹² Moysan-Lapointe, 2010, pp 529-30.

⁹³ *Rep.* II, 376c-412c; *Rep.* VII, 521a.

3.2. Le Pragmatisme de Protagoras

Ce qui est caractéristique dans la philosophie de Protagoras c'est le souci évident de reconstruire un système de connaissance et de morale sans référence absolue, qu'elle soit ontologique, religieuse ou éthique. Et, dans la mesure où ce système est une *création humaine*, il est essentiellement une valeur humaine, comme le laisse entendre Hegel au sujet de l'homme-mesure : « d'un côté il importait de saisir le penser en tant que déterminé, de trouver un contenu, mais d'un autre ce qui importait également c'était le déterminant, *ce qui donne le contenu*; cette détermination universelle est la mesure, l'étalon de valeur pour tout⁹⁴».

Cette axiologie n'est rien d'autre en réalité qu'un pragmatisme qu'il est aussi légitime que fructueux d'associer au pragmatisme contemporain. Sur quelle base ce rapprochement est-il possible? Le pragmatisme a revendiqué dès le début l'héritage protagoréen. Schiller, le principal représentant de ce courant de pensée en Angleterre, s'est lui-même déclaré « néo protagoréen⁹⁵ ». La thèse de l'homme-mesure, écrit-il dans la préface de son grand ouvrage *Humanism*, « is the truest and most important thing that any thinker ever has propounded⁹⁶ ». Il en a fait le principe même du pragmatisme: « the dictum

⁹⁴ Hegel, 1971, p. 263, trad. Pierre Garniron.

⁹⁵ Cf. Noël, 1907, p. 225.

⁹⁶ Schiller, 1903, p. xvii.

of Protagoras man is the measure of all things was the first statement of the fundamental principle of pragmatism, or as he prefers to call it, humanism⁹⁷».

L'utilité, critère pragmatique de vérité – Même si initialement le pragmatisme, en tant que théorie philosophique, fut une idée de Peirce, c'est James cependant qui en fit une large promotion à travers son œuvre. Sans vouloir faire une étude comparative du pragmatisme défini par James avec les thèses de Protagoras, nous souhaitons seulement, dans les lignes qui suivent, en dégager quelques traits, qui démontrent en quoi on peut considérer que ce courant philosophique est animé par des idées analogues à celles de Protagoras, et qu'il ne serait pas faux d'affirmer que le relativisme protagoréen est un pragmatisme avant l'heure.

Dans son principe, *le pragmatiste définit la vérité du point de vue de sa valeur* : « quelle valeur la vérité a-t-elle *en monnaie courante*, en termes ayant cours dans l'expérience⁹⁸ ? ». Nos croyances sont des dispositions à agir d'une façon ou d'une autre. Ainsi une croyance est vraie quand *elle est efficace pour interagir avec la réalité*. Le pragmatisme nous pousse donc à nous questionner avant tout sur les conséquences qui résultent d'une croyance que nous adoptons, individuellement ou collectivement. La valeur d'une chose réside dans ses conséquences. C'est dans l'utilité ou *l'instrumentalité*, que le vrai est déterminé. Sous cet aspect, la vérité d'une idée se vérifie dans nos expériences, *elle sera dite vraie de façon instrumentale*. Elle n'a rien d'absolu, car elle implique une

⁹⁷ Cf. Gillespie, 1910, p. 469.

⁹⁸ James, 1968, p.144, trad. E. Le Brun.

gradation dans son instrumentalité. Une idée peut être jugée plus vraie si elle satisfait davantage sa relation de dépendance avec l'expérience, elle doit interagir avec le monde, et rendre compte de nos expériences. Le pragmatisme de James comme celui *a posteriori* de Protagoras, repose ainsi sur deux critères fondamentaux, vérification et validation, que James définit comme suit :

« Ces mots de *vérification* et de *validation*, quelle en est la signification pragmatique? Ils désignent certaines conséquences pratiques de l'idée qui se vérifie et qui devient valable. On trouverait difficilement un seul terme qui les caractérisât le mieux que ne le fait le terme usuel *accord*, car ses conséquences sont précisément ce qu'il y a dans notre esprit quand nous disons que nos idées s'accordent avec la réalité⁹⁹ ».

Bien entendu, cette idée contraste avec la conception traditionnelle, plutôt intuitive de vérité, mais par le truchement de James, on peut entrevoir de quelle façon chez Protagoras la vérité peut être sociale, collective et utile aux individus à certain moment. Comme le langage, elle rappelle le contexte comme étant primordial. Une telle conception laisserait donc entendre que la vérité serait variable, selon les problèmes auxquels les hommes font face et les solutions qui leurs sont les plus utiles.

Conception nietzschéenne de la vérité comme erreur utile – Pour clore ce chapitre nous voulons examiner la réception de la doctrine de l'homme-mesure dans la philosophie de

⁹⁹ *Idem.*

Nietzsche, dont la sympathie affichée pour les sophistes le rapproche jusqu'à un certain degré de ces derniers.

Nietzsche aborde la philosophie de l'homme-mesure sous l'angle axiologique¹⁰⁰. Selon lui, le problème de la connaissance chez Protagoras n'est pas celui de l'être, mais celui de la connaissance des valeurs. Il rejette le socratisme, qui place l'exigence de vérité au-dessus de tout, au profit d'une philosophie du sujet, de l'instinct vital, et de la phénoménalité. Son projet de *renversement des valeurs* s'appuie sur une négation, celle des dieux, « la plus grande négation contre l'existence¹⁰¹ », à laquelle le fragment *Sur les dieux* de Protagoras fait ici écho. En effet, les croyances fondamentales du sens commun ne sont que des créations de l'instinct vital : « l'œuvre de l'homme supérieur est de créer ce que Nietzsche nomme la valeur, et qui n'existe pas comme un donné naturel. Or l'homme vit dans un monde de valeurs, et l'homme supérieur (l'homme-mesure) est donc l'auteur du monde tel que l'homme le vit¹⁰² ». La question de la fausseté ou de la justesse d'un jugement se pose du point de vue de son utilité. Dans quelle mesure sert-elle l'instinct vital qui est au fondement de la vie? Nietzsche a fait peser le soupçon le plus radical sur le respect universel de la vérité comme valeur en soi, c'est-à-dire indiscutable et insubordonnée à d'autres valeurs:

¹⁰⁰ Cf. Slama, 2020, p. 35; voir aussi Nietzsche, *Les philosophes préplatoniciens*, pp. 243-249, trad. Nathalie Ferrand.

¹⁰¹ *Le crépuscule des idoles*, p. 160, GF, trad. Henri Albert.

¹⁰² Cf. Romeyer Dherbey, *Op. cit.*, p. 30.

« Nous ne voyons pas dans la fausseté du jugement une objection contre ce jugement; c'est là peut-être que notre langage paraîtra déroutant. La question est de savoir dans quelle mesure un jugement est capable de promouvoir la vie, à la conserver, à conserver l'espèce, voire à l'améliorer, et nous sommes enclins à poser en principe que les jugements les plus faux, sont les plus indispensables à notre espèce, que l'homme ne pourrait pas vivre sans se rallier aux fictions de la logique, sans rapporter la réalité au monde purement imaginaire de l'absolu et de l'identique, sans fausser continuellement le monde en y introduisant le nombre. Car renoncer aux jugements faux serait renoncer à la vie même¹⁰³ ».

Nietzsche constate le respect universel dont la vérité fait l'objet. Sous cet aspect, il pense pouvoir démasquer et dénoncer un *postulat moral* : non seulement, croit-il pouvoir observer la vie, mais ceux-là mêmes qui disent vouloir la vérité recherchent en fait la sécurité que procure une représentation rassurante du monde¹⁰⁴. Ce qui tendrait à montrer que la vérité chez Nietzsche comme chez Protagoras, loin d'avoir une valeur en soi, universelle, serait en fait un calcul, et n'aurait de valeur qu'utilitaire, donc relative.

Récapitulation - Pour refermer ce chapitre, nous pouvons dire que, loin d'être un rhéteur complaisant, un sophiste dans le sens platonicien du mot, Protagoras est un penseur unique en son genre qui, de ce fait, occupe une place à part au sein de la sophistique. Bien qu'au sujet de sa pensée nous soyons souvent réduits à des conjectures, il est tout de même possible de voir se développer dans les doxographies une pensée digne d'intérêt, qui a fait l'objet de nombreuses études depuis l'antiquité jusqu'à nos jours.

¹⁰³ Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Par-delà bien et mal: prélude d'une philosophie de l'avenir*. Paris: Gallimard, 1987, §4, trad. Cornélius Heim.

¹⁰⁴ Nietzsche, Friedrich Wilhelm, *Par-delà bien et mal: prélude d'une philosophie de l'avenir*. Paris: Gallimard, 1987, §4, trad. Cornélius Heim, §192.

Penseur politique, pédagogue et homme de loi, sa philosophie n'a pas échappé au problème de la vérité. Après analyse, nous pouvons dire qu'il n'en nie pas l'existence, mais au contraire de l'ontologie éléate qui avait déclaré la vérité comme étant une et absolue, Protagoras, dans le sillage d'Héraclite et de sa doctrine du *panta rhei*, montre à travers sa thèse de l'homme-mesure que la vérité n'est pas univoque, mais plurivoque, elle n'est pas absolue, mais relative. La pensée éléate apparaît ainsi comme un déni de la réalité dans toute sa complexité, jamais stable, unique dans sa façon de se manifester à chaque individu dans sa singularité. Quels en sont les critères? Nous pouvons en dégager deux avec sa thèse de l'homme-mesure : 1. L'homme en premier lieu, qui est critère absolu de vérité, et de tout ce qui tombe sous son jugement. Platon à cela répondra que dieu, et non pas l'homme, est la vraie mesure de toute chose (*Lois IV*, 716c) ; 2. Ensuite, la vérité-utilité, comme critère relatif à valeur pratique, qui rapproche la philosophie de l'Abdéritain avec le pragmatisme moderne de James, Schiller, ou encore Nietzsche.

CHAPITRE II

LA VÉRITÉ ET SES CRITÈRES CHEZ GORGIAS

Gorgias représente l'autre grande figure du mouvement sophistique après Protagoras. Son ambassade à Athènes en 427 pour le compte de sa cité Léontinoi, au cours de laquelle il remporta un vif succès, marque le point de départ d'une brillante carrière presque entièrement dédiée à la rhétorique et à son enseignement¹⁰⁵. Spécialiste du logos, ses thèses, souvent été interprétées comme une radicalisation de celles de Protagoras, sont toutes destinées, comme nous le verrons, à vanter les pouvoirs de la rhétorique, qu'il tenait pour le premier et le meilleur de tous les arts¹⁰⁶.

Les deux discours et le traité qui composent les principaux fragments qu'il nous reste de son œuvre nous sont parvenus de sources doxographiques, dont les plus importantes sont une nouvelle fois celles de Platon, Diogène Laërce et Sextus Empiricus. Cette œuvre a laissé perplexes les commentateurs au fil des siècles, à propos du sérieux qu'il fallait y attacher, d'une part à cause du style très affecté, plus propre à éblouir qu'à instruire¹⁰⁷, d'autre part à cause de la radicalité de certaines des thèses qui y sont défendues,

¹⁰⁵ Cf. Kerferd 2001, p. 44; Guthrie 1976, p. 202. Desclos 2009, p.94.

¹⁰⁶ Cf. *Philèbe*, 58a-b; voir aussi Untersteiner 1993, pp. 159-186; Vergnières, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁷ Aristote, *Rhétorique* III, 1404a 24; Voir aussi Segal, 1962, p. 100

celles dont traite par exemple le très polémique traité *Sur le non-être*, qui ont valu à Gorgias la réputation entre autres de penseur nihiliste¹⁰⁸.

Dans le dialogue de Platon qui porte son nom, le sophiste, entouré de quelques-uns de ses disciples et zélateurs, est invité à définir son art, et à en justifier l'utilité. Gorgias, qui a défendu avec le plus d'acharnement la rhétorique¹⁰⁹, y est dépeint sans grande surprise comme l'archétype de l'antiphilosophe, et son art réduit à une sorte d'empirisme (ἐμπειρίαν ... τίνα, *Gorgias* 462c). De sorte qu'avant même d'aborder la question de la vérité, ou toute autre question sur l'œuvre de Gorgias, on est en droit de se poser la question de l'intérêt et de la pertinence de ce dernier dans l'histoire de la philosophie. Mérite-t-il une place dans la liste des grands noms de la philosophie¹¹⁰? Quelles idées dignes d'intérêt défend-il, par exemple, dans *L'Éloge d'Hélène*, exercice d'école composé, de l'aveu même de l'auteur, pour sa « propre distraction¹¹¹ ». Ou encore, que peut-on apprendre d'un penseur qui affirme tout simplement dans le traité *Sur le non-être* que rien n'existe?

Notons que ce n'est pas un hasard si Parménide, dont les idées nous paraissent, en tout état de cause, aussi radicales que celles de Gorgias, et à qui ce dernier répond

¹⁰⁸ Gomperz à la suite de Blass ont affirmé cela au sujet de Gorgias et de sa philosophie; cf. Segal, 1962, p. 100.

¹⁰⁹ Gorgias est présenté dans plusieurs autres dialogues comme « l'habile à parler » (*deinos legein*), cf. *Banquet* 198c, *Phèdre* 267a, *Ménon* 95c.

¹¹⁰ Cassin 1998, p. 247; Guthrie 1976, p. 202; Hourcade 2009, p. 151.

¹¹¹ « ἐβουλήθη γράψαι τὸν λόγον Ἑλένης μὲν ἐγκόμιον, ἐμὸν δὲ παίγνιον » « J'ai souhaité écrire ce discours à la fois comme un éloge d'Hélène et pour ma propre distraction. » *Éloge d'Hélène* §21.trad. Desclos; Bermudez explique cette difficulté dans l'interprétation des œuvres de Gorgias « his texts are patently playful, to a point that it is quite hard to decide which statements in Gorgias' extant texts should be considered sincere, and which should be dismissed for being merely sarcastic or lighthearted; how should we distinguish between what Gorgias meant sincerely and said merely playfully? » (2001, p. 4).

indirectement dans le controversé traité *Sur le non-être*, jouit d'une certaine notoriété qu'on refuse au sophiste. Ici comme ailleurs le jugement de Platon pèse de toute son influence dans les façons d'appréhender et d'interpréter les œuvres de ses prédécesseurs présocratiques, celles des sophistes en particulier.

Par ailleurs, les thèses de Gorgias sur les pouvoirs du logos ne sont en réalité que la théorisation d'idées qui existaient bien avant lui et qu'il ne fait que reprendre à son compte et au compte de son art, la rhétorique¹¹². Ceci dit, quand il serait reconnu que ses thèses sont radicales voire ouvertement provocatrices, une bonne compréhension de l'œuvre entière est nécessaire pour en juger de la valeur, et celle-ci passe d'abord par une méthode ou plus précisément une approche, l'approche holistique, comme le suggère McComiskey, et qui consiste à prendre en considération l'œuvre « as a coherent whole¹¹³ ». Le but de cette approche est non seulement d'échapper aux pièges des rumeurs répandues par Platon au sujet des sophistes, mais surtout d'éviter de juger du fond seulement à partir de la forme.

Dans la suite de ce travail, nous partirons du traité *Sur le non-être* (ou *Sur la nature*) afin de voir comment, de la réfutation des thèses ontologiques et épistémologiques éléates, Gorgias parvient à établir la rhétorique comme le seul art véritable. Dans la foulée de ce traité, nous aborderons les deux discours, *La Défense de Palamède* et *L'Éloge d'Hélène*,

¹¹² Cf. Noël, 1989, p. 150.

¹¹³ Cf. McComiskey, 1997, pp. 5-24.

dans lesquels la question de la vérité et de ses critères est traitée en accord avec une certaine conception du logos dont les principes se trouvent énoncés dans le traité *Sur le non-être*.

1. LE TRAITÉ SUR LE NON-ÊTRE

Le long fragment du traité *Sur le non-être* nous est parvenu de deux sources doxographiques : le premier est un résumé de Sextus Empiricus (c.160 ap. J.-C.), tiré de son traité *Contre les professeurs*¹¹⁴; le second est extrait d'un traité faussement attribué à Aristote, intitulé *De Melisso, Xenophane et Gorgia*¹¹⁵.

Dans ces deux documents, Gorgias entreprend de réfuter les penseurs qui soutiennent l'existence de l'être sous toutes ses formes, soit un, ainsi que le prétendent les Éléates – Melissos et Zénon, aussi ses contemporains - soit multiple, comme les Atomistes¹¹⁶. Son raisonnement se résume dans trois arguments, tels que Sextus Empiricus les rapporte :

¹¹⁴ VII, 65-87.

¹¹⁵ Souvent abrégé en *MXG*. Pour le texte, la traduction et l'analyse de ce fragment Cf. Barbara Cassin, 1998, pp. 253-267.

¹¹⁶ « Gorgias a pour double but, on le sait, de réfuter les thèses Éléates selon lesquelles l'être est et le non-être n'est pas, et de contrer la perspective des Atomistes selon laquelle l'être existe (forme d'atomes) tout autant que le non-être, le vide dans lequel se déplacent ces atomes. » Hourcade, 2009, p. 163

« Γοργίας δὲ ὁ Λεοντῖνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. Ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἔν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεύτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπῳ, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοί γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνερμήνευτον τῷ πέλας. »

« Gorgias de Léontion appartient à la même troupe que ceux qui ont ruiné le critère de la vérité, mais il n'adopte pas une approche semblable à celle de l'entourage de Protagoras; dans son livre *Sur le non-étant*, ou *De la nature*, il construit trois arguments principaux : le premier, que rien n'est; le deuxième, que même s'il est quelque chose, cela ne peut être saisi par l'homme; le troisième, que même si quelque chose peut être saisi, il est cependant inexplicable et inexplicable même aux proches. » *Sur le non-être* = DK, UB3, §65, trad. Desclos.

Notion sceptique du critère de vérité – Avant de procéder à l'analyse du traité il nous faut dire un mot sur le commentaire de Sextus au sujet de la philosophie de Gorgias. Comme dans le cas de Protagoras, Sextus parle de Gorgias comme faisant partie de la troupe des adversaires du critère¹¹⁷. La notion sceptique de critère doit ici être explicitée afin de bien comprendre ce que dit Sextus au sujet de la philosophie de Gorgias. Sextus Empiricus en donne une définition dans les *Esquisses Pyrrhoniennes* :

« On parle de critère de deux manières (κριτήριον δὲ λέγεται διχῶς) : d'une part, c'est ce qui est adopté comme garantie de l'existence et de l'inexistence (εἰς πίστιν ὑπάρξεως ἢ ἀνυπαρξίας) à propos duquel nous parlerons dans notre discours réfutatif (ἐν τῷ ἀντιρρητικῷ λόγῳ) ; d'autre part, c'est ce qui vaut pour agir, auquel nous nous référons dans la vie pour faire telles actions

¹¹⁷ La troupe complète de ces adversaires du critère comprend : Xénophane de Colophon, Xéniade de Corinthe, Anacharsis le scythe, Protagoras et Dyonisodore, Gorgias de Léontinoi, Métrodore de Chios, Anaxarque l'Eudémoniste et Monime le Cynique. Cf. *Contre les logiciens*, I, 48.

et non telles autres, et à propos duquel nous parlons ici. » *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 21, trad. Pierre Pellegrin.

Le scepticisme, dans sa version néo-pyrrhonienne que représente Sextus, distingue deux types de critères : d'une part, le critère de vérité appelé aussi critère de l'existence ou de l'inexistence, ou encore « critère de mesure de toute chose cachée¹¹⁸ », et d'autre part, le critère d'action, connu aussi sous le nom de « critères qui servent à la vie¹¹⁹ », dont Sextus dit qu'il est le critère sceptique par excellence (*Esquisses pyrrhoniennes* I, 22). Le critère de vérité est un critère épistémologique sur lequel se fonde les dogmatiques, c'est-à-dire ceux qui recherchent la vérité, pour valider leurs thèses. Le sceptique s'oppose à ce type de recherche, parce que l'expérience toujours possible de la contradiction fait naître le doute sur ce que nous considérons comme vrai. Il adopte, comme alternative aux différentes formes de critères dogmatiques, un critère d'action pouvant servir de base pour conduire sa vie afin de ne pas être inactif¹²⁰.

Sextus parle donc du critère de vérité en parlant du critère que Gorgias a détruit. Néanmoins, deux objections peuvent lui être faites quant à cette conclusion : d'abord, en plus d'être anachronique, le commentaire du traité s'inscrit dans le cadre très spécifique au scepticisme défendu par Sextus, qui évalue les doctrines suivant des « critères » propres à

¹¹⁸ *Contre les logiciens*, I, 33.

¹¹⁹ *Idem*.

¹²⁰ « Ainsi, nous référant aux apparences, nous vivons sans opinion selon l'observation de la vie (κατὰ τὴν βιωτικὴν τήρησιν), puisque nous ne pouvons être totalement inactifs. Et cette observation de la vie semble résider dans quatre parties, qui sont les indications de la nature, la nécessité des affections, le suivi des lois et des coutumes et l'enseignement des arts ». *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 23, trad. Pierre Pellegrin; voir aussi Bondu, 2015, pp. 553-90.

ce courant. Un sceptique de l'Académie ou un stoïcien eût-il tiré les mêmes conclusions que Sextus au sujet du critère de vérité chez Gorgias? Qui plus est, les deux discours du corpus gorgien ne semblent pas avoir retenu l'attention du sceptique. Or, la question de la vérité occupe une place centrale dans ces deux discours. Aussi y a-t-il lieu de douter de la justesse de ce commentaire de l'Empirique, partial à bien des égards.

1.1. L'autodestruction de l'ontologie

La première thèse du traité, d'après laquelle rien n'existe, a un double objectif : 1) tourner en ridicule la logique fallacieuse des Éléates qui tend à démontrer tout et son contraire. Pour ce faire, l'argumentation de Gorgias dans cette première partie du traité reprend aux éléates leurs techniques qu'il utilise contre eux, pour mieux faire voir « l'absurdité de leur logique¹²¹ », et des thèses qui en sont issues.

Gorgias démontre que l'être pas plus que le non-être n'existe. En effet, la logique qu'emploie Parménide pour prouver l'existence de l'être peut aussi servir à prouver le contraire, à savoir sa non-existence. Comme l'a remarqué Barbara Cassin « le poème lui-même produit nécessairement son propre renversement¹²² ». L'existence de l'être comme celle du non-être est tout à fait contingente; 2) ce qui existe vraiment c'est le logos dont l'autonomie est rendue possible par cette autodestruction de l'ontologie¹²³. Cette autodestruction s'explique par le fait que l'existence de l'être ou du non-être n'est d'aucune

¹²¹ Guthrie, 1976, p. 202.

¹²² Cassin, 1986, p. 106.

¹²³ Guthrie, 1976, pp. 202-207; Romeyer Dherbey, 2017, p.40; Dupréel, 1948, p. 75.

utilité en pratique, au contraire du discours qui est seul capable de faire connaître l'être ou le non-être, s'ils existent. En quoi consiste cette faculté du logos? Qu'est-il en réalité? Gorgias aborde ces questions dans les deux derniers arguments de son traité dans lesquels il soutient 1. qu'entre l'être, la pensée et le logos il n'y a aucune correspondance; 2. que le discours ne communique autre chose que lui-même.

Gorgias rejette l'idée parménidienne selon laquelle penser c'est forcément penser l'être et, par voie de conséquence, que le seul discours possible est le discours sur l'être, et, en tant que discours sur l'être, il est vrai intrinsèquement : c'est la théorie parménidienne de la correspondance qui identifie d'une part *être et pensée*, et d'autre part *pensée et discours vrai*¹²⁴. Or, répond Gorgias, il y existe des choses auxquelles nous pensons parfois sans pour autant que ces choses existent réellement; elles ne sont que des pensées pures, *qui ne correspondent à rien dans la réalité* :

« εἰ γὰρ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα, πάντα τὰ φρονούμενα ἔστιν, καὶ ὅπη ἂν τις αὐτὰ φρονήσῃ. Ὅπερ ἐστὶν ἀπεμφαῖνον· (εἰ δὲ ἐστὶ, φαῦλον.) Οὐδὲ γὰρ ἂν φρονῆι τις ἄνθρωπον ἰπτάμενον ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχοντα, εὐθέως ἄνθρωπος ἵπταται ἢ ἄρματα ἐν πελάγει τρέχει. Ὡστε οὐ τὰ φρονούμενά ἐστιν ὄντα. » §79 (DK, U B3)

« Si en effet, les pensées sont des étants, toutes les pensées sont, et de la même manière dont on les a pensées. Si en effet, dit-il, quelqu'un a la pensée d'un homme en train de voler ou d'un char courant sur la mer, il ne s'ensuit pas aussitôt qu'un homme vole ou qu'un char coure sur la mer ». Trad. Desclos.

¹²⁴ Voir *Supra*.

De là s'ensuit que *être* et *penser* sont deux choses différentes, et que rien ne les lie nécessairement l'une à l'autre. Aussi, le logos, identifié à la pensée, *ne dit-il pas forcément* l'être. Rien ne le contraint au rôle épistémique que lui assignait Parménide dans son poème, qui consiste à dire la vérité. Le logos est autonome par nature, il n'est soumis à aucune norme épistémique. La philosophie de Gorgias rompt ainsi avec cette exigence de vérité du discours qui en réduisait les facultés. Mais cette rupture, comme nous le verrons, n'est pas un renoncement à l'idée de vérité en tant que concept philosophique.

1.2. De la théorie du logos ou *logologie*

Si le logos est autonome c'est qu'il est d'essence et de nature singulière. Cette idée est développée dans le dernier argument du traité, qui déclare impossible la communication de la connaissance (§83). La question que pose Gorgias est de savoir comment faire connaître à autrui ses propres pensées, autrement dit comment faire passer une chose présente à l'esprit d'un sujet dans celui d'un autre qui ne l'a pas présente dans le sien. À cela Gorgias répond que le seul moyen dont dispose l'homme est le logos. *Le logos est l'instrument au moyen duquel un individu communique ses idées à autrui.*

Or, nous dit Gorgias, « le discours n'est ni les choses subsistantes hors de nous, ni les étants, par conséquent nous ne révélons pas les étants à ceux qui nous sont proches, mais

le discours qui est autre que les choses subsistantes hors de nous¹²⁵ ». Ontologiquement différent des autres êtres *le logos est sui generis*, il est à lui-même son propre genre, sa propre réalité. *En raison de cette hétérogénéité, il doit être perçu, comme les autres êtres, par un organe spécifique* : « car, même si le discours subsiste, il diffère cependant des choses subsistantes, et les corps visibles différent au plus haut point des discours : autre, en effet, l'organe des sens par lequel le visible est saisi, autre aussi celui par lequel l'est le discours¹²⁶ ».

Comme le visible ne saurait devenir l'audible et inversement l'audible le visible, le discours ne pourrait pas non plus devenir ni le visible ni l'audible. Gorgias montre ainsi qu'il est impossible, pour toutes ces raisons, de communiquer nos idées : « nous ne communiquons pas donc les choses à autrui, mais seulement le discours, lequel est autre que les choses sous-jacentes¹²⁷ ». Ce ne sont pas les choses de la réalité que *nous donnons à voir* quand nous communiquons, mais le discours lui-même. Il se donne à voir lui-même en tant qu'il est un genre d'être unique en soi. Il n'est pas une représentation de la réalité, laquelle lui est extérieure. Nietzsche parle de *métaphore*, pour expliquer cette incapacité du langage à nous représenter adéquatement les choses elles-mêmes. Dans son opuscule *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, il écrit : « comparées entre elles, les différentes

¹²⁵ « ὅτι γὰρ μηνύομεν, ἔστι λόγος, λόγος δὲ οὐκ ἔστι τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα· οὐκ ἄρα τὰ ὄντα μηνύομεν τοῖς πέλας ἀλλὰ λόγον, ὃς ἕτερός ἐστι τῶν ὑποκειμένων. Καθάπερ οὖν τὸ ὄρατὸν οὐκ ἂν γένοιτο ἀκουστὸν καὶ ἀνάπαλιν, οὕτως ἐπεὶ ὑπόκειται τὸ ὄν ἐκτός, οὐκ ἂν γένοιτο λόγος ὁ ἡμέτερος » *Sur le non-être*, §84 (DK, U B3)

¹²⁶ « Καὶ μὴν οὐδὲ ἔνεστι λέγειν ὅτι ὄν τρόπον τὰ ὄρατὰ καὶ ἀκουστὰ ὑπόκειται, οὕτως καὶ ὁ λόγος, ὥστε δύνασθαι ἐξ ὑποκειμένου αὐτοῦ καὶ ὄντος τὰ ὑποκείμενα καὶ ὄντα μηνύεσθαι. Εἰ γὰρ καὶ ὑπόκειται, φησὶν, ὁ λόγος, ἀλλὰ διαφέρει τῶν λοιπῶν ὑποκειμένων, καὶ πλείστῳ διενήνοχε τὰ ὄρατὰ σώματα τῶν λόγων· δι' ἑτέρου γὰρ ὄργανου ληπτὸν ἔστι τὸ ὄρατὸν καὶ δι' ἄλλου ὁ λόγος. Οὐκ ἄρα ἐνδείκνυται τὰ πολλὰ τῶν ὑποκειμένων ὁ λόγος, ὥσπερ οὐδὲ ἐκεῖνα τὴν ἀλλήλων διαδηλοῖ φύσιν. » *Sur le non-être*, §86 (DK, U B3)

¹²⁷ (DK, U B3)

langues montrent que les mots ne parviennent jamais à la vérité ni à une expression adéquate; s'il en était autrement il n'y aurait pas en effet un si grand nombre de langues¹²⁸ ».

Ceci dit, lorsque Gorgias dit que le logos ne communique rien d'autre que lui-même il ne faut pas en déduire que le logos ne rapporte rien de la réalité, mais que le logos se présente lui-même à travers les choses de la réalité qu'il rapporte ou communique. Le logos est non-représentationnel¹²⁹, c'est-à-dire qu'il ne donne pas à voir l'image des choses elles-mêmes, mais bien lui-même à travers des signes langagiers censés représenter ces choses. Le logos peut ainsi enseigner des choses sur la réalité, il ne peut seulement pas les rendre manifestes et évidentes. Car, si la communication de la réalité était en même temps représentation ou manifestation de cette réalité, la question de la vérité dans le discours ne se poserait tout simplement pas.

L'analyse du traité *Sur le non-être* nous permet de dégager deux thèses essentielles de Gorgias au sujet du logos et de la vérité : 1. en montrant que penser et être sont deux choses différentes, Gorgias montre que le logos est distinct de la pensée et de l'être, auquel il était subordonné dans la philosophie de Parménide. Cela signifie sur le plan épistémologique que la vérité n'est plus d'ordre ontologique, mais logique, elle est ordonnée au logos et non à l'*ontos*. Elle dépend de la capacité du logos à la faire apparaître ou pas : dire n'est pas

¹²⁸ Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, 2009, p.11 (trad. Michel Haar, et Marc B. de Launay).

¹²⁹ Bermudez, 2000.

forcément dire le vrai 2. De plus, le logos n'est pas représentationnel, car lorsque nous communiquons ce n'est pas la réalité que nous donnons à voir, mais le logos lui-même. À ce titre, le logos est, d'après le mot de Solange Vergnières, « autoréférent¹³⁰ ».

Les deux discours dont nous allons à présent faire l'analyse montrent comment s'articule cette idée d'un logos non-représentationnel avec l'idée d'une vérité qui ne peut se concevoir autrement qu'à l'intérieur de ce cadre que nous venons d'établir.

2. LOGOS, VÉRITÉ ET CRITÈRES DE VÉRITÉ CHEZ GORGIAS

On serait tenté d'établir un lien entre le traité que nous venons d'étudier et les deux discours que nous nous apprêtons à analyser. En effet, le recours fréquent aux mêmes idées et la référence constante aux mêmes principes d'un fragment à l'autre suggère entre ceux-ci une certaine unité: par exemple, l'expérience du sens commun sur laquelle Palamède, comme nous le verrons dans l'analyse de son plaidoyer, base une connaissance vraie, se retrouve également dans l'*Éloge d'Hélène*; ou encore, dans les deux discours, l'influence de l'opinion commune à laquelle il ne faut attacher aucune confiance. Mais le ton polémique du traité qui contraste avec le ton ludique des deux discours rend ce lien

¹³⁰ Vergnières 1995, p. 24.

difficilement justifiable. Aussi n'irons-nous pas, comme Dupréel, jusqu'à faire du traité « une préface¹³¹ » à toute l'œuvre de Gorgias.

Cependant, à la différence de *La défense de Palamède*, dont la composition en fait une sorte de modèle de discours à l'usage de ses élèves, dans lequel se trouve un exemple d'argumentation sophistique par les vraisemblances, l'*Éloge d'Hélène* est un discours, dont le projet théorique se laisse facilement deviner. En effet, les thèses qui y sont défendues à propos du logos dans ses rapports avec l'âme, en font une suite au traité *Sur le non-être*, dont il pourrait même être considéré comme le corollaire.

Au reste, Gorgias s'applique à montrer dans ses discours comment le logos, qui ne peut pas faire voir les choses telles qu'elles sont, peut néanmoins atteindre la vérité grâce au raisonnement logique qu'il développe selon des techniques particulières. *La défense de Palamède* et l'*Éloge d'Hélène* sont deux plaidoyers fictifs dans lesquels l'auteur entreprend de défendre dans le premier Palamède, accusé de haute trahison, et dans le second Hélène, accusée d'être la cause (*aitia*) d'une guerre. Dans la défense comme dans l'éloge, il s'agit, selon les mots mêmes de Gorgias, de découvrir la vérité, soit des faits (*La Défense de*

¹³¹ *Op. cit.*, p.73.

Palamède)¹³², soit des véritables motifs qui les auraient suscités, quand ceux-ci sont avérés (*L'éloge d'Hélène*)¹³³.

2.1. La vérité et ses critères dans *Défense de Palamède*

Dans ce discours, le plus long des discours conservés du sophiste, Gorgias entreprend de faire toute la lumière sur l'accusation de haute trahison portée par Ulysse contre Palamède, durant le siège de Troie. Ce procès imaginé de toutes pièces par son auteur met en scène Ulysse, le fameux héros homérique, symbole de la ruse, l'homme aux milles tours, dont la moralité douteuse est le thème d'un débat entre Socrate et Hippias dans l'*Hippias mineur*¹³⁴. Partant de ce personnage hors du commun, jamais à cours d'expédients pour façonner la réalité, ou la plier à sa volonté quand cela est nécessaire, notre analyse vise à déterminer quelle conception Gorgias, par la voix de Palamède, se fait de la vérité, et les critères sur lesquels il la fonde.

Mise en contexte historique - Commençons d'abord par rappeler les faits historiques de cette intrigue qui sert de prétexte au discours de Gorgias, et sur laquelle s'est formée toute

¹³² « Une accusation, lorsqu'elle n'est pas prouvée, inspire en effet une frayeur évidente, et à cause de cette frayeur mon discours est nécessairement privé de ressources, **à moins que j'apprenne quelque chose de la vérité elle-même ou de la nécessité présente**, précepteurs plus dangereux que riches en ressource et en bonne fortune » §4

¹³³ « Quant à moi je veux, par un discours empreint de rationalité, d'abord détourner l'accusation de celle que l'on décrie, ensuite apporter la preuve complète que ses détracteurs sont des menteurs, montrer le vrai, enfin, mettre fin à l'ignorance. » (§2)

¹³⁴ Sur ce thème voir l'article de Bouvier, 2013, #1 *l'aporie de l'Hippias mineur*.

une littérature depuis les temps antiques¹³⁵. Plus que tout autre thème, le thème de la vérité est au cœur des préoccupations du sophiste dans ce discours.

Palamède a démasqué la ruse d’Ulysse qui, pour éviter d’accompagner à Troie les Grecs réunis sous le commandement d’Agamemnon, avait simulé la folie. Pour se venger de ce rival de plus en plus gênant, Ulysse monte contre lui une machination dont le but est ni plus ni moins que de le faire disparaître. Pour commencer, il écrit une lettre signée de Priam, roi des Troyens, puis charge un captif phrygien de la faire parvenir à Palamède, après avoir obtenu d’Agamemnon la permission de faire déplacer le camp de ce dernier

¹³⁵ Palamède, dont le nom signifie étymologiquement *ancienne sagesse* (Thibaud 1996, p. 470), représente une figure majeure de la mythologie grecque. Véritable savant, guerrier courageux, il est connu surtout pour être le grand rival d’Ulysse. Son absence des récits homériques reste inexplicable. Philostrate, défenseur de Palamède, avance une théorie du complot, dans ses *Heroikos* (43, 11 sqq.). Toute une littérature s’est constituée autour du personnage, à l’époque classique, hellénistique et romaine. En général, Palamède symbolise le type même du héros calomnié, condamné et mis à mort injustement. Platon identifie son maître Socrate à ce personnage malheureux, dans le procès que lui intentent les Athéniens. En effet, à la fin de son *Apologie*, Socrate qui sent sa cause perdue et une condamnation inéluctable s’exprime en ces termes : « Ou encore, si l’on y fait société avec Orphée, Musée, Hésiode ou Homère, que ne donneriez-vous pas pour en jouir ? Quant à moi, je voudrais mourir plusieurs fois, si cela est vrai. Quel merveilleux passe-temps, pour moi particulièrement, que de causer là-bas avec Palamède, avec Ajax, fils de Télamon, ou avec tel autre héros du temps passé qui a pu mourir par suite d’une sentence injuste ! » (Trad. Croiset); Sophocle a écrit une tragédie intitulée *Palamède*, malheureusement perdue. Sur le récit de sa rivalité mortelle avec Ulysse et notamment l’incident d’Ithaque et la vengeance d’Ulysse on peut consulter Apollodore, *Épitome* III, 6,7; Hygin, fable §95 et §105; Ovide, *Métamorphoses*, XIII (55-62); Cicéron, *De officiis*, III, 26-27; Alcidas d’Élée, *Ulysse contre Palamède pour trahison* dans J.-F. Pradeau, *Les Sophistes*, vol II, Flammarion. Paris, 2009, p 102-108. Palamède était un modèle de science à qui on attribue l’invention entre autres de l’alphabet (Hygin, fable §277), ou encore des mathématiques (*République* VII, 522d), de la monnaie, des poids et mesure etc. Toutes ces inventions sont résumées dans le passage suivant du discours de *La défense de Palamède* : « Je pourrais dire, et en le disant je ne mentirais pas et je ne serais pas réfuté, que non seulement je suis irréprochable, mais je suis en plus un grand bienfaiteur pour vous, pour les Grecs et pour tous les êtres humains. Et non seulement ceux d’aujourd’hui mais aussi ceux de demain. Qui, en effet, aurait ouvert les possibles à la vie humaines qui en était privée, et l’aurait ordonné à partir de son ordre initial, en inventant les ordres de bataille, excellent expédient pour les succès militaires; les lois écrites, gardiennes de la justice; les lettres, instruments de la mémoire; les mesures et les poids, moyens ingénieux dans les relations d’affaire; le nombre, surveillant des richesses; les signes de feu, messagers les meilleurs et les plus rapides; les jetons de trictrac, passe-temps exempt de peine pour le loisir ? » (B11a, §30)

pour un jour. Une fois le camp déplacé, il enterre dans la tente de l'infortuné héros une bourse remplie de pièces d'or. Il fait ensuite tuer le captif sur qui est retrouvée la lettre écrite de ses propres mains. Lorsque les tentes sont fouillées et la bourse découverte dans celle de Palamède, tout le désigne comme coupable d'intelligence avec l'ennemi, le crime le plus grave dont un soldat grec puisse être accusé. Non seulement celui-ci encourt la mort (par lapidation), mais pire, son nom est frappé d'atimie, ce qui, pour un Grec, est encore pire que la mort. L'enjeu donc pour Palamède dans ce procès est de sauver l'honneur attaché à son nom, car, dit-il, « pour les hommes de bien, la mort est préférable à une réputation infamante » (§1). Animé de cet esprit et déterminé à faire éclater au grand jour la vérité, il commence son plaidoyer en ces termes :

« L'accusation et la défense ne décident pas de la mort. Car la nature a prononcé un décret de condamnation à bulletin ouvert pour tous les mortels, au jour de leur naissance. En revanche, le péril existe en ce qui concerne le déshonneur et l'honneur, selon qu'il me faut mourir selon les décrets de la nature, ou, au milieu des plus grands affronts et de l'accusation la plus infamante, mourir d'une mort contrainte. » (§1, DK U B11a, Trad. Desclos)

Après cette exorde, Palamède définit brièvement les deux grandes lignes de sa défense, qui vise à démontrer, en fin de compte, qu'il est tout simplement impossible qu'il ait pu commettre l'acte dont on l'accuse, à la fois parce que 1. « de telles actions, dit-il, l'aurais-je voulu que je n'aurais pu les entreprendre (οὔτε γὰρ βουλευθεὶς ἐδυνάμην ἄν); 2. mais aussi parce que, l'aurais-je pu que je ne l'aurais pas voulu (οὔτε δυνάμενος ἐβουλήθην ἔργοις ἐπιχειρεῖν τοιούτοις) » (§5).

2.1.1. Le critère du savoir clair

Au début de son discours, Palamède invoque deux notions qui vont lui servir de critères pour *faire la lumière* sur cette affaire. Si Ulysse dit vrai, nous dit Palamède, c'est qu'il a de cette affaire, soit « une connaissance claire », soit « qu'il a l'opinion qu'il en est bien ainsi¹³⁶». En d'autres termes, un discours vrai est un discours qui se base sur un savoir clair, ou, à défaut d'un tel savoir, sur l'opinion qu'il en est bien ainsi. Ces deux critères ayant été dégagés, encore faut-il savoir ce qu'il faut entendre par *savoir clair* d'un côté et *opinion qu'il en est bien ainsi* de l'autre.

Le savoir clair – L'examen attentif du vocabulaire qu'emploie Gorgias dans son exorde peut nous mettre sur la voie dans la compréhension de la vérité telle qu'il pouvait la concevoir. L'accent mis sur l'adverbe *clairement* (σαφῶς) par son usage répété dans les premières lignes du discours - quatre occurrences pour être très précis - n'est en effet pas anodin. Gorgias semble clairement associer vérité et clarté, concept qui n'est pas sans rappeler le critère sur lequel Descartes base une connaissance vraie dans son *Discours de la méthode*¹³⁷. D'autres références à ce savoir clair apparaissent implicitement ailleurs dans

¹³⁶ « Εἰ μὲν οὖν ὁ κατηγοροῦς Ὀδυσσεὺς ἢ σαφῶς ἐπιστάμενος προδιδόντα με τὴν Ἑλλάδα τοῖς βαρβάροις ἢ δοξάζων γ' ἀμῆ οὕτω ταῦτα ἔχειν ἐποιεῖτο τὴν κατηγορίαν δι' εὐνοίαν τῆς Ἑλλάδος. » (§3)

¹³⁷ Cf. Descartes, René, 1996. *Discours de la méthode : texte intégral*. Paris: Hachette Livre. La règle d'évidence est « de ne recevoir rien pour vrai que je ne la reconnusse être telle, éviter soigneusement la précipitation et la prévention (...) » p. 12. L'analyse doit permettre de découvrir des idées qui sont claires et distinctes. Lorsqu'il y a clarté il y a une première condition remplie pour parvenir à l'évidence.

le discours, qui viennent confirmer cette idée, lorsque Gorgias parle par exemple de *savoir précis* (Πότερα γάρ μου κατηγορεῖς εἰδῶς ἀκριβῶς) (§22).

L’adverbe σαφῶς, appliqué au savoir, dérive de l’adjectif σαφής, clair ou manifeste. Dans la langue grecque il est concurrencé par l’adjectif δῆλος, traduit habituellement par visible, évident ou encore manifeste. Protagoras fait implicitement allusion à ce concept dans le fragment *Sur les dieux*, lorsqu’il admet douter de leur existence. D’où l’emploi dans un des fragments attribués à Eusèbe de Césarée du substantif ἀδηλότης, et traduit par obscurité, non clair¹³⁸, proche aussi sémantiquement du terme σκότος (ténèbres, obscurité). Ce qui est clair, manifeste et évident, dans l’esprit de Gorgias, c’est ce dont on peut faire l’expérience avec les sens. La connaissance dont il peut s’agir est une connaissance de première main, qui se base sur les sens. Nous pouvons ici en déduire que la clarté est critère de vérité, en ce sens qu’elle donne un accès direct à un fait, ou à un phénomène.

Palamède énonce trois scénarios où selon lui le savoir pouvait être clair et précis : « M’accuses-tu en t’appuyant sur un savoir précis ou sur une opinion? Si c’est sur un savoir, tu sais ce que tu sais pour l’avoir vu, ou pour y avoir participé ou pour en avoir été informé par quelqu’un qui y a participé¹³⁹ ». D’après ces trois alternatives, celui qui possède un savoir clair devait lui-même être associé de près ou de loin au complot, ce qui

¹³⁸ « Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ’ ὡς εἰσὶν οὐθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ’ ὅποιοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. » Eusèbe de Césarée, Préparation évangélique XIV 3, 7 (DK & U B4)

¹³⁹ « Πότερα γάρ μου κατηγορεῖς εἰδῶς ἀκριβῶς ἢ δοξάζων; εἰ μὲν γὰρ εἰδῶς, οἶσθα ἰδῶν ἢ μετέχων ἢ του <μετέχοντος> πυθόμενος. » (§22)

en fait nécessairement un témoin digne de foi. Palamède, qui a une *conscience claire* (“Ότι μὲν οὖν οὐ σαφῶς <εἰδῶς> ὁ κατήγορος κατηγορεῖ μου, σαφῶς οἶδα) que rien de tel ne s’est produit, encore moins à l’insu de tous, tente de prouver l’impossibilité de la chose à travers les arguments suivants : « si cela s’était produit vous l’auriez tous vu. On dira que c’est avec de l’argent que nous avons conclu ce pacte, lui me donnant, et moi le recevant » (§9). Ou encore, concernant la somme transportée, « nombreux, dit-il, auraient été les témoins du complot » (§9). Autrement dit, le commerce avec l’ennemi n’a pu se commettre à l’insu de tous, car un tel acte peut à la rigueur échapper à plusieurs mais pas à tous, car cela est opposé au simple bon sens. La rencontre des deux parties, le transport de la somme, sont des choses qui ne peuvent pas passer inaperçues. Les conditions étaient donc réunies où l’évidence, c’est-à-dire l’expérience des événements au moment où ils se déroulaient, était possible. Que personne n’ait rien vu paraît invraisemblable. Aussi, l’accusation a-t-elle plus l’air d’une allégation sans fondement, une calomnie, qu’une autre chose.

Cependant, témoins ou pas, encore faut-il que ce qui s’est passé fût rapporté dans un discours. En effet, quelle que soit la manière dont les choses se seraient produites, c’est au moyen d’un discours que ces dernières peuvent être relatées. Le seul cas où on peut s’en dispenser c’est celui où tout le monde en même temps serait témoin des scènes; personne alors n’aurait besoin du témoignage d’un autre pour connaître la vérité. Mais une telle chose est impossible, car de tels actes, par nature, se commettent en secret.

Or, le discours n'a pas la faculté de représenter les faits tels qu'ils se sont produits car, nous dit Palamède :

« Εἰ μὲν οὖν ἦν διὰ τῶν λόγων τὴν ἀλήθειαν τῶν ἔργων καθαρὰν τε γενέσθαι τοῖς ἀκούουσι <καὶ> φανεράν, εὐποροῦς ἂν εἴη κρίσις ἤδη ἀπὸ τῶν εἰρημένων· ἐπειδὴ δὲ οὐχ οὕτως ἔχει, τὸ μὲν σῶμα τοῦμόν φυλάξατε, τὸν δὲ πλείω χρόνον ἐπιμείνατε, μετὰ δὲ τῆς ἀληθείας τὴν κρίσιν ποιήσατε »

« Si donc il était possible que, par l'entremise des discours, la vérité des actes devienne limpide et évidente aux auditeurs, à la suite de mes propos la décision serait aisée; *puisque'il n'en est pas ainsi*, protégez ma personne, accordez-vous davantage de temps, prenez votre décision en accord avec la vérité. » (§35).

Gorgias confirme ici ce qu'il a affirmé dans le traité *Sur le non-être* à savoir qu'il n'est pas possible, par le moyen du discours, de rendre manifestes les choses de la réalité. Dans son discours, Palamède rapporte des faits, et ceux-ci sont réputés vrais seulement s'ils s'accordent avec la réalité. Cet accord entre le discours et les faits correspond à la définition classique de la vérité comme adéquation, qui a lieu lorsqu'il y a correspondance entre le discours et les faits. Il s'agit maintenant de voir comment elle est mise en œuvre par Palamède pour sa défense.

2.1.2. Vérité comme adéquation du discours avec les faits

La connaissance par les sens est le premier critère sur lequel Gorgias base une connaissance vraie. Ce type de connaissance, que Gorgias appelle un savoir, s'oppose à une opinion : « que donc tu n'aies pas le savoir de ce sur quoi tu portes ton accusation,

c'est évident. Il reste donc que n'ayant pas de savoir tu as une opinion¹⁴⁰» (§24). L'opinion est un degré de connaissance en dessous du savoir, incertain, instable et pour ces raisons peu digne de confiance. Bien qu'elle ne représente pas la vérité claire et limpide des faits, elle n'est pas nécessairement fausse. En général, elle se base sur un raisonnement, et procède par des preuves.

Dans le cas présent, il y a bien évidemment la lettre signée de la main de Priam et l'or enfoui dans la tente. Ces preuves ne peuvent pourtant servir que d'indices permettant, par le raisonnement, de remonter à la vérité. Mais pour Palamède tout cela est vain, car les faits, tels qu'on pourrait les imaginer, n'ont jamais eu lieu. Ce qui veut dire que l'accusation d'Ulysse ne correspond en rien à la réalité, idée que résume bien le chiasme suivant : car l'aurait-il voulu qu'il n'aurait pas pu, l'aurait-il pu qu'il n'aurait pas voulu. Si dans son discours Palamède réussit à réfuter l'un et l'autre des arguments du chiasme, il n'y aurait plus de doute qu'il s'agit d'une machination.

La méthode de raisonnement par vraisemblances – Aristote affirme dans la *Rhétorique* que :

« Parmi les moyens de persuasion fournis par le discours, il y a trois espèces. Les uns en effet, résident dans le caractère de celui qui parle, les autres dans

¹⁴⁰ « Ὅτι μὲν οὖν οὐκ οἶσθα ἃ κατηγορεῖς, φανερόν· τὸ δὲ λοιπὸν <οὐκ> εἰδότεα σε δοξάζειν »

le fait de mettre l'auditeur dans telle ou telle disposition, *les autres dans le discours lui-même, par le fait qu'il démontre ou paraît démontrer*¹⁴¹ ».

Lorsque le discours démontre ou paraît démontrer, il *construit* la vérité puisque celle-ci, comme nous l'avons vu précédemment, ne peut pas être montrée¹⁴². Le recours systématique à l'argumentation dans les discours de Gorgias découle de l'idée qu'aucune opinion ne peut être prise pour vraie à moins d'avoir passé le test de la démonstration. La vérité est appréhendée par le recours aux vraisemblances, « qui sera au fondement même de l'argumentation chez les sophistes¹⁴³ ».

La technique d'argumentation par les vraisemblances (ἐξ εἰκότων) propre à la sophistique a fait passer les sophistes pour des penseurs sceptiques, plus intéressés par les vraisemblances que par la vérité¹⁴⁴. Dans le cas de Palamède, cette technique d'argumentation a une connotation particulière. L'accusé doit en effet prouver qu'il n'est en rien coupable de ce dont on l'accuse. Dans ce contexte où, en l'absence de tout témoin, c'est la parole de l'un contre celle de l'autre, l'orateur se voit contraint de recourir pour sa défense à une technique qui s'adapte le mieux à la situation présente. Disons que l'argumentation par vraisemblances employée dans *La défense de Palamède* répond donc

¹⁴¹ *Rhétorique*, I, chap. 2, 1356a 1, trad. Chiron.

¹⁴² Chiron, 1998, p.427-37.

¹⁴³ Romilly, 2004, p. 96, voir aussi D.G. Spatharas, 2001, pp. 394-400.

¹⁴⁴ Les *Tétralogies* d'Antiphon représentent en la matière un modèle. Il s'agit d'un recueil de plaidoyers bâtis dans l'esprit d'argumentation par les vraisemblances. Hormis la seconde tétralogie qui roule sur une question de responsabilité et où le meurtre est avéré, tous les autres plaidoyers d'Antiphon, réels comme fictifs, ont en commun de procéder par les vraisemblances, soit parce que les preuves manquent ou soit, quand elles ne manquent pas, elles sont insuffisantes pour emporter la conviction. Cf. *Les Sophistes*, tome I, sous la direction de Jean-François Pradeau, Antiphon de Rhamnonte, trad. Marie-Laurence Desclos.

à un impératif. Il fait intervenir deux techniques de raisonnement systématiques dans les discours de Gorgias : 1. l'énumération exhaustive des possibilités où un tel acte aurait pu se produire; 2. ensuite, le raisonnement apagogique ou par l'absurde : son but est de montrer que, quelle que soit la possibilité évoquée, toutes débouchent sur des absurdités qui contredisent les faits. En procédant de la sorte, Palamède fait voir la vérité *indirectement* faute de pouvoir le faire *directement* :

« So although the two argumentative strategies are different, they are both reduction arguments, and this implies they share two key characteristics: first the work deductively and, therefore, if they are successful they show the logical inconsistency of the accuser's thesis. Second, and even importantly for our present concern, they are counterfactual arguments. They are not composed of factual claims about what really happened, but of claims about what would be the case if the accuser were right in the accusation. These argumentative tools allow the speaker to teach some truths indirectly, without stating any facts, by solely analysing the logical implications of her opponent's speech¹⁴⁵».

L'usage des vraisemblances et de l'argumentation apagogique dans le discours de Palamède vise à prouver l'impossibilité de la chose selon deux aspects 1. Logistiquement : *je l'aurais voulu que je n'aurais pas pu* (§6-§12) mais aussi 2. Éthiquement : *je l'aurais pu que je n'aurais pas voulu* (§13-21).

L'argumentation de Gorgias se déroule suivant un modèle formé d'un syllogisme auquel il applique la règle logique du *modus ponens* systématisé dans le texte par les mots *comment, mais admettons que et or*. Concrètement il (i.e. le syllogisme) se déroule comme

¹⁴⁵ Bermudez 2001, p. 15.

suit : 1- ce qui a pu se passer tel qu'on pourrait se l'imaginer est impossible; 2. *mais en admettant que* ce qui est d'abord impossible est possible ; 3. *or*, cette dernière hypothèse est aussi impossible puisqu'elle aboutit à une contradiction. Ainsi, chaque scénario aboutit, même dans l'hypothèse contraire, à une nouvelle contradiction qui vient s'ajouter aux précédentes, dans une suite de contradictions qui pourrait se prolonger indéfiniment. Le syllogisme peut se traduire en langage propositionnel de la manière suivante :

$A \rightarrow B$

Or $\neg B$,

Donc $\neg A$ (par modus tollens)

Prenons en exemple la seconde proposition, *Je l'aurais pu que je n'aurais pas voulu*, et voyons concrètement comment Gorgias fait usage des vraisemblances dans son raisonnement. Ayant démontré qu'il est impossible logiquement d'avoir fait ce qu'on lui reproche¹⁴⁶, Palamède va démontrer que cela l'est aussi moralement :

« Ὡς δ' ἀληθῆ λέγω, μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροιχόμενον βίον· τῷ δὲ μάρτυρι μάρτυρες ὑμεῖς ἦτε· »

« Que je dise vrai, ma vie passée en sera un témoin digne de foi. Soyez vous-mêmes des témoins en faveur de ce témoin (...) » (§15)

Est-il en effet possible que Palamède ait commis ce dont on l'accuse, étant donné sa vie, sa naissance, et ce qu'on sait de l'homme qu'il est? Peut-on vraiment attribuer à cet homme, dont personne n'ignore le caractère, un crime pareil? Serait-il le genre de personne

¹⁴⁶ *Supra*, p. 79

à trahir ses amis, et à livrer à l'ennemi sa famille et la Grèce entière pour une somme d'argent dérisoire? Avait-il de bonnes raisons de trahir la Grèce? Avant de prononcer sa condamnation, il faudrait appeler à la barre sa vie passée pour déterminer s'il est juste ou pas de porter contre cet homme de telles accusations. Y a-t-il correspondance ou contradiction entre ces faits et le témoignage de cette vie? Si rien dans celle-ci ne laisse présager des actes aussi ignobles, comment une telle accusation serait-elle justifiée?

Dans cette section de son argumentation, Palamède use une nouvelle fois du procédé des vraisemblances et du raisonnement par apagogie. Seulement, dans ce cas-ci, ses arguments ont une portée éthique qui, dans un procès pour haute trahison, semblent ajouter du poids et de valeur au discours. En effet, quel homme commet un acte d'une telle gravité sans en tirer pour lui-même le moindre profit? Or, comme il va le montrer, Palamède n'avait aucun intérêt à tirer d'un tel commerce avec l'ennemi; au contraire il encourait les malheurs les plus graves. Trois motifs auraient pu l'engager dans un tel contrat, **A : les désirs de richesses**. Or, il possède une fortune modeste, et n'a besoin de rien de plus (§15). **B : les honneurs**. Or, deux raisons ont pu l'arrêter : 1) « pour un traître quel honneur pourrait-il y avoir? » 2) « Outre cela je ne me trouvais pas dépourvu d'honneur puisque j'étais honoré pour ce qu'il y a de plus honorable, par les hommes les plus honorables, vous, en raison de ma sagesse » (§16). **C : pour sa sécurité**. « Or, tout traître est l'ennemi de la loi, de la justice, des dieux, de la multitude des hommes : parce qu'il transgresse la loi, abolit la justice, corrompt la foule (...) avec une telle vie, auprès des dangers les plus grands, il ne jouit d'aucune sécurité ». (§17). Au final, cet acte, non seulement ne lui rapporte rien qui vaille, mais pire, dit-il :

« En trahissant la Grèce je me trahis moi-même ainsi que mes parents, mes amis, la valeur de mes aïeux, les sanctuaires de mes ancêtres, leurs sépultures, la patrie la plus grande de la Grèce. Ce qui pour tous est estimé au plus haut point, je l'aurais livré à ceux qui lui ont fait subir des dommages. Examinez aussi cela. Comment la vie ne m'aurait pas été invivable si j'avais accompli ces actes ? Ou fallait-il en effet que je trouve refuge ? En Grèce ? Pour y recevoir le châtement de mes injustices, qui m'aurait tenu éloigné de ceux à qui j'aurais fait subir des dommages, mais rester chez les Barbares, laisser de côté ce qu'il y a de plus grand, être privé de l'honneur le plus glorieux, vivre dans la plus honteuse opprobre, oublier les efforts supportés pour la vertu dans ma vie passée, et tout cela de mon fait : ce qui pour un homme est la plus grande disgrâce, en subir l'infortune à cause de moi. Non certes je ne serais pas traité comme un loyal chez les Barbares. Comment en effet, serait-ce possible tout le monde sachant que j'avais commis l'acte le plus perfide en livrant mes amis à mes ennemis? Or la vie est intolérable pour qui est privé de la confiance d'autrui. Les richesses que l'on a dilapidées, en effet, ou le trône dont on a été chassé, ou la patrie dont on a été exilé, on pourrait les retrouver; mais lorsqu'on a perdu la confiance d'autrui, on ne pourra plus le regagner. Que je n'ai ni pu ni voulu livrer la Grèce par ma trahison, cela a été démontré par ce que je viens de dire. » (§21) trad. Desclos.

En résumé, *La défense de Palamède* présente de façon claire une conception de la vérité et de ses critères chez Gorgias. Cette vérité se base essentiellement sur deux critères : le premier critère énoncé au commencement de ce discours est la clarté, à savoir qu'une connaissance vraie est une connaissance claire, issue de l'expérience du sens commun. Mais, étant donné le contexte agonistique d'un procès, et le recours inévitable au discours, ce premier critère est vite épuisé. En effet, aussi clair ou évident que puisse être une connaissance acquise par les sens, aucun acte d'accusation, aucun procès, ne peut se passer du discours. Le discours, qui ne fait pas apparaître la vérité, peut, grâce au raisonnement, la démontrer. L'adéquation du discours avec les faits, la vérité-correspondance, apparaît

dans ce contexte comme le second critère, dont Palamède fait amplement usage pour sa défense.

2.2. La vérité et ses critères dans *L'Éloge d'Hélène*

Selon la classification des œuvres de Gorgias par Romeyer Dherbey dans son opuscule sur les sophistes, ce discours, caractéristique du *παίγνιον* (divertissement) propre à la sophistique¹⁴⁷, forme avec le traité *Sur le non-être* et *La défense de Palamède* un groupe de textes dont l'esprit est essentiellement philosophique¹⁴⁸. Bien que le titre annonce un éloge, ce discours est un court traité sur le logos ses pouvoirs. Gorgias y traite en effet des aspects du logos dans son rapport à l'âme, que ce dernier peut façonner à sa guise jusqu'à l'induire en erreur. Que nous apprend cet éloge au sujet de la vérité et ses critères, qui peut être mis en rapport avec ce que nous savons déjà de la conception que s'en fait Gorgias dans son traité *Sur le non-être* et dans *La défense de Palamède*?

2.2.1. Enjeux et but de *L'Éloge d'Hélène*

¹⁴⁷ « Il s'agit de petits textes développant sur quelques pages une pensée paradoxale, par pur plaisir ou pour démontrer les pouvoirs illusionnistes du logos. On a conservé l'Éloge d'Hélène de Gorgias, celui d'Isocrate – qu'on range volontiers dans la même catégorie. On a perdu en revanche les œuvres d'un contemporain, Polycrate d'Athènes, mais on sait qu'il avait écrit une défense de Busiris, tyran égyptien qui tuait tous les étrangers arrivant dans son pays, une accusation de Socrate, un éloge de Clytemnestre, un éloge du sel, etc. Sans descendre jusqu'à l'Éloge de la folie, rappelons que Lucien de Samosate, à l'époque de la seconde sophistique, composera un Éloge de la mouche que l'on peut toujours lire. » Calame 2016, Paragraphe #17.

¹⁴⁸ Romeyer Dherbey, 2017, p. 35.

Dans la chronologie des évènements qui ont précédé la tragique guerre de Troie entre Grecs coalisés et Barbares, l'enlèvement d'Hélène représente un épisode crucial. Gorgias commence son discours avec une allusion à la polémique qui fait rage autour de cet évènement fatal, et à laquelle il semble vouloir ajouter son grain de sel. Dans l'*Illiade*, Homère évoque ce problème sans le résoudre, préférant entretenir l'ambiguïté en laissant la question indécise: d'un côté, il y a en effet ceux qui la tiennent responsable de la guerre, les chefs troyens surtout, pour qui Hélène représente un fléau (*pêma*); et de l'autre ceux qui sont d'un sentiment opposé, dont Priam, qui attribue aux dieux la responsabilité de cette guerre¹⁴⁹. La tradition littéraire subséquente ne fera qu'entretenir cette ambiguïté et alimenter la controverse en spéculant à qui mieux mieux sur les causes véritables de cet enlèvement. À titre d'exemple, dans les *Métamorphoses*, Ovide parle d'un départ délibéré d'Hélène vers Troie, ayant été séduite par la beauté et les richesses de Pâris¹⁵⁰.

Le but du discours de Gorgias - L'aspect très polémique du thème a dû jouer un grand rôle dans le choix de ce discours. Gorgias a en effet l'ambitieux projet de « montrer le vrai » (§2) sur une affaire au sujet de laquelle il n'existe en réalité que des opinions. De plus, cette vérité n'est pas celle des faits, car il ne s'agit pas, dans ce discours, contrairement au discours précédent, de prouver que l'héroïne, Hélène, n'a pas commis l'acte dont on l'accuse, le fait est avéré; cependant, les motifs sur lesquels il repose ne sont pas clairs. Il était naturel, selon Gorgias, que cette expédition ait lieu, ainsi qu'il l'exprime dans son exorde :

¹⁴⁹ Cf. *Illiade* 19, 325; *Odyssée* 11, 438.

¹⁵⁰ *Métamorphoses*, Livre XII.

« Au contraire, négligeant maintenant cette époque dans mon propos, j'en viendrai au fondement du discours à venir, et j'exposerai les raisons pour lesquelles il était naturel que l'équipée d'Hélène vers Troie ait lieu. » (§5) trad. Desclos.

Gorgias entend ici montrer que, bien qu'ayant quitté son foyer pour Troie, *Hélène ne peut pas être tenue responsable des événements malheureux qui se sont produits, puisque l'acte dont on l'accuse n'a pas été commis d'un choix délibéré*. Gorgias entend montrer qu'Hélène n'est pas responsable de tout ce dont on l'accuse, dans cet éloge qui, passé l'exorde, prend vite des allures de plaidoyer, ce que lui reprochera son élève Isocrate qui entreprendra dans son *Éloge d'Hélène* de faire un véritable éloge de la fille de Zeus¹⁵¹. En se portant à sa défense, Gorgias veut absoudre cette femme sur qui s'est faite « l'unité de parole et de sentiments, qu'il s'agisse des propos tenus par les poètes, de la conviction de leurs auditeurs ou de la réputation attachée à son nom, qui est devenu le mémorial d'évènements malheureux¹⁵² ». Hélène doit-elle assumer la responsabilité de ses actes ? S'il est clair qu'elle les a commis, l'a-t-elle fait de plein gré (ἐκὼν), ou au contraire, a-t-elle subi la contrainte d'un homme, des dieux ou du discours? Avait-elle tout son libre arbitre au moment des faits?

Le même raisonnement pourrait s'appliquer *a posteriori* au cas de Palamède. En effet, même quand il aurait été prouvé que ce dernier a livré la Grèce aux Troyens, cela serait-il

¹⁵¹ Isocrate, *Hélène* 14-15, 66 et 69.

¹⁵² *Éloge d'Hélène* §2, trad. Desclos.

suffisant pour l'accuser de trahison? Car, dans le fond, Gorgias veut montrer qu'il existe des phénomènes d'une nature étrange, comme les dieux, le logos etc. dont les pouvoirs exercent sur l'homme une contrainte, et les poussent à commettre des actes auxquels eux-mêmes n'entendent rien. Dans *l'Éloge d'Hélène*, l'idée est claire que, même si la vérité est connue et telle qu'on ne peut la nier, sa seule preuve ne suffit pas à prononcer une condamnation.

2.2.2. Persuasion et vérité

Dans le sillage de *La défense de Palamède*, les mêmes critères évoqués par Palamède dans son procès contre Ulysse sont à nouveau mobilisés dans *L'Éloge d'Hélène*. À commencer par le critère du *savoir clair*.

En effet, les opinions balancent entre plusieurs versions des événements, car personne ne possède de savoir assez clair sur ce qui s'est réellement passé. Il n'y a pas de témoin digne de foi capable de relater dans le détail les événements tels qu'ils ont pu se produire au moment des faits. On ne se fie dans ce cas qu'à des fabrications, celles des poètes entre autres. Or les versions que nous présentent ceux-ci sont multiples, qui varient au gré de leurs fantaisies. Ce qui n'en fait pas des témoignages dignes de foi, mais plutôt des opinions, fruits de l'imagination. À défaut de posséder sur ces événements un savoir clair, il faut construire la vérité à l'aide d'un discours « empreint de rationalité » (§2), dans

le but de « mettre fin à l'ignorance (παῦσαι τῆς ἀμαθίας) et montrer le vrai (ἐπιδείξας καὶ δείξας τὰληθές) » (§2)

Les causes - Après avoir fait dans son exorde le récit émaillé de lieux communs des événements en question, Gorgias énumère toutes les causes, au nombre de quatre, qui auraient poussé Hélène à faire ce qu'elle a fait : 1) les dieux, qu'évoque Priam comme responsables de cette guerre; 2) la beauté; 3) la force vive d'un homme, Pâris, 4) et le logos (§6). En montrant que c'est soit un dieu, soit la beauté, soit un homme, ou soit le discours qui a poussé l'héroïne à faire voile vers Troie, Gorgias veut montrer qu'Hélène n'y est pour rien dans cette guerre, et ne peut en conséquence être tenue responsable de l'acte dont on l'accuse.

Persuasion et vérité – Une fois les causes énumérées, on s'attendrait au même procédé de raisonnement par apagogie, mais il n'en est rien. En effet, dans *La défense de Palamède*, Gorgias a utilisé les techniques du raisonnement pour dire le vrai. Dans *L'Éloge*, ces techniques sont absentes. Après l'énumération des causes, le ton du discours change, qui n'a rien d'une démonstration. Spatharas a vu dans cela le fait qu'on ne peut pas accuser Gorgias d'avoir préféré les vraisemblances à la vérité¹⁵³. En d'autres termes Gorgias n'a pas pratiqué la vraisemblance pour la vraisemblance. Son usage dans le Palamède était dû à la nécessité plutôt qu'à une lubie. Dans le cas d'Hélène, en revanche, une telle méthode ne s'applique pas, puisque « Gorgias has no reason to resort the probabilities arguments,

¹⁵³ Spatharas, 2001, pp. 393-408.

since the basic facts are known and accepted¹⁵⁴ ». Ceci dit, des quatre causes de l'enlèvement, c'est le discours qui retient l'attention de l'orateur. C'est ici qu'il devient clair que l'*Éloge d'Hélène* est à vrai dire un éloge du discours. Hélène a été persuadée par un discours que Gorgias décrit comme suit :

<p>« Λόγος δυνάστης μέγας ἐστίν, ὃς σμικροτάτῳ σώματι καὶ ἀφανεστάτῳ θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ· δύναται γὰρ καὶ φόβον παῦσαι καὶ λύπην ἀφελεῖν καὶ χαρὰν ἐνεργάσασθαι καὶ ἔλεον ἐπαυξῆσαι. Ταῦτα δὲ ὡς οὕτως ἔχει δείξω· »</p>	<p>« Le logos est un maître puissant qui, par un corps très petit et tout à fait invisible, accomplit des actes au plus haut point divins. Il est capable, en effet, d'apaiser la crainte, d'éloigner la peine, de faire naître la joie et d'accroître la pitié » (§8) trad. Desclos</p>
---	--

La question est de voir, étant donné ce « maître puissant » qu'est le discours, quelle conception pouvons-nous nous faire de la vérité dans son rapport avec ce dernier?

D'emblée donc, Gorgias ne cherche pas à prouver le vrai par les voies de la raison. Le logos est un maître puissant dont les pouvoirs échappent à toute rationalité. Son pouvoir se situe dans la persuasion, qui est le but même de l'art rhétorique. Or, la persuasion n'est pas la recherche de la vérité. La persuasion s'intéresse davantage à la psychologie des hommes et à l'adhésion à une opinion¹⁵⁵. Faut-il en conclure qu'elle est en contradiction

¹⁵⁴ Spatharas, 2001 p.396.

¹⁵⁵ Danblon, 2010. « La rhétorique : art de la preuve ou art de la persuasion ? », 213-31.

avec l'idée même de vérité et qu'au final la rhétorique est « une technique sans valeur » (*atechnos technè*, litt. une technique sans technique) comme le pense Platon¹⁵⁶?

La recherche de la persuasion n'est pas un rejet automatique ni définitif de la vérité. Contrairement à la dialectique, la rhétorique n'est pas la recherche du vrai ou du faux, encore moins celle du bien ou du mal. Cet art est neutre aussi bien du point de vue moral que du point de vue épistémique. C'est ce qui en fait un art aux domaines d'application nombreux. Dans une célèbre anecdote du *Gorgias*, le sophiste tente de justifier la toute-puissance de la rhétorique :

« Je vais t'en donner la preuve frappante. Voici. Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre ». (*Gorgias*, 456a, trad. Canto-Sperber)

Sans connaissances approfondies dans un domaine, un orateur est capable seulement avec la rhétorique de convaincre mieux qu'un expert. La puissance de la rhétorique ne se trouve pas dans la science ou la connaissance mais dans la persuasion. Son champ d'application qui ne se limite ainsi à aucun domaine en fait un art qui « maintient sous son contrôle toutes les capacités humaines » (*Gorgias*, 456a). Pour comprendre en

¹⁵⁶ *Phèdre*, 261c. Selon Socrate, la rhétorique de Gorgias ne possède pas une connaissance rationnelle (logos) ni de la nature des choses auxquelles elle s'applique, ni des bases sur lesquelles elle agit, et n'est pas non plus en mesure de donner les causes. Ce jugement est très proche de celui d'Aristote dans les *Réfutations sophistiques* (184a 1; 184a 2-3) : la rhétorique peut certes être efficace et rapide, mais elle ne constitue pas une *technè*. Voir aussi Carlo Natali, 2013, pp. 105-116.

quoi consiste cette toute puissance du logos il faut lire ce que Gorgias déclare à son sujet dans des lignes suivantes de son *Éloge* :

« Or la puissance du discours a le même rapport à l'ordonnance de l'âme, que l'ordonnance des remèdes à la nature du corps. De même en effet que différents remèdes expulsent du corps différentes humeurs et mettent un terme les uns à la maladie et les autres à la vie, de même aussi parmi les discours, les uns affligent, les autres égagent les auditeurs, les uns effraient et les autres rendent audacieux, les autres enfin droguent l'âme par une éloquence malade » (§14).

La médecine est au corps ce que le discours est à l'âme¹⁵⁷, le discours a le même pouvoir sur l'âme que la médecine sur le corps. La persuasion est la capacité que possède le discours à produire sur une âme les impressions désirées. L'âme impressionnée adhère, c'est-à-dire donne son assentiment à une opinion, sous l'influence des effets produits sur elle. Le discours peut alors être un leurre, une illusion, ou encore une tromperie (*ἀπάτη*), qui est une falsification de la réalité et donc de la vérité. En pratique, la tromperie n'est pas différente de la magie, *γοητεία*. Platon fait un usage systématique de cette analogie de l'art rhétorique avec magie dans ses dialogues pour discréditer les sophistes qui l'enseignent¹⁵⁸.

Dans *L'éloge d'Hélène*, Gorgias décrit donc un *logos psychagogique* (le terme est d'origine platonicienne), qui use de toutes sortes de ruses pour induire celle-ci en erreur.

¹⁵⁷ Gorgias entretient un rapport étroit avec la médecine. Son frère était un médecin qu'il avait l'habitude d'accompagner auprès des patients. Empédocle son maître exerça le métier de médecin. Enfin il comptait dans son entourage en Thessalie, Hippocrate, le plus fameux des médecins de son époque.

¹⁵⁸ Tout ce qui est irrationnel et fait perdre la lucidité est liée à la notion de tromperie. Dans la *République* (413b-d) Platon dit qu'un homme peut se voir privé de ses opinions bonnes et raisonnables du fait d'un rapt, d'un charme ou d'un acte de violence. Cf. De Romilly, 2019, pp. 55-81

Inutile de passer sur tout ce que Gorgias dit du logos, de leurs types et de leurs effets¹⁵⁹; il suffit de constater ici que l'idée de vérité comme construction rationnelle est escamotée au profit de l'illusion de vérité. Cette illusion ne doit cependant pas nous faire perdre de vue que la rhétorique pour Gorgias est une technique, ce qui signifie en théorie qu'elle emploie des règles et des procédés codifiés pour atteindre ses buts. Comme technique, elle emprunte beaucoup à la poésie, sur laquelle Gorgias discourt longuement.

La poésie – Gorgias donne de la poésie la définition suivante :

« τὴν ποιήσιν ἅπασαν καὶ νομίζω καὶ ὀνομάζω λόγον ἔχοντα μέτρον· ἧς τοὺς ἀκούοντας εἰσῆλθε καὶ φρίκη περίφοβος καὶ ἔλεος πολύδακρυς καὶ πόθος φιλοπενθής (...)»

« La poésie toute entière je la juge et la nomme un discours qui a de la mesure. Pénètrent en ceux qui l'écoutent le frisson de l'effroi, la pitié accompagnée de larmes abondantes, le regret qui se complait dans la douleur. » (§9), Trad. Desclos

Ses effets sur l'âme sont comparables à ceux de la magie et de la sorcellerie :

« Αἱ γὰρ ἔνθεοι διὰ λόγων ἐπωδαὶ ἐπαγωγοὶ ἡδονῆς, ἀπαγωγοὶ λύπης γίνονται· συγγινομένη γὰρ τῇ δόξει τῆς ψυχῆς ἡ δύναμις τῆς ἐπωδῆς ἔθελξε καὶ ἔπεισε καὶ μετέστησεν αὐτὴν γοητεία. Γοητείας δὲ καὶ μαγείας δισσαὶ τέχνη εὕρηται, αἱ εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα καὶ δόξης ἀπατήματα. »

« Les incantations inspirées par les dieux, en effet apportent le plaisir et éloignent la peine par leurs paroles. Car la puissance de l'incantation, quand elle commerce avec l'opinion de l'âme, la charme, la persuade et la transporte par sa magie ensorceleuse. Or de la sorcellerie et de la magie sont deux arts qui produisent des erreurs de l'âme (αἱ

¹⁵⁹ Ces discours ont en commun de *façonner l'âme* quand elles sont jointes à « l'éloquence persuasive ». *Les discours des météorologues* « en supprimant une opinion et en produisant une autre à sa place, font apparaître aux yeux de l'opinion des choses incroyables et invisibles » (§13). *Les plaidoyers judiciaires* exercent leurs contraintes, charment et persuadent une foule nombreuse, pourvu qu'ils soient écrits avec art même s'ils ne disent pas la vérité. En dernier lieu, auprès des *discours philosophiques* « lorsqu'ils s'affrontent, et où la vivacité d'esprit se montre capable d'opérer des changements dans ce que croit l'opinion » (§13). *Éloge d'Hélène*, trad. Desclos.

εἰσι ψυχῆς ἀμαρτήματα) et les artifices de l'opinion. » (§10) trad. Desclos.

La poésie n'enseigne pas une connaissance vraie, basée sur un savoir clair. Le poète invente, manipule les faits au gré de son imagination, dans le but avant tout de plaire. Le discours poétique est destiné à charmer. La fascination sur les âmes humaines que lui attribue Gorgias est issue de ce pouvoir, et ses effets sont comparables à ceux causés par la magie et la sorcellerie.

Dans le *Ion*, Platon voit en la poésie une œuvre d'inspiration divine, faisant du poète un intermédiaire entre les hommes et les dieux (533d-534e). On ne peut pas en dire autant de Gorgias pour qui la poésie est une production tout à fait artificielle, une œuvre humaine, *composée avec art*, et dont les deux principales caractéristiques sont le rythme et l'harmonie. Il emprunte donc à la poésie ses procédés et techniques pour créer une prose savante digne de rivaliser avec elle. Le premier donc Gorgias s'avisait que la prose pouvait, dans certaines conditions, être une composition aussi savante, aussi rythmée, et aussi belle que la poésie. Ces procédés et techniques poétiques sont mieux connus sous le nom de *Gorgieia Schêmata*¹⁶⁰. À titre d'exemple, on peut citer l'emploi de l'antithèse, qui apparie les idées ou les oppose par couples; l'*isokôlon* (ou parisose), qui consiste en deux segments de phrase symétriques ou côla, et parfois même en une rigoureuse correspondance des mots

¹⁶⁰ Noël, 1989, pp. 139-151.

qui la composent; ou encore le bannissement du hiatus, qu'Isocrate va systématiser dans sa prose¹⁶¹.

Récapitulation - Au final, Gorgias représente, comme a pu le constater, une version tout aussi originale que controversée de la sophistique. Ses thèses, sur de nombreux points, se rapprochent de celles de Protagoras, à commencer par celles sur le logos. Seulement, à la différence de Protagoras, toute sa philosophie est basée sur ce logos, dont il systématisé en plus de radicaliser les conceptions dans le traité *Sur le non être*.

Nous avons vu, pour commencer, la polémique qui met aux prises le sophiste avec les Éléates, et dont la compréhension est importante dans le cadre d'une conception de la vérité et de ses critères dans sa théorie. En effet, dans son traité *Sur le non-être*, il réfute en bloc les principales thèses éléates, et en tire des thèses décisives au sujet du logos. Ses deux discours ne feront que confirmer ces thèses. D'abord, dans *La défense de Palamède*, où le héros tente de se tirer d'une peine infamante, après un complot monté contre lui par Ulysse. Le plaidoyer que met Gorgias dans la bouche de l'accusé mobilise deux critères afin de distinguer le vrai du faux. Le premier critère est celui de la clarté qui caractérise le savoir vrai. À quel point Ulysse a-t-il un savoir clair des faits qui se sont déroulés et la façon dont ils se sont déroulés? Ce savoir clair est un savoir qui se base sur le sens commun. Mais, quand même le fait serait avéré que Palamède a commis ce dont on l'accuse, toute la

¹⁶¹ Cf. Denys d'Halicarnasse, *Mémoire sur les anciens orateurs*, Isocrate, II-IV.

question de la vérité se réduit à la capacité d'un discours à la démontrer. C'est en s'appuyant sur un raisonnement que le discours construit la vérité. D'où un second critère qui est l'adéquation du discours avec la réalité. Nous avons ainsi vu comment, au moyen de raisonnement logique, qui fait une large part aux vraisemblances, Gorgias tente de remonter à la vérité des faits et de confondre Ulysse, archétype de la ruse et de la tromperie.

Dans *L'Éloge d'Hélène* où ces mêmes techniques sont employées, Gorgias insiste davantage sur plusieurs autres aspects du logos pour défendre Hélène, accusée d'être responsable de la célèbre guerre de Troie. Si les faits sont avérés, Hélène n'a cependant pas commis de plein gré les actes qu'on lui reproche. Car, nous dit Gorgias, un logos puissant a bien pu la contraindre. Le logos a ce pouvoir de persuasion comparable à la magie et la sorcellerie, qui pose la question de la responsabilité et du libre arbitre : peut-on inculper une personne qui a succombé aux charmes de paroles enchanteresses ? Non, répond Gorgias. Hélène n'avait pas de force pour se soustraire aux pouvoirs du logos.

CONCLUSION

Le problème de la vérité et de son critère chez les sophistes nous replonge au cœur d'un débat unique en son genre dans l'histoire des idées. La sophistique en tant que mouvement intellectuel regroupe l'ensemble des théories qui abordent ce problème, chacune à sa manière. Sa particularité, qui fait aussi son originalité, repose avant tout dans un relativisme qui est l'expression d'un rejet des philosophies dogmatiques en tous genres.

Dans notre exposé, nous avons abordé ce problème sous les perspectives des deux plus anciens noms de la sophistique : chez Protagoras d'abord avec sa théorie de l'homme-mesure; chez Gorgias ensuite avec son traité *Sur le non-être* et ses deux discours, *l'Éloge d'Hélène* et *La défense de Palamède*. Malgré leurs domaines de spécialisation respectifs, leurs théories s'accordent sur au moins deux points : 1) la libération du logos de toute tutelle ontologique normative. C'est ce qui ressort de l'analyse de leurs thèses, qui sont des réponses aux Éléates en général, et à Parménide en particulier, dont la philosophie avait fait de la vérité une norme épistémique intrinsèque au discours; 2) la part prépondérante de l'élément subjectif dans leurs conceptions de la vérité qui, de manière générale, est relative. Elle dépend des perceptions et, dans les domaines politique et judiciaire entre autres, elle se plie aux exigences de la persuasion.

Au départ de la philosophie de Protagoras il y a son opposition aux thèses éléates sur l'unité et l'immutabilité de l'être d'un côté, et de l'autre, son phénoménalisme qui s'apparente au mobilisme universel d'Héraclite. D'après cette dernière théorie, tout est en mouvement, rien de ce qui existe n'est ni absolu, ni permanent. Sa philosophie que ne résume le mieux son aphorisme de l'homme-mesure nous est connue grâce aux témoignages Platon dans le *Protagoras* et le *Théétète*.

Les interprétations font en général de cette théorie un relativisme radical, comme c'est le cas chez Platon avec son interprétation individualiste du *Théétète* qui détruit le critère de vérité; ou encore chez Aristote, dans sa métaphysique où l'exigence de fonder une science de l'être en tant qu'être l'oblige à critiquer tous les philosophes dont les théories, comme celle de l'homme-mesure, ont nié le principe de contradiction, le premier et le plus souverain de tous les principes. Elle est un dogmatisme dans la perspective néo-pyrrhonienne du scepticisme de Sextus Empiricus.

À travers cette thèse Protagoras défend l'idée d'une vérité comme valeur humaine, jamais stable et qui varie selon les individus, les époques. Dans le cadre d'une construction sociale de la réalité, son critère se trouve dans l'utilité que les hommes, individuellement ou collectivement accordent aux choses. Aussi avons-nous pu comparer la philosophie du sophiste à un pragmatisme proche de celui des pragmatistes, ou encore celui de Nietzsche.

Dans l'étude de la vérité et de ses critères chez Gorgias nous avons vu que la philosophie du sophiste commence avec son traité *Sur le non-être* dans lequel, comme Protagoras, il condamne les thèses éléates sur l'être, mais dans un but différent de celui de l'Abdéritain. Cette condamnation aboutit en effet à une logologie décisive dans la compréhension de la rhétorique en tant qu'art : libéré de ses liens ontologiques, le logos a la caractéristique essentielle d'être non-représentationnel, c'est à dire qu'il se présente lui-même à travers les choses qu'il rapporte de la réalité. Sous ce rapport, la vérité n'est pas un donné immédiat de la réalité. Elle se construit par des techniques logiques, dont Gorgias nous en fait la démonstration dans sa *Défense de Palamède*.

La défense de Palamède, dans lequel Palamède doit prouver son innocence contre l'accusation de haute trahison d'Ulysse, présente une conception de la vérité entièrement dépendante des vraisemblances. En effet, le recours systématique au raisonnement par les probabilités est dû à la situation où se trouve Palamède, obligé de puiser dans les ressources de la raison pour se défendre des accusations d'un ennemi. Dans *L'Éloge d'Hélène*, loin de la rigidité logique du Palamède, Gorgias nous présente le logos persuasif qui, par des moyens inusités, subjugué l'âme, en jouant sur la fragilité de l'opinion./.

BIBLIOGRAPHIE

OUVRAGES DE RÉFÉRENCE

Bailly, Anatole. *Grand Bailly Grec-Français (Le)* éd. rev. Hacheducat. Paris, 2000.

Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Presses Universitaires France. Paris, 2010.

TEXTES ET TRADUCTIONS

Dumont, Jean-Paul, *Les écoles présocratiques*. Collection folio Essais Gallimard. Paris, 1991.

Parménide, (Barbara Cassin). *Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être?* Points Essais 368. Paris: Édition du Seuil, 1998.

J.-F. Pradeau, *Les Sophistes*, 2 vols, Flammarion. Paris, 2009.

SOURCES

Aristote, *Rhétorique*. Flammarion, 2007. Trad. Pierre Chiron.

Aristote, *Métaphysique*, vol 1&2, Vrin, 2000, trad. Jules Tricot.

Aristote, *Organon : Les topiques*, Vrin, 1939, trad. Jules tricot.

Aristote, *Réfutations sophistiques*, Vrin, 1939, trad. Jules tricot.

Cicéron, *Académiques*, GF, 2010, trad. José Kany-Turpin.

Diogène Laërce, *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*, II, GF, 1965, trad. Robert Genaille.

Hésiode, *Les travaux et les jours*, Les Belles Lettres, 1944, trad. Paul Mazon.

Isocrate, *Discours I*, Les Belles Lettres, 1956, trad. Georges Mathieu.

Platon, *Gorgias*. Flammarion, 2007, trad. Monique Canto-Sperber.

Platon, *Ménon*, Flammarion, 1991, trad. Monique Canto-Sperber

Platon, *Euthydème*, Les Belles Lettres, 1964, trad. Louis Méridier.

Platon, *Protagoras*, Les Belles Lettres, 1963, trad. Alfred Croiset.

Platon, *Sophiste ; Politique ; Philèbe ; Timée ; Critias*. Flammarion, 2008, trad. Émile Chambry.

Platon, *Théétète*, Les Belles Lettres, 1965, trad. Auguste Diès.

Platon, *Apologie de Socrate*. Les Belles Lettres, 2010, trad. Maurice Croiset.

Platon, *Banquet, Phèdre*. Flammarion, 1966, trad. Émile Chambry.

Platon, *République*, Flammarion, 2004, trad. Georges Leroux.

Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, Seuil, 1997, trad. Pierre Pellegrin.

Sextus Empiricus, *Contre les professeurs*, Seuil, 2002, trad. Pierre Pellegrin.

Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, Les Belles Lettres, 2019, trad. René Lefèbvre.

LITTÉRATURE SECONDAIRE

Brancacci, Aldo. *Antisthène: le discours propre*. Tradition de la pensée classique. Paris: Vrin, 2005, trad. Sophie Aubert

Brisson, Luc, *Lire les présocratiques*. Quadrige Manuels. Presses universitaires de France. Paris, 2012.

Brisson, L., 'Les Sophistes', in M. Canto-Sperber (éd.), *Philosophie Grecque*, Paris: Presses Universitaires de France, 89–120. Paris, 1997.

Cassin, Barbara, éd. *Positions de la sophistique: colloque de Cerisy*. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Paris: J. Vrin, 1986.

Croiset, Maurice. *La civilisation de la Grèce antique*. Vol. 1. Payot & Rivages. 1956.

Detienne, Marcel. *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque: En ouverture, retour sur la bouche de la vérité*. Librairie générale française. Paris, 2006.

Dherbey, Gilbert Romeyer. *Sophistes*. Presses Universitaires France, 2017.

Dupréel, Eugene. *Les sophistes : Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias*. Edition du griffon, Neuchâtel, 1948.

Guthrie, W. C. K. *Sophistes*. Payot, 1988, trad. J-P Cottureau.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris, J. Vrin, 1971.

Hourcade, Annie. *Atomisme et sophistique: la tradition abdéritaine*. Cahiers de philosophie ancienne 21. Bruxelles: Ousia, 2009.

Jaeger, Werner. *Paideia. La formation de l'homme grec 1*, Gallimard. Paris, 1988.

Kerferd, G.B., *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press (ed.), 1981.

Lévy, Carlos, *Les scepticismes*, PUF, paris, 2008.

Marrou, Henri-Irénée. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. 1: Le monde grec*. Points Histoire Éd. du Seuil. Paris, 1981.

Nietzsche, Friedrich, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Folioplus philosophie, 139 : 19e siècle. Paris: Gallimard, 2009, trad. Michel Haar, et Marc B. de Launay

Nietzsche, Friedrich. 1994. *Les philosophes préplatoniciens suivi de les diadochai des philosophes*. Collection polemos. Combas: Ed. de l'Eclat.

Pamela M. Huby, & Neal Gordon C, éd. *The Criterion of Truth: Essays Written in Honour of George Kerferd Together with a Text and Translation (with Annotations) of Ptolemy's On the Kriterion and Hegemonikon*. Liverpool: Liverpool University Press, 1989.

Robin, Léon. *La pensée grecque et les origines de la pensée scientifique*. Albin Michel. Paris, 1948.

Romilly, Jacqueline De. *Grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Livre poche. Paris, 2004.

Salem, Jean, *Les atomistes de l'antiquité : Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Champs, 2013.

Schiappa, Edward. *Protagoras and logos: a study in Greek philosophy and rhetoric*. 2nd ed. Studies in rhetoric/communication. Columbia, S.C: University of South Carolina Press, 2003.

Untersteiner, Mario, *Les sophistes*. 2. éd., rev. Et notablement augm. avec un app. sur les origines sociales de la sophistique. Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Vrin. Paris, 1993.

Vergnières, Solange. 1995. *Éthique et politique chez Aristote: physis, ethos, nomos*. 1re éd. Fondements de la politique. Presses universitaires de France. Paris, 1995.

ARTICLES INTERNET

Bevort, Antoine. « Le Paradigme de Protagoras ». *Socio-logos. Revue de l'association française de sociologie*, n° 2 (19 mars 2007).

Bondu, Baptiste. 2015. « Le problème du critère sceptique ». *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, no 15 (novembre): 53-90.

Boodin, John E. « FROM PROTAGORAS TO WILLIAM JAMES ». *The Monist* 21, n° 1 (1911): 73-91.

Bouvier, David. « L'Odyssée : quand la poésie sait qu'elle ne dit pas toute la vérité... ». *Pallas. Revue d'études antiques*, n° 91 (1 février 2013): 13-26.

Brancacci, Aldo. « LA PENSÉE POLITIQUE DE PROTAGORAS ». *Revue de Philosophie Ancienne* 30, n° 1 (2012): 59-85.

Cantecor, G. « Le pragmatisme ». *L'Année psychologique* 14, n° 1 (1907): 355-79.

CASSIN, Barbara. « LE DOIGT DE CRATYLE ». *Revue de Philosophie Ancienne* 5, n° 2 (1987): 139-50.

Chiron, Pierre. 1998. « Dire l'évidence (Philosophie et rhétorique antiques). Cahiers de philosophie de l'Université de Paris XII- Val de Marne, numéro 2 (1997) ». *Topoi. Orient-Occident* 8 (1): 427-37.

———. 2016. « La relecture isocratique de la guerre de Troie : Hélène entre Orient et Occident ». *Fabula Colloques*, octobre.

Corradi, Michele. 2018. « L'aporie de Protagoras sur les dieux. Le Peri theon et sa tradition ». *Philosophie antique. Problèmes, Renaissances, Usages*, n° 18 (novembre): 71-103.

Danblon, Emmanuelle. 2010. « La rhétorique : art de la preuve ou art de la persuasion ? » *Revue de métaphysique et de morale* n° 66 (2): 213-31.

Gillespie, C. M. « The Truth of Protagoras ». *Mind* 19, n° 76 (1910): 470-92.

Marchand, Stéphane. 2010. « Le sceptique cherche-t-il vraiment la vérité ? » *Revue de métaphysique et de morale* n° 65 (1): 125-41.

Mattéi, Jean-François. 2011. « Le mythe d'autochtonie chez Hésiode et Platon ». *Topique* n° 114 (1): 35-49.

McComiskey, Bruce. 1997. « Gorgias and the Art of Rhetoric: Toward a Holistic Reading of the Extant Gorgianic Fragments ». *Rhetoric Society Quarterly* 27 (4): 5-24.

Moysan-Lapointe, Héroïse. « La vérité chez Protagoras ». *Laval théologique et philosophique* 66, n° 3 (2010): 529-45.

Noël, Marie-Pierre. « La persuasion et le sacré chez Gorgias ». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé* 1, n° 2 (1989): 139-51.

Noël, Léon. « Bulletin d'épistémologie. Le pragmatisme ». *Revue Philosophique de Louvain* 14, n° 54 (1907): 220-43.

Denis, O'Brien. « Héraclite et l'unité des Opposés - (1990) ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, 95, No. 2, 1990, p. 147-171.

Palhoriès, F. « Le pragmatisme en Morale ». *Revue Philosophique de Louvain* 20, n° 79 (1913): 339-65.

Richard, Alexis, et Vanessa Molina. « La φαντασία du poète et de l'orateur dans le traité Περὶ ὕψους de Pseudo-Longin : dénouement d'un débat ancien ». *Methodos. Savoirs et textes*, n° 19 (1 janvier 2019).

Rieu, Alain-Marc. « Le moment sophistique: Protagoras et Gorgias ». In *Geschichte des Sprachtheorie. Vol 2: Sprachtheorien der abendländischen Antike*, édité par Peter Schmitte, 119-39. Gunter Narr Verlag, 1992.

Segal, Charles P. « Gorgias and the Psychology of the Logos ». *Harvard Studies in Classical Philology* 66: 99-155. 1962.

Slama, Paul. « Protagoras, Nietzsche, Heidegger : de l'histoire de l'être à l'histoire des valeurs ». *Methodos. Savoirs et textes*, n° 20 (18 février 2020).

Sorosina, Arnaud. « Le statut des sophistes chez Nietzsche ». *Philonsorbonne*, n° 8 (1 janvier 2014): 65-87.

Wiśniewski, Bohdan. « Hippias d'Élis et Aristote ». *L'Antiquité Classique* 28, n° 1 (1959): 80-97.

———. « Protagoras et Héraclite ». *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 31, n° 2 (1953): 490-99.