

L'ESPRIT CRITIQUE DANS L'ANTIQUITÉ

I

Critique et licence dans la Grèce antique

PARIS

LES BELLES LETTRES

2019

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez les Belles Lettres
sur Facebook et Twitter

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays*

© 2019, Société d'édition Les Belles Lettres
95 bd Raspail 75006 Paris

ISBN : 978-2-251-44937-1

LA CRITIQUE SOPHISTIQUE DU *NOMOS*

*Marc-Antoine Gavray (Université de Liège / FRS-FNRS)**

Le sens de la critique sophistique

Sous le nom de Sophistes, de Sophistique ou de Mouvement sophistique, sont regroupés un ensemble d'auteurs actifs entre la seconde moitié du v^e siècle av. J.-C et la première moitié du iv^e siècle av. J.-C. Ces désignations renferment cependant une connotation négative remontant à un cadre polémique instauré par Platon et Aristote, dont l'enjeu consiste à s'approprier le nom de philosophie tout en dénonçant des adversaires qui ne satisfont pas aux critères institués : le sophiste serait l'envers du philosophe, un professionnel qui ne recherche pas le savoir pour le savoir, mais qui en use par des moyens frauduleux en vue du profit. Or il ne faut pas renoncer à chercher dans ces auteurs dénigrés des penseurs originaux qui ont porté sur la société et les connaissances de leur temps un regard critique et informé, révélateur de l'esprit d'une époque.

* J'ai présenté différentes versions préparatoires de ce texte à Liège, à São Paolo et à Lyon : je remercie les auditeurs pour leur patience et leurs commentaires. J'adresse une pensée particulière à Bernard Collette-Dučić pour nos longues discussions argumentées au moment de la rédaction finale.

Les sophistes ne désignent ni une école philosophique ni un courant de pensée, au sens où ils seraient organisés autour d'un ensemble de thèses qu'ils s'emploieraient tous à diffuser. La sophistique ne correspond pas davantage à un art ou à une science que les sophistes auraient contribué à faire émerger, avant de disparaître avec eux. Aussi étudier les sophistes ne signifie pas rechercher leur position collective, dans la mesure où il n'y a pas entre eux plus de points communs qu'entre les philosophes de la même période¹. Ils forment plutôt un ensemble de figures qui partagent avant tout un même rapport d'efficacité au savoir et qui participent à des débats sur des questions telles que celle des limites et des possibilités de la loi (*nomos*).

Le contexte historique

L'avènement du « mouvement sophistique » – une désignation qui tend à s'imposer depuis les travaux de Kerferd² – tient pour une large part aux bouleversements culturels et politiques qui marquent la Grèce du v^{ème} siècle. Ceux-ci ont favorisé l'émergence d'un questionnement sur les relations entre des conditions qui s'imposeraient universellement et les possibilités qui, par contraste, seraient offertes à chaque société ou à chaque individu.

Le contexte politique grec paraît pour le moins bigarré, étant donné que chaque cité forme un État indépendant doté d'une constitution qui lui est propre et qui offre une déclinaison des types de régimes reconnus : monarchie, tyrannie, oligarchie, aristocratie et démocratie. À un système archaïque où le pouvoir était par nature réservé à une aristocratie de naissance a fait suite un état de multiplicité des formes politiques, dont la coexistence conduit à douter de la domination « naturelle » d'un individu ou d'un groupe sur les autres et, par conséquent, à se pencher sur les raisons qui légitiment cette autorité « naturelle ». Plus aucune forme

1. À savoir les philosophes qu'on appelle présocratiques, par exemple Anaxagore, Démocrite, Philolaos, voire Socrate lui-même, dont les positions sont très contrastées : Anaxagore admet la division à l'infini de la matière, tandis que Démocrite s'arrête aux unités insécables qu'il nomme atomes ; Philolaos explique les objets naturels au moyen du couple du limitant et de l'illimité, alors que Socrate refuse de se prononcer sur la nature des choses.
2. KERFERD, G.B., *Le Mouvement sophistique*, tr. Tordesillas, A. et Bigou, D., Paris, Vrin, 1999.

politique ne paraît devoir s'imposer avec évidence : la diversité des constitutions invite à s'interroger sur la possibilité pour tel ou tel régime de s'imposer, c'est-à-dire sur le moyen de fonder une autorité politique et d'en justifier le fonctionnement.

La démocratie n'échappe pas à la règle, elle qui à l'époque a atteint à Athènes son apogée en termes de participation et d'égalité. En effet, l'idée démocratique entraîne immédiatement la question de sa légitimité : si un régime se met en place où tout citoyen devient susceptible d'exercer des fonctions publiques, alors que ces dernières étaient anciennement le privilège de certains, un changement aussi radical entraîne une véritable révolution des mentalités, dans la mesure où cela suppose de reconnaître que tout un chacun participe désormais des conditions suffisantes à l'activité politique. Avec la démocratie naît dès lors un régime où chacun reçoit par principe un droit politique équivalent, ainsi que le devoir de participer à la vie de la cité, en collaborant notamment à l'édiction des lois. La promotion de l'individu en acteur politique allait ainsi mener à un examen des mécanismes qui incitent chacun à respecter les lois que lui-même contribue à instaurer.

Dans le même temps, les Grecs furent confrontés aux Barbares, c'est-à-dire au monde non grec, notamment à travers les guerres médiques qui les opposèrent à l'empire perse (490-479 av. J.-C) ou les récits des voyageurs qui leur firent découvrir des pratiques culturelles étrangères, qu'elles concernent la politique (la soumission absolue des Perses à l'autorité de l'empereur), les mœurs (la nécrophagie des Massagètes)³ ou le savoir (la science des Égyptiens). De telles différences devaient susciter une réflexion sur leur origine et sur leur justification, comme en témoigne Hérodote dans ses *Histoires* : pourquoi le Barbare, qui est en définitive un homme au même titre que le Grec, observe-t-il des coutumes manifestement si distinctes ? Sur quoi au fond reposent ses croyances et ses comportements ? À nouveau, la question est d'interroger le principe au nom duquel les hommes ont l'habitude de justifier telle conduite ou telle habitude.

On comprend donc que ce débat autour du *nomos* ne se soit pas limité aux sophistes, mais qu'il ait également engagé des historiens (Hérodote et Thucydide), des médecins (Hippocrate et son école), des orateurs et des

3. Hérodote, I, 216 ; la question est reprise dans le recueil sophistique des *Discours doubles*, B 2, 14 D.-K.

poètes (Sophocle et Euripide). Par conséquent, il paraît exclu de considérer les sophistes comme une catégorie autonome. Il convient plutôt de les envisager comme les représentants du questionnement propre à une époque : les sophistes n'ont pas fait naître (seuls) le problème, pas plus qu'ils ne l'ont définitivement résolu⁴. Ils offrent avant tout un aperçu plus net des positions en présence et des possibilités théoriques ouvertes par cette relativité des normes devenue manifeste. Miroir en quelque sorte d'un débat à la fois culturel, politique et épistémologique, ils vont décoriquer les processus de légitimation normative.

Les limites de la loi et le projet critique

Le *nomos* désigne tout ce qui est conforme à la règle, signification qui, selon les contextes, inclut l'usage, l'habitude, la loi (écrite ou non écrite, particulière ou générale, par opposition au simple décret). Dans toutes ses acceptions cependant, il revêt une orientation prescriptive, et pas seulement descriptive⁵. Il ne renvoie pas simplement aux conventions, aux mœurs ou aux valeurs qui ont cours dans une société, c'est-à-dire à l'ensemble des habitudes qui se sont imposées avec le temps et qu'il est possible d'observer, à l'instar de ce qui relève du folklore. Il recouvre plutôt une dimension normative, qualifiant moins l'usage que le bon usage. Que ce soit comme convention ou comme loi, le *nomos* correspond donc à ce qu'il convient de faire dans un cadre donné : il est une règle qui s'impose à un groupe d'individus.

La valeur prescriptive du *nomos* augmente la portée de la critique menée par les sophistes. Leur rôle ne se réduit pas à formuler un relativisme naïf lié au fait que les Grecs auraient tels usages, les Barbares tels autres, mais que tous seraient fondés à les adopter et à les respecter. Les sophistes ont adopté une position critique à l'égard du *nomos*, au sens où ils se sont faits les tenants d'une réflexion sur l'institution des normes. En

4. Pour un aperçu du débat, je renvoie à l'étude exhaustive de GUTHRIE, W.K.C., *Les Sophistes*, tr. Cottureau, J.-P., Paris, Payot, 1988, p. 63-141, qui en donne une présentation très antilogique, opposant les thèses de chacun sans vraiment montrer comment elles s'articulent et se répondent ; aussi à l'étude fondamentale de HEINIMANN, F., *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, Friedrich Reinhardt, 1942.

5. Voir KERFERD, G.B., *Le Mouvement sophistique*, 1999, p. 172.

ce sens, la critique sophistique du *nomos* renvoie à des prises de position face aux processus de justification éthique et de légitimation politique mis en œuvre par les hommes au sein d'une société. Elle entend en comprendre l'origine, le développement et les relations politiques qu'elles installent entre les hommes. Autrement dit, elle constitue ce moment où les Grecs reconnaissent la valeur construite des normes et s'interrogent sur la nécessité de les préserver dans leur fonction prescriptive, en même temps que sur les moyens de les faire évoluer.

Pour de nombreux intervenants du débat, l'examen du *nomos* suppose de faire intervenir un autre terme : la nature (*phusis*). Par opposition au *nomos*, qui est institué, la *phusis* renvoie à la manière dont les choses sont réellement, à leur principe de fonctionnement. Dans le débat, il importe moins toutefois de se prononcer en faveur du *nomos* ou de la *phusis*, comme devant les termes exclusifs d'une alternative, que de saisir leur articulation. En effet, face au constat de décalage entre ce qui relève de la nature (les facultés humaines, les réactions instinctives) et ce qui relève de la norme (les règles admises par le groupe), il convient moins de combler l'écart que d'en rendre les contours explicites, afin d'attribuer à chaque terme la place qui lui échoit au regard de la situation. Aussi de nombreux sophistes ont-ils mené des travaux dans différents domaines du savoir (physique, mathématique, littérature, histoire), de sorte que leur prise de position à l'égard de la loi résulte d'une analyse globale, qui inclut des considérations physiques ou épistémologiques. Dans ces conditions, saisir le rôle dévolu à la loi par rapport à la nature implique de les situer dans un cadre plus large, dans la mesure où derrière tout projet politique se profile une justification théorique. Et, le plus souvent, il s'agit moins de valoriser la loi au détriment de la nature, ou l'inverse, que de prendre acte d'un écart pour définir des principes d'action adéquats – qu'ils concernent l'individu ou la cité.

Considération méthodologique

Malgré l'importance de la question, les matériaux pour l'étudier sont rares. Les fragments dépourvus de toute intervention du témoin qui les transmet ne forment qu'une partie infime de nos sources. Pour l'essentiel, il s'agit de l'Anonyme de Jamblique, un groupe de fragments associés aux débats sophistiques et cités dans le *Protreptique* du néoplatonicien

Jamblique de Chalcis (242-325 ap. J.-C.) et d'un fragment sur papyrus du traité *Sur la Vérité* d'Antiphon⁶. Pour le reste, nos informations dépendent d'auteurs dont l'intervention sur le contenu du texte cité ou sur la doctrine mentionnée est souvent difficile à mesurer. Parfois, des données extérieures corroborent ou enrichissent leur représentation. C'est le cas pour Hippias, dont le témoignage transmis par Xénophon (430-354) est recoupé, du moins en partie, par celui de Platon ; mais aussi pour Thrasymaque, dont des fragments transmis par des sources postérieures font écho aux thèses qui lui sont attribuées dans la *République*⁷.

Quant à Protagoras, les données principales à son sujet proviennent de Platon, ce qui pose la question de méthode suivante : quelles garanties le témoignage de ce dernier offre-t-il pour reconstituer la position historique du sophiste, étant donné que Platon interprète davantage ses thèses qu'il ne les cite littéralement⁸ ? S'agissant du problème qui nous occupe, nous pouvons répondre que, dans son exposé de la doctrine qu'il attribue à Protagoras, Platon met justement en évidence le projet de la critique sophistique telle que Protagoras l'incarne et, sur ce point, il illustre une perspective théorique dont il envisage les résultats. Par ailleurs, les fragments sur d'autres points de la doctrine de Protagoras valident certains éléments du témoignage que Platon évoque dans le *Protagoras*, ce qui aide à reconstituer une position vraisemblable.

La critique sophistique dans ses manifestations

Dans la suite de cette contribution, je me concentrerai successivement sur plusieurs figures associées au mouvement sophistique, en suivant une perspective dynamique visant à montrer de quelle manière ces auteurs

6. Jamblique, *Protrepétique*, § 20 ; Antiphon, B 44 D.-K. = *P. Oxy.* 1364.

7. Sur Hippias, Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 13-25 et Platon, *Protagoras*, 337 c-e. Sur Thrasymaque, Platon, *République*, I, 343 a-344 c et 348 b-349 a, et les fragments B 1 et B 8 D.-K. ; voir surtout la contribution de D. El Murr ci-après dans ce même volume, à laquelle je renvoie le lecteur pour la position de Thrasymaque.

8. Les thèses de Protagoras sont au cœur du *Protagoras* et du *Théétète*. S'agissant de Calliclès, la question est plus brûlante encore, car celui-ci ne nous est connu qu'à travers le *Gorgias* (où, du reste, il se présente davantage comme un orateur que comme un sophiste).

se répondent⁹. Je partirai de Protagoras, qui semble avoir initié le débat, puis je traverserai différentes options prises à sa suite afin de souligner la richesse et la diversité des positions que les sophistes ont développées sur la question du *nomos*.

Protagoras et l'émergence des sophistes

Protagoras aurait été le premier à revendiquer le titre de sophiste, c'est-à-dire d'éducateur professionnel, tout en s'inscrivant dans une tradition d'éducation qu'il faisait remonter aux poètes (Homère, Hésiode, Simonide, etc.). À cet égard, il en hériterait en même temps qu'il romprait avec elle¹⁰. Ce point appelle quelques précautions, dans la mesure où c'est Platon qui lui prête cette affirmation, lui qui nourrit le projet de réunir ses adversaires sous la bannière des sophistes. Quoi qu'il en soit, Protagoras semble avoir créé une pratique d'enseignement, au sens où il fut le premier à réclamer un salaire en échange de compétences en matière de discours et d'action politique¹¹. Pour le reste, les circonstances de sa vie sont mal connues, tant les témoignages divergent. Il serait né à Abdère, en Thrace, aux environs de 490, où il aurait travaillé comme portefaix avant de s'initier à la philosophie¹². Il devint alors une figure intellectuelle éminente de la seconde moitié du v^{ème} siècle. Il fit d'ailleurs plusieurs séjours à Athènes, où il fréquenta le cercle de Périclès : en 444, celui-ci le chargea de doter Thourioi, une colonie panhellénique nouvellement fondée en Grande Grèce, d'une constitution (vraisemblablement démocratique, en accord avec les convictions politiques du stratège athénien). Il serait mort vers 420. Selon certains, il aurait été la victime d'un autodafé et aurait péri en exil pour avoir affirmé : « Au sujet des dieux, je ne peux

9. C'est en somme la perspective adoptée par BONAZZI, M., *I Sofisti*, Roma, Carocci, 2010, p. 83-114 (dans un chapitre intitulé « La giustizia e la legge »).

10. Protagoras, A 5 D.-K. (= Platon, *Protagoras*, 316 c-317 c).

11. Protagoras, A 1 D.-K. (= Diogène Laërce, IX, 51-52).

12. Diogène Laërce, IX, 53 : il aurait déjà fait preuve d'ingéniosité en tant que portefaix en inventant la *tulé*, une sorte de coussin destiné à faciliter la charge des porteurs. Diogène affirme que, pour cette raison, Démocrite, son concitoyen et contemporain, aurait fait de lui son disciple – à quoi font également écho Philostrate, Clément d'Alexandrie et Apulée. Toutefois, cette tradition tient plutôt de la reconstruction tardive visant à réunir ces deux hommes au sein d'une même tradition philosophique en raison de leur origine commune (Abdère). Elle résiste néanmoins difficilement à l'épreuve de la chronologie.

savoir ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas, ni quels ils sont quant à leur aspect. Car beaucoup d'obstacles empêchent de le savoir : l'obscurité et la brièveté de la vie humaine »¹³. Par ces mots, Protagoras semble soutenir un agnosticisme dont il est difficile de mesurer la teneur et l'impact¹⁴. Du moins sa réception n'a-t-elle pas empêché ses idées de jouir d'une grande postérité¹⁵.

S'agissant de la critique du *nomos*, Protagoras ouvre le questionnement sur l'historicité des normes et la nécessité de leur trouver une justification. Ses arguments sont exposés par Platon dans un dialogue éponyme, qui prête au sophiste un mythe suivi d'un discours s'étendant sur plusieurs pages¹⁶. Il faut toutefois évacuer d'emblée la question de savoir si Platon en donne là une citation littérale, parce qu'elle est mal posée. Il serait en effet étonnant, voire tout à fait exceptionnel, qu'il se soit contenté de reproduire si longuement les mots d'un autre auteur. Il est plus vraisemblable qu'il ait rassemblé des idées de Protagoras disséminées dans plusieurs discours existants, sous une forme qu'il jugeait cohérente¹⁷.

Le mythe survient afin de lever une objection de Socrate, qui doute que l'art (ou la vertu) politique s'enseigne dès lors que, la démocratie athénienne en fournit la preuve, tous semblent le maîtriser par nature, dans la mesure où tous les citoyens sont autorisés à prendre part aux débats de l'assemblée. Protagoras répond au moyen d'une histoire de l'humanité qui souligne la nature politique de l'homme. Reprenant le mythe de Prométhée, il distingue trois moments. Dans un premier temps,

13. Protagoras, B 4 D.-K. Les passages sur sa condamnation sont A 1 D.-K. (= Diogène Laërce, IX, 52) ; A 3 D.-K. (= Hétychius, scolie à la *République* de Platon, 600 c) ; A 4 D.-K. (= Eusèbe, *Préparation évangélique*, XIV, 3, 7) ; A 12 D.-K. (= Sextus Empiricus, *Contre les Dogmatiques*, IX, 55-56, qui cite les *Silles* de Timon de Phlionte) ; A 23 D.-K. (= Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 63). Mais Platon, le témoin le plus proche, lui fait dire qu'il a exercé son métier sans jamais avoir été inquiété (*Protagoras*, 317 b-c) : faut-il y voir un trait d'ironie de Platon qui, au moment d'écrire son dialogue trente ou quarante ans après le moment de la fiction, connaissait le destin du sophiste ?

14. Sur l'athéisme attribué à Protagoras, je renvoie à la contribution de J.-B. Gourinat dans ce volume.

15. Sur Protagoras, je me permets de renvoyer à mon livre récent *Platon héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.

16. L'ensemble s'étend sur *Protagoras*, 320 c-328 d.

17. Diogène Laërce (IX, 55) mentionne plusieurs titres de livres (perdus) en lien avec le mythe du *Protagoras*.

Prométhée et Épiméthée ont reçu des autres dieux la tâche de répartir entre les animaux les capacités naturelles. Or Épiméthée oublie l'homme du partage et, pour éviter de le laisser sans défense, Prométhée dérobe alors à Athéna et à Héphaïstos les arts et le feu. Dans un deuxième temps, les hommes, désormais pourvus des capacités techniques, ne parviennent pas néanmoins à survivre : soit ils vivent isolément et périssent sous les attaques des bêtes, soit ils se rassemblent mais finissent par s'entretuer, car leur manque l'art politique. Dans un troisième temps, Zeus mandate Hermès pour distribuer à tous les hommes la honte et la justice : « Établis en mon nom une loi (νόμον γε θεῶν παρ' ἐμοῦ) d'après laquelle celui qui est incapable de participer à la honte (αἰδώς) et à la justice (δίκη) doit être mis à mort, au titre de fléau pour la cité » (Platon, *Protagoras*, 322 d 4-5).

Ces trois phases successives décrivent moins une évolution historique qu'elles ne servent à définir les caractéristiques de l'humanité politique. La première montre qu'à la différence des autres espèces animales, la nature humaine est fondamentalement indéterminée, étant donné que ses capacités propres ne correspondent pas à des moyens de défense préétablis. Grâce aux techniques qu'il développe pour compenser sa situation initiale de manque, l'homme fabrique des armes et des abris, communique, honore les dieux, etc. autrement dit invente un ensemble de moyens pour garantir sa survie. Or, comme l'indique la deuxième phase, ces compétences techniques ne suffisent pas à préserver l'espèce, car elles sont en tant que telles incapables de créer le lien politique nécessaire à la cité. La présence de spécialistes seulement ne permet pas encore de constituer un État, parce qu'ils se limitent à des aspects pratiques. Ainsi l'architecte ou l'armateur peuvent-ils se prononcer sur la meilleure façon de construire un bâtiment ou un navire. En revanche, ils sont incapables de justifier pourquoi la cité devrait se lancer dans de telles entreprises, car ce point ne relève pas de leur spécialité : savoir si la cité doit se doter de bâtiments d'apparat ou d'une flotte militaire n'est pas une question technique réservée à une poignée d'individus experts d'un domaine, mais une question politique qui engage la cité dans son ensemble. D'où la troisième phase : l'octroi à tous les hommes de la honte et de la justice.

La condition fondamentale de la cité est donc que chacun participe à cette double capacité. La honte renvoie au respect de soi et des autres inhérent à une intériorisation de la pression sociale ; la justice est liée à

l'institution et à l'acquisition des lois/normes. Que cette loi qui impose à tout le monde d'y prendre part soit d'institution divine, au sens où elle résulte d'un édit de Zeus, ne doit pas s'entendre de façon littérale. La formule relève du registre mythique dont use Protagoras pour déconstruire le processus politique. Lui attribuer une origine divine, ce n'est donc pas la doter d'un contenu ni l'inscrire dans la nature. C'est plutôt en souligner la nécessité pour produire le lien politique. Ce *nomos* fondamental apparaît comme la condition pour que la cité existe : tous doivent consentir à se conformer à ses règles et contribuer à leur développement. Autrement dit, ce que montre Protagoras, c'est qu'un accord sur ce point est à la base de la vie politique. Il y a cité à partir du moment où tous les citoyens s'entendent sur la loi tacite qui consiste à reconnaître une valeur aux lois régissant leurs comportements et leurs interactions.

Il ne faut cependant pas déduire de l'accord autour de la loi fondamentale que le respect du *nomos* positif, c'est-à-dire des lois particulières de la cité, est inscrit dans la nature. Protagoras a conscience qu'il est impossible d'éviter que les citoyens ne violent les lois de la cité. C'est pour cette raison qu'il invoque cette loi d'un autre type, une règle qui autorise à se débarrasser de tout individu incapable de participer au jeu politique. Il faut en effet distinguer entre deux situations, selon qu'il s'agit de la loi fondamentale ou d'une loi particulière :

« Dans le cas de la justice ou de n'importe quelle vertu politique, que quelqu'un que l'on sait injuste déclare publiquement la vérité sur son propre compte [...] est un acte de folie. Tout le monde, affirme-t-on, doit se déclarer juste, qu'on le soit ou non, et celui qui n'affiche pas le visage de la justice déraisonne. On estime en effet impossible que quiconque n'ait pas part à la justice au moins en quelque façon, sous peine d'être exclu de la communauté. »
(Platon, *Protagoras*, 323 b 2-c 2)

La seule condition nécessaire au maintien de la cité est que tous les citoyens participent du consensus fondateur. À cet égard, il revient au même d'être réellement juste ou de seulement le feindre, car feindre la justice suppose déjà de reconnaître l'existence du lien qui unit la cité et, en ce sens, d'y consentir d'une certaine façon. Aussi la loi fondamentale est-elle la seule qui ne puisse être rompue sans mener à la destruction de la cité. Quant aux autres, leur respect individuel importe moins. Certes, Protagoras ne plaide pas pour autant en faveur d'un état de non-droit

où seule suffirait l'apparence de justice. Sa position soulève toutefois la question de savoir jusqu'où peut aller la défiance face aux lois positives sans nuire à la loi fondamentale, c'est-à-dire jusqu'où les citoyens peuvent enfreindre les lois sans impliquer, par leur attitude, la dissolution de fait de l'unité politique. Malheureusement, Protagoras ne nous a pas laissé de réponse directe et explicite.

Sa description du *nomos* positif offre toutefois quelques indices. De la même façon que la loi fondamentale est naturellement vide de tout contenu, les lois de la cité ne sont pas déduites de la nature. Elles n'ont en effet d'existence que dans le cadre d'une construction politique au sein de laquelle les hommes s'entendent sur un contenu : « ce que chaque cité estime juste et beau (δίκαια καὶ καλὰ), cela l'est réellement aussi pour elle, aussi longtemps qu'elle en juge ainsi (ἕως ἄν αὐτὰ νομίζη) » (Platon, *Théétète*, 167 c 4-5). Cette définition de la loi positive, qui survient dans le cadre d'une explicitation du relativisme que Platon attribue à Protagoras, pose son équivalence avec le juste, ce qui fait de Protagoras le fondateur du juspositivisme : le juste n'est rien d'autre que ce qui est défini par la loi et la loi englobe tous les comportements justes. Protagoras met donc en évidence la conventionnalité de la justice, elle-même réduite à un *nomos* construit et historique, entièrement relatif à son contexte d'énonciation.

Or sur quoi se fonde la décision de la cité qui définit la justice à travers la loi ? Protagoras invoque un critère subsidiaire : l'utile. Le seul instrument dont la cité dispose pour instituer la loi et définir le juste, c'est ce qui est dans son propre intérêt, ce qui lui est profitable tant que cela lui est profitable – dès lors, que l'irrespect généralisé à l'égard des lois ne peut profiter à la cité est un indice sur le point de rupture par rapport à la loi fondamentale. Cela n'implique pourtant pas que toutes les lois répondent toujours parfaitement à toutes les situations : dans la mesure où elles résultent d'un accord pris dans le temps, l'évolution des circonstances peut en rendre certaines obsolètes, voire inadaptées. Le caractère positif de la loi s'accompagne donc de la nécessité de la faire évoluer. Si le juste, la loi, correspondent à une expression de l'utile pour une cité à un moment de son histoire, ce que la cité juge tel est nécessairement appelé à être modifié. Et agir sur la loi, c'est précisément le rôle que Protagoras attribue au politicien, à l'orateur, parce qu'il détient la capacité de faire en sorte que la cité déclare juste ce qui est dans son intérêt. Ce point soulève toutefois une nouvelle question, pour laquelle Protagoras ne nous a pas

non plus laissé de réponse : si l'utile constitue le critère ultime du juste, comment définir le critère de l'utile lui-même ? Si l'orateur, ou l'homme politique, possède une marge de manœuvre vis-à-vis de la loi et du juste – la capacité ou la liberté d'en (faire) modifier le contenu –, qu'est-ce qui détermine l'utile sur lequel il fonde son action – l'intérêt de la cité ?

Cela étant, la capacité d'agir sur la loi n'est pas réservée à l'orateur. Dans la mesure où il attribue à tout un chacun la compétence politique, Protagoras décrit un modèle profondément démocratique. Du moins fournit-il une justification (quasi épistémologique) à la démocratie : la démocratie suppose de reconnaître à tout citoyen la capacité à mener les activités politiques qui sont attendues de lui. Protagoras va peut-être même encore plus loin : la démocratie est le seul régime qui permette aux hommes de réaliser les capacités politiques dont ils sont tous dotés *a priori*. La conséquence de cette thèse est que, dans le processus politique, et en particulier dans un cadre démocratique, tous les citoyens participent activement à l'énoncé des lois et à la définition du juste. Cependant, note Protagoras, les citoyens ne sont pas seulement les auteurs des lois ; ils en sont aussi les utilisateurs et les destinataires. Or, afin d'éviter qu'ils ne soient sans cesse tentés de les changer à leur gré et afin qu'ils acceptent le pacte implicite à l'origine de la cité, il est nécessaire de postuler un processus d'apprentissage en vertu duquel chacun intègre les codes en vigueur. La solution de Protagoras ne tient donc pas à un cours d'éducation civique, un enseignement isolé par un professeur isolé. Il fait plutôt de l'intégration des lois et du juste le résultat d'un processus continu et collectif dont tous sont partie prenante, comme dans le cas de la langue : de la même façon que l'apprentissage de la langue maternelle résulte d'une dynamique anonyme et collective, la transmission des codes liés au juste dans la cité repose sur un enseignement de tout le monde par tout le monde – les lois formant le dernier maillon de cette formation continue¹⁸. Et c'est cela qui, au fond, produit la force et l'unité de la cité.

Par conséquent, Protagoras révèle un paradoxe du *nomos*, au sens où celui-ci doit à la fois garantir son respect et autoriser sa violation dans des limites définies, à savoir sa modification dans un cadre clairement convenu. Si les lois n'ont pas d'autres auteurs que les citoyens, lois dont ils sont à la fois les auteurs et les élèves, plus aucune contrainte ne pèse

18. Platon, *Protagoras*, 325 c-326 e.

naturellement et l'homme devient le seul responsable des lois qu'il se donne. Comment dès lors s'assurer que les citoyens usent à bon escient de leurs capacités politiques sans nuire au *nomos* et prennent des décisions en accord avec l'intérêt général ? C'est cette faille que va viser Antiphon.

Antiphon : la relation entre l'individu et la loi

La première question qui surgit à propos d'Antiphon concerne son identité. On a pu croire en effet qu'il existait deux Antiphon, l'un sophiste, l'autre orateur. Le principal argument était la mention, chez Xénophon, d'« Antiphon le sophiste », en quoi certains ont vu l'indice d'une distinction par rapport à Antiphon de Rhamnonte¹⁹. Toutefois, comme l'a montré M. Gagarin, la preuve est faible, parce que le mot « sophiste » ne suffisait pas à l'époque pour démarquer un sophiste (véritable) d'un orateur, et Xénophon aurait vraisemblablement eu recours à une indication locative pour éviter la confusion entre deux personnages dont les activités étaient si proches²⁰. Des auteurs anciens avaient déjà tenté une distinction similaire, mais sur une base stylistique. Leurs critères s'avèrent cependant contestables au regard de nos propres exigences critiques. Il paraît dès lors plus raisonnable de s'entendre sur l'existence d'un seul Antiphon, originaire d'Athènes, à la fois sophiste, auteur de discours et de traités scientifiques, et figure politique qui aurait été un partisan de l'oligarchie et un membre des Quatre-Cents (411) – ce qui l'aurait mené à être condamné à mort la même année, à la restauration de la démocratie.

La position d'Antiphon sur le *nomos* se dégage des fragments de son livre *Sur la Vérité*, dont un fragment sur papyrus découvert dans la seconde moitié du XX^e siècle a renouvelé l'interprétation²¹. Son point de départ est la définition positiviste inspirée de Protagoras :

« La justice consiste à ne pas transgresser les dispositions légales de la cité (τὰ τῆς πόλεως νόμματα) dans laquelle on se trouve être citoyen. Cela

19. Xénophon, *Mémoires*, I, 6, 1-2.

20. GAGARIN, M., *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, The University of Texas Press, 2002, p. 37-52. La distinction entre deux Antiphon est défendue par PENDRICK, G.J., *Antiphon the Sophist. The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 1-26.

21. Antiphon, B 44 A D.-K. (= Papyrus d'Oxyrhynque, 1364).

dit, un homme utiliserait la justice à son plus grand avantage si, en présence de témoins, il faisait grand cas des lois, mais, en l'absence de témoins, grand cas de la nature ; car les lois sont adventices (ἐπίθετα), mais la nature est nécessaire (ἀναγκαῖα) ; et ce qui relève des lois résulte d'un accord sans être naturel, alors que ce qui relève de la nature se produit spontanément, sans résulter d'un accord. » (B 44 A col. I)

La justice est clairement liée à la loi et à la cité, sans relation avec la nature : comme tout ce qui entre dans le domaine du légal, elle relève du pacte humain fondateur de la cité, dont le respect assure la cohésion de celle-ci. Partant de cette définition, Antiphon s'interroge sur le type d'autorité qu'elle implique et sur son adéquation du point de vue du seul critère retenu par Protagoras : l'utile.

Son examen prend appui sur l'opposition entre le *nomos* et la *phusis*. D'un côté, la nature est contraignante, car elle désigne ce à quoi il est impossible d'échapper du fait des besoins indispensables à la survie (boire, manger). Elle englobe tout ce que l'homme ne peut pas ne pas faire. De l'autre, la loi est adventice, surimposée, au sens où elle s'ajoute à l'état naturel. L'opposition dépasse d'ailleurs le cadre de la politique, comme le révèle cet autre fragment de *La Vérité* qui inscrit le raisonnement politique dans la continuité d'une analyse physique : « Si on enterrait un lit et si la putréfaction prenait la puissance d'engendrer un rejeton, il n'en naîtrait pas un lit mais du bois²². » L'observation révèle ainsi la permanence de la nature en tant que principe indéterminé (Antiphon la qualifie d'*arruthmiston*, sans forme ou sans ordre) qui subsiste en deçà de la forme conventionnelle que lui imprime l'artisan²³. Or son caractère adventice ne prive le lit (fabriqué) ni de sa réalité ni de son utilité : sans être nécessaire, il ne remplit pas moins une fonction. Transposée au plan politique, l'analyse physique révèle que la nature (et ses contraintes) subsiste bien en deçà des lois qui évoluent selon le contexte, sans pour autant complètement priver ces dernières d'une certaine utilité.

22. Antiphon, B 15 D.-K. (= Aristote, *Physique*, II, 1, 193 a 12-14).

23. Antiphon se range parmi les partisans d'une conception matérialiste de la nature (aux côtés de Démocrite), c'est-à-dire d'une nature régie par des lois mécaniques nécessaires (voir B 12 D.-K. ; on trouve une description mécaniste des phénomènes célestes dans les fragments B 26-29 D.-K.). Il s'oppose en cela à une autre tradition qui développe une vision téléologique de la nature (bien représentée par Platon et Aristote).

Cette présentation pourrait laisser penser au privilège de la nature comme critère de l'utile, dès lors qu'elle détient une forme de nécessité dont la loi est dépourvue. Or Antiphon nuance sa position en distinguant deux situations : en présence de témoins, il est plus utile d'obéir à la loi ; mais en leur absence, il vaut mieux suivre la nature. Étant donné que la justice et la loi résultent purement et simplement d'une convention, leur valeur repose intégralement sur la présence des parties prenantes. Dans ces conditions, le respect de la loi ne semble utile que si, et seulement si, quelqu'un peut en attester. Mais Antiphon diagnostique ici davantage que l'artificialité de la loi. Il note qu'en tant que critère d'action, l'utile dépend des circonstances : si quelqu'un peut en attester, le respect envers la loi est préférable au respect envers la nature. Prenons l'exemple d'un individu qui cueille une pomme dans un verger sans obtenir l'accord du propriétaire. Ce faisant, il satisfait une contrainte naturelle en répondant au besoin de se nourrir ; mais, en même temps, il agit de façon contraire à la loi. Selon les circonstances, il paraît dès lors dans l'intérêt de chacun d'adapter sa conduite : soit cueillir la pomme pour se nourrir et assurer sa survie, soit s'abstenir et donc éviter la punition. De cette façon, Antiphon montre combien le critère de l'utile est relatif – ce qui est utile par nature à l'individu ne l'est pas nécessairement à la cité, ni l'inverse – et souligne par là l'impossibilité pour Protagoras et les partisans du *nomos* de fonder la loi sur cette base.

L'opposition entre la loi et la nature atteste ainsi des limites du positivisme :

« Si on transgresse les dispositions légales (τὰ νόμῳ), on échappe à la honte (αἰσχύνῃς) et au châtime (ζημίᾳς) à la condition de passer inaperçu de ceux qui ont conclu l'accord, mais si on ne passe pas inaperçu, on n'y échappe pas. Et si on fait violence au-delà du possible à quoi que ce soit qui procède de la nature, quand bien même on passerait inaperçu de tous les hommes, le mal n'est en rien moindre ; et si tous le voient, il n'est en rien plus grand ; car ce n'est pas du fait de l'opinion (διὰ δόξαν) qu'on subit un dommage, mais du fait de la vérité (δι' ἀλήθειαν). » (B 44 A col. II)

S'agissant d'une infraction à l'encontre de ce qui est naturel, le nombre de témoins n'a aucune incidence sur ses effets, car la pénalité qu'elle entraîne est réelle, autrement dit sans lien avec les circonstances. Si j'arrête de m'alimenter, la conséquence en sera la mort, qu'il y ait ou non des personnes pour le constater. En revanche, le mal causé par une infraction

vis-à-vis de la loi dépend des témoins et tient avant tout de l'opinion, de la réputation dont les effets relèvent de la honte. L'opposition souligne à nouveau le caractère adventice de la loi, dans la mesure où ses sanctions mêmes paraissent moins prégnantes. Il ne faudrait pas cependant oublier un fait majeur : la sanction sociale n'est pas moins pénible et elle entraîne des effets très concrets pour celui qui la subit, raison pour laquelle elle constitue un incitant réel à éviter les écarts de conduite. On le voit, la mise en regard de la loi et de la nature ne vise pas avant tout à prôner un pragmatisme opportuniste où les individus seraient invités à jouer de la justice à leur gré. Elle met plutôt en relief les limites du contrat social, de la loi et de la justice, conçus comme la base de la cité.

Quel regard faut-il dès lors porter sur les décisions légales ? La loi est une prise de distance à l'égard de la nature, étant donné qu'elle agit en toute indépendance et sans prendre celle-ci comme modèle. Il en résulte, de son point de vue, que nombre de ses décrets entrent en conflit avec la nature, au sens où elle impose des limites là où la nature n'a rien fixé. Car la loi définit pour les sens le domaine du licite, en les confinant tant sur le plan du droit que du devoir. Elle en restreint ainsi l'usage, en décidant de corps que nous ne pouvons voir, de mots que nous ne pouvons entendre, d'actes que nous ne pouvons poser, de lieux que nous ne pouvons pénétrer, de pensées que nous devons écarter. Mais elle impose aussi des façons de regarder, d'écouter, d'agir, de marcher ou de penser. Or, envisagés du point de vue de la nature, de tels prescrits se révèlent indifférents : « Tout ce dont les lois détournent les hommes n'est en rien plus amical ni approprié à la nature que ce à quoi elles les encouragent (B 44 A col. III). » Rien dans la nature ne justifie les décisions légales, dès lors qu'un ordre produit par la loi ne lui correspond pas davantage qu'un autre²⁴. Aussi la loi prive-t-elle la nature de sa liberté et entrave certains besoins : à partir du moment où elle s'impose (et où il y a des témoins pour en attester), elle seule prévaut – ce qui ne l'empêche pas de produire parfois d'autres bienfaits que la nature.

L'écart par lequel Antiphon met en évidence l'origine purement humaine de la loi invite à interroger la nature de l'utile qu'elle met en œuvre. La nature fournit des critères objectifs, tel le fait de vivre et de mourir :

24. En accord avec GAGARIN, M., *Antiphon the Athenian*, 2002, p. 69-73.

« Vivre et mourir sont liés à la nature, et pour les hommes²⁵ vivre relève du bénéfique, mourir de ce qui ne l'est pas. Or, parmi les choses bénéfiques, celles qui sont posées par les lois sont des entraves de la nature (δεσμοὶ τῆς φύσεως), tandis que celles qui sont posées par la nature sont libres. Ce qui fait souffrir, en droite raison en tout cas, ne profite donc pas à la nature plus que ce qui réjouit ; car ce qui est vraiment bénéfique (τὰ τῷ ἀληθεὶ ξυμφέροντα) ne doit pas nuire, mais aider. †²⁶ »

Le couple formé par le bénéfique et son contraire s'avère indépendant de celui formé par la nature et la loi. La nature n'est donc pas totalement bénéfique et la loi totalement nuisible. À nouveau, Antiphon utilise l'une en contrepoint pour déconstruire les effets, potentiellement néfastes, de l'autre. Le problème surgit clairement : si la loi contrevient à des critères objectifs tels que la vie et la mort, elle place les citoyens dans une situation paradoxale dès lors qu'elle proscrie ce qui serait bénéfique par nature. Antiphon dénonce ainsi le problème du positivisme protagoréen, à savoir que le conflit de la loi face à la nature fait de l'utile un critère incertain. Car, à partir du moment où rien n'assure que l'utile selon la loi soit préférable à celui selon la nature, la loi perd sa légitimité²⁷. Pourquoi, par exemple, se soumettre à une loi mortifère qui empêche de dérober une pomme sans l'accord du propriétaire de l'arbre ? Reste toutefois que la nature, de son côté, n'impose rien : elle est un critère strictement indicatif, dont l'existence est incontestable, mais qui ne manifeste aucune préférence et qui, pour cette raison, ne justifie pas d'invoquer un droit naturel²⁸.

Ce point devient plus manifeste encore à l'observation des limites de la loi et de la justice : pourquoi la loi tolère-t-elle que des individus qui la respectent subissent des torts ? En effet, sa protection contre les exactions procède *a posteriori*, par la voie d'une justice punitive. Or, bien qu'elle soit inscrite dans la loi, la peine infligée au coupable ne soulage pas la victime

25. Je lis la leçon αὐτοῖς adoptée par la plupart des éditeurs, à l'exception notable de Pendrick (qui lit αὐτῆ).

26. Antiphon, B 44 A col. III-IV. Malheureusement, le texte devient lacunaire quand Antiphon s'apprête à traiter de l'utile pour la nature.

27. BONAZZI, M., *I Sofisti*, 2011, p. 106-107.

28. En accord avec NESCHKE-HENTSCHKE, A., *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne. Volume 1*, Louvain – Paris, Peeters, 1995, p. 144 ; et aussi HOURCADE, A., *Antiphon d'Athènes. Une pensée de l'individu*, 2001. Bruxelles, Ousia, p. 101-102.

du tort subi. Il y a là de quoi s'interroger sur sa force et sur les raisons de la respecter, au vu de l'écart entre ce qu'elle décrète et les risques qui menacent les citoyens qui lui obéissent. En un sens, elle légitime un état de fait, autorisant celui qui agit à agir et celui qui subit à subir. Plus encore, il lui arrive d'admettre, si ce n'est de prescrire des comportements inconciliables, tels que ne pas nuire à autrui et témoigner contre un accusé sans en avoir été la victime. Sous cet angle, elle paraît non seulement amoral, au sens où elle ne se prononce pas plus à l'avantage de l'un que de l'autre, mais elle renferme une contradiction, qui a pour conséquence de causer ce qu'elle vise à combattre. En effet, bien qu'elle résulte d'un contrat passé entre les hommes en vue d'assurer leur sauvegarde, elle installe un climat de méfiance. Elle se révèle dès lors un mauvais fondement pour la cité.

Mais pour quelle raison ? Des analyses précédentes, il ressort qu'Antiphon privilégie un critère : l'individu. C'est l'individu qui a avantage à utiliser la justice à sa convenance, selon les circonstances. Et c'est également de son point de vue que vivre et mourir constituent des critères objectifs, l'un qui se range du côté du bénéfique, l'autre non. En revanche, du point de vue de la nature dans son ensemble, vivre et mourir sont indifférents, voire sont nécessaires, puisque la mort fait partie d'un même cycle global que la vie²⁹. Et c'est encore le cas d'individus lésés par la justice qu'Antiphon envisage dans ses exemples. Dans ces conditions, l'erreur de la loi consisterait à viser l'intérêt de la collectivité et à régler les situations sur un plan général, au lieu de prendre en considération les individus qui constituent la cité. En définitive, elles prennent des décisions sans vraiment tenir compte de ceux auxquels elles s'appliquent. Pourquoi dans ce cas l'individu devrait-il suivre un critère du bénéfique qui ne lui correspond pas, voire qui lui cause craintes et préjudices ? Tout au plus, si respecter la loi venait à lui causer des effets favorables, celle-ci mériterait peut-être d'être suivie.

À nouveau, Antiphon ne prône pas un jusnaturalisme fondé sur la fonction paradigmatique de la nature. Il utilise la nature comme un indice de l'inadéquation du *nomos*. En définitive, il dénonce moins l'opposition entre la loi et la nature que leur relative indifférence : la nature ne prescrit rien, la loi ne tient pas compte de la nature. Or produire une politique plus en accord avec l'individu supposerait de développer la

29. Cf. HOURCADE, A., *Antiphon d'Athènes*, 2001, p. 108-115 ; BONAZZI, M., *I sofisti*, 2011, p. 107-108.

connaissance de la nature³⁰. C'est, semble-t-il, ce qu'Antiphon entreprenait dans d'autres fragments, malheureusement très mutilés. On y lit les signes qu'une connaissance complète de la nature, et en particulier de la nature de l'homme, fournira des bases solides pour la vie collective, en lien avec les caractéristiques de l'individu. Un fragment de papyrus traduit d'ailleurs ce lien entre les questions physiques et politiques – ou culturelles –, en soulignant le décalage entre les normes sociales (qui entrent également dans la catégorie des *nomoi*) et les caractéristiques naturelles :

« Les lois de nos voisins, nous les connaissons et les respectons ; alors que les lois de ceux qui vivent loin, nous ne les connaissons pas et nous ne les respectons pas. À cet égard, nous nous comportons les uns à l'égard des autres comme des barbares (βεβαρβαρώμεθα), dans la mesure où, par nature, nous sommes tous semblablement capables d'être des Barbares ou des Grecs. Il convient d'observer ce qui s'impose par nature à tous les hommes et à <un même degré>. De ce point de vue, aucun d'entre nous ne se distingue en tant que Barbare ou que Grec, car nous respirons tous par la bouche et par les narines, nous rions quand nous sommes heureux et nous pleurons quand nous sommes affligés, nous recevons les sons par l'ouïe, nous voyons par la vue grâce à la lumière, nous travaillons avec nos mains et nous marchons sur nos pieds. » (Antiphon, B 44 B col. II-III)

Bien que tous les hommes soient liés par une identité physique, en vertu de laquelle tous éprouvent les mêmes besoins qui transitent par les mêmes organes, les normes culturelles (ou sociales) imposent des différences adventices, à l'instar des lois positives. Aussi divisent-elles non seulement le monde sans raison (naturelle), mais elles tendent à faire croire à la nécessité et à la réalité des distinctions qu'elles produisent, de sorte que le Grec semble convaincu de sa différence radicale par rapport au Barbare. Or, Antiphon y insiste, ces normes sont historiques et relatives, raison pour laquelle le Grec s'avère en quelque sorte le Barbare d'un autre, car il n'est pas plus justifié dans ses pratiques et usages que tous ceux dont il entend se démarquer. Dès lors, les normes distribuent les hommes et, allant à l'encontre des propriétés communes au niveau plus fondamental de la nature, elles entraînent la fragmentation de l'humanité.

30. Comme l'a montré BONAZZI, M., « L'Uomo, gli dei, le besti. A proposito dell'antropologia di Antifonte », *Elenchos*, 27, 1, 2006, p. 101-115.

La loi et le contrat

Le positivisme juridique va susciter d'autres réactions, pour lesquelles la documentation se révèle souvent lacunaire. Plusieurs auteurs souscrivent à l'idée que la cité repose sur une sorte de contrat qui, comme dans le mythe du *Protagoras*, assure son bien-être et celui des citoyens qui y consentent.

Un premier témoignage provient d'un sophiste anonyme, dont les fragments nous ont été conservés par le néoplatonicien Jamblique (± 250-330 ap. J.-C). Près de sept siècles après la date présumée de la vie du sophiste, Jamblique a intégré dans le chapitre 20 de son *Protreptique* – une introduction visant à convertir à la philosophie – un ensemble de sept fragments qui, pour cette raison, sont connus sous le nom d'Anonyme de Jamblique. Selon celui-ci, la loi apparaît comme le résultat d'une nécessité³¹ :

« Si les hommes sont en effet incapables par nature de vivre tout seuls, s'ils ont convergé les uns vers les autres sous l'effet de la nécessité, s'ils ont découvert tout leur mode de vie et les artifices qui y contribuent, s'il ne leur est pas possible de vivre ensemble en l'absence de lois (car il en résulte pour eux un dommage plus important que celui d'une vie qu'ils mènent tout seuls), à cause de ces nécessités la loi et le juste règnent sur les hommes et ne peuvent être modifiés en aucune façon. Ceux-ci sont en effet fortement liés par nature. » (B 6.1 D.-K. = Jamblique, *Protreptique*, 20)

Le raisonnement de l'Anonyme part de la nature, qui prédispose les hommes aux maladies et aux souffrances et qui, pour cette raison, les contraint à se rassembler, puis à développer les techniques – une situation analogue à celle décrite dans le mythe du *Protagoras*. Et la même nécessité les conduit alors à instituer la loi (et la justice), à laquelle ils se soumettent de façon volontaire. En un sens, la loi dépasse le statut d'une simple convention, puisqu'elle s'impose avec la force de la nécessité. L'Anonyme

31. Sur l'Anonyme, LOMBARDI, M., « Etica, politica ed economia nell'Anonimo di Giamblico (VS 89, 7, 1-9) : Un esempio di ideologia democratica del V o IV sec. ? », *Rheinisches Museum für Philologie*, 154, 2, 2011, p. 129-151 ; GAVRAY, M.-A., « De l'Anonyme à Jamblique : ou de l'usage politique de la richesse », dans Helmer, É. (dir.), *Richesse et Pauvreté chez les philosophes grecs*, Paris, Vrin, 2016, p. 277-303.

pose ainsi une continuité entre la *phusis* et le *nomos* qui garantit l'autorité de la loi, sans qu'au fond rien dans son contenu ne résulte de la nature, en dehors de la nécessité elle-même. La loi contient dès lors sa propre justification : elle est cela seul qui, par son respect, permet à l'homme de s'épanouir (et l'Anonyme dresse une liste des bienfaits dont profite une cité où la loi est respectée, B 6.2-5 D.-K.). Dans ces conditions, l'Anonyme évacue le postulat d'une institution divine ou d'un critère de l'utile qui dépasse la loi, car la simple connaissance de sa fonction bénéfique au niveau politique doit suffire à en assurer le respect, en toute nécessité.

Le positivisme contractualiste initié par Protagoras trouve encore un partisan en la figure de Lycophon, dont nous savons seulement, grâce à Aristote, qu'il fut un sophiste. Il semble même aller encore plus loin en définissant la loi non seulement comme une convention, mais comme une « garantie réciproque des droits » (ἐγγυητῆς ἀλλήλοις τῶν δικαίων)³². Dans ces termes, la fonction première de la loi consiste à protéger les citoyens les uns contre les autres : en se soumettant à la loi, ils reconnaissent aux autres les mêmes droits, ce qui leur permet de vivre ensemble. Cette fonction minimale conduit cependant Aristote à conclure que la cité se limite à la protection réciproque, au lieu de remplir une fonction éducative et morale – contre les prétentions que lui attribuait Protagoras.

La persistance du positivisme ne doit cependant pas laisser penser qu'il faisait l'unanimité parmi les sophistes. En atteste notamment Hippias d'Élis (± 440-340), qui appartient aussi à la seconde génération de sophistes. Dans les *Mémoires*, Xénophon met en scène son dialogue avec Socrate à propos du juste, un entretien vraisemblablement fictif dont la fidélité à Hippias est difficile à établir³³. La discussion s'engage autour de la conception positiviste, qui identifie le légal (*nomimon*) et le juste (*dikaion*) sous la forme d'une biconditionnelle : ce qui est juste est légal et ce qui est légal est juste. La première conséquence en est la suppression de toute relation nécessaire entre des normes universelles et les lois positives : les lois sanctionnent des valeurs qui ne sont plus universelles. La deuxième

32. Lycophon, A 3 D.-K. = Aristote, *Politiques*, III, 8, 1280 b 10. Lycophon appartient vraisemblablement à la seconde génération de sophistes, ceux qui vécurent entre la seconde moitié du v^{ème} siècle et la première moitié du iv^{ème} siècle. Sa position correspond à celle de Glaucon dans la *République* de Platon (II, 358 e-359 c).

33. Hippias, A 14 D.-K. (= Xénophon, *Mémoires*, IV, 4, 5-24).

conséquence concerne le respect de la loi : comment l'imposer quand les législateurs eux-mêmes transgressent la loi lorsqu'ils l'abrogent ou la modifient ? Hippias partage donc l'objection contre le positivisme : quelle garantie la loi positive offre-t-elle à sa propre autorité et à sa propre sauvegarde ? Mais il ne discrédite pas tout à fait la loi pour autant, attribuant au respect une justification pragmatique : le *nomos* doit demeurer un objet de respect, tout comme la patrie doit être défendue en temps de guerre bien que les belligérants sachent que la guerre aboutira à la paix. La suite du témoignage prête à Hippias un naturalisme selon lequel il existerait des lois non écrites instituées par les dieux, en vertu desquelles les hommes proscriraient partout certains comportements, tels que l'inceste. Ces lois correspondent à des lois naturelles, où les punitions sont directement inscrites dans la loi même (les malformations, par exemple) – ce qui constitue la meilleure garantie de respect. Mais le fait que tous les arguments soient avancés par Socrate invite à rester prudent quant à l'attribution du naturalisme à Hippias³⁴. Au mieux, montrent-ils comment le recours à la nature permet de souligner les limites de la loi positive.

Mais la critique la plus virulente du positivisme provient d'un fragment longtemps attribué à Critias (460-403), oncle de Platon et membre influent de l'oligarchie athénienne, mais qu'il faut désormais restituer à Euripide. L'extrait provient d'un drame satyrique, le *Sisyphus*, raison pour laquelle il ne faut pas chercher dans son contenu les idées de l'auteur – après tout ce sont les propos d'un personnage de théâtre –, mais plutôt le reflet des arguments d'une époque³⁵. Le fragment décrit un développement de l'humanité en trois phases. La première correspond à l'état primitif, bestial, désordonné et violent, où aucune règle n'organise le vivre ensemble et où aucune punition ne limite les injustices (v. 1-4). La deuxième voit l'institution de lois et, en même temps, de la justice, une contemporanéité propre au positivisme. Le but est de canaliser les nuisances réciproques,

34. Il en va ainsi dans le *Protagoras*, où Hippias paraît affirmer l'existence d'une loi naturelle sanctionnant la possibilité du *cosmopolitisme* (Hippias, C 1 D.-K. = *Protagoras*, 337 c 5-e 2). Mais la brièveté du témoignage incite à rester prudent et à ne pas aller au-delà de l'affirmation d'un décalage entre la nature et les limites qui lui sont imposées par la loi.

35. Le fragment est le B 25 a D.-K. (= Sextus Empiricus, *Contre les Dogmatiques*, IX, 54). Il est surtout connu pour sa critique de la religion. Voir SUTTON, D., « Critias and Atheism », *The Classical Quarterly*, 31, 1, 1981, p. 33-38 ; KAHN, Ch.H., « Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphus* Fragment », *Phronesis*, 42, 3, 1997, p. 247-262.

caractéristiques de la démesure (*hubris*), en s'imposant contre l'état antérieur avec la même violence (v. 5-8). Cette phase montre l'insuffisance de la loi à établir un ordre politique, parce que la crainte de la peine ne suffit pas à imposer le respect des règles communes : la force de la loi est conditionnée par la force du pouvoir tutélaire (v. 9-10). D'où la dernière phase : l'invention des dieux. Le contrôle devient alors permanent, dans la mesure où il est délégué à des individus capables de surveiller chaque action par leur omniprésence, leur omniscience et leur éternité – une surveillance comparable à la conscience morale, car même une pensée secrète entraîne la crainte du châtement. La religion et la cité reposent donc sur un mensonge destiné à imposer l'ordre par un autre moyen que la force, la peur (v. 11-40). Ce texte souligne les insuffisances du positivisme, montrant par un autre biais qu'Antiphon la nécessité, plus que d'un critère, d'un moyen coercitif pour faire respecter les lois. L'idéal de connaissance prôné par Protagoras et repris par l'Anonyme de Jamblique semble loin de faire l'unanimité.

Une leçon de réalisme

De Protagoras à ses épigones, la critique sophistique du *nomos* se caractérise par un certain réalisme. Par le biais d'une analyse génétique, elle montre en quoi la loi est une construction humaine, ce qui revient à en évaluer l'autorité autant que les conditions et les limites. À cet égard, ces limites sont tantôt perçues comme des forces, tantôt comme des faiblesses, du fait de l'instabilité qu'elles installent dans le processus de fondation politique. Dans tous les cas, elles définissent des marges de manœuvre pour l'activité politique. Car l'analyse sophistique ne poursuit jamais une finalité prescriptive : elle se veut avant tout la description d'un état de fait visant à en comprendre les ressorts et, par voie de conséquence, à en décrypter les règles afin, dans un second temps, de participer au processus politique de modification des lois. Les sophistes avaient donc perçu le statut précaire, instable, de la vie politique et de la loi. Mais ils avaient surtout compris l'intérêt pour les citoyens de prendre part à l'activité législative.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	7
<i>Bernard Collette-Dučić, Marc-Antoine Gavray et Jean-Marc Narbonne</i>	
Avant-propos – Considérations générales sur l’esprit critique grec....	9
<i>Jean-Marc Narbonne</i>	
Introduction.....	31
<i>Bernard Collette-Dučić et Marc-Antoine Gavray</i>	
Table des auteurs.....	47

PREMIÈRE PARTIE :

RELIGION ET APPROCHE CRITIQUE DU RELIGIEUX

Réflexions sur la religion grecque antique : comment appréhender le polythéisme ?.....	57
<i>Pierre Bonnechere et Vinciane Pirenne-Delforge</i>	
Le mode agonal dans la pensée grecque.....	99
<i>Elsa Bouchard</i>	
Xénophane de Colophon et l’approche critique du religieux.....	121
<i>Simon Fortier</i>	

Le dieu des philosophes.....	143
<i>Sylvain Delcomminette</i>	
L'athéisme antique, entre accusation et réalité.....	167
<i>Jean-Baptiste Gourinat</i>	

DEUXIÈME PARTIE :

SAVOIR, PARADOXES ET SCEPTICISME

<i>Sophia</i> divine et <i>sophia</i> humaine chez Platon, Xénophon et Aristote..	193
<i>Louis-André Dorion</i>	
Énigmes et paradoxes dans la philosophie grecque ancienne.....	217
<i>David Sedley</i>	
L'Académie hellénistique et l'héritage sceptique de Platon.....	237
<i>Mauro Bonazzi</i>	
Méthode et savoir critiques dans le néo-pyrrhonisme.....	259
<i>Stéphane Marchand</i>	

TROISIÈME PARTIE :

CRITIQUE SOCIALE ET POLITIQUE

Égalité, liberté et contrainte dans la <i>polis</i> grecque.....	285
<i>Ivan Jordović</i>	
La critique sophistique du <i>nomos</i>	319
<i>Marc-Antoine Gavray</i>	
Platon contre (et avec) Thrasymaque.....	343
<i>Dimitri El Murr</i>	
La critique cynique du <i>nomos</i> et l'idéal de vie <i>kata phusin</i>	365
<i>Suzanne Husson</i>	
La restauration du <i>nomos</i> dans la <i>Politeia</i> de Zénon et dans le stoïcisme orthodoxe.....	391
<i>Emmanuele Vimercati</i>	

QUATRIÈME PARTIE :
LICENCE POLITIQUE ET LICENCE ARTISTIQUE

La licence démocratique et son interprétation philosophique dans l'antiquité	417
<i>Bernard Collette-Dučić</i>	
<i>Parrhêsia</i> critique et critique de la <i>parrhêsia</i> à l'époque classique et hellénistique	443
<i>Sophie Aubert-Baillet</i>	
La défense de la liberté artistique et de la fiction : une nouveauté assumée dans la <i>Poétique</i> d'Aristote	465
<i>Jean-Marc Narbonne</i>	
Critique et licence dans la comédie ancienne	487
<i>Ghislaine Jay-Robert</i>	
Comédie ancienne, comédie nouvelle : un bilan à revoir	523
<i>Dmitri Nikulin</i>	
Bibliographie	553
Index locorum	597
Index nominum	627
Index rerum	639