

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

REMERCIEMENTS

*Bernard Collette-Dučić, Marc-Antoine Gavray
et Jean-Marc Narbonne*

Ce volume s'inscrit dans le cadre du projet de recherche *Raison et Révélation : l'Héritage Critique de l'Antiquité* – financé par le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada (subvention Partenariat 2014-2021), sous la direction de Jean-Marc Narbonne.

Il correspond au Thème 1 de ce grand projet septennal, qui en compte au total 3. Dans son ensemble, cette recherche débouchera sur trois publications interconnectées chez le présent éditeur :

L'esprit critique dans l'Antiquité, tome 1 : Critique et licence dans la Grèce antique

L'esprit critique dans l'Antiquité, tome 2 : La naissance de la théologie comme « science » (actes du colloque de Paris en 2019)

L'esprit critique dans l'Antiquité, tome 3 : Renouveau culturel et postures critiques à l'époque impériale et dans l'Antiquité tardive (actes du colloque de Québec prévu en 2021)

Nous tenons à remercier sincèrement le CRSH ainsi que les partenaires internationaux qui ont cru en la valeur de cette recherche. Deux réunions ont permis aux différents auteurs du présent volume de se rencontrer et

d'échanger en vue de la publication finale : la première, un workshop tenu à l'Université de Liège du 2 au 4 mars 2016, organisée par Marc-Antoine Gavray et financée par le Fonds National de la Recherche Scientifique belge ; la seconde, un colloque tenu à São Paulo du 3 au 5 novembre 2016, organisée par Mauricio Marsola et Marco Zingano, avec l'aide financière de plusieurs fonds brésiliens (FAPEPS, CAPES, UNIFESP et USP) et canadien (CRSH). Nous remercions les organisateurs pour leur dévouement et les organismes subventionnaires pour leur aide précieuse. Outre les auteurs eux-mêmes, qui ont su être à l'écoute de nos demandes, nous voudrions aussi remercier tout particulièrement Monique Coste-Peret, qui nous a aidés dans la révision des textes.

INTRODUCTION

Bernard Collette-Dučić et Marc-Antoine Gavray

S'il est difficile de déterminer les traits essentiels d'un peuple et d'une culture sans tomber dans des raccourcis et simplifications souvent dommageables, l'exercice devient franchement périlleux quand il s'agit de la Grèce ancienne, laquelle n'a cessé d'être source de fascination et objet d'éloges difficiles à surpasser – ce fameux « miracle » grec dont parlait Ernest Renan. Dans cet ouvrage, nous avons voulu aborder deux caractéristiques qui, si elles ne peuvent évidemment rendre justice à la complexité de la culture grecque dans l'Antiquité, apparaissent malgré tout avoir joué un rôle clé à l'intérieur de celle-ci : la pensée critique et la licence.

Loin d'être cantonnées aux marges de la société grecque, ces deux caractéristiques prennent leurs sources dans les strates les plus profondes de la culture hellénique, en particulier son rapport au religieux et sa dimension agonale, lesquels sont examinés dans la première partie de ce volume, intitulée « Religion et critique du religieux ». Comme le rappellent Pierre Bonnechere et Vinciane Pirenne-Delforge (désormais *B-PD*) dans le chapitre qu'ils consacrent au polythéisme antique, « dans la Grèce antique, la religion n'est pas une catégorie de pensée bien circonscrite... Elle est partout, diffuse, présente dans bien des aspects de la vie, à des degrés divers, dans la politique, l'art, la médecine, la philosophie » (p. 58). Contre

l'idée, encore prégnante de nos jours, selon laquelle la religion grecque aurait de moins en moins participé à l'élaboration de la culture hellénique à mesure que s'imposait la « rationalité » des philosophes et autres « penseurs des Lumières » grecs, *B-PD* montrent que la critique des mythes poétiques et religieux est en réalité, à bien des niveaux, « inhérente au système » polythéiste des Grecs, un système caractérisé par une *plasticité* considérable, sans pour autant être illimitée : les attributs conférés aux dieux, variables et parfois contradictoires en apparence, sont l'expression d'une manière de penser qui cherche à rendre compte de la complexité de la société grecque et du monde qui l'entoure. Par ailleurs, l'inséparabilité entre religion et politique en Grèce antique, qui se manifeste, entre autres choses, par « l'étroite imbrication de la légalité et de la pureté » (p. 79), ne doit pas nous mener à nous représenter la « religion de la *polis* » comme « un ensemble dogmatique de rites et de croyances que l'État obligeait les citoyens à respecter » (p. 86). C'est que la cité n'a pas le monopole dans les rapports entre les hommes et les dieux (*B-PD* rappellent à cet égard l'importance des démarches individuelles). En outre, dans le cas des nombreuses cités démocratiques, l'assemblée est « une émanation directe des citoyens, non une force politique externe qui les contraindrait » (p. 85). Dans un système polythéiste aussi ouvert, concluent *B-PD*, et dans un mode de pensée où la représentation du divin s'exprime de façon relativement libre, « aucun contrôle centralisé n'aurait été possible, ni envisageable, ni crédible » (p. 87).

Dans le chapitre qu'elle consacre au mode agonale de la pensée grecque, Elsa Bouchard (désormais *EB*) montre à quel point la pensée critique et la licence nécessaire au bon développement de celle-ci sont intimement liées à l'esprit de compétition des Grecs. Sur le plan conceptuel, écrit-elle, « l'*agôn* peut être défini comme une propension à créer des rapprochements entre des options qui se prêtent, sous un regard critique, à l'épreuve de la comparaison » (p. 101). L'esprit « agonale » est présent de manière transversale dans la culture hellénique, que ce soit au niveau des compétitions sportives (*agôn* athlétique), en temps de guerre (*agôn* martial), ou encore au tribunal (*agôn* juridique). Quant à la compétition intellectuelle ou sapientiale, elle est loin d'être l'apanage des philosophes ou sophistes. *EB* montre à ce sujet l'importance cardinale d'Hésiode qui, dans les *Travaux*, n'hésite pas à procéder à une auto-réfutation, donnant par là-même l'exemple de la « démarche critique qui sera celle des futurs

auteurs d'antilogies » (p. 108). Enfin, revenant sur un aspect important du polythéisme grec, sa *plasticité*, elle montre, au moyen de l'exemple de Phérécyde de Syros et de sa relecture critique de la théogonie hésiodique, comment sa démarche étymologique, que l'on retrouve à l'œuvre tant chez les poètes que chez les savants, « constitue un terrain privilégié de compétition, théorique ou idéologique » (p. 119).

Parmi les premiers penseurs à avoir remis en cause la conception traditionnelle des dieux, Xénophane fait généralement figure de pionnier, voire de père fondateur. Plusieurs fragments le présentent comme un pourfendeur des représentations anthropomorphiques et immorales des dieux, mais aussi comme l'auteur d'une théologie nouvelle, strictement rationnelle. Dans le chapitre qu'il lui consacre, Simon Fortier (désormais *SF*) nous invite à reconsidérer de manière critique cette interprétation d'un Xénophane « *Aufklärer* » avant l'heure, en montrant à quel point la figure de Xénophane n'a cessé, depuis l'Antiquité, d'être idéalisée et réappropriée (par les sceptiques, les Chrétiens, les penseurs des Lumières, etc.) au point d'obscurcir durablement les raisons véritables qui sous-tendent sa conception du divin. En examinant le contexte « métasympotique » des citations, *SF* propose d'autres interprétations possibles, notamment celle selon laquelle Xénophane ne se prononcerait pas tant sur la validité intrinsèque des propos tenus sur les dieux par les poètes que sur la convenance (l'utilité) de ceux-ci dans le contexte des banquets. Il reste malgré tout indéniable, selon *SF*, qu'il existe une critique du religieux dans les vers de Xénophane, critique qui témoigne « d'une sorte de liberté de pensée ambiante » (p. 141) propre à la société de son époque. Toutefois, conclut-il, il importe de ne pas surdéterminer cette critique et de ne pas imposer à la pensée de Xénophane un modèle (celui, en particulier, des Lumières modernes) qui ne convient tout simplement pas à la société grecque archaïque dans laquelle il vécut.

Si la licence interprétative en matière religieuse se laisse déjà voir dans les théogonies des poètes (chez Phérécyde notamment, selon *EB*) et dans la poésie métasympotique d'un Xénophane (en gardant toutefois à l'esprit les mises en garde de *SF*), c'est bien chez les philosophes, explique Sylvain Delcomminette (désormais *SD*), que l'usage du concept de dieu implique pour la première fois « une critique radicale de la représentation traditionnelle des dieux » (p. 143). Chez Platon, Aristote, Épicure et les stoïciens, philosophes sur lesquels se concentre le chapitre de *SD*, le

concept de dieu passe de concept d'*objet* (renvoyant à certaines entités dont le statut divin est d'emblée présupposé) à un concept *opérateur* où se cristallise un certain idéal philosophique (éthique ou théorique) et qui permet de circonscrire le domaine du divin indépendamment de la pensée religieuse ambiante. Ainsi en va-t-il, par exemple, de Platon, qui, dans l'*Apologie*, fait de la réfutation (*elenchos*) la seule pratique vraiment conforme à la piété ou encore, dans la *République*, légifère sur l'idée de dieu en affirmant que les dieux ne peuvent ni tromper, ni être cause de maux. Même la condamnation de l'athéisme, dans les *Lois*, s'avère n'être ultimement qu'une attaque contre une conception naturaliste et matérialiste de la nature. Au final, le concept de dieu est, avant toutes choses, un *outil* qui permet à chaque philosophe de proposer aux hommes une voie d'émancipation morale en faisant de dieu un idéal de perfection à imiter.

Si les philosophes antiques ont élaboré une critique radicale de la conception traditionnelle des dieux, ce n'est donc pas pour en nier l'existence, mais plutôt pour en redéfinir la notion. Comme le note Jean-Baptiste Gourinat (désormais *JBG*) dans le chapitre qu'il consacre à l'athéisme antique, « la plupart des philosophes croient à l'existence des dieux mais ils ont une manière si particulière d'y croire qu'il est normal que les esprits conventionnellement pieux les aient considérés comme impies ou athées » (p. 188). Dans l'antiquité, explique *JBG*, les notions d'athéisme, d'agnosticisme et d'impiété sont relativement bien délimitées. Au sens strict, l'athée est celui qui nie l'existence des dieux, tandis que l'agnostique reconnaît son ignorance quant aux dieux (leur nature, voire leur existence). Quant à la notion d'impiété, que Platon examine dans le livre X des *Lois*, bien qu'elle englobe la négation de l'existence des dieux, elle concerne plus directement les cas où l'on attribue aux dieux des caractéristiques erronées, comme le fait de ne pas se préoccuper des hommes ou d'être susceptibles d'être corrompus par des prières ou des sacrifices. Dans les faits cependant, ces notions apparaissent assez poreuses. La raison en est, selon *JBG*, que l'athéisme dans l'antiquité est d'abord et avant tout *une accusation*, en particulier à l'encontre des philosophes. Ce n'est pas un hasard, explique-t-il, si la première mention conservée du terme *atheos* surgit dans un récit du procès de Socrate : parce que ce dernier a développé une notion de dieu différente de la piété conventionnelle, Méléto l'accuse non seulement d'être impie, mais aussi d'être athée. Quant à Protagoras, sa position ouvertement agnostique n'a pas empêché son nom

de figurer dans des listes d'athées. Enfin, l'accusation d'athéisme a été portée contre certains penseurs ayant adopté une approche matérialiste et anthropologique du phénomène religieux (Prodicos, par exemple). Mais là aussi, *JBG* montre que rien ne prouve que ces penseurs furent réellement athées. En conclusion, dans la mesure où la plupart de ces accusations manquent de bonne foi, la réserve semble être de mise face à l'existence d'un athéisme profond à Athènes.

La deuxième partie de cet ouvrage, intitulée « Savoir, paradoxes et scepticisme », examine plus directement le rapport critique au savoir et à la raison, ainsi que la licence qu'autorise la reconnaissance d'une différence essentielle entre savoir humain et savoir divin. C'est ce dernier point qu'aborde le chapitre de Louis-André Dorion (désormais *LAD*). Celui-ci montre que, tant chez Xénophon que chez Platon et Aristote, le savoir (*sophia*) est tenu pour quelque chose d'essentiellement divin, ce qui *a priori* pourrait entraîner l'idée que le savoir humain, de son côté, est non seulement irrémédiablement inférieur au savoir véritable, mais aussi que l'homme ne devrait en aucune manière chercher à outrepasser les bornes rigides du savoir propre à sa condition. *LAD* montre que Xénophon est le seul à vouloir maintenir à tout prix un espace infranchissable entre le savoir humain (essentiellement technique) et le savoir divin, ce dernier conservant jalousement en son sein, pour ainsi dire, les connaissances les plus importantes, en particulier la connaissance du futur. Au contraire, d'après l'interprétation de *LAD*, chez Platon déjà (après l'*Apologie de Socrate* en tout cas) et plus encore chez Aristote (qui soutient que la divinité n'est pas « envieuse » et qu'il ne faut pas écouter ceux qui conseillent de penser « humain » et « mortel », parce que telle est la condition de l'homme), l'opposition entre savoir humain et savoir divin devient le moteur d'une quête émancipatrice où la recherche du savoir véritable apparaît comme la manière privilégiée de réaliser la divinisation de l'homme.

La rationalité critique des philosophes Grecs a pris des formes diverses. Dans le chapitre qu'il consacre à cette question, David Sedley (désormais *DS*) examine l'importance des paradoxes et autres énigmes à la fois comme instruments d'une critique des opinions humaines et comme sources de production de nouveaux savoirs. En effet, en son sens étymologique, un paradoxe n'est pas un paralogisme (un raisonnement contraire au bon fonctionnement de la raison), mais bien un argument qui va à contre-courant de l'opinion établie et constitue, ce faisant, une critique de celle-ci.

C'est ainsi que les stoïciens présentaient les paradoxes socratiques (par exemple, que seul le sage est riche, car il n'a besoin de rien de ce qu'il ne possède pas), arguments qu'ils associaient à la figure de Socrate et qui mettaient à mal les idées reçues concernant, notamment, la richesse, mais également la liberté, le pouvoir politique, etc. Bien avant Socrate cependant, les philosophes ont usé de formulations énigmatiques, voire volontairement obscures, pour rendre compte de la réalité des choses, comme le fameux apophtegme d'Héraclite affirmant qu'il est impossible de traverser deux fois le même fleuve. Même si certains paradoxes ont pu être utilisés de manière éristique et sophistique, *DS* montre l'importance qu'ils ont eue dans le développement de certaines théories philosophiques majeures, notamment chez Platon. C'est le cas par exemple du paradoxe concernant l'impossibilité du non-être, lequel semble au départ réduit au statut de sophisme (dans l'*Euthydème*) avant de forcer progressivement Platon à développer une réflexion originale permettant de rendre compte de la possibilité du faux. Un autre paradoxe (concernant l'impossibilité de l'apprentissage, dans le *Ménon*) trouvera sa solution au travers de l'élaboration de la théorie de la réminiscence. Loin d'être de simples jeux futiles de la pensée, conclut *DS*, les énigmes sophistiques ont contribué, peut-être mieux que n'importe quoi d'autre, à maintenir en vie « le sens d'étonnement et de fascination » qui est l'origine véritable de la philosophie (p. 236).

Il n'est pas possible de parler de pensée critique sans introduire le scepticisme antique, lequel illustre le mieux la nécessité, pour la raison elle-même, de remettre en question ses propres prétentions, notamment en termes de connaissance et de constitution d'un savoir positif. Notre volume examine l'apport critique des deux grands courants sceptiques de l'antiquité que furent le scepticisme académique (de l'Académie à l'époque hellénistique) et le néo-pyrrhonisme. Dans le chapitre consacré au premier de ces courants, Mauro Bonazzi (désormais *MB*) explique en quoi le soi-disant tournant sceptique de l'Académie fondée par Platon trouve en réalité ses germes dans les dialogues mêmes de Platon. S'il est vrai que les premiers sceptiques (Arcésilas et Carnéade) affirmaient que l'on ne peut absolument rien savoir, allant plus loin encore que la profession d'ignorance du Socrate de Platon, les développements qui se poursuivirent dans l'Académie, notamment ceux de son ultime scholarque (Philon de Larisse), démontrent une affinité évidente avec la pensée de Platon, en

particulier l'intérêt de ce dernier pour les questions méthodologiques et le refus de tenir toute conclusion pour définitive. *MB* montre ainsi comment, en cherchant à interpréter la pensée des premiers scholarques sceptiques de l'Académie (qui n'ont rien écrit), Philon est arrivé à l'idée que le sage sceptique est celui qui reste en permanence conscient des limites de la raison humaine et de la nécessité de ne jamais arrêter la recherche (*skepsis*, en grec). Même en reconnaissant la possibilité d'approuver (*probare*) certaines opinions (y compris certaines thèses philosophiques), Philon conserva l'idée, chère au scepticisme, que tout ce que l'homme tient pour vrai est *a priori* susceptible d'être remis en question. En effet, l'opinion était, pour lui, le résultat d'un assentiment provisoire donné dans la conscience même de ce caractère provisoire.

Dans le chapitre qu'il consacre au néo-pyrrhonisme, Stéphane Marchand (désormais *SM*) s'interroge sur la légitimité d'associer scepticisme et rationalisme critique, cette dernière expression renvoyant à une certaine confiance dans l'établissement d'un savoir positif au moyen de la puissance critique de la raison. Si l'idée de critique se retrouve bien au sein des deux mouvements, il existe toutefois une différence de taille qui pourrait faire douter du bien-fondé d'une telle association : alors que, dans le cas du rationalisme critique, la critique précède la constitution du savoir et est même une condition nécessaire à celle-ci, dans le cas du scepticisme néo-pyrrhonien, la nécessité de la critique (qui rend possible l'*epochê* ou suspension du jugement) se produit après le constat d'échec de la quête du savoir. En fait, explique *SM*, si l'on devait s'en tenir au caractère propre du scepticisme néo-pyrrhonien – la faculté d'opposer des raisonnements de même force afin de provoquer la suspension du jugement –, on devrait plutôt conclure que le scepticisme est un mouvement anti-rationaliste, en ce qu'il voit dans la quête rationaliste de la vérité et le dogmatisme qu'elle entraîne une véritable maladie de l'âme. Toutefois, ajoute *SM*, le scepticisme néo-pyrrhonien, contrairement à l'épicurisme, ne rejette pas la culture (*paideia*) scientifique. Il se sert au contraire de celle-ci (d'une manière non-dogmatique, c'est-à-dire sans rien croire des connaissances qu'il utilise) pour alimenter la critique thérapeutique qu'il opère contre la maladie du jugement. C'est en ce second sens, lequel montre que le scepticisme n'est pas un anti-intellectualisme, que le scepticisme néo-pyrrhonien peut être malgré tout rapproché du rationalisme critique.

La troisième partie de cet ouvrage, intitulée « Critique sociale et politique », examine l'une des critiques les plus importantes à l'œuvre dans la Grèce antique, celle du *nomos* (loi, coutume, usage). Elle débute par un chapitre de Ivan Jordović (désormais *IJ*) dont le but est de fournir un premier aperçu historique et sociologique des systèmes politiques de la Grèce ancienne, en partant de la notion clé d'égalité. *IJ* examine l'influence qu'une telle notion a exercée sur le développement de la liberté (à Athènes) et de la contrainte (à Sparte). Après avoir expliqué qu'un certain égalitarisme faisait partie intégrante de la *polis* grecque, *IJ* montre comment deux interprétations différentes de l'idée d'égalité ont mené à la production de systèmes politiques opposés. Ainsi, dans le cas de la démocratie athénienne, l'égalité y est comprise comme strictement quantitative (une égalité des inégaux), tandis qu'à Sparte, elle se présente comme essentiellement qualitative (les Spartiates sont des *homoioi*, des « semblables » ou « pairs »). *IJ* note cependant une certaine perméabilité entre les deux systèmes, puisque même les régimes oligarchiques acceptaient une égalité de type quantitatif, non pas cependant entre les différentes classes sociales, mais au sein même de l'aristocratie dominante. Une autre caractéristique apparemment commune aux deux régimes est l'importance de la loi. Toutefois, alors qu'en démocratie la loi a pour fonction de protéger et de renforcer le pouvoir du peuple (le *dêmos*), à Sparte, en revanche, elle est considérée comme un véritable despote auquel les Spartiates doivent se soumettre. Enfin, tandis que la démocratie limite le champ de la loi et de l'égalité que celle-ci assure à la sphère politique et publique, laissant ainsi se dégager une sphère distincte, privée, où les inégalités sociales se développent, à Sparte, au contraire, l'origine divine et mythique de la loi a permis le maintien de l'union des sphères politique et sociale. En conclusion, *IJ* montre que, si la liberté s'est développée à Athènes tant au niveau politique que social (ce dernier domaine n'étant que peu régulé par la loi), à Sparte, en revanche, le despotisme de la loi et l'absence de réelle séparation entre domaines privé et public ont favorisé l'émergence d'un régime marqué par une très grande contrainte.

La critique du *nomos*, que l'on observe dès le v^e siècle av. J.-C., prend plusieurs formes. Au départ, elle n'est pas tant une critique visant à rejeter la loi qu'un examen critique des processus d'institution et de justification (éthique et politique) des normes. Telle est, en substance, l'interprétation défendue par Marc-Antoine Gavray (désormais *MAG*) dans le chapitre

qu'il consacre à la critique sophistique du *nomos*. Protagoras, explique-t-il, s'est appliqué à mettre en évidence les conditions fondamentales de la cité (le respect de soi et d'autrui ainsi que l'acceptation des lois et normes rendant la vie en commun possible) et l'importance d'une éventuelle réforme (limitée cependant) des lois permettant la prise en compte de l'évolution de ce qui apparaît utile à la cité. Décrit comme un défenseur de la démocratie par Platon, Protagoras souligna aussi la nécessité d'une véritable intégration des lois et du juste par un processus d'apprentissage continu et collectif. Même si l'examen du *nomos* par certains sophistes suppose de faire intervenir un autre terme, celui de nature (*phusis*), le but poursuivi n'était pas de dévaloriser le premier au profit du second mais plutôt, explique MAG, « de prendre acte d'un écart pour définir des principes d'action adéquats – qu'ils concernent l'individu ou la cité » (p. 323). C'est le cas d'Antiphon qui, en se servant de l'opposition entre une nature indifférenciée et des lois humaines qui introduisent des différences arbitraires, dénonce un problème provoqué par le positivisme protagoréen, à savoir l'absence de justification du critère d'utilité servant à l'institution (et à la réforme) des lois par les hommes. Sans pour autant adopter la voie du jusnaturalisme, Antiphon semble avoir prôné une voie moyenne où la politique des hommes suppose un développement et une prise en compte des connaissances de la nature. D'autres sophistes, cependant, semblent au contraire avoir cherché à renforcer la position juspositiviste de Protagoras, en montrant que l'origine des lois s'inscrit, pour ainsi dire, dans une nécessité naturelle, étant donné que l'institution de la loi et de la cité que celle-ci fonde répond aux besoins des hommes d'échapper aux souffrances et maladies propres à l'état de nature.

Bien que Platon se soit élevé contre l'immoralisme qu'il voyait chez certains sophistes, il est intéressant de noter qu'il a lui-même adopté, en partie, la critique sophistique du *nomos*. C'est là l'interprétation défendue par Dimitri El Murr (désormais *DEM*) dans le chapitre qu'il consacre aux rapports entre Platon et Thrasymaque. En effet, au cœur de l'analyse critique que ce dernier fait, dans la *République*, des différents régimes politiques existants, il y a la volonté de faire « tomber les masques » (p. 352) et de montrer que le processus d'institution et de justification des lois par les hommes, processus par lequel elles reçoivent la caution de la justice, est en réalité un instrument utilisé par les divers pouvoirs dominants pour servir leur propre intérêt, et cela au détriment de celui

des gouvernés. Or, explique *DEM*, telle est aussi l'analyse de Platon dans la *République* et les *Lois*. Là où la position de Platon diffère, et où l'on peut parler d'une « critique (platonicienne) de la critique (sophistique) », c'est dans son refus des conséquences prescriptives que Thrasymaque tire de cette première analyse, lequel conclut qu'il est naturel pour le plus fort (le gouvernant) de rechercher l'injustice (l'asservissement du plus faible). Pour Platon, aucun des régimes politiques existants (démocratie, oligarchie, tyrannie, etc.) ne constitue une *politeia* véritable de sorte que leur analyse, même critique, ne peut à elle seule servir de base à une théorie prescriptive concernant la vie heureuse. C'est pour cette raison que, dans la *République*, il s'emploie à élaborer un système politique digne de ce nom, dans lequel les rapports entre gouvernés et gouvernants ne sont plus ceux de domination et d'asservissement, et où le *nomos* a pour unique but la promotion du bien commun.

Avec l'apparition du cynisme, il n'est plus simplement question d'une analyse critique du *nomos*, mais d'un rejet radical de celui-ci, le *nomos* étant compris comme un système de valeurs erroné car basé sur la *doxa* (l'opinion commune). Les cyniques opposent à la conventionalité des lois et aux manières de vivre qu'elles imposent aux hommes une vie « *kata phusin* », conforme à la nature. La vie cynique, explique Suzanne Husson (désormais *SH*) dans le chapitre qu'elle consacre à cette question, est d'abord et avant tout « une critique *en action* des pratiques sociales ordinaires et des représentations anthropologiques et morales qui les fondent » (p. 367, nous soulignons). Cette critique en acte suppose une remise en question de toutes les différences issues de la convention, à commencer par les différences territoriales. Ainsi, la vie cynique peut tout aussi bien se réaliser à la campagne qu'en ville. Dans ce dernier cas cependant, l'idéal cynique d'une vie autarcique est confronté à des difficultés d'un genre particulier : l'absence de ressources naturelles et le droit de propriété. En s'appuyant sur le corpus (apocryphe) des lettres cyniques, *SH* montre que si « le personnage public du cynique respectait le droit de propriété » (p. 373), il en contestait cependant la légitimité au niveau théorique. La mendicité du cynique, par exemple, est une manière de mettre en scène une critique publique de la rareté artificielle que produisent les cités. Après avoir examiné le rejet cynique de la cellule familiale (le cynique ne reconnaît pas la différence entre espace privé et espace public) et le retrait cynique du religieux (le cynique n'a pas besoin du secours des dieux), *SH*

conclut que, si le cynique a dû adapter sa vie *kata phusin* en fonction des contextes extérieurs (notamment celui de la vie urbaine), ce fut toujours « un compromis sans compromission » (p. 389) et l'occasion pour lui de souligner le caractère accidentel, non naturel, des lois fondamentales qui gouvernent la vie des hommes en société.

Malgré sa parenté avec le cynisme, la Stoa va chercher à refonder le concept de *nomos* en le ramenant à celui de *phusis* et ainsi ressouder la fracture entre ces deux notions. Ainsi que l'explique Emmanuele Vimercati (désormais *EV*), les trois premiers scholarques (Zénon, Cléanthe et Chrysippe), malgré la diversité de leurs positions, « se sont accordés sur des questions essentielles relatives à l'ordre cosmique, la nature des vivants et la tendance sociale des êtres humains » (p. 394). Même si Zénon a écrit sa *Politeia* « sur la queue du chien », c'est-à-dire sans doute sous l'influence du cynisme, les fragments que l'on possède de cette œuvre montrent, selon *EV*, qu'il prônait un véritable engagement du sage dans la vie politique, à la différence donc de l'attitude cynique. Parce que la nature universelle n'est pas autre chose que la raison divine partout à l'œuvre, la physique (ou étude de la nature) devient, pour les stoïciens, la science fondatrice de l'éthique et de l'agir humain. *EV* souligne à ce sujet l'importance de la doctrine de l'*oikeiôsis* (appropriation à soi-même et aux autres), laquelle permet aux stoïciens de montrer que l'impulsion sociale des hommes trouve un fondement dans la nature même de l'homme. Or, c'est de cette impulsion même, explique *EV*, que « résulte la fondation du concept de justice » (p. 404). Le cosmopolitisme stoïcien, déjà défendu par Zénon dans sa *Politeia*, induit cependant une distance entre la cité cosmique (dont les citoyens sont des sages) et les petites cités humaines (imparfaites, voire corrompues), dont les premiers stoïciens semblent s'être peu souciés. Ce n'est qu'à partir du II^e siècle avant notre ère, selon *EV*, que la Stoa a développé une pensée politique au sens traditionnel du terme et réfléchi sur le type de régime politique (peut-être un mélange de démocratie, de monarchie et d'aristocratie) à mettre en œuvre au niveau des cités humaines.

Quant à la quatrième et dernière partie de cet ouvrage, intitulée « Licence politique et licence artistique », elle étudie plus directement l'idée de licence dans la société grecque, au niveau politique et dans les arts. Dans le chapitre qu'il consacre à la conception démocratique de la liberté, Bernard Collette-Dučić (désormais *BCD*) examine la postérité

philosophique de cette conception et montre l'importance qu'elle conserva dans la tradition socratique (Platon et le stoïcisme). En effet, si la définition démocratique de la liberté comme « licence ou droit (*exousia*) de faire ce que l'on veut » a été critiquée par des orateurs (Isocrate) ou des philosophes (Aristote) au motif qu'elle favoriserait une vie anarchique (refus de l'autorité) et intempérante (recherche de désirs toujours plus grands) rendant ultimement impossible le respect des lois et de la constitution, elle a aussi été défendue, non sans une précision importante, par Platon et les stoïciens. *BCD* montre que, pour Platon, le problème ne réside pas dans la définition démocratique de la liberté en tant que telle, mais bien dans le fait que la démocratie tient la liberté pour ce qu'il y a de plus hautement désirable (le souverain bien). Or seul le savoir rend libre, selon Platon, de sorte que c'est par l'intermédiaire de la philosophie que l'on peut devenir libre et ainsi gagner « le droit de faire ce que l'on veut ». De même, les stoïciens soutiendront que « seul le sage est libre ». Dans la Stoa, la définition démocratique de la liberté va obtenir le statut de préconception naturelle (*antilêpsis*) servant de base à une compréhension savante (*ennoia*) de la liberté définie comme *exousia autopraxias* ou « droit légal de décision dans le domaine d'action qui nous est propre » (p. 430). Enfin, *BCD* montre le lien existant entre la définition démocratique de la liberté et la notion d'*autexousion*, notion qui jouera un rôle clé dans les théories philosophiques et religieuses de la liberté à partir des I^{er} et II^e siècles de notre ère.

La question de la licence démocratique fait l'objet d'une étude plus circonstanciée par Sophie Aubert-Baillet (désormais *SAB*), qui examine la nature et le sens de la *parrhêsia* (franc-parler, liberté de parole) à l'époque classique et hellénistique. Cette notion, dont *SAB* montre qu'elle a, à l'origine, le statut d'un droit des citoyens conféré par le régime démocratique, a d'emblée eu un sens moral ambigu : d'un côté, elle semble représenter le privilège de l'homme libre et éduqué (Euripide), d'un autre, elle est dénoncée (notamment par Aristophane) comme une liberté de dire n'importe quoi mise au service de l'intérêt personnel plutôt que de la cité. Cette ambivalence se maintient chez les orateurs attiques du IV^e siècle av. J.-C., où la *parrhêsia* renvoie tantôt à un acte doté d'une « force critique » qui, parce qu'il peut provoquer la colère ou la haine des auditeurs, « nécessite du courage de la part de celui qui l'emploie » (p. 449), tantôt à une flatterie qui se dissimule sous les dehors de la franchise. Chez les philosophes,

SAB montre que Platon évite d'associer trop directement la *parrhêsia* à Socrate, lequel semble plutôt préférer la voie de la dissimulation et de l'ironie pour faire entendre ce qu'il pense. Les cyniques, au contraire, adoptent résolument le franc-parler, dont ils font un instrument féroce de leur critique des valeurs conventionnelles de la société (notamment la pudeur). Avec la disparition de la démocratie, le sens politique de la *parrhêsia* cède progressivement la place au sens moral. Chez Épicure et la tradition épicurienne, elle renvoie à une autocritique collective qui, sous la conduite d'un maître plein de discernement, vise « à procurer aux fautifs un bienfait grâce à cette correction » (p. 453). Enfin, dans la Stoa, elle se voit éclipsée au profit d'une notion proprement stoïcienne : la « parole sans détour », dont *SAB* suggère qu'elle a pu se développer en partie sous l'influence du théâtre comique.

Dans le domaine poétique, Aristote est le philosophe à qui l'on doit d'avoir jeté les bases d'une liberté artistique totale, celle-là même que revendiquera, explicitement cette fois, Lucien de Samosate (parlant d' « *akratos hê eleutheria* »), quatre siècles plus tard. Telle est l'interprétation que défend Jean-Marc Narbonne (désormais *JMN*) dans l'essai qu'il présente sur la *Poétique* d'Aristote. Selon lui, les indications du Stagirite concernant la « rectitude » (*orthotês*) poétique, notamment celles incluant dans le champ poétique les sortes de choses qui « semblent être » ou qui « doivent être », ouvrent l'horizon de la création artistique et préparent la voie à la notion, pourtant beaucoup plus tardive, d' « art pour l'art ». Selon *JMN*, la rectitude poétique telle qu'Aristote la conçoit est le résultat d'une « *dénivellation poétique* ou *artistique* » (p. 475), visant à montrer, contre Platon, que l'art poétique n'est pas au même niveau que les autres arts et ne devrait pas être jugé selon les mêmes critères. Ainsi, par exemple, Aristote explique qu'il est justifié qu'un artiste représente une chose impossible, s'il atteint par là la fin propre de l'art. « Exiger la même exactitude dans l'exercice de l'art que dans les techniques ordinaires », écrit *JMN*, « relèverait de l'inculture, ce serait ruiner l'idée de l'art en soi, l'idée, avant la lettre, de l'art pour l'art (*ars gratia artis*), dont la finalité est endogène » (p. 475). En ouvrant le champ de création poétique à l'impossible et à l'irrationnel, Aristote reconnaît à l'art sa spécificité, celle de la fiction. Certes, concède *JMN*, Aristote est resté « relativement conservateur dans son analyse plus spécialement de la tragédie, à laquelle il ne prête pas une licence infinie » (p. 477).

Reste, conclut-il, qu'Aristote a fourni à la fiction l'essentiel des arguments nécessaires à son essor.

Dans l'antiquité, le domaine de la comédie est, sans conteste, un domaine de prédilection pour l'expression de la critique et de la licence. Dans le chapitre qu'elle consacre à la comédie ancienne, Ghislaine Jay-Robert (désormais *GJR*) rappelle le témoignage de Dion Chrysostome selon lequel « les Athéniens avaient l'habitude de s'entendre critiquer et, par Zeus, c'est justement pour se faire injurier qu'ils se réunissaient au théâtre » (p. 488). D'où vient la si grande licence des poètes comiques ? Selon *GJR*, il n'existe pas une réponse unique à cette question. S'il est vrai que le lien étroit existant entre la comédie et les rites de fertilité (en particulier, les rites dionysiaques) peut expliquer la liberté de ton et l'usage de l'*aischrologia* des poètes comiques, elle ne permet pas de comprendre, en revanche, les critiques de type social et politique que l'on observe chez Aristophane notamment, ni les tentatives législatives (rares cependant) de censurer la satire comique. On ne peut donc ignorer, selon elle, le cadre politique et démocratique athénien, lequel permettait aux auteurs de comédies de se prévaloir du droit de *parrhêsia* ou liberté de parole, un droit dont il n'est toutefois pas facile de définir les limites exactes. Concernant la dimension critique de la comédie, *GJR* montre comment elle s'appuie sur un idéal de justice distributive où il s'agit de rendre à chacun ce qui lui est dû en fonction de ses mérites – de ses qualités morales –, ce qu'elle illustre au moyen des vers suivants, tirés des *Acharniens* d'Aristophane : « injurier les canailles n'a rien de blâmable ; c'est un hommage rendu aux honnêtes gens, pour qui raisonne bien » (p. 502). Enfin, l'usage de la raillerie (*skômma*), qui permet un déclassement social, voire ontologique (de dieu à homme et d'homme à bête) des personnages ou institutions visés, doit se comprendre dans le cadre plus large de la « culture de la honte » de la société grecque.

L'enquête se poursuit dans le dernier chapitre, où Dmitri Nikulin (désormais *DN*) remonte aux origines du genre afin de mieux comprendre son évolution globale, de l'ancienne comédie à la comédie nouvelle. La comédie naît dans l'invective, l'iambe et le mime, dans des célébrations collectives. Mais elle naît surtout dans un cadre qui l'associe d'emblée à la philosophie. Elle fera en effet ses choux gras des philosophes (*DN* pense au Socrate des *Nuées* d'Aristophane), et rapidement les philosophes, Platon et Aristote, la réduiront à un spectacle de personnages mauvais en proie

au ridicule et, pour cette raison, en feront un genre inférieur à la tragédie. Certes, comme celle-ci, elle possède une dimension cathartique, qui touche à des fonctions que les philosophes jugent inférieures. Mais sa *catharsis* conduit à apprécier la vie dans ses manifestations les plus exubérantes. En un siècle, la comédie évolue vers une forme nouvelle qui, selon *DN*, est loin de constituer une dégradation du genre – contrairement à une idée aujourd’hui répandue. En même temps qu’elle abandonne le chœur, la comédie nouvelle multiplie les personnages qui, en dépit des stéréotypes auxquels ils correspondent, deviennent de plus en plus humains. Elle opte aussi pour des sujets du quotidien, comme en attestent les pièces de Ménandre (fin du IV^e siècle av. J.-C.) qui nous sont parvenues en lambeaux. Et c’est ce genre nouveau qui sera repris et adapté à Rome, par Plaute et Térence. Les personnages sortent alors définitivement du grotesque et de la vulgarité propres à l’ancienne comédie pour devenir des individus plus fragiles, plus mondains, plus inscrits dans la vie d’une famille que de la cité, ce qui ouvre le champ, selon *DN*, à une vive critique sociale et politique de la vie romaine.

TABLE DES AUTEURS

Sophie Aubert-Baillet est maître de conférences en langue et littérature latines à l'Université Grenoble Alpes. Elle a publié de nombreux articles sur la philosophie hellénistique et romaine, la rhétorique ancienne et Cicéron. Elle a édité en 2014 un ouvrage collectif sur le *Brutus* (Brill) et publiera prochainement sa thèse sur la rhétorique stoïcienne en Grèce et à Rome (Brill). Elle travaille actuellement sur le bilinguisme et la philosophie dans la correspondance cicéronienne ainsi que sur la philosophie des non-philosophes sous l'Empire.

Mauro Bonazzi enseigne l'histoire de la philosophie antique à l'Université d'Utrecht et à l'Université de Milan. Spécialiste de la tradition platonicienne, on mentionnera, parmi ses dernières publications : *À la recherche des Idées. Platonisme et philosophie hellénistique d'Antiochus à Plotin* (Vrin, 2015) ; *Il Platonismo* (Einaudi, 2015) ; *Atene, la città inquieta* (Einaudi, 2017) ; *Processo a Socrate* (Laterza, 2018). Il termine actuellement l'écriture d'un livre sur la sophistique (à paraître aux Cambridge University Press).

Pierre Bonnechere (Université d'Uppsala, Prof. affil. au Département d'histoire ancienne et d'Archéologie ; Université de Montréal) est spécialiste de religion et mentalités anciennes. Il a publié abondamment sur le sacrifice et les oracles grecs (*Trophonios de Lébadée*, Brill, 2003), et

travaille actuellement sur trois grands projets : (1) une synthèse sur la divination grecque, qui vise à redonner à la révélation la place centrale qu'elle occupait en Grèce, tout en mettant l'accent sur l'abondante documentation épigraphique qui permet, enfin, de faire justice des *topoi* de la littérature. (2) Pour ce faire, il dirige la réédition en ligne des lamelles de l'oracle de Dodone (Dodona Online, 2017-2022). (3) Enfin, il s'intéresse à un thème central dans les représentations grecques, – le vortex – omniprésent dans la littérature et l'art mais jusqu'ici délaissé.

Elsa Bouchard est professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Montréal. Ses recherches portent sur la théorie poétique, la réception ancienne des poètes et la pratique étymologique en Grèce ancienne. Elle est l'auteur de *Du Lycée au Musée : Théorie poétique et critique littéraire à l'époque hellénistique* (Presses Universitaires Paris-Sorbonne, 2016) et de plusieurs articles dont « La critique comparative et le corpus tragique grec » (*Phoenix*, 2016), « Aphrodite *philommédès* in the *Theogony* » (*JHS*, 2015) et « The meaning of βλαβερόν in the *Poetics* » (*GRBS*, 2010).

Bernard Collette-Dučić est professeur de philosophie ancienne à l'Université Laval. Il est l'auteur de *Plotin et l'ordonnement de l'Être* (Vrin, 2007) et éditeur (avec S. Delcomminette) de *Unité et origine des vertus dans la philosophie ancienne* (Ousia, 2014). Il a récemment publié « Les principes physiques stoïciens à la lumière de leurs critiques antiques » (dans M.-A. Gavray et A. Michalewski (éds.), *Les Principes cosmologiques du platonisme*, Brill, 2017) et « Honte et retenue dans la Stoa » (*Revue de philosophie ancienne*, 2018). Il prépare actuellement une monographie (*The Stoic Conception of Providence*, Routledge) et une traduction (du *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise).

Sylvain Delcomminette est professeur de philosophie ancienne à l'Université libre de Bruxelles. Il est notamment l'auteur de *L'Inventivité dialectique dans le Politique de Platon* (Ousia, 2000), *Le Philèbe de Platon. Introduction à l'agathologie platonicienne* (Brill, 2006) et *Aristote et la nécessité* (Vrin, 2018). Outre Platon et Aristote, ses recherches portent également sur le stoïcisme, le néoplatonisme et la réception de la philosophie ancienne dans la pensée moderne et contemporaine.

Louis-André Dorion est professeur titulaire au Département de philosophie de l'Université de Montréal, où il enseigne la philosophie ancienne depuis 1991. Il a publié de nombreuses études sur la dialectique et la notion d'*elenchos* (« réfutation »), mais la plupart de ses travaux portent sur Socrate (*Socrate*, PUF, 2004 ; *L'Autre Socrate. Études sur les écrits socratiques de Xénophon*, Les Belles Lettres, 2013) et les dialogues socratiques de Platon (*Lachès/Euthyphron* et *Lysis/Charmide*, GF Flammarion, 1997 et 2004) et de Xénophon (*Mémorables*, Les Belles Lettres, 2000-2011, 3 vol.). Il travaille présentement à la traduction du *Hiéron* pour la Collection des Universités de France et à un ouvrage sur l'idéal d'autarcie chez Socrate et les Cyniques.

Dimitri El Murr est professeur au Département de philosophie de l'École Normale Supérieure, Université Paris Sciences Lettres, et membre du Centre Jean Pépin (UMR 8230 CNRS). Ses recherches portent sur l'histoire de la philosophie antique, notamment sur Socrate, Platon et la réception du platonisme politique dans l'Antiquité et au-delà. Parmi ses publications : *L'Amitié* (GF-Flammarion, 2001, nouv. éd. corrigée 2018) ; *Aglaiä. Autour de Platon*. Mélanges offerts à Monique Dixsaut (avec A. Brancacci et D.P. Taormina, Vrin, 2010) ; *La Mesure du savoir. Études sur le Théétète* (Vrin, 2013) ; *The Platonic Art of Philosophy* (avec G. Boys-Stones et Ch. Gill, Cambridge University Press, 2013). Son dernier livre s'intitule *Savoir et Gouverner. Essai sur la science politique platonicienne* (Vrin, 2014).

Simon Fortier est chercheur postdoctoral à l'Université de Liège. En plus de son intérêt pour la théologie des premiers penseurs grecs, ses recherches se concentrent sur le néoplatonisme tardif, en particulier la pensée de Proclus. Il a publié « L'Inspiration divine de Platon selon Proclus » (*Revue de philosophie ancienne*, 2015) et, plus récemment, « The Far-Wanderer: Proclus on the Transmigration of the Soul » (*The Classical Quarterly*, 2018).

Marc-Antoine Gavray est chercheur qualifié au FRS-FNRS et enseigne l'histoire de la philosophie de l'antiquité à l'Université de Liège. Ses recherches portent principalement sur les sophistes, Platon et la tradition platonicienne tardive, domaines dans lesquels il a publié : *Simplicius*,

lecteur du Sophiste (Klincksieck, 2007) et *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie* (Vrin, 2017), et co-dirigé plusieurs ouvrages collectifs. Il prépare actuellement une traduction commentée des *Hippias* de Platon, ainsi que des Commentaires néoplatoniciens sur le *Phédon* (avec Pieter d'Hoine).

Jean-Baptiste Gourinat est directeur de recherches au CNRS et directeur du Centre Léon Robin (CNRS/Sorbonne Université). Il est spécialiste de philosophie antique, en particulier de l'histoire du stoïcisme et de la dialectique antique. Auteur de plusieurs ouvrages sur le stoïcisme, il a aussi publié une traduction commentée du traité 20 de Plotin (Vrin, 2016) et co-dirigé avec Juliette Lemaire un ouvrage collectif sur *Logique et dialectique dans l'Antiquité* (Vrin, 2016). Il travaille actuellement à l'édition Budé de Marc Aurèle entreprise par Pierre Hadot.

Ancienne élève de l'École Normale Supérieure de Fontenay Saint Cloud, **Suzanne Husson** est maître de conférences à Lettres Sorbonne Université (Paris IV), membre du Centre de recherches pour la pensée antique Léon Robin (UMR 8061), ainsi que du LABEX Resmed, ses domaines de recherche sont l'histoire du cynisme et du stoïcisme anciens, et plus généralement l'histoire de l'idée de nature, d'autarcie ainsi que du rapport à la religion dans la philosophie antique. Elle travaille actuellement à une traduction commentée du traité *Les magiciens démasqués (Contre les oracles)* d'Oenomaus de Gadara et a notamment publié : *Une cité en quête de la nature. La République de Diogène le cynique* (Vrin, 2011).

Ghislaine Jay-Robert est professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Perpignan *Via Domitia*, membre du Centre de Recherches sur les Sociétés et Environnements en Méditerranées (CRESEM – EA 7397) et Doyenne de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de cette université. Spécialiste d'Aristophane (*L'Invention comique. Enquête sur la poésie d'Aristophane*, 2009), elle a dirigé un recueil sur *Vision et regard dans la comédie antique (Cahiers des Études Anciennes*, 2014) et travaille aujourd'hui sur la façon dont le poète comique utilise et façonne les cinq sens dans son théâtre.

Ivan Jordović est professeur d'histoire de l'antiquité et directeur du département d'Histoire de l'Université de Novi Sad. Il est l'auteur, entre autres, de *Platon et les racines démocratiques de l'homme tyrannique* (en serbe : *Platon i demokratski koreni tiranskog čovek*, CAHY, 2015) ; « The Origins of Philolaconism, Aristocratic Identity and Democracy in Fifth-Century BC Athens », *Classica et Mediaevalia*, 65, 2015, p. 127-154 et « *Bios praktikos* and *bios theōrētikos* in Plato's *Gorgias* », dans Chr. Moore and A. Stavru (eds.), *Socrates and the Socratic Dialogue* (Brill, 2017), p. 369-385. Il vient de co-éditer (avec U. Walter) un livre sur l'opposition intellectuelle à la démocratie athénienne : *Feindbild und Vorbild. Die athenische Demokratie und ihre intellektuellen Gegner* (De Gruyter, 2018).

Stéphane Marchand est maître de conférences à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et membre de SPHERE (UMR 7219). Il est l'auteur, entre autres, de *Le scepticisme* (Vrin, 2018) ; avec P. Ponchon (trad.), *Gorgias* de Platon, suivi de l'*Éloge d'Hélène* de Gorgias (Les Belles Lettres, 2016) ; « Augustine and Skepticism » (dans D. Machuca et B. Reed (éd.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury, 2018) ; « Sextus Empiricus, Scepticisme et Philosophie de la vie quotidienne » (*Philosophie Antique*, 2015). Après s'être concentré sur la tradition pyrrhonienne, il continue ses recherches sur l'histoire du scepticisme, en particulier l'histoire de la Nouvelle Académie, et la relation entre le scepticisme pyrrhonien et l'empirisme médical.

Jean-Marc Narbonne, professeur de philosophie antique à l'Université Laval (Québec), est titulaire de la *Chaire de recherche du Canada en Antiquité Critique et Modernité Émergente* (ACME, 2015-2022), directeur du projet Partenariat international de recherche *Raison et Révélation : l'Héritage Critique de l'Antiquité* (2014-2021), directeur du projet d'édition des *Œuvres complètes* de Plotin aux éditions Les Belles Lettres, ainsi que directeur de la Collection *Zêtêsis* aux Presses de l'Université Laval. Il est l'auteur de nombreux ouvrages, dont entre autres *Antiquité Critique et Modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident* (Les Belles Lettres, 2016) ; Plotin, *Œuvres complètes*, t. I, 1, Introduction générale, *Traité 1 : Sur le Beau*, Introduction, traduction et notes par J.-M. Narbonne, texte grec établi par L. Ferroni (Les Belles Lettres,

2012) ; *Plotinus in Dialogue with the Gnostics* (Brill, 2011) ; *Lévinas et l'héritage grec* (Vrin, 2004) ; *Hénologie, ontologie et Ereignis (Plotin – Proclus – Heidegger)* (Les Belles Lettres, 2001).

Dmitri Nikulin est professeur de philosophie et doyen de la Faculté de philosophie à The New School for Social Research (New York). Il est l'auteur de *Matter, Imagination and Geometry. Ontology, Natural Philosophy and Mathematics in Plotinus, Proclus and Descartes* (Ashgate, 2002) ; *Dialectic and Dialogue* (Stanford University Press, 2010) ; *Comedy, Seriously* (Palgrave Macmillan, 2014) et *The Concept of History* (Bloomsbury, 2017). Il prépare actuellement deux nouveaux ouvrages : *Neoplatonism in Late Antiquity* (Oxford University Press) et *Critique of Bored Reason* (Columbia University Press).

Vinciane Pirenne-Delforge est professeure au Collège de France et à l'Université de Liège. Ses principaux champs d'investigation sont la religion grecque antique – notamment la représentation des dieux et les procédures rituelles –, le fonctionnement des systèmes polythéistes dans les cultures anciennes, ainsi que l'historiographie des religions. Elle a publié plusieurs livres et de nombreux articles sur ces questions, dont les ouvrages *Retour à la source. Pausanias et la religion grecque* et, en collaboration avec G. Pironti, *L'Héra de Zeus. Ennemie intime, épouse définitive*.

David Sedley est Emeritus Laurence Professor of Ancient Philosophy à l'Université de Cambridge et Life Fellow du Christ's College (Cambridge). Ses livres comprennent (avec A.A. Long) *The Hellenistic Philosophers* (2 vols., 1987) ; *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (1998) ; *Plato's Cratylus* (2003) ; *The Midwife of Platonism: Text and Subtext in Plato's Theaetetus* (2004) ; *Creationism and its Critics in Antiquity* (2007) ; et (comme éditeur) *The Philosophy of Antiochus* (2012). Ses recherches actuelles portent sur le *Phédon* de Platon, la théologie philosophique ancienne, l'histoire de l'Académie platonicienne, et l'édition de papyri philosophiques.

Emmanuele Vimercati est professeur d'histoire de la philosophie antique et doyen de la Faculté de philosophie de la Pontificia Università

Lateranense (Rome). Ses recherches portent sur les traditions philosophiques stoïcienne et platonicienne et sur la pensée politique à l'âge classique et hellénistique. Parmi ses publications les plus importantes, citons *Il Medio stoicismo di Panezio* (Vita e Pensiero, 2004) ; *Medioplatonici, Opere, frammenti, testimonianze* (Bompiani, 2015) ; *Cicéron et les atomistes*, dans S. Franchet d'Espérey et C. Lévy (dir.), *Les Présocratiques à Rome* (PU Paris-Sorbonne, 2018), p. 57-84 ; « Panaetius on Self-Knowledge and Moral Responsibility », dans P. Destrée, R. Salles et M. Zingano (dir.), *What is up to us? Studies on Agency and Responsibility in Ancient Philosophy* (Academia Verlag, 2015), p. 151-168.

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.... | 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 Jorđović</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 |