

Bibliographie

- Abel & Plümacher 2016
 ABEL (G.), PLÜMACHER (M.) (éd.), *The power of distributive perspectives*, Berlin, De Gruyter, 2016.
- Asmuth & Landenne 2018
 ASMUTH (Ch.), LANDENNE (Q.) (éd.), *Perspektivität als Grundstruktur der Erkenntnis*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 2018.
- Boehm 1969
 BOEHM (G.), *Studien zur Perspektivität*, Heidelberg, C. Winter, 1969.
- Dirks & Wagner 2017
 DIRKS (U.), WAGNER (A.) (éd.), *Abel im Dialog. Perspektiven der Zeichen- und Interpretationsphilosophie*, 2 vol., Berlin, De Gruyter, 2017.
- Gerhardt & Herold 1992
 GERHARDT (V.), HEROLD (N.) (éd.), *Perspektiven des Perspektivismus*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1992.
- Graumann & Kallmeyer 2002
 GRAUMANN (C. F.), KALLMEYER (W.) (éd.), *Perspective and Perspectivation in Discourse*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 2002.
- Kaulbach 1990
 KAULBACH (F.), *Philosophie des Perspektivismus*, Tübingen, Mohr, 1990.
- Koch 2010
 KOCH (G.) (éd.), *Perspektive – Die Spaltung der Standpunkte*, München, Wilhelm Fink, 2010.
- Köller 2004
 KÖLLER (W.) (éd.), *Perspektivität und Sprache*, Berlin, De Gruyter, 2004.
- Liebert et al. 1997
 LIEBERT (W.-A.) et al. (éd.), *Discourse and Perspectivation in Cognitive Linguistics*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins, 1997.
- Timmermans 2006
 TIMMERMANS (B.) (éd.), *Perspective. Leibniz, Whitehead, Deleuze*, Paris, Vrin, 2006.

Perspectivisme et antilogie. Le point de vue des sophistes

Marc-Antoine Gavray
 Université de Liège

L'histoire philosophique de la perspective commence manifestement avec Platon qui, dans le *Sophiste*, distingue entre deux espèces d'images, auxquelles correspondent deux espèces de l'art. La première est celle de la copie (εἰκόν), dont l'art (εἰκαστική) reproduit fidèlement les proportions et les couleurs du modèle sur lequel il se fonde (235 d 7-e 2). La seconde est celle du simulacre (φάντασμα), dont l'art (φανταστική) consiste cette fois à adapter proportions et grandeurs au point de vue du spectateur (236 a 4-b 7)¹. Ici surgit l'idée de perspective, celle d'une fidélité au modèle qui n'est plus réelle, mais apparente : l'image doit s'accorder avec la perception que le spectateur a du modèle, et non avec ce modèle lui-même.

Dans ce passage, Platon ne restreint pas la perspective aux images plastiques et spatiales, à la peinture et à la sculpture. Il l'inscrit en effet dans le contexte d'une chasse au sophiste, qui a le discours pour instrument et produit ses images à l'aide de mots. D'emblée, il envisage dès lors la possibilité que la perspective se déploie dans le discours et la pensée². Contre toute attente cependant, il n'attribue pas aussitôt l'usage du simulacre (et donc de la perspective) au sophiste. Une réserve le retient³ : si le simulacre implique d'admettre la notion d'apparence fausse (ou trompeuse), est-il possible d'y associer le sophiste sans autre forme de procès, alors que ce dernier conteste

¹ La section a suscité de nombreux commentaires : parmi les interprètes de Platon, Cornford 1935, p. 198-199 ; Notomi 1999, p. 147-155 ; Teisserenc, 2012, p. 49-52 ; Crivelli 2012, p. 24-27 ; parmi les historiens de la perspective, en particulier à la Renaissance, Chevrolet 2007, p. 582-586.

² Gonzalez 2017 a récemment proposé une lecture perspectiviste de Platon, en prenant notamment appui sur ce passage du *Sophiste*, mais en associant Platon à l'autre forme d'image, la copie fidèle qui, en tant que copie, produit une vision incomplète du modèle.

³ *Sophiste*, 235 d 2-3, 236 c 9-10, 264 c 7-8. Ce point a été bien relevé par Zaks 2016, p. 80.

précisément l'existence du discours faux (264 c 11-d 1) ? Après avoir établi celle-ci dans l'opinion et le discours sous la forme de l'autre – dire faux, c'est dire autre chose que ce qui est (réellement) –, sa solution dans les dernières pages du *Sophiste* consistera donc à rapporter le sophiste à cet art de la production de simulacres qui a le discours comme instrument et qui se satisfait d'imiter ses objets sans les connaître. Le sophiste se fonde sur l'opinion qu'il a de l'objet, mais rien d'autre (267 d 4-e 8), et c'est sur cette base qu'il produit une perspective purement verbale.

Dans les pages qui suivent, j'aimerais revenir sur la définition de Platon pour la confronter à quelques textes des sophistes. Il s'agira moins de la contester que de la comparer au type de perspective que ceux-ci mettent en jeu. Le *Sophiste* soulève en effet plusieurs questions quant à la nature de la perspective sophistique. La comparaison avec les arts plastiques indique que, dans le discours, le sophiste s'adresse à l'auditeur par le biais d'une perspective. Or, si tout discours produit nécessairement une image de l'objet, le discours différant de l'objet dans la mesure où la discursivité implique un écart et un point de vue, celle que produit le discours sophistique s'adapte à la représentation que son destinataire se fait de cet objet plutôt qu'il ne reproduit fidèlement l'objet en question. Mais que signifie modifier les proportions d'un objet pour le présenter discursivement à un public, si ce n'est en façonner une représentation plus conforme à son point de vue ? Faut-il conclure que la perspective sophistique concerne dans son principe – et est régie par – le point de vue de l'auditeur ?

Quant à la définition finale, elle insiste davantage sur l'ignorance (en l'occurrence, celle du sophiste). La perspective ne résulte plus d'une adaptation à la perception de l'auditeur, mais de l'incapacité à saisir – et du même coup à reproduire – l'objet tel qu'il est en lui-même. Elle correspond alors à la manifestation de l'opinion que le sophiste lui-même cultive de son objet. Il développe dans ce cas un seul point de vue sur la chose, le sien, qui n'est pas représentatif de la vérité de l'objet. La question subsiste : s'il est avéré que le langage implique de recourir nécessairement à des images, plutôt que de convoquer les choses elles-mêmes, est-il toutefois possible de saisir – et de donner à saisir – l'objet dans une ressemblance fidèle ? La question rejoint en définitive l'hésitation éprouvée par l'Étranger au

moment d'attribuer le simulacre et la perspective au sophiste, pour la raison que ce dernier contestait l'existence du faux.

Pour formuler ces questions autrement, le sophiste adopte-t-il une perspective *pour se plier à la représentation que son auditeur se fait de l'objet sans aucunement se soucier de ce que serait cet objet*, ou bien le fait-il *parce qu'il ignore ce qu'est l'objet*, ou enfin le fait-il *parce qu'il conteste la possibilité d'atteindre la connaissance de ce que serait cet objet* (pour ne pas dire qu'il nie l'existence de cet objet en lui-même) ? J'examinerai ici trois cas : Protagoras, Antiphon et les *Dissoi logoi*. L'articulation se fera autour de l'antilogie – cette opposition de discours qui implique de varier le regard sur un même sujet – que Protagoras aurait inventée, qu'Antiphon aurait menée notamment dans des écrits de type judiciaire et que les *Dissoi logoi* illustreraient par la mise en forme du développement des points de vue opposés⁴. La question directrice pourrait s'énoncer comme suit : en quoi la pratique de l'antilogie met-elle en œuvre ou résulte-t-elle d'une forme de perspectivisme ?

Les « deux discours » de Protagoras

Au début de la notice qu'il consacre à Protagoras (~490–~420) dans ses *Vies et opinions des philosophes illustres*, après avoir donné quelques informations relatives à son ascendance et à ses origines, Diogène Laërce écrit aussitôt à propos de sa pensée :

Il fut le premier à affirmer que sur toute chose il y a deux discours qui s'opposent l'un à l'autre. Et il les développait même dans ses raisonnements par interrogation, chose qu'il fut le premier à faire⁵.

Καὶ πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένων ἀλλήλοις· οἷς καὶ συνηρώτα, πρῶτος τοῦτο πράξας.

Il est tentant de lire dans cet énoncé la première trace de perspectivisme : Protagoras aurait fondé une théorie selon laquelle il serait possible de soutenir deux arguments opposés sur une même chose,

⁴ Dans la sixième définition, Platon associe l'antilogie aux sophistes, et à Protagoras en particulier. Il la décrit avant tout comme un art de la contradiction (*Soph.*, 232b-e).

⁵ Protagoras, A 1 et B 6a Diels-Kranz (DK) = D 26 Laks-Most (LM) = Diogène Laërce, IX, 51.

qui serait envisagée à travers deux discours contraires. Mais que dit exactement le témoignage ?

Tout d'abord, il ouvre la liste des innovations redevables à Protagoras. À côté de doctrines qui ont suscité l'émoi, il aurait développé un ensemble de pratiques, tant professionnelles que discursives, qui feraient de lui un maître dans l'art du discours : le salaire, les arguments utiles pour contredire, la mise en place des joutes verbales. Ensuite, au vu de la façon dont Diogène l'introduit, *πρῶτος ἔφη*, la formule semble reproduire les idées du sophiste⁶. Il s'agirait d'une thèse, ou du moins d'une position théorique de Protagoras, qui semble avoir été suffisamment importante aux yeux de Diogène – ou de sa source – pour figurer en tête de sa présentation doxographique.

Il reste à en examiner le contenu, en particulier la perspective mise en jeu. L'opposition des *λόγοι* est-elle de nature linguistique ou ontologique ? Tout dépend de la signification du *πράγμα* et des deux *λόγοι*. La première option, linguistique, consiste à attribuer au *πράγμα*, à la chose, le sens de sujet ou de question : sur toute matière, il est possible de développer deux discours opposés ou de soutenir deux thèses contraires⁷. Cette lecture implique de donner aux *λόγοι* une valeur rhétorique, qui fait écho à la capacité de l'orateur à traiter un même sujet de différentes manières. La deuxième option, ontologique, renvoie à la nature des choses⁸. Elle implique cette fois de prendre le *πράγμα* en un sens plus concret : l'objet du monde d'où les *λόγοι* tirent leur référence. Dans ce cas, la dualité est inscrite dans l'impossibilité de saisir la chose. Deux points de vue sont possibles du fait de la dualité (ou de la contrariété) inscrite dans la chose même. La première lecture me paraît toutefois préférable pour plusieurs raisons, qui tiennent toutes à la cohérence par rapport à d'autres témoignages.

La première raison est lexicale. Le substantif *πράγμα*, dont l'utilisation par Protagoras n'a rien de suspect, véhicule une nuance subjective : le *πράγμα* est le résultat d'une action qui implique son auteur. D'où la signification de chose, qu'il faut comprendre au sens d'affaire, d'ennui et plus généralement d'objet de préoccupation⁹. Dès

lors, quand Protagoras considère que sur toute chose il y a deux discours, il entend qu'il y a deux façons d'envisager une même situation, un même fait, un même sujet. Du moins ces discours ne renvoient-ils pas à ce que cette chose serait en elle-même.

Regardons la seconde partie du témoignage, qui consiste en une remarque de Diogène : « il les développait même dans ses raisonnements par interrogation ». Selon toute vraisemblance, le verbe *συνερωτάω* qu'emploie le doxographe pour qualifier le champ d'application de cette pratique n'appartient pas cette fois au lexique de Protagoras, vu que les premières occurrences attestées datent de la période impériale¹⁰. Ce verbe désigne une argumentation sous une forme interrogative ou hypothétique qui implique d'envisager plusieurs options avant de conclure : « si... alors, et si... alors, et si... alors, donc... ». Sextus Empiricus en donne un exemple :

S'il y a une démonstration, il y a une démonstration ; s'il n'y a pas de démonstration, il y a une démonstration. Or soit il y a une démonstration, soit il n'y en a pas. Par conséquent, il y a une démonstration¹¹.

Sextus Empiricus attribue régulièrement ce mode de raisonnement aux dogmatiques, et aux stoïciens en particulier, pour dénoncer leur recours à des argumentations purement verbales, dans la mesure où il est impossible d'atteindre la connaissance des choses obscures (c'est-à-dire de ce que sont les choses en elles-mêmes) qui viendrait fonder les prémisses. On le voit encore d'une autre façon dans cet argument qu'il attribue à Diodore Cronos :

Cronos a posé un argument de ce genre (*λόγον συνηρώτηκε τοιοῦτον*) : si le mur est détruit, c'est soit quand les pierres sont en contact les unes avec les autres et ajustées, soit lorsqu'elles sont séparées. Or il

¹⁰ Comme le note Kerferd 1999, p. 140, n. 1, ce verbe, qu'il traduit par « formuler un discours par étapes successives », relève du lexique technique. Notons qu'il s'agit de sa seule occurrence chez Diogène Laërce. Il est en revanche très fréquemment utilisé par Sextus Empiricus (trente-huit passages). À l'idée de succession s'ajoute une nuance d'interrogation ou de raisonnement hypothétique. D'autres occurrences se trouvent chez Lucien, Eunape de Sardes et Grégoire de Nysse.

¹¹ Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 186. Cf. *Contre les logiciens*, I, 441 ; II, 171 ; II, 281 ; II, 292, 1 ; *Contre les Physiciens*, I, 98. Plusieurs occurrences font référence à Zénon (*Contre les Physiciens*, I, 101), Cléanthe (*Contre les Physiciens*, I, 88) ou à Chrysippe (*Esquisses pyrrhoniennes*, II, 253, 5), ce qui laisse penser qu'il s'agissait d'un mode de raisonnement fréquent chez les stoïciens.

⁶ C'est aussi la position de Schiappa 2003, p. 89.

⁷ C'est l'interprétation de Guthrie 1976, p. 191, et Kerferd 1999, p. 140.

⁸ C'est la lecture adoptée par Schiappa 2003, p. 90-93, qui associe cette position à l'ontologie héraclitéenne.

⁹ Chantraine 2009, s.v. *πράσσω*. Il est rejoint par Hadot 1980, p. 309-310.

n'est détruit ni lorsqu'elles sont en contact les unes avec les autres et ajustées, ni lorsqu'elles sont séparées les unes des autres. Donc le mur n'est pas détruit¹².

Le verbe *συνερωτάω* renvoie donc à une pratique de raisonnement strictement verbale, qui énumère une série de possibilités et conclut en produisant des absurdités. Pour revenir au témoignage de Diogène, Protagoras aurait inventé ce procédé dans le cadre d'argumentations rhétoriques, verbales, sans aucune implication ontologique. Au témoignage de Diogène, nous pouvons d'ailleurs ajouter celui de Sénèque :

Protagoras affirme que sur toute matière on peut disputer à égalité dans l'un ou l'autre sens, y compris sur la question de savoir si toute matière peut être disputée dans l'un ou l'autre sens¹³.

Protagoras ait de omni re in utramque partem disputari posse ex aequo et de hac ipsa, an omnis res in utramque partem disputabilis sit.

Sénèque confirme que Protagoras aurait inventé l'argumentation *in utramque partem*, dont il aurait étendu la pratique à tout sujet. Son commentaire rejoint celui de Diogène : qu'il soit même possible d'argumenter sur la question de savoir s'il est possible de disputer sur toute chose souligne la dimension purement verbale, pour ne pas dire métadiscursive du procédé. Sur toute matière, il est possible de développer les deux points de vue opposés au moyen de discours.

L'homme-mesure et les deux discours

À côté des interprétations anciennes, d'autres fragments semblent confirmer cette lecture de l'invention de Protagoras. S'il est souvent perçu comme le fondateur du perspectivisme, c'est avant tout en raison de son affirmation selon laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses ». Sans trop entrer dans l'étude de ce fragment¹⁴, qui offre à elle seule un bel exemple de perspectivisme, nous pouvons

¹² Sextus Empiricus, *Contre les Physiciens*, II, 347 = fr. 126 Döring.

¹³ Protagoras, A 20 DK = A 20 Untersteiner (U) = D 27 LM = Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 88, 43.

¹⁴ Pour une étude plus approfondie, je renvoie à Gavray 2017, p. 19-29, dont je prends les grandes lignes.

en déduire plusieurs informations précieuses sur les limites que Protagoras impose à la connaissance :

L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont comme elles le sont, de celles qui ne sont pas comme elles ne le sont pas¹⁵.

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

Tout d'abord, le terme *χρήματα* employé ici pour désigner les choses a suscité les mêmes interrogations que le terme *πᾶγμα* dans notre autre fragment. D'un côté, les partisans de la lecture objectiviste, qui peuvent se réclamer d'Aristote (*Mét.*, Γ, 5, 1009 a 6-7), estiment que les *χρήματα* ont les qualités contraires (chaud et froid), qui se manifestent alternativement en fonction de l'appareil perceptif de l'individu : les variations seraient inscrites dans les choses mêmes. Les partisans de la lecture subjectiviste jugent au contraire que chaque *χρῆμα* est par soi dépourvu de détermination, chacune se manifestant seulement dans la relation à l'individu. Du moins est-ce ainsi que Platon le comprend : « telles les choses m'apparaissent, telles elles sont pour moi » (*Crat.*, 386 a ; *Théét.*, 152 a). Par lui-même le vent ne serait ni chaud ni froid, pas plus qu'à la fois chaud et froid, mais il deviendrait chaud pour moi dans ma relation à lui.

Selon ces deux lectures, la chose reste inaccessible dans son identité, étant donné qu'elle se livre uniquement dans le contexte d'une relation à l'homme. Dès lors, toutes deux évacuent la question de la connaissance de la chose en soi : il n'y a sur elle qu'une perspective. Toutefois, la lecture subjectiviste paraît s'imposer, dans la mesure où postuler que la chose possède par soi deux déterminations contraires suppose du même coup de saisir la nature de cette chose et de dire qu'en tant que telle, la chose possède les deux propriétés contraires. Par conséquent, la chose renvoie dans ce texte à ce avec quoi l'homme entre en relation et qui est à sa portée, à quoi il apporte sa détermination. L'homme ne possède de la chose qu'une perspective qu'il ne peut dépasser, pas même pour soutenir que cette dernière serait ontologiquement fondée dans la chose elle-même. Cette lecture est confirmée par un autre fragment célèbre, qui rapporte les premiers mots d'un traité de Protagoras *Sur les dieux*.

¹⁵ Protagoras, B 1 DK = B 1 U = D 9 LM.

Au sujet des dieux, je ne peux 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'absence d'évidence et la brièveté de la vie humaine¹⁶.

Περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὐθ' ὡς εἰσι οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν οὐθ' ὅποιοι τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

Plutôt que de prôner l'athéisme, ce fragment vise à restreindre la connaissance au domaine de l'expérience, dont les dieux sont exclus. D'une part, ils ne se manifestent jamais clairement aux hommes, du moins jamais *en tant que dieux*, mais revêtent nécessairement une apparence mortelle. D'autre part, la durée de la vie humaine est incompatible avec la nature du divin, au sens où elle empêche l'homme d'éprouver l'éternité : une telle expérience excède ses facultés. Toute affirmation sur les dieux implique donc la prise d'un point de vue, dont rien ne permet de soutenir la correspondance avec ce que serait réellement la nature divine.

Ce fragment *Sur les dieux* confirme les conclusions tirées à propos de celui sur l'homme-mesure. Exprimé en termes de mesure, il deviendrait : l'homme n'est pas mesure de ce que le dieu est, ni même de s'il est, car il ne peut jamais être assuré de faire l'expérience du divin. En revanche, il sert de référence pour l'être et le non-être de ce qui se manifeste dans le temps qui lui correspond. Les limites du savoir humain sont celles de l'expérience. Pour en revenir à la fin du fragment sur l'homme-mesure, « de celles qui sont comme elle le sont, de celles qui ne sont pas comme elle ne le sont pas », elle souligne que la mesure et le savoir impliquent de poser une *existence déterminée*. Rapporter une chose à l'homme, c'est noter qu'elle existe de façon déterminée dans son monde. Elle peut d'ailleurs ne pas être pour lui sans néanmoins appartenir aux objets hors de sa portée. Le souffle qui paraît chaud à l'un ne lui paraît pas froid, un acte qui paraît juste à un groupe ne lui paraît pas injuste.

Être la mesure des choses signifie dès lors être le repère de leur détermination. En plaçant l'homme au centre, Protagoras arrache la vérité à toute forme de référence transcendante, dont l'expérience directe et complète est inaccessible. Ce faisant, il limite la connaissance,

l'action et la réflexion à ce qui se trouve à portée de l'homme, écartant de la mesure la spéculation sur l'existence et la nature d'une chose en soi. L'homme est la mesure de toutes choses : elles se manifestent à lui avec telle quantité, telle qualité et telle valeur de vérité. En tant qu'être fini soumis au temps, sa mesure lui reste toujours propre, et rien ne garantit jamais que le monde apparaisse identique à tout un chacun, qu'il existe *une* vérité ou *un* principe.

Pour toutes ces raisons, le fragment sur l'homme-mesure est perçu comme fondateur du *relativisme* : que, par homme, Protagoras ait désigné l'individu, le groupe ou le genre humain, il a supprimé l'idée d'un centre de référence qui le dépasse. Le sens se trouve désormais posé relativement à l'homme et ne doit plus être cherché dans un modèle divin ou naturel. Mais est-il possible d'y trouver les fondements d'une théorie perspectiviste ? Ce fragment souligne que tout est affaire de point de vue, sans qu'aucun ne s'avère plus assuré. Les choses prennent sens seulement en fonction de l'homme¹⁷. Mais cette seule affirmation ne suffit peut-être pas à saisir la façon dont Protagoras envisageait ces points de vue.

Les deux discours et la pratique antilogique

Revenons au fragment sur les deux discours. On pourrait d'emblée objecter que la pratique de l'antilogie précédait Protagoras¹⁸. Nous assistons déjà chez Homère au spectacle d'orateurs qui s'affrontent par discours successifs et interposés. Il n'y aurait dès lors ni perspectivisme, ni même innovation, mais une pratique bien attestée de la controverse. En réalité, l'innovation de Protagoras se situe vraisemblablement dans l'affirmation qu'il est possible *pour une même personne* de soutenir les deux discours contraires. Il ne constate plus que, sur un même sujet, deux positions s'affrontent, mais il adopte la position théorique en vertu de laquelle un même individu est autorisé, du moins possède la capacité de tenir deux discours sur un même sujet. Cela n'implique pas de postuler une ontologie où le réel serait bivalent et où les deux discours refléteraient un état de choses nécessairement

¹⁷ Le terme μέτρον n'a pas encore le sens de critère ni d'activité de mesure. Voir van Berkel 2013, p. 44-58.

¹⁸ Elle s'inscrirait dans la pratique de l'*agōn* inhérente à la culture grecque et à son esprit de compétition. Cf. Bouchard 2019.

¹⁶ Protagoras, B 4 DK = B 4 U = D 10 LM = Diogène Laërce, IX, 51.

duel, car une telle conclusion supposerait de se prononcer sur la nature des choses dont il est question – ce que Protagoras refuse par ailleurs. Au contraire, cela semble plutôt refléter une ontologie, pour ne pas dire un refus d'ontologie, en vertu de quoi l'individu ne serait plus tenu à un regard unique sur le monde¹⁹.

La première conséquence est rhétorique. Il n'est jamais nécessaire de postuler que la vision du monde que présente un interlocuteur/orateur soit la seule possible. Au contraire, il convient d'admettre au moins une autre manière d'envisager les choses. Dans un contexte antilogique, l'affirmation de la possibilité de deux discours opposés apparaît comme un postulat théorique en fonction duquel nul n'est jamais contraint d'adopter le point de vue qui lui est présenté : quel que soit le sujet, l'orateur peut toujours ajouter à un discours un autre qui lui est opposé et développer par ce dernier une perspective concurrente.

Nous n'avons malheureusement pas conservé d'illustration de cette pratique par Protagoras lui-même. En revanche, nous possédons des antilogies écrites par une autre figure éminente du mouvement sophistique : Antiphon (~480-411). Avant tout, je préciserai que je tiens pour probable que l'Antiphon auteur de discours soit identique à l'Antiphon auteur des traités *Sur la vérité* et *Sur la concorde*. La polémique sur son identité tient en effet à peu de choses, en particulier la mention chez Xénophon d'Antiphon le sophiste, en quoi certains ont vu l'indice d'une différence avec Antiphon de Rhamnonte. La conclusion est cependant peu probable : qu'il y ait eu à la même époque deux individus actifs dans le champ oratoire – l'un politicien, l'autre sophiste – est certes possible, mais Xénophon aurait évité l'ambiguïté en précisant par un locatif (par exemple) duquel il parlait, étant donné la proximité du domaine d'activité (à l'époque, le terme sophiste était trop vague pour servir de critère suffisant à distinguer un politicien d'un orateur)²⁰.

Les antilogies d'Antiphon prennent la forme de *Tétralogies*. Il s'agit de fictions littéraires inscrites dans un cadre juridique où

la procédure se présente comme une compétition à travers laquelle les parties s'affrontent en prenant successivement la parole à deux reprises : premier discours de l'accusation, première réponse de la défense, suivis par un second discours de l'accusation et une seconde réponse de la défense. Ces interventions se caractérisent par leur interdépendance, dans la mesure où l'exercice impose d'intégrer les éléments à peine énoncés pour les réfuter dans le discours suivant²¹. En ce sens, il s'agit de faire valoir un point de vue sur une situation donnée, tout en montrant la moindre cohérence à l'égard des faits du point de vue adverse. Le cadre juridique suivi par Antiphon illustre ainsi parfaitement la dimension perspectiviste de la théorie des deux discours mise en évidence par Protagoras : au tribunal, chaque partie expose sa version de l'événement, conformément à une conception du droit et de la justice qui abolit la vérité au profit de la vraisemblance.

Regardons ces *Tétralogies*, en gardant à l'esprit qu'il s'agit de fictions écrites par un seul et même auteur à des fins exploratoires²². Ce sont des exercices de style qui ont pour cadre un tribunal athénien et pour principe l'antilogie, qui offrent le moyen de déployer des arguments et de mettre leur valeur à l'épreuve. Chacune s'organise autour de trois dimensions : 1) le fait lui-même (un meurtre, dans ce cadre juridique), 2) la double interprétation du fait qui suscite l'antilogie, 3) le critère selon lequel s'organise l'antilogie et qui préside aux deux perspectives opposées.

La première *Tétralogie* concerne le meurtre d'un homme et de son esclave, qui est parvenu à identifier l'accusé avant de succomber à ses blessures. Il s'agit ici d'établir qui a réellement commis le crime reproché à l'accusé. Ce même fait reçoit deux explications opposées : l'une insiste sur la présence d'un témoin et d'un mobile, l'autre conteste la fiabilité du témoignage (contrairement à ce que prescrit la loi, l'esclave n'a pas été soumis à la torture) et écarte le mobile en raison de sa trop grande vraisemblance. La perspective résulte de l'ignorance de la situation où sont les juges : s'il s'est produit un meurtre, il leur est impossible de savoir qui l'a commis et tout au plus

²¹ Sur la pratique de l'antilogie, Demont 1994, p. 7788.

²² Selon Gagarin (2002, p. 103-109), le caractère fictionnel des *Tétralogies* ressort notamment du trop maigre développement initial des faits, qui contraste avec la pratique d'Antiphon et d'autres orateurs dans leurs discours judiciaires. Au contraire, Antiphon se concentre sur une argumentation trop subtile pour faire l'objet d'un vrai plaidoyer, car elle suppose du lecteur de prendre le temps de la déployer.

¹⁹ J'ai étudié cette question de façon plus longue dans Gavray à paraître.

²⁰ En accord avec Gagarin 2002, p. 37-52. La différence entre les deux Antiphon est défendue par Pendrick 2002, p. 1-26. Certains ont également douté de l'attribution des *Tétralogies* à Antiphon, notamment Gernet 1923. Cette position a manifestement perdu tous ses partisans.

accèdent-ils à une reconstitution vraisemblable de l'événement, au vu de laquelle ils doivent rendre un verdict de culpabilité. Autrement dit, il y a un fait, comme tel inaccessible – l'accusation n'ayant même eu aucun moyen de s'y reporter –, autour duquel les parties doivent produire un discours cohérent pour susciter l'adhésion.

La deuxième *Tétralogie* porte sur la mort d'un jeune garçon survenue au gymnase, car il est sorti du champ de course et s'est retrouvé sur la trajectoire d'un javelot. L'antilogie tourne cette fois non autour du fait, les deux parties s'accordant sur l'homicide et sur son caractère involontaire, mais sur son interprétation : qui en porte la responsabilité, le lanceur qui a blessé la victime à son insu, comme le plaide l'accusation, ou la victime elle-même qui s'est rendue là où elle ne devait pas, comme le soutient la défense ? L'opposition des points de vue ne joue plus au niveau du fait, auquel toute référence s'avère inutile pour trancher le conflit vu que les deux parties en ont pleine connaissance et en conviennent. Elle porte au contraire sur le plan de l'interprétation. Étant donné que le fait n'est pas disputé, chaque partie doit en développer une analyse qui confère un sens à la situation qui, comme telle, n'en possède pas.

La dernière *Tétralogie* discute les conséquences d'une dispute entre deux hommes ivres : à la suite d'une altercation, l'un a violemment agressé l'autre qui, quelques jours plus tard, est décédé après l'intervention d'un médecin. Le débat porte sur les causes de la mort : faut-il les imputer aux blessures infligées par l'accusé, comme le prétendent les accusateurs, ou bien aux traitements inadéquats administrés par le médecin, comme le soutient la défense ? L'antilogie résulte de l'ignorance de la cause véritable de la mort, qui autorise l'argument de la rétorsion. Si comme le prétend l'accusation la responsabilité incombe à l'agresseur, elle échoit en réalité à la victime, car c'est elle qui a engagé la bagarre ; si en revanche elle incombe à la dernière cause de la mort, alors elle retombe sur le médecin qui s'est montré incapable de prodiguer le traitement. Quel que soit l'angle adopté, il ouvre à deux applications du même critère.

Les *Tétralogies* nous confrontent à un fait comme tel indisputable, du moins le mort atteste d'un événement certain. Si nous nous accordons à la fiction, c'est-à-dire si nous endossons le point de vue des parties en présence, nous constatons que ces dernières s'opposent moins sur ce fait que sur la manière de le regarder, au sens où elles

donnent à celui-ci deux explications (au moins). Il y a un fait (un mort), mais il reste à s'entendre sur son interprétation. S'esquisse ainsi un jeu sur la perspective, dont l'angle de vue varie en fonction de la situation : le fait, l'interprétation du fait ou la cause du fait, respectivement. Il existe certes des moyens pour en dégager du sens (des lois, des témoins), mais ils ne sont pas aussi indiscutables : une loi peut être interprétée de diverses façons ou préférée à une autre ; un témoignage peut être contesté, du moins sa fiabilité. Le fait s'avère en tant que tel dépourvu de sens : s'il sert de référence, il se montre incapable de procurer lui-même du sens, dans la mesure où il en reçoit uniquement dans la construction d'un discours qui mobilise ces moyens d'une façon déterminée. Dans ces conditions, les discours construisent une perspective et élaborent le sens à donner au fait, sans pouvoir néanmoins se revendiquer d'une correspondance dans un modèle.

Cependant, cet état de fait ne résulte-t-il pas d'une ignorance ? Dans la première *Tétralogie* par exemple, le destinataire – les juges auxquels s'adressent les discours – se trouve bien dans un état d'ignorance : s'il y a un jeu de perspective, c'est précisément en raison de l'incapacité du juge à savoir *qui a vraiment commis le meurtre*, pour la bonne et simple raison qu'il n'a pas lui-même pris part à l'événement (*idem* dans la troisième *Tétralogie*, où l'antilogie résulte notamment d'un manque de connaissances médico-légales). Or, ce que montre justement cette *Tétralogie*, c'est que la réalité juridique nous confronte nécessairement à un événement sur lequel il convient de se prononcer sans jamais y prendre part, car il est passé. Sur l'événement passé, il n'y a que des discours construits : il n'y a plus de référence, mais des perspectives qui se dessinent autour d'un donné dont les causes et le sens sont absents. En d'autres termes, le contexte juridique crée un cadre nécessairement perspectiviste, car il manque un critère pour trancher de façon indubitable. Une telle situation autorise les orateurs à développer dans leurs discours sur l'événement des visions contrastées, à propos desquelles les juges doivent se prononcer sans jamais pouvoir se reporter à un donné indiscutable. Le constat d'ignorance est donc partiellement fondé, mais il n'explique pas tout.

Quant à la perspective à l'œuvre, elle est justifiée par un rapport incertain aux faits et elle se profile par rapport au destinataire. Elle offre une représentation du fait plutôt qu'une autre, une image des

faits qui doit le convaincre, donc lui convenir (lui être agréable au sens le plus large du terme) d'une façon ou d'une autre.

Si nous endossons à présent le point de vue de l'auteur, qui soutient en parallèle les deux positions contraires, nous devons commencer par rappeler que ces discours n'ont pas pour fin première de persuader. Ils doivent exercer le lecteur à des techniques d'argumentation et, en même temps, le faire réfléchir sur ces procédures mêmes d'argumentation²³. Jouer les deux rôles, c'est se détacher de l'idée que les faits auraient une signification par eux-mêmes, donc envisager la perspective dans un détachement complet à l'égard de toute référence extérieure au discours où elle se déploie – d'autant plus que nous sommes dans de pures fictions, sans la moindre référence factuelle. Il faut ainsi noter que les *Tétralogies* développent une réflexion sur le vraisemblable (εἰκός) et la conviction (πίστις)²⁴. Antiphon souligne l'ambivalence non seulement du cadre juridique, mais également du type de discours qu'il suscite. Ce sont des discours seulement vraisemblables, qui doivent construire une interprétation des faits capable de recueillir l'assentiment des juges²⁵ :

C'est donc en connaissance de cause qu'il vous faudra, si vous vous saisissez d'une quelconque vraisemblance, vous y attacher fermement²⁶.

Γινώσκοντας οὖν ὑμᾶς χρῆ ταῦτα, κἄν ὀτιοῦν εἰκὸς παραλάβητε, σφόδρα πιστεύειν αὐτῶ.

Sans m'appesantir sur le rôle du vraisemblable dans l'argumentation rhétorique, j'insisterai simplement sur le fait qu'en le rendant explicite, Antiphon en souligne justement l'importance dans la construction des perspectives discursives. S'il y a perspective, c'est précisément parce qu'il n'y a que de la vraisemblance et aucun moyen de saisir la vérité – pour autant qu'il faille même penser qu'il existe une vérité en ces matières. Antiphon fait dire à l'un de ses accusés :

Contraint par une nécessité implacable, je me dois de trouver refuge dans votre pitié, Messieurs les juges. Et si, par mes paroles, je vous

²³ Gagarin 2001 et Bonazzi 2010, p. 76-77.

²⁴ Voir les conclusions de Gagarin 2002, p. 133-134.

²⁵ Le terme εἰκός compte plus d'une trentaine d'occurrences dans les *Tétralogies*.

²⁶ Antiphon, *Tétralogies*, I, 1, 2.

semble plus précis qu'à votre habitude, n'accueillez pas ma défense avec réticence à cause de propos que vous auriez entendus et ne rendez pas un jugement en fonction de l'apparence, plutôt que de la vérité. Car l'apparence des faits est favorable à ceux qui sont habiles à parler, tandis que la vérité parle pour ceux qui commettent des actions justes et pieuses²⁷.

Ὑπὸ δὲ σκληρᾶς ἀνάγκης βιαζόμενος, καὶ αὐτὸς εἰς τὸν ὑμέτερον ἔλεον, ὃ ἄνδρες δικασταί, καταπεφευγὸς δέομαι ὑμῶν, εἴαν ἀκριβέστερον ἢ ὡς σύνηθες ὑμῖν δόξω εἰπεῖν, μὴ διὰ τὰ προειρημένα δυσχερῶς ἀποδεξαμένους μου τὴν ἀπολογίαν δόξῃ καὶ μὴ ἀλήθεια τὴν κρίσιν ποιήσασθαι· ἢ μὲν γὰρ δόξα τῶν πραχθέντων πρὸς τῶν λέγειν δυναμένων ἐστίν, ἢ δὲ ἀλήθεια πρὸς τῶν δίκαια καὶ ὅσια πρασσόντων.

La défense invoque la vérité comme critère, au détriment de l'apparence (δόξα). Il s'agit en réalité de maintenir l'illusion que la vérité se situe dans l'adéquation entre le discours et les faits qu'il rapporte. Cependant, tenir un tel discours sur la vérité dans un cadre purement fictif, c'est-à-dire quand toute référence extradiscursive est abolie, c'est justement montrer combien la vérité n'est qu'un objet de discours et le résultat d'une perspective.

Les *Tétralogies* montrent donc que la thèse de Protagoras selon laquelle sur toute chose il y a deux discours opposés n'est pas le résumé d'une théorie simplement relativiste. Elles sont la mise en exercice de ce principe et la démonstration que, dans le cadre juridique du moins, la pratique impose précisément d'avoir ce regard sur les événements. Il ne s'agit pas toutefois de nier qu'il soit possible de prendre position sur les points de vue qui sont défendus. Il s'agit plutôt de souligner que, dans ce cadre, la vérité n'est pas le critère du discours, mais bien son résultat, au sens où c'est le jugement de l'auditeur qui impose que soit vrai le discours qui est simplement apparu plus vraisemblable – selon le sens de la *vérité juridique*, celle sur laquelle s'accorde un jury en fonction d'une reconstitution vraisemblable.

Les deux discours et les *Discours doubles*

Le cadre judiciaire des *Tétralogies* laisse l'impression de limiter la thèse de Protagoras sur les deux discours opposés. D'un côté, il

²⁷ Antiphon, *Tétralogies*, II, 2, 2.

la restreint à des questions criminelles. De l'autre, il ne tranche jamais entre les deux positions défendues : même si rien n'interdit de penser que la fiction appelait un verdict des juges, Antiphon en revanche ne le donne jamais, pas plus qu'il ne manifeste sa préférence en faveur d'une thèse. Le lecteur pourrait conclure à un relativisme où tout se vaudrait : en toute matière, il y a deux discours strictement équivalents. Les deux perspectives seraient sur un pied d'égalité. Le tableau change toutefois avec les *Dissoi logoi*.

Ce traité anonyme conservé dans les manuscrits de Sextus Empiricus date probablement de la seconde moitié du V^e siècle²⁸. Il a dû être composé dans le contexte d'une école sophistique à des fins pédagogiques, ses neuf chapitres constituant un recueil d'arguments *in utramque partem*. Le titre signifie littéralement « les discours (ou les arguments) doubles », c'est-à-dire « les discours qui vont en deux sens contraires ». Il lui a été attribué à cause de la récurrence au début des quatre premiers chapitres de la formule : « à propos de... deux discours distincts circulent (δισσοὶ λόγοι λέγονται) »²⁹. Au-delà de la variation lexicale, l'expression rappelle la formule sur les deux discours et il semble légitime de voir dans ce court traité une illustration de la thèse énoncée par Protagoras³⁰.

Le traité quitte résolument la sphère juridique pour couvrir des sujets moins pragmatiques. Les cinq premiers chapitres, de facture semblable, consistent en l'opposition de deux thèses qu'alimentent une série d'arguments sur divers sujets : 1) *Sur le bien et le mal*, 2) *Sur*

²⁸ La datation de ce traité reste disputée. Le principal éditeur moderne, Robinson 1979, le situe à la fin du V^e siècle ou au début du IV^e siècle. Très récemment, Maso 2018 privilégie une datation plus haute, vers 440.

²⁹ Ce titre est l'une des raisons pour lesquelles l'unité du traité a été mise en doute. Comme certains chapitres ne suivent pas le schéma d'exposition de deux positions contraires, ils paraissent moins liés à l'ensemble. À cela s'ajoute que certains manuscrits s'arrêtent à la fin du troisième chapitre. Cette conclusion est néanmoins absurde, car d'une part le titre résulte d'une attribution moderne (et ne peut dès lors valoir comme argument sur l'unité), d'autre part les chapitres 4 et 5 suivent le modèle des trois premiers et semblent donc devoir leur être associés. Sur la question de l'unité, Maso 2018, p. 13-27.

³⁰ On pourrait se demander pourquoi il est question de *discours doubles* (δισσοὶ), plutôt que de *deux discours* (δύο). L'adjectif multiplicatif pose une contrariété marquée, là où la formule de Protagoras reste plus ouverte. En réalité, alors que Protagoras insiste sur la possibilité d'opposer deux discours, l'anonyme entend plutôt regrouper les arguments en deux séries distinctes.

le beau et le laid, 3) *Sur le juste et l'injuste*, 4) *Sur le vrai et le faux*, 5) [*Sur le fait que le fou et le sage disent la même chose*] (les titres des quatre premiers sont dans les manuscrits). À chaque fois, il s'agit d'examiner si les opposés sont deux réalités différentes, vu qu'elles portent deux noms différents, ou si au contraire elles sont une seule et même réalité et si, dans ce cas, leur différence relève uniquement du point de vue :

La maladie est un mal pour les malades, mais un bien pour les médecins. La mort est un mal pour ceux qui meurent, mais un bien pour les marchands d'objets funéraires et les entrepreneurs de pompes funèbres. L'agriculture qui produit une bonne récolte est un bien pour les agriculteurs, mais un mal pour les commerçants. Que les vaisseaux s'usent et se brisent est un mal pour les armateurs, mais un bien pour le constructeur de navires³¹.

Le texte se présente avant tout comme un catalogue d'arguments pour aider à la discussion. L'argumentation n'y est pas très élaborée et tient davantage de la parataxe. Il ne s'en dégage pas de véritable vision du monde développée avec cohérence, mais plutôt une illustration de ce qu'étaient les *συνερωτήσεις* dont Diogène Laërce attribue l'invention à Protagoras : « si on admet qu'ils sont identiques, alors il en résulte que... et que... ». L'ensemble des arguments permet de construire une perspective à partir d'un point de vue. Toutefois, à la différence des *Tétralogies* d'Antiphon, l'auteur manifeste une préférence dans le débat, tantôt en faveur de la différence, tantôt en faveur de l'identité³² :

Deux discours distincts circulent (δισσοὶ λόγοι λέγονται) au sujet du juste et de l'injuste. Pour les uns, le juste est une chose et l'injuste en est une autre. Pour les autres, juste et injuste sont identiques. Pour ma part, je vais tenter de défendre cette dernière position³³.

³¹ *Dissoi logoi*, B 1, 3-4 DK (= LM).

³² En faveur de l'identité, 1, 2 ; 2, 20 ; 3, 1 ; 3, 7 ; 4, 2 DK (= LM) ; en faveur de la différence, 1, 11 ; 2, 26 ; 5, 6, 5, 11 ; 6, 7 ; 6, 13 DK (= LM). Notons que, si le sixième chapitre conserve la forme d'une antilogie, bien que sa structure diffère des précédents – 6) *Concernant la sagesse et la vertu, si elles peuvent s'enseigner* –, les trois derniers ne sont plus des discours doubles, mais ils soutiennent une seule position : 7) *Faut-il attribuer les magistratures par tirage au sort ?*, 8) *L'omniscience* ; 9) *La mémoire*. Le point de vue de l'auteur y est clair.

³³ *Dissoi logoi*, B 3, 1 DK (= LM).

Ce point permet d'éclairer la position de Protagoras. Admettre l'existence de deux discours opposés sur toute chose ne signifie pas nécessairement s'accorder avec ces deux discours. Un auteur peut manifester une préférence pour l'un ou l'autre, sans pourtant nier qu'il existe des arguments qui vont en sens contraire. Mieux encore, il est important de savoir quels sont ces arguments en faveur de la thèse contraire afin d'organiser sa propre réfutation. Autrement dit, admettre l'existence d'un deuxième discours n'implique pas d'en admettre l'équivalence. Les positions contraires n'ont pas nécessairement la même force, soit du point de vue des auteurs, soit d'un point de vue extérieur (dont les *Tétralogies* offre un exemple, au sens où ce sont les juges qui ont à exprimer une préférence en faveur d'une thèse, celle qui satisfait au mieux leur vision du monde). Aussi est-il tentant d'évoquer sur ce point l'affirmation qu'Aristote attribue à Protagoras. Le sophiste enseignait à « renforcer l'argument plus faible »³⁴, à consolider une thèse de valeur moindre pour l'aider à s'imposer dans le débat. Moindre sous quel angle, le sophiste ne le dit pas : du point de vue de la moralité, de l'argumentation, des circonstances, de l'utilité ?

Pour un perspectivisme sophistique

Les témoignages sur Protagoras confirment le jugement de Platon, car il s'en dégage une forme de perspectivisme discursif. Mais de quelle nature est-il exactement ? Pour reprendre la grille d'analyse tirée du *Sophiste*, il ne s'agit clairement pas d'un perspectivisme centré sur le destinataire : la question en jeu n'est pas celle de l'adaptation du discours (dans sa forme ou son contenu) à l'auditeur. Il ne s'agit pas davantage d'un perspectivisme à expliquer par une ignorance du sujet, puisque Protagoras nie la possibilité de la connaissance d'une chose en soi (une position qui est adoptée dans les *Tétralogies* et les *Discours doubles*). S'il y a un perspectivisme, il ne renvoie pas à une image, car cela impliquerait d'admettre un modèle dont les perspectives ne seraient que les reflets. Or, du point de vue des sophistes, il n'y a que des perspectives dont le discours peut rendre compte par

³⁴ Protagoras, A 21 et B 6b DK = Aristote, *Rhétorique*, II, 24, 1402 a 24 : τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν. Aristophane attribue l'idée à Socrate en *Nuées*, 112-113 et 889-1114. Socrate s'en défend dans Platon, *Apologie de Socrate*, 18 b-c et 19 a-c. Sur la formule chez Aristophane, Schiappa 2003, p. 110-113.

des variations sur un même thème qu'il ne faut pas penser comme les descriptions ou les facettes multiples d'une même chose, mais comme des constructions qui font et donnent sens à une situation, à une thèse ou à un événement. Rien n'autorise à soutenir que la somme de ces perspectives refléterait la réalité. Il n'y a plus que des discours, qui sont autant de perspectives sur un monde qui ne peut être appréhendé autrement.

La position est-elle autre chose qu'un relativisme ? Sur ce point, l'idée que les perspectives ne se valent pas contribue à dresser un tableau contrasté : si deux visions du monde peuvent être soutenues, une seule suscite l'adhésion, non pas parce qu'elle est vraie mais parce qu'elle est meilleure. Toutefois, que signifie cette supériorité et comment établir des critères pour les évaluer ? Malheureusement, les fragments ne fournissent pas la réponse. Il n'est toutefois pas absurde de conclure que le critère se situe dans la cohérence avec le système de perspectives du destinataire : meilleur sera le discours qui s'accorde avec la vision du monde de celui qui le reçoit. En ce sens, considérer qu'il n'y a que des perspectives n'implique pas de toutes les accepter. Le perspectivisme discursif des sophistes impose au contraire de viser la cohérence des discours sur le monde.

Bibliographie

Bouchard 2019

BOUCHARD (E.), « Le mode agonal dans la pensée grecque », in *L'esprit critique dans l'Antiquité 1. Critique et licence dans la Grèce antique*, sous la direction de COLLETTE-DUČIĆ (B.), GAVRAY (M.-A.) et NARBONNE (J.-M.), Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 99-120.

Chantraine 2009

CHANTRAINE (P.), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 2009.

Chevrolet 2007

CHEVROLET (T.), *L'Idée de Fable. Théories de la fiction poétique à la Renaissance*, Genève, Droz, 2007.

Cornford 1935

CORNFORD (F.M.), *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist, Translated with a Running Commentary*, New York, Keagan Paul, 1935.

Crivelli 2012

CRIVELLI (P.), *Plato's Account on Falsehood*, Oxford, Oxford University Press, 2012.

Demont 1994

DEMONT (P.), « Notes sur l'antilogie au cinquième siècle », in *La Rhétorique grecque. Actes du colloque « Octave Navarre »*, troisième colloque international sur la pensée antique organisé par le CRHI les 17, 18, 19 décembre 1992 à la Faculté des Lettres de Nice, sous la direction de GALY (J.-M.) et THIVEL (A.), Nice, Université de Nice Sophia-Antipolis, 1994, p. 7788.

Gagarin 2001

GAGARIN (M.), « Did the Sophists Aim to Persuade ? », *Rhetorica : A Journal of the History of Rhetoric*, 19.3 (2001), p. 275-291.

Gagarin 2002

GAGARIN (M.), *Antiphon the Athenian. Oratory, Law, and Justice in the Age of the Sophists*, Austin, University of Texas Press, 2002.

Gavray 2017

GAVRAY (M.-A.), *Platon, héritier de Protagoras. Dialogue sur les fondements de la démocratie*, Paris, Vrin, 2017.

Gavray à paraître

GAVRAY (M.-A.), « Protagoras, la lutte et les *Discours terrassants* », in *L'éristique. Définitions, caractérisations et historicité*, édité par DELCOMMINETTE (S.) et LACHANCE (G.), Paris, Vrin, à paraître.

Gernet 1923

GERNET (L.), *Antiphon. Discours*, texte établi et traduit par L.G., Paris, Les Belles Lettres, 1923.

Gonzalez 2017

GONZALEZ (F.), « Plato's Perspectivism », *International Plato Journal*, 16 (2017), p. 3148.

Guthrie 1976

GUTHRIE (W.K.C.), *Les Sophistes*, traduit par COTTEREAU (J.-P.), Payot, Genève, 1976.

Hadot 1980

HADOT (P.), « Sur divers sens du mot *pragma* dans la tradition philosophique grecque », in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, édité par AUBENQUE (P.), Paris, Vrin, 1980, p. 309-319.

Kerferd 1999

KERFERD (G.B.), *Le mouvement sophistique*, traduit par TORDESILLAS (A.) et BIGOU (D.), Paris, Vrin, 1999.

Maso 2018

MASO (S.), *Dissoi Logoi. Edizione criticamente rivista, introduzione, traduzione e commento*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2018.

Notomi 1999

NOTOMI (N.), *The Unity of Plato's Sophist*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Pendrick 2002

PENDRICK (G.J.), *Antiphon the Sophist. The Fragments*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Robinson 1979

ROBINSON (T.M.), *Contrasting Arguments. An Edition of the Dissoi Logoi*, New York, Arno Press, 1979.

Schiappa 2003

SCHIAPPA (E.), *Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003.

Teisserenc 2012

TEISSERENC (F.), *Langage et image dans l'œuvre de Platon*, Paris, Vrin, 2012.

van Berkel 2013

VAN BERKEL (T.), « Made to Measure : Protagoras' *Metron* », in *Protagoras of Abdera : The Man, His Measure*, édité par VAN OPHUIJSEN (J.M.), VAN RAALTE (M.) & STORKE (P.), Leiden, Brill, 2013, p. 37-67.

Zaks 2016

ZAKS (N.), *Apparences et dialectique dans le Sophiste de Platon*, thèse de doctorat en philosophie de l'Université Libre de Bruxelles, 2016.

**« Tout est en tout, mais en chacun
sous son mode propre » :
à propos de la proposition 103 des
Éléments de théologie de Proclus**

Sylvain Delcomminette
Université libre de Bruxelles

Dans les *Éléments de théologie*, ouvrage qui présente de manière synthétique les grands principes de la métaphysique néoplatonicienne tardive sous une forme qui s'inspire de la méthode et de la structure des *Éléments d'Euclide*, Proclus énonce à la proposition 103 :

Tout est en tout (πάντα ἐν πᾶσι), mais en chacun sous son mode propre (οἰκειῶς). Dans l'être, en effet, se trouvent la vie et l'intelligence, dans la vie l'être et la pensée, dans l'intelligence l'être et la vie. Mais dans un cas sous le mode intellectuel (νοερῶς), dans un autre sous le mode vital (ζωτικῶς), dans un autre enfin sous le mode de l'être (ὄντως)¹.

Ce principe est loin d'être une nouveauté dans la philosophie grecque. Syrianus (IV^e-V^e siècle de notre ère) l'attribue aux Pythagoriciens². Cette attribution (comme pratiquement tout ce qui a trait aux Pythagoriciens) est sujette à caution³, mais on peut en tout cas faire remonter ce principe à Anaxagore, philosophe présocratique du V^e siècle avant notre ère. Dans les fragments de ce philosophe qui nous sont parvenus, on trouve plusieurs mentions du principe selon lequel à l'origine du processus cosmogonique, « toutes les choses étaient ensemble » (ὁμοῦ χρήματα πάντα ἦν)⁴, état qui persiste malgré

¹ Les traductions des *Éléments de théologie* sont issues de Trouillard 1965, parfois modifiées.

² Cf. Syrianus, *In Metaphysicam* 82.1-2.

³ Voir toutefois Jamblique, *Vie de Pythagore* 130 : « [Pythagore] enseigne qu'aucune des réalités existantes n'est pure, mais que la terre participe du feu, que le feu participe de l'eau, que l'air participe de ces éléments et eux de l'air, et encore que le beau participe du laid, le juste de l'injuste et ainsi de suite pour les autres réalités » (trad. Brisson & Segonds 2011).

⁴ Anaxagore, fr. 1 et 4.