Zeitschrift: Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne

Herausgeber: Université de Lausanne, Faculté des lettres

Band: 25 (1953-1954)

Heft: 5

Artikel: Perspectives nouvelles sur Socrate

Autor: Lasserre, François

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-869949

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

25e tome N° 5 Novembre 1954

ETUDES DE LETTRES

Bulletin de la Société des Etudes de Lettres N° 91

PERSPECTIVES NOUVELLES SUR SOCRATE

La présente étude doit principalement rendre compte d'un important ouvrage d'Olof Gigon récemment adressé au Bulletin des Etudes de Lettres et relatif au problème de Socrate[1]. *Il a paru cependant utile de dépasser les limites ordinaires d'un compte rendu pour faire connaître à cette occasion quelques aspects nouveaux des études socratiques.*

C'est en 1947 que dans son *Sokrates*, pour la première fois, Olof Gigon dénonçait formellement l'erreur des recherches classiques sur Socrate visant à reconstituer d'après Platon, Xénophon, Antisthène et d'autres soi-disant héritiers spirituels du penseur athénien, sa biographie et sa doctrine[2]. Il est le premier à avoir démontré de façon rigoureuse que les témoignages de ces philosophes, loin de concerner le vrai Socrate, éclairent seulement le Socrate de l'abondante littérature dite socratique des premières années du IVe siècle. Née de l'indignation causée par la brutale condamnation du maître en 399 et conçue autant comme une riposte aux sarcasmes d'Aristophane dans les *Nuées* que comme la réfutation du réquisitoire fictif contre Socrate écrit vers 393 par le rhéteur Polycrate, il apparaît que cette littérature a créé

[1] O. Gigon, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien* (*Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft*, Heft 5), Verl. Friedrich Reinhardt, Bâle 1953, 169 pp.

[2] O. Gigon, *Sokrates* (*Sammlung Dalp*, Bd. 41), Verl. A. Francke, Berne 1947, 320 pp.

son personnage de toutes pièces, ou presque, et qu'elle l'a fait à l'image des diverses sagesses professées par les philosophes qu'on appelle volontiers d'un nom pittoresque les « Petits Socratiques ». En d'autres termes, ce Socrate que nous appelions historique, voici que nous avons désormais à le considérer non pas même comme une figure de légende, mais bien plutôt comme le héros d'un mythe, comme l'idéal du Sage.

Il manquait à la thèse de M. Gigon, ouvrage de vulgarisation, sa défense philologique, c'est-à-dire le lourd appareil d'analyse et d'étude critique des textes qui ont guidé son auteur. En effet, sauf quelques pages commentant déjà le début des *Mémorables* de Xénophon, le livre s'attache surtout à présenter les résultats d'une difficile enquête en les justifiant par leur remarquable cohérence et par des arguments de vraisemblance. Dès aujourd'hui, le *Commentaire* dont nous avons à rendre compte comble en partie cette lacune ; il doit être suivi d'un recueil des *Socraticorum Fragmenta* qui figure au programme des toutes prochaines publications de la Bibliotheca Teubneriana.

A tous les degrés d'approche de la littérature antique, aujourd'hui plus que jamais, se fait sentir le besoin de commentaires des œuvres les plus classiques. Mais l'élaboration de tels instruments pose un problème de méthode que l'on peut énoncer à peu près ainsi : comment prendre et comment donner connaissance de ce que cent ans et plus d'études philologiques et littéraires ont apporté de valable à l'interprétation des auteurs ? Du commentaire le savant attend, comme d'un apparat critique sous un texte incertain, la signalisation des difficultés de toute espèce que soulève sa lecture ; il désire surtout être averti. L'étudiant en revanche y cherche plutôt des précisions immédiates sur le contenu de termes peu connus, sur les *realia*, sur les noms propres. Le maître secondaire, enfin, pour ne rien dire du lecteur occasionnel, souhaite être renseigné à la fois comme le savant, mais à condition de trouver à côté des problèmes un résumé des solutions envisagées, et comme l'étudiant. Or aujourd'hui, non seulement aucun commentaire ne pourrait répondre simultanément et de manière exhaustive à tant de désirs, mais surtout il n'existe de fait aucun commentaire que ce soit, ceux du début du siècle mis à part, pour la plupart des textes classiques : c'est une lacune qu'il est banal de déplorer.

Le commentaire de Gigon vient donc à son heure. Mais il ne prétend pas répondre à tout le monde. En somme, il s'attache strictement à ce qu'on pourrait appeler l'écriture des *Mémorables*, c'est-à-dire à montrer de quoi et comment s'est fait, pas à pas, ce récit des pseudo-souvenirs de Xénophon. Etude des sources, dans la mesure où le mémorialiste s'est inspiré d'écrits de ses devanciers. Plus exactement étude

des contextes disparus, car une lecture attentive révèle que les *Mémorables* se composent entièrement des esquisses de problèmes philosophiques contemporains de Xénophon ou plus anciens, avec des données et des solutions le plus souvent fragmentaires et incohérentes, de telle sorte que le commentateur est obligé, pour donner à ces éléments disparates leur juste signification, de reconstituer les ensembles auxquels ils appartenaient. Cette situation l'amène à recomposer une notable partie de la littérature socratique, mais sans pouvoir y distinguer d'auteur. Malgré ces difficultés, Olof Gigon réussit sans grand effort à livrer du texte qu'il interprète un commentaire qui satisfera probablement le plus grand nombre de ses lecteurs. Dans le premier livre des *Mémorables,* en effet, la seule question que chacun ait sans cesse à se poser est celle-ci : qu'a voulu dire au juste Xénophon ? Or on ne peut y répondre qu'en pesant soigneusement la valeur des concepts, des exemples, des comparaisons, des références, voire des faits de style, et Gigon y met tant d'attention qu'en fin de compte tout ce qui fait difficulté se trouve expliqué dans le commentaire.

Quelques exemples de ce commentaire, choisis dans l'explication de passages particulièrement significatifs, donneront un aperçu suffisant de sa méthode. Dans le chapitre II, qui doit défendre Socrate contre l'accusation d'avoir corrompu la jeunesse, Xénophon accuse Critias, au § 31, d'avoir utilisé sous le régime des Trente Tyrans contre Socrate, par pure haine et à défaut d'autre arme, une loi interdisant l'enseignement de la rhétorique. Hors Xénophon, aucun auteur ne mentionne cette injustice. Cependant Platon, dans l'*Apologie* (23 D), accuse semblablement Anytos d'avoir fait grief à Socrate, dans le procès de 399, faute d'arguments solides, d'avoir enseigné la physique, c'est-à-dire de s'être livré à des spéculations philosophiques sur la nature et l'origine du monde. L'analyse du fait présenté comme historique révèle donc un désaccord éclatant dans les témoignages mais non une contradiction. Il s'agit dès lors pour le commentateur de les réunir pour dégager de leur juxtaposition — non de leur confrontation comme le ferait un historien — leur intention philosophique. C'est ainsi que Gigon fait apparaître une réflexion « socratique » sur l'opposition de l'oligarchie à la rhétorique et de la démocratie à la spéculation métaphysique.

Le développement de ce passage ouvre encore d'autres perspectives. On s'étonne d'abord que le paragraphe suivant, au lieu de discuter la loi de Critias, expose au moyen d'une comparaison — celle du berger menant son troupeau — des considérations sur le bon et le mauvais chef d'état. Après avoir souligné cette légère incohérence, le

commentaire montre à l'aide de parallèles bien connus que la comparaison fait partie d'un ensemble de réflexions sur la justice et l'injustice lié dans la littérature socratique au souvenir de la scandaleuse condamnation de Léon de Salamine par les Trente Tyrans ; Platon lui a fait une place dans son *Apologie* (32 CD). Dès lors et jusqu'au § 38, Xénophon va subtilement conduire une double discussion : discussion sur la loi produite par Critias, où d'ailleurs il oubliera curieusement Critias pour s'en prendre principalement à son collègue Chariclès, discussion sur le bon et le mauvais gouvernement. L'adresse du commentateur a donc consisté dans ce cas, à l'inverse du cas précédent, à discriminer les deux thèmes mêlés et à mettre en lumière, avec leur hétérogénéité, leurs intentions respectives.

Un peu plus loin dans le même chapitre (§§ 43 à 46), l'opposition classique de la loi et de la tyrannie fait le sujet d'un dialogue entre Alcibiade et Périclès : la loi agit par la persuasion, la tyrannie par la contrainte, prétend Périclès. L'entretien, cependant, aboutit bientôt à une impasse : si la loi compte sur la seule persuasion, elle est impuissante et compromet la stabilité du régime démocratique, mais si elle accepte d'être contraignante, elle justifie le régime tyrannique. Aussi lorsque Alcibiade demande quel rôle la loi dictée par la majorité doit jouer dans une démocratie, Périclès est-il obligé de concéder, en gardant le silence, qu'elle contraint la minorité. La suspension du dialogue, toutefois, ne nous satisfait pas : nous attendions autre chose de l'homme d'Etat. N'équivaut-elle pas à nier la vertu de la loi ? On se doute vaguement que le dialogue devrait déboucher plutôt sur une solution idéale qui lierait par exemple la loi au bien, à la justice, bref à une vertu dont l'universalité garantirait fondamentalement son autorité. Ici encore le commentaire balise l'aporie et suggère du même coup sa solution : Xénophon s'est servi d'un dialogue socratique plus étendu, dont il y a quelques traces ailleurs, mais il a retranché la conclusion parce qu'il voulait seulement montrer l'intérêt d'Alcibiade pour les controverses politiques.

Les exemples précédents illustrent assez bien, outre les procédés de composition de Xénophon, la méthode du commentaire qui les met en évidence. Ils font apparaître aussi l'importance des concepts dans un texte qui semble au premier abord peu problématique : ce sont ces derniers qui constamment révèlent le substrat philosophique des *Mémorables,* dont la profondeur s'oublie à considérer l'apparente superficialité du récit. Un troisième exemple va permettre, dans un mouvement inverse, de situer cette œuvre par rapport aux progrès de la philosophie après Socrate et ses premiers émules.

Au début du chapitre III, pour laver Socrate de l'accusation d'irréligion, Xénophon le montre soumis à l'oracle de Delphes et soucieux de demander aux dieux dans ses prières le chemin du vrai bien. Complémentaires, ces deux preuves de piété se réfèrent implicitement à une doctrine philosophique qui laissait à la révélation divine, donc à la divination, ce que la science humaine, confinée dans des limites reconnues, ne peut atteindre. Comme Xénophon, Platon montre souvent Socrate en quête du vrai bien : le socratisme est unanime sur ce point. Mais tandis que Xénophon réserve aux dieux la connaissance des voies que cherche Socrate, Platon s'efforce d'acquérir à la science ce domaine réservé. Dans une certaine mesure donc, la méditation de Platon semble se développer à partir de celle de Xénophon. Cependant, à travers une prospection plus complète des témoignages relatifs à la divination, le commentaire établit que Xénophon représente seulement un niveau de spéculation philosophique fixé déjà par une doctrine plus ancienne et que Platon dépend autant que lui du socratisme, bien qu'il l'enrichisse de solutions beaucoup plus originales. On mesurera sans peine à cet exemple ce que l'ouvrage de Gigon apporte à la connaissance de Platon, au delà du texte des *Mémorables.*

Tout en ressuscitant ainsi, à chaque pas, le contexte socratique, Gigon se défend aisément du reproche qu'on ne manquera pas de lui adresser, que l'ingéniosité de ses analyses tend à dissoudre la personnalité de Xénophon. Il faut observer en effet qu'il ne risque pas d'hypothèse sur les sources éventuelles des *Mémorables* sans qu'une incohérence ou une lacune dans l'enchaînement des idées ne l'y autorise. On ne peut donc l'accuser d'annuler de prime abord la contribution de Xénophon à l'édifice socratique en supposant partout qu'il plagie quelque devancier. En un cas même sa prudence paraît excessive : en considérant l'évocation que fait Antiphon de la pauvreté de Socrate avec son manteau minable, ses pieds nus, sa nourriture austère (ch. VI § 2), comme une simple variation sur le thème de la sobriété, source de sagesse, le commentaire n'épuise pas la substance du passage. On ne peut oublier en effet que ces traits sont l'essentiel du portrait de Socrate au siège de Potidée tracé par Albiciade dans le *Banquet* de Platon. Plutôt donc qu'un lieu commun, c'est un souvenir littéraire, celui du « Socrate peint par un disciple », qui inspire ici Xénophon. Mais dans le fait qu'il dépouille ce portrait classique de tout ce qui le rattache à l'histoire on peut saisir l'un des aspects les plus constants de l'originalité de Xénophon : l'exclusion soigneuse de toute mise en scène, de toute circonstance de temps ou de lieu, bref de tout appareil historique. Gigon le met souvent en lumière et cet exem-

ple n'en sera qu'un témoignage de plus. A quoi il faut ajouter cet autre aspect de sa personnalité d'auteur, également souligné par le commentaire : le soin apporté à dissimuler sous l'unité du style et la rigueur du plan la non connivence des éléments qui constituent la matière du récit.

Quel appoint, enfin, ce commentaire apporte-t-il au problème de Socrate ?

Il appartenait au propos de son auteur de borner presque entièrement l'horizon des *Mémorables* à la littérature socratique. Aussi remonte-t-il rarement au delà de 399 et plutôt pour montrer l'ancienneté d'une préoccupation philosophique que pour en retracer l'évolution. Ainsi nous apprenons que la discussion amenée en IV 6 sur la providence divine commence chez Hésiode avec Prométhée ; mais Gigon s'est plus attaché à la restituer dans l'état qu'elle atteint à l'époque des *Mémorables,* du *Protagoras* de Platon ou de tel précurseur d'Epicure, bref dans son état d'après Socrate, qu'à esquisser ses états antérieurs. On en retire l'impression que le dialogue sur l'intérêt ou l'indifférence des dieux à l'égard des hommes a commencé avec les premiers écrits socratiques, alors que ceux-ci ne font déjà que répondre aux arguments sceptiques de sophistes comme Antiphon (fr. B 10-12) et Thrasymaque (fr. B 8), eux-mêmes adversaires déclarés de philosophes dont les noms nous sont inconnus. L'intervention de la littérature socratique n'ajoute donc guère que la voix d'un Socrate mythique à ce débat fort ancien ; il n'est pas même certain qu'elle y essaie de nouveaux arguments. On peut en dire autant des nombreuses réflexions de Xénophon sur la modération, dont les objets particuliers, refus du gain, refus du pouvoir, refus des plaisirs, etc., se trouvent presque tous traités antérieurement à la mort de Socrate, soit ensemble comme chez l'Anonyme de Jamblique (ch. 4), soit dispersés comme chez Antiphon (fr. B 49-58).

Ce n'est pas que Gigon risque de s'être abusé sur l'originalité de la littérature socratique : il donne assez de preuves à tout instant de sa parfaite connaissance de la phase sophistique des discussions relatives à la sagesse humaine. Ce qu'on peut lui reprocher, c'est peut-être d'avoir obstrué, en limitant volontairement au socratisme son enquête, la perspective qui établit ce mouvement de pensée dans la ligne de l'opposition présocratique à la sophistique. Car s'il est certain que la mort de Socrate a libéré un grand flux de polémique contre les sophistes, qui devaient d'ailleurs trouver quelques années plus tard en Polycrate un adroit avocat, il n'est pas moins certain que ces derniers ont rencontré à Athènes pendant les quelque trente années de

leur plus grand succès une résistance intelligente et tenace. Une ouverture du commentaire des *Mémorables* sur ce courant d'idées eût été d'autant plus utile qu'aucune étude d'ensemble ne s'est encore attachée à le décrire. Et surtout on peut croire que cette ouverture eût fait entrevoir quelque chose comme le cadre à l'intérieur duquel s'exprimait alors la pensée de Socrate. Plusieurs exemples, du moins, induisent à le supposer, dont celui que voici, choisi parmi les plus significatifs.

La pierre de touche connue pour la plus sensible aux variations de la pensée présocratique de la fin du Ve siècle est l'antithèse fameuse de φύσις et de νόμος, qui définit les domaines respectifs de la nature agissante et des conventions humaines érigées en lois. En ce qui concerne la pensée politique, par exemple, les progrès de la sophistique se reconnaissent au fait que cette antithèse sert de plus en plus à souligner le caractère artificiel des législations face aux besoins fondamentaux de la nature. Or dans le traité le mieux conservé du sophiste Antiphon, qui défend précisément les droits de la nature contre les empiétements des lois politiques, quelques passages d'ailleurs peu originaux offrent cet intérêt particulier qu'ils réfutent expressément les arguments d'un adversaire et nous apprennent ainsi l'existence d'une doctrine antisophistique. Quand Antiphon déclare à propos des lois (fr. B 44, pap. A col. 4) : « Il n'est pas vrai, du moins pour qui pense juste, que ce qui blesse plaît davantage à la nature de l'homme que ce qui réjouit ; il ne peut donc être vrai que ce que l'on subit à contre-cœur est plus utile que ce que l'on fait avec plaisir », c'est que quelque adversaire avait glorifié dans les lois politiques la vertu qui comble les exigences de la loi naturelle, l'utilité[3]. Et quand il écrit plus loin (ibid. pap. B col. 5-6) : « Si ceux qui suivent ces principes recevaient un secours de la part des lois tandis que ceux qui ne les suivent pas et s'y opposent s'en trouvaient prétérités, alors l'obéissance aux lois ne serait pas désavantageuse. Mais il apparaît au contraire que la justice fondée sur la loi n'est pas capable de secourir ceux qui suivent ces principes... », c'est que l'adversaire voyait dans les lois l'expression de la justice parfaite. Par le langage, donc, de la même antithèse de φύσις et de νόμος s'exprimait face aux sophistes la conviction que la justice des lois de l'Etat répondait entièrement aux aspirations de la nature humaine, qu'il fallait obéir aux lois parce qu'elles défendent des droits instinctifs.

[3] Le mot *utilité* traduit imparfaitement le grec συμφέρον qui a été employé à l'origine par les médecins pour qualifier les traitements convenant aux possibilités et aux besoins du corps humain. Voir à ce sujet F. Heinimann, *Nomos und Physis*, Bâle 1945, 128 et 135 sqq.

Le slogan « obéir aux lois » que cette argumentation avait pour objet de justifier, nous le retrouvons exposé à une attaque un peu différente dans ce propos que rapporte un sophiste modéré, l'Anonyme de Jamblique (ch. 6 § 1) : « Il ne faut donc pas encourager l'appétit de richesse ni croire que la puissance auquel il mène soit la vertu par excellence tandis que l'obéissance aux lois serait une lâcheté. » Et plus loin (ch. 7 § 12) : « Il y a des gens pour croire — opinion fausse — que le tyran surgit d'une autre cause que de la carence de la loi et que ce n'est pas la faute des citoyens s'il leur ravit la liberté et même les opprime après avoir accédé à la tyrannie : ces gens ne raisonnent pas juste. » Encore qu'il n'y ait pas de raison péremptoire pour lier l'une à l'autre les deux opinions référées et réfutées par l'Anonyme de Jamblique, il n'en demeure pas moins qu'elles s'opposent à leur tour toutes deux et de façon complémentaire à une même théorie de l'Etat idéal, qui voyait dans une législation saine et forte la garantie des libertés individuelles. C'est cette dernière qui nous intéresse en ce qu'elle représente de nouveau, face à l'argumentation des sophistes, la position des anti-sophistes, partiellement reprise par l'Anonyme.

On notera au passage que ce fragment de débat préfigure bien avant la mort de Socrate le dialogue de Périclès et d'Alcibiade imaginé par la littérature socratique, dont Xénophon, comme nous l'avons dit plus haut, produit un échantillon. Il est probable encore que cette même théorie vantait la modération dans tous les domaines et particulièrement dans celui de la richesse, la loi créant les conditions nécessaires à une vie harmonieuse et vertueuse. Sur ce point, nous avons le témoignage d'un troisième sophiste, l'obscur Lycophron, qui proclamait au témoignage d'Aristote que « la loi est seulement la garantie des droits réciproques », en ce sens qu'elle n'instaure ni le bien ni la justice (fr. 3).

D'autres controverses que celle à laquelle se rattache ce groupe de citations attestent non moins clairement l'existence de doctrines cohérentes de résistance aux sophistes, par exemple dans les domaines de la pédagogie et de la morale. S'il a paru préférable d'esquisser ici l'attitude antisophistique sur le problème de la valeur des lois, c'est que celui-ci prolonge à l'arrière-plan l'un des passages des *Mémorables* analysés plus haut, à propos duquel le commentaire de Gigon se borne à retracer un chapitre de la littérature socratique. C'est aussi à cause de la fortune du même problème chez Platon. Mais cet exemple de résistance à la sophistique offre encore un autre intérêt que celui de nous éclairer sur les origines de la pensée post-socratique : il nous achemine si près du Socrate historique qu'il est permis sans nul recours

au témoignage des philosophes du IVe siècle d'imaginer au moins ceci, que Socrate en personne a partagé, voire propagé les mêmes idées.

On observera en effet d'abord que la discussion rapportée ci-dessus, pour intemporelle qu'elle paraisse, a pour décor les vicissitudes de la démocratie athénienne entre la mort de Périclès et la fin du Ve siècle, et pour interlocuteurs probablement des Athéniens. Il est, du moins, naturel de penser que l'adversaire d'Antiphon l'Athénien, défenseur déclaré des lois de son pays, apologète de la loi contre l'anarchie et la tyrannie, était aussi un Athénien. Les penseurs originaires d'Athènes sont rares, certes, avant Critias ou Antiphon, mais il y a précisément Socrate et l'on n'a pas assez dit à quel point cette rareté a contribué à le signaler à l'attention de ses compatriotes, celle d'Aristophane en particulier.

Chronologiquement aussi, la doctrine qu'attaquent les sophistes athéniens se situe dans les limites probables de l'activité de Socrate comme penseur. L'antithèse de φύσις et de νόμος dont elle tire parti apparaît dans la réflexion philosophique aux alentours de 430. A cette date, elle ne s'exprime encore que dans la théorie selon laquelle le bien et le mal sont définis par une convention humaine (νόμος) qui répond aux exigences de la nature humaine (φύσις). Cette théorie émane de l'Athénien Archélaos dont on sait par un contemporain, le poète Ion de Chios, qu'il avait patronné Socrate adolescent[4]. Mais ce n'est pas Archélaos qu'attaquent les sophistes car le système qu'ils combattent, dépassant l'intention de ce philosophe, identifiait cette convention humaine avec les lois politiques et défendait dès lors ces dernières par leur convenance aux besoins supérieurs de l'homme. Il faut donc situer l'adversaire d'Antiphon entre une œuvre d'Archélaos écrite vers 430 et la fin du Ve siècle : ce sont les dates mêmes entre lesquelles Socrate a connu sa plus grande notoriété. Mais il faut se hâter d'ajouter que ce sont aussi les dates limites d'une période bien caractérisée de l'histoire dAthènes, où le genre de problème auquel appartiennent les réflexions étudiées ci-dessus a été au centre des préoccupations de tous les Athéniens.

Il existe enfin un thème dans le dialogue des sophistes et des antisophistes dont les traitements successifs permettent de cerner de plus près l'opinion professée peut-être par Socrate. S'exprimant à deux reprises, dans *Médée* (vv. 1076-80) en 431 et dans *Hippolyte* (vv. 377-87) en 428, sur la conduite inconséquente de ses héroïnes, Euripide

[4] Voir le récent article de M. Pohlenz, *Nomos und Physis*, Hermes 81, 1953, 418-435.

affirme et répète que la nature de l'homme le mène vers le bien. Mais tandis qu'il se contente de reconnaître dans *Médée* que la passion mauvaise corrompt la bonne intention, il précise dans *Hippolyte* que la plupart des hommes ont naturellement en partage la connaissance du bien et que leurs erreurs procèdent d'un manquement à l'égard de cette connaissance, soit que leur volonté reste paresseuse, soit qu'ils manquent de discernement dans le choix de leurs plaisirs. Ce développement paraît répondre à une objection qui aurait été formulée après *Médée* à peu près en ces termes : si l'homme a la connaissance du bien, il ne peut faire autrement que bien agir. Or dans la mesure où cette objection exprime la certitude que la vertu est une science, on doit reconnaître avec M. Bruno Snell qu'elle émane certainement de Socrate[5]. Si cependant elle manifeste seulement la conviction qui a permis à Socrate de conclure que la vertu est une science, on peut à la rigueur lui chercher une autre origine.

Mais ce second développement, celui de l'*Hippolyte*, fait aussi intervenir un critère du bien qui nous plonge au centre des doutes sophistiques : l'opportunité (καιρός). Entre la honte du bien et la honte du mal — tel est l'exemple choisi par Euripide — il n'y a une différence que d'opportunité, d'une opportunité qui se mesure aux besoins de la nature humaine et qui parfois, malheureusement, ne se laisse pas discerner. Pour Protagoras au contraire, ainsi que le montre un extrait de sa doctrine récemment identifié chez Cicéron[6], non seulement le bien et le mal procèdent de l'opinion au lieu de procéder de la nature, mais encore cette opinion est si variable qu'aucune vérité n'en peut être dégagée. Quel critère en effet appliquer à la vérité ? Dans un chapitre conservé seulement par une traduction arabe, encore quasi inédit — nous espérons pouvoir le publier prochainement — Protagoras se plaint qu'à l'origine de toute prétention à la vérité il n'a trouvé qu'une raison toute relative d'opportunité : *was ihnen bequem war*, dit la version allemande. Il est vrai qu'il examine apparemment dans ce cas les théories ontologiques des disciples de Parménide et non, comme dans l'autre extrait, différentes morales ; mais le chapitre aboutit à une conclusion qui paraît valable aussi pour l'autre extrait : « Il n'y a pas de lieu où situer la vérité ni de critère pour l'atteindre. »

[5] L'hypothèse est de B. Snell, *Das frühste Zeugnis über Sokrates*, Philologus 97, 1948, 125-134.

[6] *Lois* 1, 16-17 ; cf. M. Untersteiner, *La dottrina di Protagora e un nuovo testo dossografico*, Rivista di Filologia Classica 22/3, 1946, 21-99.

Il se peut que Protagoras, qui a fait des séjours à Athènes entre 430 et 420, controverse ici contre Archélaos. Au moins est-il évident qu'ils sont d'opinion contraire tout en s'accordant sur ce point que l'opportunité est relative à la nature humaine. Aux yeux de Protagoras, cette certitude discrédite les lois politiques : « *Suffragiis rerum natura vertitur : jus ex injuria lex facere potest...* » écrit Cicéron. Aux yeux des adeptes de la doctrine d'Archélaos, en revanche, elle les valide et c'est apparemment contre Protagoras que s'élabore l'apologie des lois que va à son tour attaquer Antiphon. Cette apologie en effet, dont les arguments ont été exposés plus haut, tend à revaloriser les lois et la justice en montrant les avantages qu'elles procurent aux sociétés. Elle fonde donc toute sa démonstration sur l'utilité (συμφέρον) des lois ou plus exactement sur leur correspondance avec les penchants de la nature, c'est-à-dire en dernière analyse sur le critère de l'opportunité.

Or nous savons par un bref passage de la *République d'Athènes* (3, 19), ce fameux pamphlet anti-démocratique que les manuscrits ont conservé mêlé aux œuvres de Xénophon et qu'on estime généralement avoir été écrit entre 425 et 415, qui professait la doctrine politique dans laquelle cette apologie des lois a sa place. L'auteur du pamphlet proclame en effet dans le passage en question qu'il se trouve à Athènes « quelques hommes issus du peuple mais exempts, de nature, des défauts du peuple » pour croire à l'encontre des partisans de la démocratie que les vertus naturelles (ἀρετή) doivent imposer leur loi à la cité parce qu'elles lui sont utiles. On a cru reconnaître dans ce portrait la figure même de Socrate[7] : disons plus prudemment que l'un de ces hommes pouvait être Socrate.

En voilà assez pour signaler les perspectives qui, à l'arrière-plan du socratisme d'après Socrate, mènent au socratisme contemporain de Socrate. Ce socratisme à son tour est-il celui de Socrate ? Il vaut mieux laisser ici la question sans réponse ; mais nous croyons qu'il est juste qu'on la pose pour ce socratisme-là, tandis qu'on se perd dans un faux problème à la poser pour l'autre. Et c'est déjà une conclusion positive.

François LASSERRE.

[7] H. Diller, dans *Gnomon* 15, 1939, 118.