Protagoras et son procès d'impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?

Dominique Lenfant

► To cite this version:

Dominique Lenfant. Protagoras et son procès d'impiété: peut-on soutenir une thèse et son contraire?. 2004. halshs-00001133

HAL Id: halshs-00001133

<https://shs.hal.science/halshs-00001133>

Preprint submitted on 12 Feb 2004

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Protagoras et son procès d'impiété : peut-on soutenir une thèse et son contraire ?*

RÉSUMÉ. — Sur le procès de Protagoras, c'est le scepticisme qui domine actuellement, mais les arguments avancés ne sont pas concluants : la chronologie et la nature des sources méritent une analyse plus fine. En fait, l'élaboration des traditions biographiques à l'époque hellénistique comporte trop d'inconnues pour que l'on soit affirmatif. On ne peut donc soutenir que le dit procès a eu ou qu'il n'a pas eu lieu. On ne devrait donc pas fonder sur ce cas des généralités, comme cela s'est produit régulièrement, quand on cherchait à dénoncer ou, à l'inverse, à nier la prétendue intolérance athénienne. Les enjeux prêtés à l'affaire par les modernes sont, en fait, peu pertinents, notamment dans l'emploi de certains concepts tels que « liberté intellectuelle » ou « tolérance ».

Un premier appendice montre que le témoignage d'Aristote sur le procès de Protagoras n'est pas invraisemblable. Un second appendice défend l'historicité du décret de Diopeithès contre les arguments peu probants des sceptiques.

ABSTRACT. — Nowadays, scepticism prevails about the trial of Protagoras, but the arguments in its favour are not conclusive : the chronology and the nature of the sources require a sharper analysis. In fact, the elaboration of biographical traditions in the Hellenistic period presents too many uncertainties to allow any assurance. One cannot affirm that the trial did or did not take place. Therefore one should not draw general conclusions from this case, as has been regularly done, when an effort has been made to denounce or else to deny the so-called Athenian intolerance. The meaning which modern scholars have given to the case is, in fact, irrelevant, especially when they use concepts such as "intellectual freedom" or "intolerance".

The first appendix shows that the Aristotelian evidence on the trial of Protagoras is not improbable. The second appendix argues against the inconclusive arguments of sceptical scholars in favour of the historicity of the decree of Diopeithes.

Sophiste originaire d'Abdère, Protagoras passait d'une cité à l'autre pour enseigner aux jeunes gens riches l'art du discours persuasif et prétendait leur apprendre à soutenir toute thèse, quelle qu'elle fût, de même, tout aussi bien, que la thèse opposée¹. Il publia des καταβάλλοντες, discours

* C'est un plaisir pour moi de dédier cet essai à mon ami Edmond Lévy, à l'amoureux des textes, à leur critique infatigable.

(1) D'après Diogène Laërce (IX 51= DK 80 B6a), « il fut le premier à dire qu'il existe sur toute chose deux discours qui s'opposent l'un à l'autre ». Les témoignages (A) et fragments (B) de Protagoras ont été, pour l'essentiel, réunis par DIELS-KRANZ 1951⁶ n°80 (abrégé DK). Ils ont fait l'objet de traductions italiennes commentées et précédées d'une introduction : UNTERSTEINER 1967² et CAPIZZI 1955 (édition augmentée de nouveaux fragments). Le chapitre de Diogène Laërce sur Protagoras (IX,50-56) a été récemment traduit en français par BRUNSCHWIG 1999 : 1088-1093.

Parmi les études modernes sur le procès de Protagoras, on retiendra : DERENNE 1930 : 45-55, DOVER 1976 : 34-39 (=1984 : 142-146) et WALLACE 1994 : 133-135.

« terrassants »² destinés à abattre les opinions adverses et les idées reçues. Dans la seconde moitié du V^e siècle av. J.-C.³, il séjourna plusieurs fois à Athènes et ce fut là qu'il publia un traité sur les dieux qui commençait, de façon fracassante, par une déclaration demeurée fameuse : « Sur les dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent ni qu'ils n'existent pas ; car beaucoup d'obstacles empêchent de le savoir, l'obscurité de la question et la brièveté de la vie humaine. »⁴ D'après plusieurs sources anciennes, les Athéniens le menacèrent, pour ce propos, d'un procès d'impiété qui lui fit quitter la cité.

Pendant longtemps, l'existence de ces poursuites ou de cette menace de procès ne fut pas mise en doute et l'affaire fit l'objet d'un chapitre conséquent dans la synthèse d'Eudore Derenne sur les *Procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant J.-C.* (1930). Mais, dans les dernières décennies, des historiens ont réagi contre une attitude jugée naïve, en soumettant à une critique plus sévère les sources disponibles, souvent tardives et peu fiables. Le premier qui développa longuement une analyse sceptique⁵ des procès d'impiété fut sans nul doute K. J. Dover, qui publia en 1976 un article qui fit date⁶, et son scepticisme fut ensuite poussé à l'extrême par I. F. Stone, dans un livre brûlot sur le procès de Socrate paru en 1988 et si largement diffusé qu'il fit même l'objet d'une traduction française : à en croire ce dernier, les poursuites visant Protagoras n'étaient qu'une invention d'époque tardive, tout comme l'étaient les autres procès d'impiété évoqués par la tradition. Sur le procès de Protagoras ont donc été soutenues une thèse et son contraire. On a pu dire que « les mutations intellectuelles, dans notre domaine, sont venues moins de la découverte de documents nouveaux (...) que d'une modification de la hiérarchie entre les sources. »⁷ C'est assurément ce qui s'est produit pour les procès d'impiété prétendument intentés à Athènes aux philosophes et sophistes de l'époque classique.

Or, derrière la divergence qui permet aux uns de juger les autres soit naïfs soit, au contraire, hypercritiques, se trouve non seulement une approche différente des sources anciennes, mais aussi un enjeu interprétatif plus large, qui touche la mentalité athénienne en matière de religion. Depuis deux siècles, l'affirmation ou la négation du procès de Protagoras s'est régulièrement inscrite dans un propos plus large qui lui donnait un caractère exemplaire : l'existence du procès servait à prouver l'intolérance athénienne, quand son inexistence permettait, à l'inverse, de lever une objection contre le règne, à Athènes, d'une pleine liberté intellectuelle. C'est dire la dimension symbolique de l'affaire et la taille de l'enjeu qu'on lui prête volontiers.

Je voudrais montrer, d'une part, que la situation documentaire est plus complexe qu'il n'y paraît d'abord et contester, d'autre part, la pertinence des enjeux que la postérité a souvent conférés à l'affaire.

(2) Le titre est cité par Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 60 (DK 80 B1), mais un passage des *Bacchantes* d'Euripide (201-202) y fait aussi allusion (πατρίους παραδοχάς... οὐδείς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος).

(3) Sur la chronologie de Protagoras, les certitudes sont peu nombreuses. Le fait que, comme ami de Périclès (cf. O' SULLIVAN 1995), il ait établi la législation de Thourioi (d'après Héraclide du Pont *ap.* Diogène Laërce IX,50) prouve qu'il était actif et reconnu en 443 av. J.-C. Et, en 421, sa caricature par Eupolis dans les *Flatteurs* (fr. 157-158 K.-A.) suppose un séjour contemporain ou récent du sophiste à Athènes. S'il y eut poursuites, elles furent donc postérieures à cette date. DERENNE 1930 : 51-54 propose 418-416.

(4) Diogène Laërce IX, 51 (texte modifié à tort par DK 80 B4 [cf. DERENNE 1930 : 46 n. 4]). Même si la phrase liminale du traité sur les dieux n'était qu'une profession d'agnosticisme reposant sur le constat des limites du savoir humain, son audace avait de quoi choquer un esprit traditionnel. Sur la question de l'athéisme dans la Grèce antique, cf. FAHR 1969, WINIARCZYK 1984, WINIARCZYK 1990.

(5) D'autres avaient toutefois déjà émis de sérieuses réserves avant lui. Cf. *infra* n. 43.

(6) DOVER 1976 (=1988), souvent cité aujourd'hui comme la référence sur la question (cf., par ex., *Oxford Classical Dictionary*, s. v. « impiety, official action against », entrée qui renvoie à « intolerance, intellectual and religious ») ou comme exemple de position sceptique (OSTWALD 1992 : 369 n. 167).

(7) VIDAL-NAQUET 1985 (1990 : 123).

I. LES COMPLICATIONS DOCUMENTAIRES

Rappelons, tout d'abord, ce que disent nos sources sur le rejet de Protagoras par les Athéniens. En premier lieu, elles affirment que ces derniers le chassèrent⁸ : d'après les unes, il fut banni par décret ou à l'issue d'un procès⁹ ; selon d'autres, il aurait pris la fuite pour échapper à la peine de mort prononcée contre lui¹⁰. Ces deux versions correspondent en fait à deux interprétations divergentes du verbe φεύγειν, qui signifie aussi bien « être banni » que « prendre la fuite »¹¹. Deuxième point : cette expulsion (ou ce départ forcé) est présentée comme une conséquence des propos du sophiste concernant la connaissance des dieux¹². Enfin, plusieurs sources font état d'une mesure complémentaire visant précisément l'ouvrage incriminé : d'après la version la plus étoffée, celle de Diogène Laërce, les Athéniens auraient brûlé les livres de Protagoras sur l'agora après les avoir collectés par voie de héraut auprès de chaque propriétaire¹³.

Ces assertions que Derenne tint pour véridiques, Stone les rejeta comme étant des « fables d'époque romaine »¹⁴.

Des « fables d'époque romaine » ? La chronologie des sources

En effet, parmi les arguments avancés par Stone pour rejeter l'historicité du procès figure au premier chef la situation chronologique des sources : à l'en croire, ces dernières seraient tardives – il cite principalement Plutarque (I^{er}-II^e siècle), Diogène Laërce (III^e siècle) ayant ensuite enrichi le récit – et le silence des contemporains de Protagoras plaiderait contre l'historicité de l'épisode. Or, un examen de la documentation conduit à rectifier une telle position : outre que le manque de sources classiques n'est pas concluant, leur absence n'est pas totale.

En premier lieu, l'argument du silence des sources classiques n'est pas en soi probant, qu'il soit celui de l'histoire contemporaine de Thucydide ou celui de la littérature du IV^e siècle av. J.-C. Rejeter du récit de Plutarque ce qu'il n'a pas tiré de Thucydide¹⁵ ne paraît pas légitime. Tout d'abord, pour la période qui sépare les guerres médiques racontées par Hérodote de la guerre du Péloponnèse traitée par Thucydide, on ne dispose sur bien des points que des *Vies* de Plutarque, qui se fondaient sur des sources classiques aujourd'hui perdues¹⁶. Ensuite, même pour la période couverte par Thucydide, ce dernier n'a pas rendu compte de tous les événements de la vie de sa cité et n'a même jamais prétendu le faire¹⁷. Ainsi sont passés sous silence des événements qui sont comparables à un éventuel procès de Protagoras, mais sans grand rapport avec l'histoire des événements guerriers et de leur arrière-plan politique. L'historien n'évoque jamais, par exemple,

(8) Par ex. Cicéron, *Nature des Dieux*, I,24,63 (DK A23), Diogène Laërce IX,52 (DK 80 A1).

(9) Philostrate, *Vie des Sophistes*, I,10,3 (DK 80 A2).

(10) Josèphe, *Contre Apion*, II,266 (non cité par Diels-Kranz) ; Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX,56 (DK 80 A12).

(11) Ainsi, Plut., *Nicias*, 23 est ambigu : Πρωταγόρας ἔφυγε.

(12) Cicéron, Josèphe, Diogène Laërce (*loc. cit.*), Sextus Empiricus, *Adv. math.*, IX,56 (DK 80 A12), Philostrate (*loc. cit.*). Plutarque, *Nicias*, 23 la met en rapport avec l'intolérance des Athéniens vis-à-vis des théories célestes, précisément en ce qu'elles paraissent porter atteinte au divin.

(13) Cicéron, Diogène Laërce (*loc. cit.*), Eusèbe, *Chronique*, Ol. 84,1 (DK 80 A4), Scholies à la *République* de Platon 600c (DK 80 A3).

(14) STONE 1988 : 237 (=1990 : 278).

(15) STONE 1988 : 241 (=1990 : 283) tire argument du silence de Thucydide.

(16) STADTER 1989 : lviii sqq.

(17) ROOD 1998 : 133-158 consacre une analyse pénétrante aux sélections qu'opère Thucydide. GOMME 1956 : 184 interprète comme un silence volontaire l'absence d'allusion aux poursuites qui visèrent l'entourage de Périclès, mais il signale aussi la quasi-absence de détail biographique dans l'ensemble du récit (388). BRUN 1987 : 184 souligne qu'Hyperbolos n'est mentionné qu'une fois par Thucydide « et à contre-temps », alors « qu'il a eu une indiscutable influence dans l'Athènes des années 424-417 ».

les poursuites engagées contre Diagoras de Mélos, dont la tête fut mise à prix en 415/414 parce qu'il avait tourné en dérision les mystères d'Eleusis¹⁸, et pourtant l'événement se situe dans une période couverte par son récit et ce dernier évoque l'antagonisme quasi contemporain entre Athènes et Mélos. Enfin, l'absence de Protagoras peut aussi s'expliquer par le fait que, pendant longtemps, les philosophes n'ont manifestement pas été considérés comme relevant du champ historique : les historiens grecs ne les ont mentionnés que tardivement¹⁹.

Le silence de Thucydide n'est donc pas probant, mais celui des textes du IV^e siècle ne doit pas non plus surprendre outre mesure. Prenons l'exemple de Socrate : en dehors de l'œuvre de ses deux disciples, Platon et Xénophon, les allusions conservées à son procès sont des plus rares²⁰. Or le cas de Protagoras avait encore moins de raisons de capter l'attention, du fait, d'abord, que le sophiste n'eut pas de disciples comparables à ceux de Socrate²¹, ensuite parce que le sort d'un étranger de passage avait peu d'importance aux yeux d'un Athénien, enfin parce que sa peine, une simple expulsion, était nettement moins grave que la peine capitale.

La discrétion des textes classiques n'est donc pas concluante, mais, de plus, leur silence n'est pas total et les témoignages ne sont pas si tardifs que l'ont dit Stone et d'autres à sa suite²². Car, s'il est vrai que le plus ancien des témoignages conservés par la tradition *directe* est celui de Cicéron, au I^{er} siècle av. J.-C., les témoignages *cités* et donc transmis de manière indirecte remontent plus loin : Diogène Laërce cite Aristote qui, sans être contemporain de Protagoras, ne lui est postérieur que d'un siècle – et qui, à tout le moins, n'est pas « d'époque romaine ». Aristote évoquait le procès ou au minimum le dépôt d'un acte d'accusation, puisqu'il donnait le nom de l'accusateur²³. De même, la tradition sur la destruction des livres remonte, au moins en partie, au début du III^e siècle av. J.-C. : c'est à cette époque que Timon de Phlonte, un philosophe sceptique²⁴, écrivit que « l'on avait voulu réduire en cendres les œuvres [de Protagoras], parce qu'il avait écrit qu'il ne savait pas et qu'il ne pouvait percevoir comment sont les dieux et qui ils sont. »²⁵ Entre *vouloir* brûler et *brûler*, il y a un pas qui fut franchi dans les deux siècles qui suivirent, puisque, au I^{er} siècle av. J.-C., Cicéron mentionnait l'autodafé comme une peine *réelle*. Au III^e siècle, chez Diogène Laërce, cette dernière paraît assortie d'un plus grand nombre de détails pratiques, comme l'emplacement du bûcher et la manière dont on procéda pour retrouver les livres...²⁶

(18) Pseudo-Lysias, *Contre Andocide*, 17, Cratéros et Mélanthios *ap.* scholies aux *Oiseaux* d'Aristophane 1073. Cf. WOODBURY 1965.

(19) Dans le cas de Protagoras, la plus ancienne allusion conservée d'un historien à sa vie (et non à ses leçons) émane de Philochore et date donc des débuts de l'époque hellénistique (FGrHist 328 F 217 = Diog. L. IX,55 = DK 80 A1). Auparavant, Deinon l'avait évoqué, mais on ignore sur quels points précis (FGrHist 690 F6 = Diog. L. IX, 50).

(20) On ne relève que deux allusions directes (Hypéride F 55 [cf. *infra* n. 79], Eschine, *Contre Timarque*, 173), auxquelles s'ajoute la référence d'Isocrate au pamphlet de Polycrate (*Busiris*, 5).

(21) STONE estime que, s'il y avait eu des procès de philosophes antérieurs à celui de Socrate, ils auraient été mentionnés par ceux qui évoquèrent le procès de Socrate (1988 : 241 = 1990 : 282). Mais rien n'est moins sûr, car ceux qui déplorèrent le procès de Socrate dans la génération qui suivit cherchaient surtout à creuser la différence entre leur maître et les autres.

(22) Par ex. STONE 1988 : 237 (=1990 : 278) « Roman-era fables », TODD 1993 : 308.

(23) Cf. appendice 1.

(24) Ses poèmes, les *Silles*, avaient un caractère satirique et se présentaient sous forme dialoguée - du moins pour le passage qui nous concerne, extrait du livre II (cf. Diogène Laërce, IX,111). Ces deux traits ajoutent aux incertitudes de l'interprétation...

(25) ἔθελον δὲ τέφρην συγγράμματα θεῖναι, ὅτι θεοὺς κατέγραψ' οὐτ' εἰδέναι οὔτε δύνασθαι ὅποιοί τινες εἰσι καὶ οἵ τινες ἀθρήσασθαι. Les vers de Timon sont cités par Sextus Empiricus, *Adv. Math.*, IX,55-57 (DK 80 A12).

(26) Cicéron, *Nature des dieux*, I,24,63 (DK 80 A23) : après avoir cité en traduction latine la première phrase du livre de Protagoras sur les dieux, Cicéron ajoute : *Atheniensium jussu urbe atque agro est exterminatus librique ejus in contione combusti* (« il fut, par ordre des Athéniens, banni de leur ville et de leur territoire et ses livres furent brûlés à l'assemblée »). Diogène Laërce, IX, 52. Sur l'élaboration de cette tradition, qui pourrait remonter à la simple expression d'un vœu individuel, cf. DOVER 1976 : 35-37 (=1984 : 143-145) et sa note additionnelle 1984 : 157-158.

S'il y a légende, elle commence donc bien plus tôt que Stone ne le suppose. Mais le fait que le scénario de l'autodafé soit un échafaudage progressif ne conduit pas nécessairement à repousser l'historicité des poursuites judiciaires plus banales qu'évoquait Aristote. L'argument de la date tardive des sources n'est donc pas aussi probant qu'il y paraît de prime abord.

Du dialogue platonicien comme preuve historique

Un autre argument fut avancé, dès le début de ce siècle, contre l'historicité du procès. Il est tiré de la lecture du *Ménon* de Platon²⁷, dans lequel Anytos critique les sophistes : d'après lui, il faut être fou pour frayer avec eux, puisqu'ils causent la perte de ceux qui les fréquentent (91c). Socrate joue l'étonnement : si Protagoras s'est enrichi comme il l'a fait, est-ce à dire qu'il aurait réussi à « dissimuler à la Grèce tout entière, pendant plus de quarante ans, qu'il était la perte de ceux qui le fréquentaient et qu'ils étaient, quand il les congédiait, en pire condition que quand il les avait reçus ? De fait, *il est mort, je crois, âgé de près de soixante-dix ans, ayant exercé son art de sophiste pendant quarante années ; et pendant la totalité de ce temps, jusqu'à nos jours encore, sa renommée n'a point du tout cessé d'être grande !* »

D'aucuns considèrent que cette affirmation exclut l'hypothèse d'un procès. Mais il convient de s'interroger sur la valeur du témoignage platonicien et sur le rapport qu'entretiennent le monde des dialogues et la société athénienne de l'époque. Or, dans son étude sur « Platon, l'histoire et les historiens », P. Vidal-Naquet a bien montré comment Platon infléchissait les faits pour leur donner un sens plus frappant dans le contexte précis de la démonstration en cours. C'est ainsi que, dans l'*Apologie de Socrate* (32b), il évoque le procès des dix stratèges des Arginuses, alors que seuls huit d'entre eux pouvaient être mis en cause et que six furent effectivement jugés²⁸ : Platon veut alors montrer en Socrate le défenseur de la légalité et il cherche à grossir le crime auquel le philosophe prétend s'être opposé ; mais, dans le *Gorgias*, Socrate évoque le moment où, ayant à mettre aux voix le sort des stratèges, il n'a pas su le faire : Platon veut alors faire de Socrate non plus le défenseur de la légalité, mais le type du philosophe incapable d'assumer une fonction politique dans le cadre démocratique²⁹. Ne peut-on penser que, de la même manière, Protagoras est présenté dans le *Ménon* de manière à figurer le type du maître qui, tout en faisant du tort à ses disciples, jouit d'un succès proprement insensé ? Les personnages de Platon, qu'ils prennent la parole ou soient simplement évoqués, sont des créations que l'on peut difficilement tenir pour de fidèles reflets de la réalité³⁰. Il n'est pas rare que certains soient placés dans une chronologie impossible, tels Périclès et Aspasia qui, à la date dramatique du *Ménexène* (386 av. J.-C.), dialogue qui les évoque comme des vivants, sont en fait morts depuis longtemps³¹. Quant à l'éventualité de « lacunes » biographiques, il suffit d'imaginer ce que serait à la lecture des seuls dialogues notre idée d'Alcibiade, de Charmide ou de Critias.

De plus, les propos du *Ménon* sont placés, non sans malice, dans la bouche de Socrate et dans celle d'Anytos, celui qui, dans la réalité historique, fit accuser le philosophe de corruption de la jeunesse : est-il vraisemblable qu'Anytos ait parlé à Socrate des maîtres corrupteurs de la jeunesse comme si ce dernier n'en faisait pas lui-même partie ? Platon ne se souciait guère de vérité historique et l'allusion du *Ménon* ne peut suffire à rejeter comme fictif le scénario du procès.

(27) BURNET 1914 : 112 - repris par STONE 1988 : 237 (=1990 : 278) et par le *Oxford Classical Dictionary* s.v. Protagoras (3^e éd., 1996).

(28) Xénophon, *Helléniques*, I,5,6 et Philochore *FGrHist* 328 F 142. Sur le procès des Arginuses chez Xénophon, cf. LÉVY 1990 : 146-157.

(29) VIDAL-NAQUET 1985 (1990 : 124-127).

(30) VIDAL-NAQUET 1984.

(31) VIDAL-NAQUET 1984 (1990 : 104).

Les biographies hellénistiques : sources et méthodes

L'une des difficultés de l'enquête tient, en fait, à l'absence de préoccupation biographique à l'époque classique. Ce type d'intérêt ne s'est développé qu'à l'époque hellénistique, où l'on s'est intéressé en particulier à la vie des écrivains – poètes ou philosophes. Mais sur quels matériaux pouvait-on alors se fonder pour écrire la vie de personnages ayant vécu plus de cent ans auparavant et auxquels nul n'avait consacré de récit détaillé (si ce n'était, parfois, pour incarner des idées) ?

La question est en partie insoluble, étant donné la quantité de textes classiques que l'on pouvait encore lire à l'époque hellénistique et que nous avons perdus. Mais ce qui est certain, c'est que, s'agissant des écrivains, les biographes hellénistiques ont volontiers déduit leur vie de leur œuvre³² et que, d'autre part, ils ont parfois présenté comme des faits réels des scènes lues dans des comédies³³. Celles-ci n'avaient-elles pas été les premières à figurer les personnages importants de leur temps³⁴ ? L'exemple le plus fameux figure sans doute dans la *Vie d'Euripide* écrite par Satyros (à la fin du III^e siècle av. J.-C.) : d'après lui, les Athéniennes, blessées des critiques dont le tragique les frappait dans son théâtre, entreprirent de le faire périr aux Thesmophories, mais elles l'épargnèrent, pour finir, quand il leur eut promis de ne plus médire d'elles : cet épisode n'est évidemment rien d'autre qu'un résumé des *Thesmophories* d'Aristophane³⁵... Un exemple certes caricatural et dont les ressorts ne sont manifestes que parce qu'on peut encore lire la pièce. Mais que faire lorsqu'on ignore tout des sources du biographe ?

Appliquons un tel scénario au cas de Protagoras. Pour ce qui est du premier procédé – la vie déduite de l'œuvre –, la fameuse phrase liminaire de son livre sur les dieux (expression d'agnosticisme souvent comprise par ses lecteurs hellénistiques comme une déclaration d'athéisme) a pu conduire à l'idée de son procès, sur la base d'une analogie avec Socrate, condamné pour n'avoir pas reconnu les dieux de la cité. Quant à la seconde recette – l'usage naïf de sources comiques –, c'est un fait que Protagoras fut l'une des cibles des auteurs comiques. Dans les *Flatteurs* d'Eupolis, pièce de 421, il est représenté comme l'un des parasites venus vivre aux crochets du richissime Callias et il est qualifié de « scélérat »³⁶. Le terme grec, ἀλιτήριος, sert couramment à qualifier ceux qui offensent les dieux. Deux ans auparavant, les *Nuées* d'Aristophane, qui représentaient un Socrate impie, s'achevaient sur l'incendie de son cogitorium. On peut donc concevoir sans trop d'invraisemblance un scénario de comédie qui aurait chassé Protagoras d'Athènes et mis le feu à ses livres.

La chose est d'autant plus tentante que, vu *a posteriori*, Protagoras relève d'un type, celui du penseur poursuivi pour impiété par la justice athénienne³⁷. Or, plusieurs de ces procès d'impiété paraissent historiquement suspects. En premier lieu, on constate que, pour un même procès, des traditions divergentes ont parfois proliféré. Sur les poursuites dont Anaxagore fit l'objet, on dispose de cinq versions divergentes³⁸. Parmi elles, plusieurs étaient nécessairement fausses – et peut-être l'étaient-elles même toutes. Il est vrai cependant que les divergences ne touchent que des détails,

(32) Sur cette méthode appliquée notamment par l'aristotélicien Chaméléon, cf. LEO 1901 : 104-106.

(33) Sur les poètes, cf. LEFKOWITZ 1981 : viii-ix.

(34) VIDAL-NAQUET 1985 (1990 : 130) : « Le philosophe... est un personnage de la comédie bien avant d'être un personnage de l'histoire ». Ce qui fait que, dès l'Antiquité, les comédies sont peut-être devenues très vite l'unique source d'information sur ce type de personnage.

(35) Cf. Satyros fr. 39 col. X, *Vita Euripidis* 100-104 (II^e siècle av. J.-C. ? cf. LEFKOWITZ 1981 : 101). ARRIGHETTI 1964 : 63-64 (texte grec du fragment de papyrus de Satyros), 88 (trad. italienne), 95 (texte grec de la *Vita*), 126-128 (commentaire du fragment de papyrus), LEFKOWITZ 1981 : 89 ; 168 (traduction anglaise).

(36) Fr. 157 K.-A. (DK 80 A11).

(37) De cette série relèvent, entre autres, Anaxagore, Prodicos, Diagoras, Socrate, Démade, Aristote, Théophraste, Stilpon et Théodore. Cf. DERENNE 1930.

(38) Une version chez Plutarque, *Périclès*, 32, 2-5 et quatre variantes chez Diogène Laërce, II, 12-14 (Plutarque, *Nicias*, 23 recoupe l'une des variantes de Diogène Laërce).

comme le nom de l'accusateur ou le fait que le départ du philosophe ait été antérieur ou non à la tenue de son procès.

Second facteur de doute : la présence d'analogies, parfois peu crédibles, entre les histoires des divers philosophes suggère qu'il y eut parfois contamination entre les divers scénarios, dont certains furent en partie élaborés par analogie. L'analogie la plus repérable prend pour base le procès de Socrate. La *Souda* rapporte ainsi que Prodicos fut condamné à boire la ciguë pour corruption de la jeunesse³⁹. Alors que Platon et Xénophon avaient voulu souligner la singularité socratique, l'époque hellénistique tend, au contraire, à inscrire Socrate et les sophistes dans un même schéma⁴⁰. Ces deux constructions successives (celle du IV^e siècle, puis celle du III^e) laissent ouverte la question des événements du V^e, mais la vision hellénistique est en un sens plus proche de la vision populaire des Athéniens du V^e siècle, pour qui tous ces discoureurs n'étaient que *sophistai* et *metéorologoi* relevant d'une même catégorie⁴¹.

Troisième raison, enfin, de se montrer soupçonneux : ce type de personnage était l'une des cibles favorites des poètes comiques, qui stigmatisaient volontiers les innovations intellectuelles en caricaturant leurs promoteurs et en les taxant d'impiété. En considération de quoi on a jugé depuis longtemps que les prétendues poursuites qui, à en croire Plutarque, auraient visé Aspasia pour impiété⁴² pourraient bien être issues, en dernier ressort, de l'interprétation littérale d'une comédie⁴³.

Mais peut-on étendre cette analyse à tous les cas de procès d'impiété ? S'agissant d'Anaxagore, Dover note que l'on n'a conservé aucune trace d'attaques comiques contre lui⁴⁴. Simple hasard de conservation ? Mais, même quand on a gardé de telles traces, cela prouve-t-il quelque chose ? Si l'on prend ainsi l'exemple de Diopeithès, on lit chez Plutarque qu'il fut l'auteur d'un décret encourageant les poursuites contre « ceux qui ne reconnaissent pas les choses divines ou qui enseignaient des doctrines au sujet des choses célestes ». D'un autre côté, on sait que Diopeithès était caricaturé par les comiques comme un devin influent, un expert en oracles d'honnêteté douteuse, voire une sorte de fou⁴⁵. Faut-il en déduire que le décret que lui prête Plutarque provient

(39) WALLACE 1994 : 130 n. 13, qui cite d'autres exemples d'analogies douteuses dans les cas d'Aristote et de Diagoras (131). Un autre exemple en est donné par le scénario de la mort par noyade dans un naufrage : d'abord attestée pour Protagoras, dans le récit de Philochore (*FGrHist* 328 F217 = Diogène Laërce IX,55 = DK 80 A1), elle est ensuite attestée pour Diagoras (chez Athénée XIII,611a). Il arrive que l'analogie soit explicite et cela dès les débuts du III^e siècle, puisque, d'après Timon de Phlonte, Protagoras « chercha à fuir pour éviter d'absorber le froid breuvage *socratique* ». Elle ne recule pas devant l'anachronisme, puisque est prêtée à Protagoras l'intention d'échapper au sort, pourtant postérieur, de Socrate.

(40) DOVER 1976 38-39 (=1984 : 145-6) émet l'hypothèse que l'origine en remonterait à Démétrios de Phalère, auteur d'une *Apologie de Socrate*, dans laquelle il évoquait les vagues menaces qu'Athènes avait fait peser sur des philosophes comme Diogène d'Apollonie ou Démocrite. Peut-être Démétrios s'est-il inspiré des persécutions subies de son temps par les philosophes pour leur chercher une série d'ancêtres, tendant à camper ainsi l'image d'une Athènes toujours hostile aux penseurs.

(41) Cf. Aristophane, *Nuées* (où Socrate est, par exemple, classé parmi les μετεωροσοφισταί, au v. 360). Eupolis prête à Protagoras du « baratin » sur les phénomènes célestes (ἀλαζονεύεται.. περὶ τῶν μετεώρων. Fr. 157 K.-A. = DK 80 A11). Quant à Socrate, si Platon (*Apol. Socr.* 18b-c, 26d-e) et Xénophon (*Mém.* I,1,11 et IV,7,6) lui font nier toute estime pour l'étude des phénomènes célestes et les recherches d'un Anaxagore, c'est sans nul doute pour s'opposer à l'opinion commune.

(42) Plutarque, *Périclès*, 32,1-5 (qui se fonde sur Eschine le Socratique). Cf. Athénée, XIII, 56 (qui se fonde sur Antisthène).

(43) Cf. ADCOCK 1927 : 478, DONNAY 1968 : 29-30, DOVER 1976 : 28 (=1988 : 138), LEFKOWITZ 1981 : 110, STONE 1988 : 233-236 (=1990 : 273-276), WALLACE 1994 : 131 (et 148 n. 16 pour les principales références modernes). HENRY 1995 : 15-16, 135 n. 22, 24-25 se contente de signaler que l'opinion savante est divisée.

(44) DOVER 1976 : 29 (=1984 : 139). Peut-être faudrait-il dire plutôt que l'on n'a pas trace d'« attaques nominatives du personnage », car plusieurs allusions des *Nuées* pourraient caricaturer des théories d'Anaxagore (v. 680, par ex.).

(45) Aristophane, *Cav.* 1085, *Guêpes* 380, *Oiseaux* 988, *Ameipsias* fr. 10 K.-A. (Διοπίθει τῷ παραμεινομένῳ), Phrynichos fr. 9 K.-A., Téléclydès fr. 7 K.-A. (ὑπομανιώδης).

de la lecture d'une comédie⁴⁶ ? Ou faut-il y voir une convergence indépendante ? En d'autres termes, si les comiques représentaient Diopeithès comme un illuminé, n'est-ce pas aussi parce qu'il s'illustrait réellement comme tel dans la vie publique de la cité - et pourquoi pas face à Anaxagore⁴⁷ ?

Faut-il suspecter d'une origine comique tout scénario surprenant – puisque aussi bien le critère du comique n'est même pas opérant⁴⁸ : dans la *Vie d'Euripide* par Satyros, le scénario de comédie a perdu toute sa substance comique et prend une tournure dramatique (Euripide manque de se faire tuer !) ? Mais, si le domaine du soupçon s'ouvre là où commence la surprise, cette dernière n'offre qu'un critère des plus aléatoires. Si l'on doit être surpris par une donnée qui ne figure pas dans les sources classiques conservées, autant ne pas lire les biographies hellénistiques et romaines. Si l'on doit être surpris par ce qui dérange les idées reçues sur la période classique, ne risque-t-on pas de normaliser cette dernière en fonction de critères anachroniques ?

De plus, on peut se demander si la construction de composantes biographiques par analogie n'a pas eu pour base des faits réels, par exemple des procès réels contre Anaxagore ou Protagoras qui auraient fait naître, par analogie, l'idée de procès contre Prodicos, Aristote et consorts. Tout le problème est de savoir, dans chaque cas, si les auteurs hellénistiques ont sélectionné des données ou s'ils les ont inventées, ou encore s'ils ont brodé sur des données antérieures, soit réelles, soit fictives (par exemple sur des textes mal compris, notamment des textes comiques).

Ces diverses questions conduisent à penser que l'on n'est pas fondé à tenir ici un « discours terrassant » tel que Protagoras se vantait d'en composer. Le sophiste aurait sans doute apprécié de voir que, sur son procès, la postérité pourrait tenir deux discours opposés. Mais je pasticherais plus volontiers encore sa formule sur les dieux en disant que « sur le procès de Protagoras, on ne peut dire ni qu'il a eu lieu ni qu'il n'a pas eu lieu ». Dans un tel cas, il semble que l'historien puisse se dire agnostique. Et, à l'inverse, il n'est pas loisible de fonder sur ce cas une quelconque affirmation générale. Or, c'est justement là, si j'ose dire, que le bât blesse, comme le montre un aperçu rapide de divers contextes dans lesquels ce procès a été évoqué de l'Antiquité à nos jours.

II. LES PROCÈS D'IMPIÉTÉ ET LEUR USAGE

Sauf chez Diogène Laërce, qui traite des philosophes l'un après l'autre, le procès de Protagoras apparaît toujours intégré à une série qui lui confère un sens spécifique et une dimension symbolique. C'est ainsi qu'au I^{er} siècle, Flavius Josèphe, dans son *Contre Apion* éminemment polémique, cite le procès de Protagoras à côté de ceux de Socrate, d'Anaxagore, de Diagoras et de Ninos, pour montrer que les Athéniens « punissaient inexorablement le moindre mot prononcé au sujet des dieux en violation de leurs lois »⁴⁹. Cette affirmation générale vise à désamorcer les attaques d'un dénommé Apion contre l'exclusivisme religieux des juifs : ce dernier, d'après Josèphe, existait aussi bien chez les Athéniens.

Quelques décennies plus tard, Plutarque, dans sa *Vie de Nicias* (23,4), met en série les procès d'Anaxagore, de Protagoras et de Socrate pour évoquer l'intolérance⁵⁰ des Athéniens vis-à-vis de

(46) C'est l'hypothèse de DOVER 1976 : 39-40 (=1988 : 146) et de LEFKOWITZ 1981 : 110, suivie par STONE 1988 : 233 (=1990 : 273).

(47) Sur l'historicité du décret de Diopeithès, cf. appendice 2.

(48) LEFKOWITZ 1981 : ix (« Removed from their context and phrased in colourless language, summaries of comic verse and plot come to resemble information obtained from more factual sources »).

(49) *Contre Apion*, II, 262-268.

(50) οὐ ἡνεύχοντο « ils ne supportaient pas ». Le terme d'intolérance n'est évidemment pas à entendre au sens absolu qu'il a acquis à l'époque moderne.

ceux qui traitaient des phénomènes célestes et qui avaient, en fait, compris ces phénomènes avant eux. Plutarque stigmatise ainsi l'ignorance et la superstition⁵¹, selon un thème récurrent dans son œuvre. Ici comme ailleurs, ces procès sont invoqués à l'appui d'une polémique qui n'est pas de leur temps⁵².

Il est vrai que les auteurs anciens qui les invoquaient dans cette optique ne se prétendaient pas historiens. Paradoxalement, c'est à l'époque moderne, et chez des historiens, qu'a culminé l'instrumentalisation des procès d'impiété athéniens. Pour nous limiter aux cent cinquante dernières années, rappelons que, dans ses *Apôtres* parus en 1866, Ernest Renan développe l'idée que l'Empire romain assura prospérité et liberté, et en particulier la « liberté de penser », que les Grecs n'avaient su garantir. Sur ce dernier point, les procès d'impiété sont appelés à témoigner en exclusivité : « Athènes, écrit Renan, avait bel et bien l'inquisition. L'inquisiteur, c'était l'archonte-roi ; le saint office, c'était le portique royal, où ressortissaient les accusations « d'impiété » (...). Les dieux qu'Aristophane bafouait sur la scène tuaient quelquefois. Ils tuèrent Socrate, ils faillirent tuer Alcibiade. Anaxagore, Protagoras, Théodore l'Athée, Diagoras, Prodicus de Céos, Stilpon, Aristote, Théophraste, Aspasia, Euripide furent plus ou moins sérieusement inquiétés. »⁵³ Nier la « liberté de penser » dans l'Athènes classique permet à Renan de prétendre qu'une telle liberté n'est possible qu'en monarchie, que cette dernière soit macédonienne, romaine ou autre... D'après lui, « cette liberté-là se trouve toujours mieux d'avoir affaire à un roi ou à un prince qu'à des bourgeois jaloux et bornés » – car c'est bien ainsi, sur le modèle des Parisiens de son temps, que Renan se figure les Athéniens de l'Antiquité. En accord avec cette thèse, Renan estime, au contraire, que les persécutions romaines contre les chrétiens ont été fort exagérées⁵⁴...

C'est une perspective toute différente que celle de Nestle. Dans son *Vom Mythos zum Logos* paru en 1940⁵⁵, Nestle se proposait de montrer « comment, en une période étonnamment courte, au VI^e et au V^e siècle av. J.-C., la pensée mythique des Grecs a été remplacée par la pensée rationnelle. » Les procès d'impiété sont évoqués comme une manifestation de résistance rétrograde à ce mouvement de progrès rationnel : « Pendant un demi-siècle, deux âges se sont affrontés comme un couple de lutteurs étroitement enlacés dans la palestre »⁵⁶ et Nestle n'hésite pas à comparer ces philosophes éclairés qui se sont heurtés à une farouche résistance religieuse aux Copernic, Kepler et Galilée de l'époque moderne, représentants de la jeune science en butte à la résistance des églises⁵⁷.

Vingt ans plus tard, dans son ouvrage sur *Les Grecs et l'Irrationnel*⁵⁸, Dodds entreprend, à l'inverse, de mettre en avant les comportements irrationnels des Grecs, et les procès d'impiété lui paraissent « la preuve la plus frappante de la réaction contre l'Aufklärung » dans l'Athènes de la fin du V^e siècle. L'analogie s'opère ici avec les régimes totalitaires du XX^e siècle : « les indices dont nous disposons suffisent amplement à démontrer que le grand Siècle des Lumières en Grèce fut aussi, comme notre époque actuelle, un siècle de persécution – savants bannis, pensée mise en œillères, et même (s'il faut en croire la tradition sur Protagoras) livres brûlés. »⁵⁹.

(51) Cette même δεισιδαιμονία (23,1) est censée expliquer le comportement de Nicias face à l'éclipse de lune.

(52) On pourrait mentionner d'autres exemples, comme celui de Sextus Empiricus qui, au III^e siècle ap. J.-C., cite Protagoras - et son procès - dans sa liste de prétendus athées notoires (*Adv. Math.*, IX,55-57 = DK 80 A12). Sur ces catalogues d'athées, cf. WINIARCZYK 1984 : 182.

(53) RENAN 1866 (1995 : 466).

(54) Sur Renan et la Grèce, cf. PEYRE 1973 et VIDAL-NAQUET 1990, où l'on peut lire qu'aux yeux de Renan la seconde moitié du Ve siècle athénien fut « une époque fort ressemblante à 1793 », dont « l'état politique entraînait, proportion gardée, plus de morts violentes que notre première révolution à son paroxysme » (p. 255).

(55) NESTLE 1940.

(56) p. 448.

(57) p. 485. Un demi-siècle auparavant, BELOCH 1914 : 262 avait déjà cité le procès de Protagoras comme le témoin de la « Reaktion » à l'« Aufklärung » du V^e siècle et l'avait comparé à la réaction des catholiques face à un franc-maçon ou un matérialiste.

(58) DODDS 1959.

(59) DODDS 1959 (1977 : 189).

De même, le rejet des traditions anciennes sur les procès d'impiété, qui s'affirme à partir des années 1970, vient à l'appui d'une démonstration générale et, en un sens, contraire à la précédente. L'étude que Dover consacre à la question vise explicitement à démontrer, d'après son titre même, « la liberté de l'intellectuel dans la société grecque »⁶⁰. Et, dans son livre paru en 1988, I. F. Stone repousse avec vigueur l'idée qu'Athènes ait pratiqué une quelconque chasse aux sorcières⁶¹ : la problématique est évidemment liée à l'expérience du maccarthysme, contre lequel Stone s'est affirmé comme un journaliste indépendant très virulent. Il affirme lui-même, dans son avant-propos, avoir entrepris, une fois à la retraite, une histoire de la liberté de pensée, avoir trouvé dans l'ancienne Athènes la « première société où fleurit la liberté de pensée et d'expression à un degré jamais atteint auparavant et jamais égalé depuis », mais s'être heurté à une « tache noire », le procès de Socrate – qu'il entreprend d'expliquer afin de blanchir autant que possible Athènes et sa démocratie. Rejeter comme des fictions les autres procès d'impiété permet de lever une difficulté : car il est alors possible d'isoler le cas Socrate et d'accabler le personnage pour justifier la réaction athénienne. Mais, si sa condamnation cesse d'être une exception, il devient difficile d'innocenter Athènes, ce qui est le but affiché.

III. LES ENJEUX ET LEUR PERTINENCE

Au vu des incertitudes documentaires qui l'entourent, on peut être surpris de voir le procès de Protagoras aussi souvent cité dans des démonstrations qu'il ne saurait fonder. Mais il n'est pas superflu de s'interroger, en outre, sur la pertinence des enjeux prêtés à cette affaire.

Notions antiques, notions modernes

S'il est inévitable que l'historien pose au monde antique des questions de son temps, les risques d'anachronisme ne sont pas niables et ils sont même d'autant plus grands que l'on trouve dans la Grèce ancienne des idées proches des notions modernes, comme celle de liberté.

C'est un fait que les démocrates athéniens avaient pour principe affiché d'assurer la liberté, en particulier la liberté de parole. Mais le sens de la ou des notions grecques ne recoupe pas entièrement celui des principes occidentaux modernes. Le champ en était plus restreint dans l'Athènes classique qu'il ne l'est devenu en Occident par suite de l'invention des droits de l'homme. Dover et Stone ne l'ignorent sans doute pas, mais ils font pourtant comme s'il s'agissait de la même chose. Je ne suis pas sûre, quant à moi, qu'un Grec aurait donné un sens à l'expression de « liberté de l'intellectuel » employée par Dover.

Deux termes peuvent être traduits par « liberté de parole », deux termes qui étaient, à Athènes, comme des slogans de la démocratie⁶². Il y avait d'abord l'*iségoria* (littéralement : le droit à la parole également partagé entre les citoyens), qui se référait de manière très précise au cadre de l'Assemblée et ne pouvait, en tout état de cause, concerner la parole des non-citoyens⁶³ ni celle qui

(60) DOVER 1976 (=1984). Passons sur le fait que Dover prétende traiter de la société *grecque* là où il ne traite que d'Athènes à une époque bien précise (sauf quand il évoque Xénophane, p. 152 sq. sans paraître faire de distinction...). Dans le *Criton* de Platon, le personnage éponyme assure pourtant à Socrate qu'il serait bien accueilli en Thessalie (45b-c). Certes, c'est pour conduire Socrate à refuser la solution de l'exil, mais cela n'en paraît pas moins une destination plausible, au vu du précédent récent de Critias (Xénophon, *Mémoires*, I,2,24, *Hell.* II,3,36, Philostrate, *Vies des sophistes*, I,16).

(61) L'épilogue de son *The Trial of Socrates* s'intitule « Was there a Witch-hunt in Ancient Athens ? ».

(62) Cf. GRIFFITH 1966 ; RAAFLAUB 1980.

(63) L'emploi qu'en fait le Pseudo-Xénophon s'agissant des esclaves et des métèques (I,12) est inusuel et provocateur : il polémique contre l'égalitarisme démocratique en le caricaturant.

s'exerçait hors de ce cadre politique précis. Cette notion ne saurait donc être l'enjeu des poursuites intentées à des philosophes. Il y avait aussi la *parrhèsia* (littéralement : la possibilité de tout dire), qui était une notion à la fois plus large et plus floue que la première. Plus large, en ce sens qu'elle pouvait s'appliquer à des non-citoyens et s'étendre hors du cadre strict de l'Assemblée. Plus floue, parce que son champ d'application était mal défini. Certes, la compréhension littérale du terme suggère la possibilité de *tout* dire. Mais ce tout ne pouvait inclure des domaines dans lesquels les Athéniens n'avaient pas idée de la liberté, notamment dans celui de la religion civique. Et, surtout, c'est une chose que de « parler », c'en est une autre que d'« enseigner », de professer une nouvelle vision des choses, des dieux et de la cité, et d'exercer une influence sur des jeunes gens extérieurs à sa famille. Tout porte à croire qu'aux yeux des Athéniens, l'enseignement – ainsi entendu – ne se réduit pas à un banal propos, que ce n'est pas une parole comme les autres... et il se pourrait bien que, contrairement à ce qu'affirme Dover, ce ne soit pas inclus dans le champ de la *parrhèsia*⁶⁴.

Enseignements nouveaux : une opinion hostile, des sanctions légales

En fait, la question d'une possible sanction institutionnelle contre les enseignements nouveaux peut trouver une réponse de principe dans des sources sûres.

Rappelons, au préalable, que l'hostilité d'une grande partie de l'opinion athénienne à l'égard des professeurs d'enseignements nouveaux est largement attestée pour la seconde moitié du V^e siècle, tant par Plutarque que par des sources contemporaines comme Platon et surtout les auteurs comiques.

Dans un passage déjà cité de sa vie de *Nicias* (23,4), Plutarque dit que, du temps de ce dernier, « on ne supportait pas ceux que l'on appelait alors les naturalistes (φυσικοί) et les nébuleux bavards (μετεωρολέσχοι) »⁶⁵ et il cite à ce propos les cas de Protagoras, d'Anaxagore et de Socrate. Il n'y a pas lieu de croire que ce soit là une vue de l'esprit imputable à Plutarque : le terme de μετεωρολέσχοι est effectivement attesté à l'époque classique comme terme péjoratif⁶⁶, et que ces deux désignations aient pu indifféremment qualifier Anaxagore, Protagoras ou Socrate chez les Athéniens du V^e siècle ne saurait faire de doute : s'il est vrai qu'à la suite de Platon, nous définissons comme des catégories distinctes les philosophes naturalistes (Anaxagore), les sophistes (Protagoras) et le philosophe inclassable (Socrate), il n'en demeure pas moins qu'ils étaient perçus, on l'a dit, comme les représentants d'une même espèce, celle des σοφισταί ou encore des μετεωρολόγοι, qui soutenaient des vues incongrues sur les corps et les phénomènes célestes⁶⁷.

L'animosité de l'opinion est également sensible dans des textes d'époque, comme l'*Apologie de Socrate*, dans laquelle Platon fait dire à son maître que ceux qui l'accusent de corrompre les jeunes gens allèguent *ce qu'ils ont sous la main contre tous ceux qui pratiquent la philosophie* : « mener des recherches sur ce qui se passe dans le ciel et sous la terre », « ne pas reconnaître les dieux », « faire de l'argument le plus faible le plus fort » (23d). De tels griefs apparaissent donc bien comme de purs lieux communs.

Mais ce sont les comiques de l'époque qui expriment avec la plus grande virulence cette hostilité aux enseignants nouveaux. En dehors des *Nuées* d'Aristophane, qui accusent ces derniers de bouleverser les valeurs et d'ébranler l'autorité paternelle, on trouve des attaques de ce type dans

(64) Pour DOVER 1976 : 47 (=1984 : 152), Socrate n'a fait qu'user de sa *παρρησία*.

(65) μετεωρολέσχοι désigne « ceux qui bavardent sur ce qui est en l'air ». La traduction « nébuleux bavards » est empruntée à L. Robin (*Rép.* 489c) : elle présente l'inconvénient de perdre la référence aux phénomènes célestes et l'avantage de rendre la connotation péjorative (« nébuleux »). La traduction de R. Flacelière & E. Chambry par « météorologues » ne convient pas telle quelle, car elle ne rend pas la connotation péjorative, donne l'impression d'un domaine scientifique reconnu et prête à confusion avec l'étude moderne des seuls phénomènes atmosphériques.

(66) Platon, *Rép.* 489c.

(67) Cf. *supra* n. 41.

les fragments de plus de quinze comédies dont les auteurs sont divers⁶⁸. Il est certes légitime de se demander en quoi de telles satires correspondent à l'opinion générale. Mais des témoignages de l'époque portent justement à croire que les plaisanteries des comiques n'étaient pas considérées comme de pures bouffonneries sans signification ni conséquence. Dans l'*Apologie de Socrate* de Platon, le philosophe fait mine de considérer une représentation comique – celle du personnage qui porte son nom dans les *Nuées* – comme l'expression d'une accusation réelle. Il en souligne lui-même les graves contrecoups et attribue aux comiques une grande influence sur leur public : il les désigne, en effet, comme ses premiers accusateurs et les plus redoutables⁶⁹. Plus frappant encore : dans un plaidoyer authentique de Lysias, le plaideur, qui se lance dans une diatribe violente contre son adversaire Cinésias, n'hésite pas à invoquer le témoignage des auteurs comiques sur son impiété et son irrespect envers les lois⁷⁰. Argument de plaidoyer, certes, mais qui serait inconcevable si les comédies n'étaient perçues que comme pure caricature sans grand fondement⁷¹.

Cette antipathie courante étant bien établie⁷², reste la question de la réaction institutionnelle. Il semble que l'on puisse y répondre sans se référer aux procès douteux. Faisons donc abstraction, même, du moins douteux d'entre eux, le procès d'Anaxagore, et ne tenons même pas compte du décret de Diopeithès censé l'avoir permis⁷³. Contentons-nous de quelques sources sûres et significatives.

Tout d'abord, l'un des chefs d'accusation avancés contre Socrate était de οὐ νομίζειν, de ne pas reconnaître les dieux de la cité⁷⁴. Cela ne veut pas dire que l'on pouvait être mis en accusation pour ce que l'on pensait, puisque non seulement il n'y avait rien de comparable à une inquisition ni au

(68) NESTLE 1940 : 458-464 en propose un relevé. Ainsi, dans les *Panoptai* de Cratinos (fr. 167 K.-A.), le philosophe naturaliste Hippon de Rhegium est qualifié d'impie (ἀσεβής), tandis que, chez Eupolis, un homme est accusé d'avoir corrompu un jeune homme par sa fréquentation (fr. 367 K.-A. : ὅς τὸν νεανίσκον ξυνὼν διέφθορε). Un fragment d'Euripide évoque comme devant être rejetées, par égard pour le divin, « les tromperies tortueuses des μετεωρολόγοι, dont la langue funeste déverse de vaines conjectures sur les choses invisibles » (F913 Nauck² = Clément d'Alexandrie, *Strom.* V 732 : τίς τάδε λεύσσω θεὸν οὐχὶ νοεῖ, μετεωρολόγων δ' ἐκάς ἔρριπεν σκολιὰς ἀπάτας, ὧν ἀτηρὰ γλῶσσ' εἰκοβολεῖ περὶ τῶν ἀφανῶν οὐδὲν γνώμης μετέχουσα ; « quel homme, à ce spectacle, ne songerait au dieu et ne chasserait au loin les tromperies tortueuses des météorologues, dont la langue funeste déverse de vaines conjectures sur les choses invisibles ? »). Quels que soient le sentiment d'Euripide sur la question et le contexte de ces paroles, ces dernières témoignent d'un état d'esprit qui corrobore le témoignage de Plutarque, *Nicias*, 23.

(69) « Mes premiers accusateurs sont encore plus redoutables » (18b), « Voilà des accusateurs que j'ai à craindre. En effet, ceux qui leur prêtent l'oreille estiment que les gens qui s'adonnent aux recherches qui viennent d'être mentionnées ne reconnaissent pas les dieux » (18c). Socrate imagine même d'en tirer un acte d'accusation : « Il faut donc faire comme si une accusation était effectivement déposée et lire le texte de l'accusation qu'ils porteraient sur la foi d'un serment : Socrate est coupable de mener des recherches inconvenantes sur ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, de faire de l'argument le plus faible l'argument le plus fort et d'enseigner à d'autres à en faire autant ». (19b)

(70) F 53 Thalheim = Athénée XII, 76 (551e) : θαυμάζω δὲ εἰ μὴ βαρέως φέρετε ὅτι Κινησίας ἐστὶν ὁ τοῖς νόμοις βοηθός, ὃν ὑμεῖς πάντες ἐπίστασθε ἀσεβέστατον ἀπάντων καὶ παρανομώτατον ἀνθρώπων γεγονέναι. Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοιαῦτα περὶ θεοῦ ἐξαμαρτάνων, ἃ τοῖς μὲν ἄλλοις αἰσχρόν ἐστι καὶ λέγειν, τῶν κωμωδοδιδασκάλων δ' ἀκούετε καθ' ἕκαστον ἐνιαυτόν ; « Je suis surpris que vous ne soyez pas indignés de ce que Cinésias soit celui qui défend nos lois, quand vous savez tous qu'il s'est montré le plus impie et le plus criminel du monde. N'est-il pas l'homme qui a commis envers les dieux des fautes d'une telle gravité que les autres ont même honte de les mentionner et que vous en entendez parler chaque année par les producteurs de comédies ? ».

(71) On observe la même convergence des comiques et des plaidoyers à propos de Diagoras de Mélos (Aristophane, *Nuées*, 827-30 ; Pseudo-Lysias, *Contre Andocide* (6), 17).

(72) Cf. aussi Platon, *Ménon*, 91a-92 (tirade d'Anytos, qui traite de fous ceux qui écoutent les sophistes, les parents qui les paient et les cités qui les accueillent) ; *Protagoras*, 316cd, où le sophiste évoque les « jalousies, les animosités et les machinations hostiles (ἐπιβουλαί) » que suscite l'influence de maîtres étrangers tels que lui sur la jeunesse locale.

(73) Cf. appendice 2, sur l'historicité du décret de Diopeithès.

(74) Le sens de l'expression, qui peut aussi signifier « ne pas vénérer les dieux », ne fait pas de doute dans tous les cas où il s'agit de Socrate, étant donné qu'elle est plus d'une fois paraphrasée chez Platon par οὐ νομίζειν θεοὺς εἶναι. Cf. DERENNE 1930 : 217-223. FAHR 1969 : 158-171 montre qu'à partir de l'époque des sophistes l'expression ne désigne plus seulement le mépris du culte, mais aussi l'athéisme.

sens étroit ni au sens large (aucun historien sérieux ne se risquerait plus à comparer comme le fit Renan les pratiques athéniennes à celles de l'Inquisition)⁷⁵. Mais, surtout, on ne se souciait pas à proprement parler des convictions intimes, expression qui n'avait du reste pas de sens, dans une religion où le culte se taillait la part du lion. C'est pourquoi dire, comme Derenne, que les Athéniens reconnaissaient la liberté de conscience ne veut pas dire grand-chose. N'est-ce pas comme de dire qu'ils accordaient le droit à l'avortement, alors qu'ils n'ont pas plus songé à l'interdire qu'à l'autoriser ?

Il est clair que le fait de ne pas reconnaître les dieux ne devient une faute réelle qu'à partir du moment où il y a enseignement, diffusion, discours influent. Le dernier grief avancé contre Socrate, celui de « corrompre les jeunes gens », est un complément indispensable au premier, celui de ne pas reconnaître les dieux de la cité⁷⁶. Et, quels que soient les dessous politiques de l'affaire, ce grief de corruption de la jeunesse a, de toute évidence, une valeur légale, puisqu'il figure dans un acte d'accusation.

Il n'est donc pas niable que l'on pouvait être condamné pour les propos que l'on avait tenus. Ainsi, dans la diatribe *Contre Andocide* du Pseudo-Lysias (du tout début du IV^e siècle av. J.-C.), il est dit que Diagoras de Mélos a été impie λόγῳ « en parole »⁷⁷ – rappelons qu'il avait tourné en dérision les mystères d'Eleusis et que sa tête avait été pour cette raison mise à prix⁷⁸. De même, dans un fragment de plaidoyer composé par Hypéride vers 360 av. J.-C., le plaideur dit en s'adressant aux juges que « Socrate aussi, nos aïeux l'ont puni pour ses paroles (ἐπὶ λόγοις) »⁷⁹. Et, quand Eschine, dans le *Contre Timarque* (en 346), évoque la condamnation de Socrate d'un demi-siècle antérieure, il l'explique par le fait que ce dernier avait notoirement formé (πεπαιδευκώς) Critias.

En d'autres termes, les Athéniens disaient textuellement que l'on pouvait être condamné pour ses λόγοι, pour ses discours, s'ils étaient jugés influents et néfastes. La dimension professorale est même soulignée par Platon au début de l'*Euthyphron*, quand il fait dire à Socrate ce qui suit, pour expliquer l'accusation portée contre lui : « Les Athéniens, vois-tu, cela leur est, à mon avis, parfaitement égal que l'on ait, à leurs yeux, quelque talent, *pourvu qu'on ne se pose pas en professeur de son propre savoir* ; mais contre celui qui, à leurs yeux, prétendrait en rendre d'autres pareils à lui, contre celui-là ils s'emparent... ». Et Socrate poursuit en soulignant ce qui le distingue d'Euthyphron : sa générosité irrépressible en enseignements (διδάσκειν) et en discours (λέγειν)⁸⁰. Ce n'est pas un hasard si, parmi ses disciples, nul ne songea jamais à présenter le procès de Socrate comme une entorse à la liberté d'expression.

L'intolérance, un jugement de valeur déplacé

Faut-il en déduire, comme on l'a fait parfois, qu'Athènes était intolérante ? Une telle appréciation globale me paraît, là encore, déplacée. D'abord parce que c'est un jugement de valeur qui soumet Athènes à une norme anachronique qui sépare le religieux du politique et du civique, mais aussi parce qu'il a le tort de supposer chez les Athéniens une attitude constante.

(75) DERENNE 1930 : 264 souligne qu'il n'y eut à Athènes ni inquisiteur (l'archonte roi ne faisait que recevoir les plaintes), ni organisme de recherche des hérétiques, ni torture à l'encontre de ces derniers.

(76) Tout aussi complémentaires sont les deux composantes du décret de Diopeithès (ne pas reconnaître les choses divines, enseigner (διδάσκοντας) des théories sur les phénomènes célestes). Cf. appendice 2.

(77) Pseudo-Lysias, *Contre Andocide* (6), 17 : ἐκεῖνος μὲν γὰρ λόγῳ περὶ τὰ ἀλλότρια ἱερὰ καὶ ἑορτὰς ἡσέβει.

(78) Cf. *supra* n. 18.

(79) Hypéride F 55 du *Contre Autoclès* : Ὑπερίδης ἐν τῷ κατ' Αὐτοκλέους εἰπὼν, ὅτι τοῦτον ἐπὶ λόγοις δεῖ κολάσαι, τίθησιν ὅμοιον, ὅτι καὶ Σωκράτην οἱ πρόγονοι ἡμῶν ἐπὶ λόγοις ἐκόλαζον « Hypéride, quand il dit, dans son discours *Contre Autoclès*, qu'il faut punir ce dernier pour ses paroles, établit une analogie avec le fait que Socrate aussi, nos aïeux l'ont puni pour ses paroles » (Grégoire de Corinthe, *Ad Hermog.* VII p. 1148, éd. Walz).

(80) *Euthyphron* 3 c-d.

Or, la discontinuité était au contraire favorisée par les institutions judiciaires : non seulement il n'y avait pas d'inquisition, de recherche des hérétiques, mais il n'y avait pas non plus d'instance d'accusation officielle comparable à un ministère public – ce que semblent avoir négligé ceux qui évoquent une mainmise de la cité sur le religieux⁸¹.

Or, les circonstances politiques et le climat général de la cité à un moment donné jouaient un grand rôle dans la motivation des accusateurs. On a souligné depuis longtemps le rôle du contexte politique dans la condamnation de Socrate. La période où le procès de Protagoras put avoir lieu commence en 421 : c'est celle qui vit l'affaire des Hermès ou la mise à prix de la tête de Diagoras. En ces périodes de tensions et de désarroi, de telles réactions ne paraissent pas invraisemblables. Quant à savoir s'il s'agissait d'accidents aux yeux des Athéniens, rien ne porte à le croire : qu'ils fussent hostiles ou favorables à Socrate, les Athéniens n'ont jamais cru, comme le fit Gustave Glotz, que sa condamnation fût une erreur judiciaire⁸².

APPENDICE 1.

LE TÉMOIGNAGE D'ARISTOTE SUR LE PROCÈS DE PROTAGORAS

D'après Diogène Laërce, Aristote mentionnait le procès de Protagoras :

Diogène Laërce IX, 54 (DK 80 A1) : κατηγορήσε δ' αὐτοῦ Πυθόδωρος Πολυζήλου, εἷς τῶν τετρακοσίων, Ἀριστοτέλης δ' Εὐαθλόν φησιν. « Son accusateur fut Pythodoros, fils de Polyzèlos, l'un des Quatre-Cents, mais Aristote dit que ce fut Euathlos. »

La première question est de savoir le sens de la référence de Diogène Laërce à Aristote. Comme le suggère GOULET 1997 : 154, ce n'est pas parce que Diogène cite le nom d'un auteur qu'il l'a nécessairement lu : contrairement à nos usages, l'auteur est cité comme une autorité, et non comme la source directe. Il n'est donc pas exclu que Diogène tire cette allusion à Aristote d'une source intermédiaire.

Le passage a été classé parmi les fragments du *Sophiste* d'Aristote⁸³, un ouvrage mal connu : on ne dispose que de deux autres fragments, également tirés de Diogène Laërce (avec un parallèle tiré de Sextus Empiricus). Le titre même est cité par Diogène Laërce en deux occasions (VIII,2 et IX,5), ce qui suggère que l'ouvrage fut effectivement une source utilisée (directement ou non) par le compilateur. Dans les deux cas, il est question d'Empédocle et de Zénon comme inventeurs respectifs de la rhétorique et de la dialectique, ce qui ne nous éclaire guère sur la teneur générale du traité.

Pour ce qui est du contenu même de l'allusion, la désignation d'Euathlos comme accusateur de Protagoras, quelles sont les raisons de la mettre en doute ? FRITZ 1957 : 910 suppose qu'il y a

(81) RENAN 1866 (1995 : 466), MACTOUX 1990.

(82) L'idée même que les Athéniens se repentirent d'avoir condamné Socrate est de conception tardive (Diodore XIV,37,7, d'après qui le peuple se repentit d'avoir fait périr un si grand homme et se retourna contre ses accusateurs qu'il mit à mort sans jugement [ἀδίκου δὲ τῆς κατηγορίας γεγεννημένης ὁ δῆμος μετεμελήθη, τηλικούτον ἄνδρα θεωρῶν ἀνηρημένον· διόπερ τοὺς κατηγορήσαντας δι' ὀργῆς εἶχε καὶ τέλος ἀκρίτους ἀπέκτεινεν] ; Diogène Laërce, II,43, d'après qui les Athéniens se repentirent aussitôt et bannirent les accusateurs sauf Mélétos, qu'ils condamnèrent à mort). Or, on sait, d'une part, qu'Anytos prit part à une Assemblée du peuple en 396 av. J.-C. (*Hell. Oxyrh.* 6,2). TRAILL 1994 : n° 139460 cite Diogène Laërce, II,43 et Thémistios 20,239c à propos des remords athéniens et du bannissement d'Anytos. Mais ces sources attribuent aux Athéniens un repentir rapide (Diogène : Ἀθηναῖοι δ' εὐθὺς μετέγνωσαν ; Thémistios : οὐκ εἰς μακρὰν Ἀθηναῖοι μετέγνωσαν ἀμφὶ Σωκράτους) qui paraît incompatible avec le délai de trois ans qui sépare le procès de Socrate en 399 et l'Assemblée de 396 dans laquelle Anytos figure comme personnage influent. D'autre part et surtout, dans les décennies qui suivirent, la condamnation de Socrate fut invoquée devant les tribunaux populaires non comme une erreur regrettable, mais comme un exemple à suivre (Hypéride F55 [*supra* n. 79] ; Eschine, *Contre Timarque*, 1,173).

(83) *Aristotelis Fragmenta*, V. Rose (éd.), Leipzig, 1886, F67 = *Aristotelis Fragmenta Selecta*, W. D. Ross (éd.), Oxford, 1955, *Le Sophiste* fr. 3.

confusion (de la part d'Aristote ou de Diogène Laërce ?) avec un autre procès, celui qui aurait opposé Euathlos à son ancien maître Protagoras : ce dernier lui aurait intenté un procès pour défaut de paiement de ses honoraires (tradition attestée par Aulu-Gelle V,10,3 sq. et par Diogène Laërce IX,56). Mais cette dernière anecdote est encore plus suspecte que la précédente : elle n'est pas attestée du temps d'Aristote et pourrait avoir été inventée pour illustrer un retournement sophistique. Néanmoins, même si on la prend pour le reflet d'un épisode réel connu d'Aristote, il faudrait supposer bien de la négligence chez ce dernier, qui aurait confondu non seulement deux procès, mais deux situations différentes : dans le procès d'impiété, Euathlos est en position d'accusateur, alors qu'il est défendeur dans le procès pour dette (DERENNE 1930 : 49-50).

Pour mettre en doute l'anecdote, on pourrait aussi s'interroger sur les sources d'Aristote. On est tenté de songer à des comédies, dans la mesure où nos seules sources sur Euathlos qui soient contemporaines de Protagoras sont précisément des allusions comiques⁸⁴. Cratinos, Aristophane et Platon le Comique stigmatisèrent le personnage⁸⁵. Aristophane le cite dans trois de ses pièces⁸⁶, où il figure chaque fois dans le rôle de l'accusateur public (*synégoros*). Mais, même si Euathlos incarne une fonction que réprouve Aristophane – à l'image d'un Cléonymos lâcheur de bouclier – il reste peu vraisemblable qu'Aristote se soit fondé sur un type comique pour trouver le nom de l'accusateur de Protagoras.

Qui plus est, les dates de ces différentes comédies sont fort proches les unes des autres (425 pour les *Acharniens*, 423 pour les *Cargos* et 422 pour les *Guêpes*)⁸⁷ et fort proches aussi de l'un des séjours de Protagoras à Athènes (vers 421). Elles ne laissent aucun doute sur le fait qu'Euathlos dut assumer de manière répétée, dans ces années-là, le rôle d'accusateur public désigné par le Conseil ou par l'Assemblée. Il ne paraît donc pas aberrant qu'il ait assumé cette fonction à l'encontre de Protagoras, dans un scénario comparable à celui qu'évoque Philostrate (*Vie des sophistes*, I,10,3).

APPENDICE 2.

SUR L'HISTORICITÉ DU DÉCRET DE DIOPEITHÈS

Le décret de Diopeithès est évoqué par Plutarque dans sa *Vie de Périclès* (32,2) : Διοπεΐθης ἔγραψεν εἰσαγγέλλεσθαι τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας ἢ λόγους περὶ τῶν μεταρσίων διδάσκοντας « et Diopeithès proposa un décret en vertu duquel seraient poursuivis par voie d'eisangélie ceux qui ne reconnaissaient pas les choses divines ou qui enseignaient des doctrines sur les choses célestes ».⁸⁸

L'historicité du décret ayant été mise en doute⁸⁹, il convient d'examiner les arguments avancés. A l'origine, l'incertitude est née de l'examen sceptique des procès d'impiété prétendument intentés aux proches de Périclès dans les années précédant la guerre du Péloponnèse. De fait, le décret est cité dans le récit des poursuites visant Phidias (§31), Aspasia, Anaxagore et Périclès lui-même (§32), qui ont toutes fait l'objet d'interrogations et de doutes divers et, surtout, l'ensemble est évoqué comme étant la motivation attribuée par certains à l'intransigeance de Périclès face aux Lacédémoniens : « après l'échec qu'il avait subi devant le peuple à propos de Phidias, il eut peur

(84) OSBORNE & BYRNE 1994 : 162 (PA n° 5238).

(85) En dehors d'Aristophane, cf. Platon, *Pisandre*, fr. 109 K.-A., et Cratinos, *Les Femmes de Thrace*, fr. 82 K.-A.

(86) *Les Acharniens* (703-710), *Les Cargos* [*Olkades*] (fr. 424 K.-A.) et *Les Guêpes* (592).

(87) *Les Femmes de Thrace* de Cratinos pourraient dater des environs de 430 (cf. PCG IV : 159). La date du *Pisandre* de Platon est inconnue.

(88) Sur le sens du décret : DERENNE 1930 : 22-23, 217-224, FAHR 1969 : 162-163, OSTWALD 1986 : 196-7.

(89) DOVER 1976 : 39-40 (=1984 : 146-147), STONE 1988 : 233 (=1990 : 273), WALLACE 1994 : 137-138.

du tribunal et c'est pourquoi il alluma la guerre qui s'annonçait et qui couvait sous la cendre ». Or, cette étio­logie de la guerre du Péloponnèse se distingue de celle de Thucydide, qui ne faisait intervenir dans la décision de Périclès aucune motivation d'ordre personnel⁹⁰. C'est précisément celle que l'on trouve dans la *Paix* d'Aristophane (605-611) et, du reste, dans son traité sur la *Malignité d'Hérodote* (856a), Plutarque attribue lui-même cette explication aux poètes comiques (οἱ κωμικοὶ τὸν πόλεμον ὑπὸ τοῦ Περικλέους ἐκκεκαῦσθαι δι' Ἀσπασίαν ἢ διὰ Φειδίαν ἀποφαίνοντες). C'est l'origine de l'interprétation proposée par les historiens sceptiques : le décret de Diopeithès serait issu d'une comédie que Plutarque ou, plus probablement, sa source aurait interprétée à tort comme l'expression d'un fait réel.

Pour appuyer l'hypothèse d'une origine comique, on a opéré un rapprochement avec le cas d'Aspasie⁹¹ et rappelé que Diopeithès était un personnage stigmatisé par les comiques de l'époque⁹². Plusieurs arguments ont été avancés, de surcroît, pour confirmer le scepticisme : tout d'abord, le caractère unique et tardif de cette mention du décret ; ensuite, la formulation même de ce dernier.

Pour séduisante que soit cette hypothèse, elle n'en appelle pas moins des réserves. En effet, s'il paraît à première vue tentant d'imputer tout le passage de Plutarque à des sources comiques, il n'en demeure pas moins que l'auteur mêle couramment des indications hétérogènes (qui ont toujours donné du fil à retordre aux pratiquants de la Quellenforschung), qu'il ne soupçonne pas toujours lui-même le caractère douteux des sources de ses sources⁹³ et que, de surcroît, il est loin d'indiquer toujours ces dernières. Dans de telles circonstances, il paraît difficile d'établir où commence et où s'arrête l'utilisation éventuelle de scénarios comiques.

De plus, s'il est indéniable que le lien de cause à effet – entre les procès et le déclenchement de la guerre par Périclès – figurait bien chez les comiques, et en admettant qu'il n'ait aucun fondement, cela ne veut pas dire que les faits eux-mêmes soient complètement fictifs. Autrement dit, que Périclès ait eu ou non ce type de motivation, les poursuites elles-mêmes ont pu exister : si Aristophane évoque les ennuis de Phidias (*Paix* 605 : Φειδίας πράξας κακῶς)⁹⁴, c'est qu'ils ont eu quelque réalité, même si leur nature est impossible à définir.

Aussi convient-il d'examiner les autres arguments avancés par les sceptiques. Le premier consiste à souligner le caractère unique et tardif de cette mention du décret. Dover, tout en admettant que cette raison ne suffit pas à disqualifier cette dernière, juge pourtant que le scepticisme est justifié par l'absence d'allusion à ce décret dans certaines sources précises, en particulier dans le récit des événements par Diodore (XII,39,2) – qui s'inspirait d'Ephore – et dans les scholies d'Aristophane concernant Diopeithès⁹⁵. Un tel argument laisse dubitatif, non seulement parce qu'on n'est pas fondé à rejeter de la sorte tous les détails – nombreux – que Plutarque est seul à fournir, mais parce que Diodore et Plutarque – et, avant eux, leurs sources respectives – ont opéré leur propre sélection parmi les traditions⁹⁶. Qui plus est, quand Dover s'étonne du silence des scholies d'Aristophane concernant le décret et qu'il en tire argument contre l'historicité de ce dernier, il paraît négliger que l'essentiel des sources de ces scholies sont précisément les comédies elles-mêmes, dont beaucoup sont actuellement perdues. L'argument peut

(90) Thucydide, I, 140-144.

(91) Sur l'interprétation de ce dernier comme scénario de comédie, cf. *supra*, n. 43. STONE assimile un peu vite le cas de Diopeithès à celui d'Aspasie.

(92) Cf. *supra*, n. 45 et 46.

(93) LENFANT (à paraître).

(94) DONNAY 1968 : 26-28.

(95) DOVER 1976 : 39 (=1984 : 146). STONE 1988 : 233 (=1990 : 273) et WALLACE 1994 : 137 reproduisent cet argument du silence.

(96) Dans le cas précis du procès d'Anaxagore, Diodore est beaucoup plus elliptique que ne l'est Plutarque.

donc se retourner contre la thèse de Dover : ce dernier suppose qu'une comédie a fait naître l'idée d'un décret de Diopeithès et qu'elle aurait été ainsi interprétée entre le V^e siècle av. J.-C. et l'époque de Plutarque. Mais, en même temps, il faut supposer que cette même comédie est inconnue des scholiastes alexandrins et byzantins, qui pourtant ont connaissance de nombreuses comédies... Le tableau proposé manque donc de cohérence.

Wallace avance également une autre variante de l'argument du silence : à part celui d'Anaxagore, évoqué dans le même passage de Plutarque, on ne connaît aucun procès qui ait été intenté par voie d'eisangélie en vertu du décret de Diopeithès⁹⁷. Certes, mais faut-il rappeler qu'à l'exception du procès de Socrate, qui était une *graphè asebeias*⁹⁸, on ne sait rien de précis ni de sûr concernant la procédure suivie dans d'autres procès de ce genre, s'il y en eut ? Certains scénarios, du reste, ne sont pas incompatibles avec le recours à l'eisangélie. Mais, sans entrer même dans l'examen périlleux de ces scénarios, le fait même que le décret de Diopeithès n'ait pas eu d'autre application directe ne suffirait pas à en réfuter l'existence.

Le second type d'argument invoqué par les sceptiques est tiré de la formulation du décret. On admettra sans peine que la référence à un acte officiel n'est pas en soi probante : les sources ne manquent pas de cas plus que douteux, y compris lorsque l'auteur suggère qu'il a pu voir un document⁹⁹. Mais les objections avancées par Dover sont loin d'être concluantes. On s'étonne, d'abord, qu'il juge l'énoncé du délit trop flou¹⁰⁰, car ce dernier surprend plutôt par sa précision, qui s'explique fort bien par sa conception *ad hominem*, la cible de Diopeithès étant très précisément Anaxagore. Mais l'argument que développe Dover est surtout d'ordre linguistique. L'historien souligne, à juste titre, que τὰ μετάρσια ne s'utilisait pas dans l'Athènes de Diopeithès, où l'on employait l'expression τὰ μετέωρα¹⁰¹ : τὰ μετάρσια ne devint usuel en prose qu'à partir de l'époque hellénistique¹⁰². Mais en tirer argument contre l'authenticité, n'est-ce pas oublier les pratiques anciennes de la citation ? Plutarque paraphrase plus qu'il ne cite et il n'hésite pas, ce faisant, à modifier le vocabulaire de ses sources¹⁰³. Que le décret ait existé ou qu'il n'ait été qu'une fiction comique, sa formulation d'origine a été modernisée, que ce soit par Plutarque ou par sa source hellénistique, et cela ne prouve rien sur l'historicité du décret.

Si ces diverses objections ne sont pas convaincantes, on peut, à l'inverse, souligner la cohérence du décret et son adéquation au contexte qui lui est prêté. Tout d'abord, le décret fut, d'après Plutarque (32,2-3), composé *ad hominem*, pour permettre l'accusation d'Anaxagore. Or, il est effectivement fort bien adapté à son cas : Anaxagore tenait en effet des discours sur les corps et phénomènes célestes, dont il donnait une interprétation physique et matérialiste¹⁰⁴ qui pouvait être interprétée comme une négation des « choses divines »¹⁰⁵.

(97) WALLACE 1994 : 138.

(98) Le procès de Socrate comme *graphè asebeias* : Platon, *Euthyphron*, 5c. La substitution de la *graphè* à l'*eisangélie* pour ce type de procès d'impiété pourrait s'être faite sous l'archontat d'Euclide (403/402), lors de la réorganisation des lois, notamment dans le cadre de la loi restreignant l'usage de l'*eisangélie*. Cf. DERENNE 1930 : 237-238, MACDOWELL 1978 : 200-201.

(99) Cf. par ex. DAVIES 1996 et, pour Plutarque, FROST 1961.

(100) DOVER 1976 : 39 (=1984 : 146).

(101) Parmi les exemples les plus caractéristiques : Eupolis fr. 157 K.-A. (*supra* n. 41), Aristophane, *Nuées*, 490, *Oiseaux*, 690, Platon, *Apologie de Socrate*, 18b7, 23d5, Xénophon, *Banquet* 6,6,5.

(102) DOVER 1976 : 39 (=1984 : 146).

(103) Cf. par ex. *Thém.* 21,1-2, où, citant Hérodote VIII,111, il substitue Βία à Ἀναγκάη et Ἀπορία à Ἀμηχανία.

(104) Il présentait le soleil comme une masse incandescente, le tonnerre comme issu du choc des nuages (Diogène Laërce II,8-10) et donnait une explication des éclipses de lune (Plut., *Nicias*, 23,3).

(105) Ces idées pouvaient contrarier des pratiques et croyances religieuses, comme le culte du soleil, auquel les Grecs adressaient des prières, ou la croyance aux présages, comme on en tirait du tonnerre ou des éclipses de lune.

En second lieu, la définition du délit ne paraît pas incongrue en cette seconde moitié de V^e siècle av. J.-C. Inutile de revenir sur les griefs populaires à l'encontre des *météorologoi*¹⁰⁶ qui, s'ils témoignent d'une opinion courante, ne prouvent en rien la définition d'un délit. On a vu, en revanche, que l'on pouvait être accusé pour ses *logoi*¹⁰⁷, pour son activité didactique. Sur ce point, il est frappant de trouver dans le décret de Diopeithès deux dimensions que l'on retrouve plus tard dans l'acte d'accusation de Socrate¹⁰⁸, le fait de ne pas croire aux dieux (ou à certains d'entre eux) et le fait d'exercer une influence verbale dans ce domaine : οὐ νομίζειν, mais aussi διδάσκειν voire διαφθείρειν. D'un autre côté, les formulations sont trop différentes pour laisser croire que le décret de Diopeithès soit une invention qui s'inspire de l'acte d'accusation de Socrate.

Quant au personnage de Diopeithès¹⁰⁹, s'il était caricaturé dans les comédies¹¹⁰, cela témoigne de son influence dans la cité : en 414, il est appelé « le grand Diopeithès »¹¹¹. Les allusions conservées dans des comédies datables montrent que, dans les années 424-422, son nom était proverbial¹¹². Si la comédie a représenté Diopeithès comme un fanatique religieux, ce n'était certainement pas sans fondement et ce peut être une conséquence de son activisme. Diopeithès semble avoir été un devin réputé et influent pendant plusieurs décennies. En tant que devin, il pouvait être irrité par la remise en cause des présages par Anaxagore ; en tant qu'orateur, il semble avoir visé Périclès. A tout prendre, Diopeithès n'est pas, pour Anaxagore, un adversaire invraisemblable¹¹³.

Il y a, en somme, peu d'éléments pour appuyer l'hypothèse d'un scénario comique où Diopeithès aurait proposé un décret au texte cohérent, que l'Assemblée aurait ensuite choisi d'accepter. Que la formulation du décret n'ait rien de comique n'est assurément pas une objection, on l'a vu¹¹⁴ : la *Vie d'Euripide* par Satyros ou les scholies d'Aristophane prouvent assez que la paraphrase d'un vers isolé de son contexte le dénature complètement, en le dépouillant notamment de tout caractère comique. Néanmoins, cela aboutit souvent à des scénarios surprenants, ce qui n'est pas le cas ici. De plus, le texte des décrets comiques commence fréquemment par une imitation d'allure sérieuse pour dégénérer dans des plaisanteries contre l'attente¹¹⁵. Rappelons, enfin, qu'il n'y a aucune attaque nominale contre Anaxagore dans les textes comiques conservés.

Pour toutes ces raisons, l'idée selon laquelle le décret de Diopeithès n'est à l'origine qu'une fiction comique ne peut demeurer qu'une hypothèse, à laquelle il est possible de ne pas souscrire sans devoir être pour autant taxé de naïveté¹¹⁶.

(106) Cf. *supra*.

(107) Cf. *supra*.

(108) Platon, *Apologie de Socrate*, 24b, Xén., *Mém.*, 1,1,1, Diogène Laërce II,40.

(109) PA 4309. OSBORNE-BYRNE 1994 s. v. Διοπέιθης. Athens (3).

(110) Cf. *supra* n. 45.

(111) *Oiseaux* (988).

(112) Cf. *Cavaliers* (424 av. J.-C.), le *Connos d'Ameipsias* (de 423. Cf. PCG II : 200) et les *Guêpes* (de 422), de même peut-être que le *Cronos* de Phrynichos (de 423 ? Cf. PCG VII : 398-399. Cf. PCG II : 200).

(113) Même idée chez DERENNE 1930 : 19-22 et OSTWALD : 197-198.

(114) Cf. *supra*.

(115) Par ex. Aristophane, *Oiseaux* 1071-1075. Il est, au contraire, remarquable que la formule du décret cité par Plutarque soit très proche du style officiel tel qu'il est attesté par les inscriptions : la chose est soulignée par G. DONNAY, qui suggère un emprunt de Plutarque au recueil de Cratéros (dans sa thèse inédite sur *Phidias dans la tradition écrite* [Athènes, 1962, §113], dont il prépare actuellement la publication remaniée. Voir aussi son article sur « L'impiété de Socrate » dans ce numéro 27 de *Ktêma*).

(116) Il est de bon ton de qualifier de « uncritical » des historiens qui, comme MACDOWELL 1978 ou OSTWALD 1986, considèrent comme possible l'existence du décret. On peut s'étonner que HANSEN 1975, dans une monographie sur l'eisangélie, prenne le parti de n'y pas faire la moindre allusion, même réservée. Il va de soi qu'à l'inverse tout historien se doit de tenir compte des doutes argumentés et de la prudence qu'ils imposent.

Quelques mots, pour finir, sur les conjectures avancées par Dover pour expliquer la genèse d'un décret fictif de Diopeithès. L'historien¹¹⁷ suggère qu'au départ, du temps de Diopeithès, il y eut peut-être des fulminations qui lui furent attribuées dans une comédie ou encore que Diopeithès fit réellement une proposition, mais qu'elle ne fut pas votée et qu'une allusion dans un discours déplorant qu'on ne l'eût pas votée fut ensuite comprise comme le reflet d'une réalité ! Il formule même une autre hypothèse, selon laquelle, à l'époque hellénistique, Démétrios et les péripatéticiens inventèrent cette tradition pour tromper la postérité (*sic*) ! Il fait donc des suppositions qui sont soit en contradiction avec ce qu'il a dit auparavant¹¹⁸, soit plus invraisemblables que le récit de Plutarque. Si la vraisemblance n'est pas un critère sûr, qu'on me permette de le trouver plus digne d'un historien que l'accumulation d'hypothèses contradictoires, qui font fi des arguments d'abord avancés et qui paraissent arbitraires et suspects. Pourquoi supposer que la proposition fut faite sans être votée si ce n'est pour mener à la conclusion annoncée par Dover, celle de la liberté intellectuelle dont jouissait l'Athènes de Périclès ?

Dominique LENFANT
Université Marc Bloch, Strasbourg
UMR 7044

Bibliographie

- ADCOCK, F. E., 1927, in BURY, J. B., COOK, S.A. & ADCOCK, F. E., *Cambridge Ancient History* V, New York, p. 477-480.
- ARRIGHETTI, G., 1964 (éd.), *Satiro. Vita di Euripide*, Pise.
- BELOCH, K. J., 1914, *Griechische Geschichte* II 1, 2^{ème} éd., Strasbourg.
- BRUN, P., 1987, « Hyperbolos, la création d'une 'légende noire' », *DHA*, 13, 183-198.
- BRUNSCHWIG, J., 1999, « Livre IX. Introduction, traduction et notes », in GOULET-CAZÉ, M.-O. (s.d.), *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*, Paris.
- BURNET, J., 1914, *Greek Philosophy I. Thales to Plato*, Londres.
- CAPIZZI, A., 1955, *Protagora. Le testimonianze e i frammenti*, Florence.
- DAVIES, J. K., 1996, "Documents and 'documents' in Fourth-Century historiography", in CARLIER, P. (éd.), *Le IV^e siècle av. J.-C. Approches historiographiques*, Nancy, 29-39.
- DERENNE, E., 1930, *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V^e et au IV^e siècles avant J.-C.*, Paris.
- DK = DIELS, H., KRANZ, W., 1951, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6^{ème} éd., Berlin.
- DODDS, E. R., 1959, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley (trad. fr. 1965, Flammarion 1977).
- DONNAY, G., 1968, « La date du procès de Phidias », *AC* 37, 19-36.
- DOVER, K. J., 1976, "The Freedom of the Intellectual in Greek Society", *Talanta* 7, 24-54 (augmenté d'une note additionnelle dans : 1984, *The Greeks and their Legacy*, Londres, 135-158).
- FAHR, W., 1969, *ΘΕΟΥΣ ΝΟΜΙΖΕΙΝ. Zum Problem der Anfänge des Atheismus bei den Griechen*, New York.
- FRITZ, K. v., 1957, s. v. Protagoras, *R.E.* 23, 1, 908-921.
- FROST, F. J., 1961, "Some documents in Plutarch's Lives", *Classica et Mediaevalia* 22, 182-194.
- GOMME, A. W., ANDREWES, A., DOVER, K. J., 1956, *A Historical Commentary on Thucydides*, vol. II, Oxford.
- GOULET, R., 1997, « Les références chez Diogène Laërce : sources ou autorités ? », in : FREDOUILLE, J.-C., et alii (edd.), *Titres et articulations du texte dans les œuvres antiques*, coll. « Etudes augustinienes », Série Antiquité, 152, Paris, 149-166.

(117) DOVER 1976 : 40 (=1984 : 146-147).

(118) L'hypothèse de la proposition faite par Diopeithès sans avoir été votée suppose que Dover a oublié les arguments linguistiques (terme hellénistique et flou) qu'il a d'abord avancés pour réfuter l'authenticité du décret.

- GRIFFITH, G. T., 1966, "Isegoria in the Assembly at Athens", BADIAN, E. (éd.), *Ancient Society and Institutions. Studies presented to V. Ehrenberg on his birthday*, Oxford, 115-138.
- HANSEN, M. H., 1975, *Eisangelia : the Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense.
- HENRY, M. M., 1995, *Prisoner of History. Aspasia of Miletus and her biographical Tradition*, Oxford.
- K.-A. = *Poetae Comici Graeci*, éd. R. KASSEL - C. AUSTIN, 1983-, Berlin-New York.
- LEFKOWITZ, M. R., 1981, *The Lives of the Greek Poets*, Baltimore.
- LENFANT, D., (à paraître) « De l'usage des comiques comme source historique : les *Vies* de Plutarque et la Comédie Ancienne », in : LACHENAUD, G. (éd.), *Les représentations de l'histoire*, Actes du colloque de Nantes et Angers (12-15 septembre 2001), Presses Universitaires de Rennes.
- LEO, F., 1901, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig.
- LÉVY, E., 1990, « L'art de la déformation historique dans les *Helléniques* de Xénophon », in : H. VERDIN - G. SCHEPENS - E. DE KEYSER (éd.), *Purposes of History. Studies in Greek Historiography from the 4th to the 2nd centuries B. C.*, 125-157.
- MACDOWELL, D. M., 1978, *The Law in Classical Athens*, Londres.
- MACTOUX, M.-M., 1990, « La polis en quête de théologie », *Mélanges P. Lévêque* IV, 289-313.
- NESTLE, W., 1940, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Stuttgart.
- OSBORNE, M. J. & BYRNE, S. G., 1994, *A Lexicon of Greek Personal Names*, vol. II, *Attica*, Oxford.
- OSTWALD, M., 1986, *From Popular Sovereignty to the Sovereignty of Law*, Londres.
- OSTWALD, M., 1992, "Athens as a cultural centre", in *Cambridge Ancient History* V, 2^{ème} éd.
- O' SULLIVAN, N., 1995, "Pericles and Protagoras", *Greece & Rome* 42/1, 15-23.
- PEYRE, H., 1973, *Renan et la Grèce*, Paris.
- RAAFLAUB, K. A., 1980, „Des freien Bürgers Recht der freien Rede: ein Beitrag zur Begriffs- und Sozialgeschichte der athenischen Demokratie“, in ECK, W., GALSTERER, H. et WOLFF, H., *Studien zur antiken Sozialgeschichte. Festschrift F. Vittinghoff*, Cologne, 7-57.
- RENAN, E., 1866, *Les Apôtres*, Paris (rééd. 1995, éd. Laffont, Paris).
- ROOD, T., 1998, *Thucydides. Narrative and Explanation*, Oxford.
- STADTER, P. A., 1989, *A Commentary on Plutarch's Pericles*, Chapel Hill & Londres.
- STONE, I. F., 1988, *The Trial of Socrates*, Londres (trad. fr. 1990, *Le procès de Socrate*, Paris).
- TODD, S. C., 1993, *The Shape of Athenian Law*, Oxford.
- TRAILL, J. S., 1994, *Persons of Ancient Athens*, vol. 2, Toronto.
- UNTERSTEINER, M., 1967, *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, fasc. 1, 2^{ème} éd., Milan.
- VIDAL-NAQUET, P., 1984, « La société platonicienne des dialogues : esquisse pour une étude prosopographique » (repris dans 1990, *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 95-119).
- VIDAL-NAQUET, P., 1985, « Platon, l'histoire et les historiens », in : J. Brunschwig, Cl. Imbert et A. Roger (edd.), *Histoire et Structure, à la mémoire de Victor Goldschmidt*, Paris (repris dans 1990, *La Démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 121-137. Mes références renvoient aux pages de cette dernière édition).
- VIDAL-NAQUET, P., 1990, "Renan et le miracle grec" in *La démocratie grecque vue d'ailleurs*, Paris, 245-265.
- WALLACE, R. W., 1994, "Private Lives and Public Enemies: Freedom of Thought in Classical Athens", in BOEGEHOLD, A. L. & SCAFURO, A. C., *Athenian Identity and Civic Ideology*, Baltimore & Londres, 127-155.
- WINIARCZYK, M., 1984, „Wer galt im Altertum als atheist?“, *Philologus* 128/2, 157-183.
- WINIARCZYK, M., 1990, „Methodisches zum antiken Atheismus“, *Rheinisches Museum NF* 133/1, 1-15.
- WOODBURY, L., 1965, "The date and atheism of Diagoras of Melos", *Phoenix* 19, 178-211.