

L'Antiquité et l'« athéisme » du mouvement sophistique

ADRIAN MIHAI, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Après une mise au point sur la question de l'athéisme dans une religion polythéiste telle que celle de la Grèce ancienne, et sur le rapport du mouvement sophistique à la religion, nous analyserons le fragment soi-disant « athée » du *Sisyphé*, pièce satyrique composée vraisemblablement par le sophiste et homme politique Critias. Ensuite, nous aborderons la réception et les implications non seulement philosophiques, mais surtout politiques, de ce fragment dans la pensée antique, de Platon à Sénèque.

*Felix qui potuit rerum cognoscere causas, atque letus omnes et
inexorabile fatum subiecit pedibus strepitumque Acherontis avari.*

Virgile, *Géorgiques* II 490-493

Le V^e siècle marque une étape nouvelle dans la méditation pour une définition de la divinité (θεῖος – *theiôs*) et de dieu (θεός – *thèôs*), et il ne faudra ni surestimer ni sous-estimer l'apport des sophistes dans cette réflexion. Ne pas le surestimer, car les sophistes reprennent pour l'essentiel des positions issues des penseurs présocratiques, tels Héraclite, Parménide et Anaxagore. Mais cette appropriation est assez polyvalente et hétérogène, et pour cette raison on ne peut pas sous-estimer leur apport. À partir d'un relativisme culturel et, principalement, d'une philosophie du langage, les sophistes proposent une critique logico-linguistique des énoncés philosophiques et religieux. Sans entrer dans les menus détails, on pourrait même dire que, pour les sophistes comme pour les néopositivistes modernes, la philosophie est une « critique du langage », c'est-à-dire que le discours métaphysique est constitué de mots qui ne sont que des

analogies linguistiques ; des fictions qui devront pour cette raison-là être démasquées.

Cette innovation sophistique ne prend tout son relief et sa signification qu'après avoir étudié le fragment « athée » du *Sisyphé*. Peu nombreuses sont les études qui lui sont consacrées, et peu de spécialistes soupçonnent le rôle de notre fragment dans la constitution de la modernité en général, et des Lumières tout particulièrement¹.

Comme on le verra tout au long de cette étude, les penseurs antiques, avec au premier chef Polybe et le consul Scaevola, loin de fuir le concret, ont utilisé la théorie exprimée dans le fragment du *Sisyphé* pour proposer des réformes et des changements socio-politiques. Et ceci, en accord avec les intentions mêmes de Critias, qui présente plutôt une genèse de la croyance en Dieu (surtout les causes psychologiques et politiques), qu'une théorie sur l'existence de Dieu.

Il est bien évidemment difficile de cerner avec précision la signification du concept d'« athéisme ». En effet, la notion change en fonction de l'époque historique qui l'applique et l'utilise, et elle doit être située dans le contexte économique, social, politique, psychologique et religieux de l'époque en question. En outre, le mot connaît une telle popularité que le concept a perdu beaucoup de sa rigueur. Ces remarques ont pour nous leur intérêt particulier en ceci qu'en distinguant entre irréligion, incroyance et athéisme, on se met à l'abri d'une généralisation trop hâtive en ce qui concerne le polythéisme antique et ses divers discours sur les dieux. Dire, comme on le fait si souvent, que l'« athéisme » a la même signification dans un cadre polythéiste que monothéiste, fait déjà sentir que le problème est mal posé.

Et pour cause : comme l'a si bien remarqué William K. C. Guthrie dans l'un de ses ouvrages sur les philosophes Grecs, « là où le Chrétien dit "Dieu est amour", le Grec dit "l'Amour est *theos*", ou "un dieu"² ». Tout ceci pour dire que, pour un Grec de la période classique, et même pour Platon et Aristote, les mots employés pour dire *dieu* ou le *divin*, ὁ θεός (*ho theos*) et τὸ θεῖον (*to theion*), ont une valeur prédicative³. Qui plus est, ces mots sont voisins d'autres mots de la même classe, comme θεοί (*theoi*), ἀθάνατοι (*athanatoi*)

et δαίμων (*daimon*). Il n'est peut-être pas superflu de rappeler ici l'explication de George M. A. Grube⁴ :

Where the Christian says that God is love or that God is good he is first asserting, or taking for granted, the existence of a mysterious being, God, and making a qualitative judgment about him. He is telling us something about God. With the Greek the order was frequently reversed. He would say Love is god or Beauty is god; he is not assuming the existence of any mysterious divinity but telling us something about love and beauty, the reality of which no one could deny. The subject of his judgment, the thing of which he speaks, is in the world we know, and in that world pagan thought was focused in classical times. By saying the love, or victory, is god, or, to be more accurate, a god, was meant first and foremost that it is more than human, not subject to death, everlasting. It is not for nothing that the Greeks ordinarily referred to their gods as οἱ ἀθάνατοι, the deathless ones. Any power, any force we see at work in the world, which is not born with us and will continue after we are gone could thus be called a god, and most of them were.

Le mot français (ou anglais) Dieu (ou God) et le mot grec θεός (*theos*) ne sont pas équivalents, leurs associations étant très différentes. Ainsi, les mots *theos* et *theion* ont un sens plus large dans la pensée païenne que dans celle monothéiste. En outre, les êtres divins sont en nombre illimité : des fantômes, qui sont identifiés aux âmes des morts ; des génies ayant une fonction momentanée, tel le génie *Chasse-mouches* (*Apomuios*), qui, comme son nom l'indique, chassait les mouches durant les sacrifices offerts à Athéna dans la ville d'Alifeira en Arcadie ; des génies avec une désignation adjectivale, tels la *Victoire* (*Nike*), la *Colère* (*Nemesis*) ou la *Renommée* (*Feme*) ; un nombre de génies, bons ou mauvais, comme les divinités de la végétation et de la fécondité (tel *Hyacinthe*), les « esprits » de vengeance (les *Erinyes*) ou les démons protecteurs ; enfin, on rencontre les héros, les demi-dieux et les Olympiens⁵. Tous ces êtres sont désignés par le même mot,

theos, sans distinction aucune, au moins jusqu'à l'époque de Platon et de ses disciples (surtout Xénocrate et Héraclide du Pont).

Le problème du polythéisme se pose d'emblée. N'en retenons pour le moment que quelques aspects. D'un côté, celui-ci peut se diviser en trois types⁶ : (i) un *polythéisme absolu*, qui pose l'existence de plusieurs dieux immortels, égaux, et indépendants l'un de l'autre ; (ii) un *polythéisme relatif*, qui pose l'existence d'un dieu qui domine sur tous les autres dieux ; et, enfin, (iii) un *polythéisme immanent*, qui pose l'existence de plusieurs dieux mortels et immanents au monde⁷.

Mentionnons en outre les deux caractéristiques fondamentales de la religion antique : (i) un *polythéisme ritualiste* (le seul « article de foi » de l'homme antique étant l'obligation rituelle, intrinsèquement civique, car elle assure la prospérité de la cité)⁸ ; et (ii) l'*inexistence de dogmes religieux*. Le monde antique d'avant le christianisme ne connaît pas d'Église en tant qu'institution : de là la liberté de pensée des philosophes.

1. Le fragment du Sisyphé

Je commencerai par l'analyse d'un texte fondamental et assez singulier dans la pensée occidentale. Dans un fragment du *Sisyphé*, attribué tantôt à Euripide⁹, tantôt au sophiste et poète Critias (c. 460-403)¹⁰, on trouve des idées « athées » exprimées ouvertement. En se basant sur les citations transmises par pseudo-Plutarque et Sextus Empiricus, les philologues se sont trouvés dans l'embarras pour identifier l'auteur de ces opinions, car et Euripide et Critias ont composé un drame du même titre. Le *Sisyphé* de Critias semble être le quatrième drame satyrique d'une tétralogie : *Tannés*, *Rhadamanthe*, *Pirithoüs*, *Sisyphé*. Le *Sisyphé* d'Euripide fut composé en 415 en même temps qu'une trilogie dans laquelle on trouvait *Alexandre*, *Palamède* et *Les femmes troyennes*. Sextus Empiricus, qui en cite 42 vers, attribue le passage à Critias, tandis que pseudo-Plutarque, qui n'en cite que quatre vers, soutient qu'il appartient à Euripide. Malheureusement, on ne peut rien dire de plus précis¹¹.

Pseudo-Plutarque¹², dans ses *Opinions des philosophes* (*De placitis philosophorum*), recueil doxographique comprenant 133

questions de physique et de médecine, nous transmet le passage suivant concernant le *Sisyphé*¹³ :

De même le poète tragique Euripide, bien qu'il ne voulût pas se déclarer ouvertement [*scil.* sur l'inexistence des dieux] par crainte de l'Aréopage, laissa ainsi entrevoir son opinion. Sisyphé qu'il met en scène se fait l'avocat de cette opinion en exprimant cette pensée que le poète approuvait :

« Il y eut un temps », dit-il en effet, « où la vie des hommes était dérégulée, bestiale et soumise à la force ».

Ensuite, dit-il, l'introduction des lois fit disparaître l'illégalité ; mais, comme la loi ne pouvait empêcher les crimes commis au grand jour et que beaucoup commettaient des crimes en secret, un homme plein de sagesse établit qu'il fallait occulter la vérité par un discours et persuader les hommes

« qu'il existe une divinité dont la vie florissante ne connaît pas la mort, capable de voir, d'entendre tout cela et douée d'une grande intelligence ».

Bien sûr, il conviendrait de contextualiser ce passage en tenant compte autant de sa place dans la totalité du recueil dans lequel il se trouve, soit dans la rubrique concernant la nature de dieu (« Τίς ὁ θεός » – *Tis ho theos*), que dans celle de la tradition doxographique considérée en elle-même. Mais ce n'est pas ici le lieu d'aborder ces questions, d'autant qu'existe une abondante littérature sur le sujet. L'important, du point de vue de notre enquête, est moins la transmission des *Placita* du pseudo-Plutarque (laquelle ne peut dépasser le seuil des conjectures), que le fait que notre fragment ait été considéré comme un manifeste athée.

Comme on peut le constater, pseudo-Plutarque accuse Euripide non seulement d'en être l'auteur, mais d'y avoir masqué ses propres sentiments en les mettant dans la bouche de Sisyphé. Le personnage mis en scène par le dramaturge, quel qu'il soit, soutient que la religion aurait été inventée par les antiques législateurs afin d'instaurer dans la cité, par la crainte des dieux, un système juste de récompenses et de châtements.

Pour prouver l'origine euripidienne du fragment du *Sisyphé*, et s'accorder ainsi au témoignage du pseudo-Plutarque, certains historiens comparent ce texte surtout au plus fameux et plus discuté passage allégué pour prouver le soi-disant « athéisme » d'Euripide, provenant d'un discours tenu par Bellérophon, dans la tragédie homonyme, maintenant perdue, et jouée vraisemblablement vers 430-425¹⁴ :

Dit-on qu'il y a des dieux au ciel? Non, non, il n'y en a pas, pour peu qu'on ne consente pas sottement à prendre en compte les antiques racontars humains. Examinez cela par vous-mêmes, sans fonder votre avis sur mes paroles. J'affirme pour ma part que la tyrannie tue des masses de gens et confisque leurs biens, qu'en trahissant leurs serments les tyrans saccagent les cités. Puis, avec une telle conduite, ils sont plus heureux que ceux qui, jour après jour, cultivent en paix la piété. Je connais de petites cités honorant les dieux, qui sont sujettes à d'autres, plus puissantes et dépourvues, elles, de piété, car elles sont subjuguées par le nombre des lances¹⁵. Je pense que vous-mêmes¹⁶, si un oisif priaît les dieux sans gagner sa vie par le travail de ses mains †... †¹⁷ fortifient la cause des dieux, de même que les malheurs.

Sans nous attarder sur une analyse exhaustive de ce passage, nous ferons remarquer que pour montrer qu'il n'y a pas de dieux dans le ciel, Bellérophon utilise une argumentation assez connue et qui va comme suit : si les dieux sont justes, alors il est raisonnable de penser que les bons et les sages méritent une vie bonne et prospère, et que les méchants et les impies méritent d'être punis pour leurs crimes. Mais, dans la vie réelle, c'est le contraire qui arrive : les bons souffrent et les méchants prospèrent. Il s'ensuit donc que les dieux ne sont pas justes. Nous rencontrons ici le dilemme du juste malheureux et du méchant prospère. En outre, ceux qui concluent qu'Euripide, par l'entremise de Bellérophon, fait part de son athéisme, oublient aussi que dans sa jeunesse, Bellérophon « étai[t] plein de ferveur envers les dieux¹⁸ », car il voulait pénétrer tous les mystères du ciel. À travers cet acte d'ὕβρις (*hubris*) – orgueil, insolence, démesure –

Bellérophon a oublié les limites de sa mortalité en cherchant à acquérir les attributs de la divinité¹⁹, Zeus le punit à errer sur la terre, meurtri et boiteux. Même si on prend au sérieux les mots de Bellérophon (qui, ne l'oublions pas, selon la fable était un impie), ce contre quoi Euripide s'insurge ce n'est pas la religion, mais une certaine représentation anthropomorphique des dieux.

Venons-en maintenant au passage du *Sisyphé* conservé cette fois par Sextus Empiricus :

ἦν χρόνος, ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος
καὶ θηριώδης ἰσχύος θ' ὑπηρετής,
ὅτ' οὐδὲν ἄθλον οὔτε τοῖς ἐσθλοῖσιν ἦν
οὔτ' αὖ κόλασμα τοῖς κακοῖς ἐγίγνετο.
κάπειτά μοι δοκοῦσιν ἄνθρωποι νόμους
θέσθαι κολαστάς, ἵνα δίκη τύραννος ἦι
<ὁμῶς ἀπάντων> τήν θ' ὕβριν δούλην ἔχη
ἐζημιούτο δ' εἴ τις ἐξαμαρτάνοι.
ἔπειτ' ἐπειδὴ τάμφανῆ μὲν οἱ νόμοι
ἀπεῖργον αὐτοὺς ἔργα μὴ πράσσειν βίαι,
λάθραι δ' ἔπρασσον, τηνικαυτὰ μοι δοκεῖ
<πρώτον> πυκνός τις καὶ σοφὸς γνώμην ἀνὴρ [γνώωναι]
<θεῶν> δέος θνητοῖσιν ἐξευρεῖν, ὅπως
εἴη τι δεῖμα τοῖς κακοῖσι, κἂν λάθραι
πράσσωσιν ἢ λέγωσιν ἢ φρονῶσί <τι>.
ἐντεῦθεν οὖν τὸ θεῖον εἰσηγήσατο,
ὡς ἔστι δαίμων ἀφθίτῳ θάλλων βίῳ,
νόμοι τ' ἀκούων καὶ βλέπων, φρονῶν τ' ἄγαν
προσέχων τε ταῦτα, καὶ φύσιν θεῖαν φορῶν,
ὃς πᾶν τὸ λεχθὲν ἐν βροτοῖς ἀκούσεται,
<τὸ> δρώμενον δὲ πᾶν ἰδεῖν δυνήσεται.
ἐὰν δὲ σὺν σιγῇ τι βουλευῆις κακόν>,
τοῦτ' οὐχὶ λήσει τοὺς θεοὺς· τὸ γὰρ φρονοῦ
<ἄγαν> ἔνεστι. τούσδε τοὺς λόγους λέγων
διδασκάλων ἡδιστον εἰσηγήσατο
ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ
ναίειν δ' ἔφασκε τοὺς θεοὺς ἐνταῦθ', ἵνα
μάλιστ' ἂν ἐξέπληξεν ἀνθρώπους λέγων,
ὅθεν περ ἔγνω τοὺς φόβους ὄντας βροτοῖς.
καὶ τὰς ὀνήσεις τῷ ταλαιπώρῳ βίῳ,

ἐκ τῆς ὑπερθε περιφορᾶς, ἴν' ἀστραπάς
κατεῖδεν οὔσας, δεινὰ δὲ κτυπήματα
βροντῆς, τό τ' ἀστερωπὸν οὐρανοῦ δέμας,
Χρόνου καλὸν ποικίλιμα τέκτονος σοφοῦ,
ὄθεν τε λαμπρὸς ἀστέρος στείχει μύδρος
ὃ θ' ὕγρὸς εἰς γῆν ὄμβρος ἐκπορεύεται.
τοίους δὲ περιέστησεν ἀνθρώποις φόβους,
δι' οὓς καλῶς τε τῶι λόγῳ κατώικισεν
τὸν δαίμον(α) οὗ<τος> κὰν πρέποντι χωρίῳ,
τὴν ἀνομίαν τε τοῖς νόμοις κατέσβεσεν.>
[...]
<οὔτω δὲ πρῶτον οἶομαι πεῖσαι τινα
θνητοὺς νομίζειν δαιμόνων εἶναι γένος>.

Il fut un temps où la vie humaine était sans ordre,
à la façon des bêtes et soumise à la force brute, quand il n'y avait
point de récompense pour les vertueux,
point de punition pour les méchants.
C'est ensuite, me semble-t-il, que les hommes ont institué des lois
pour punir <les méchants>, afin que règne la justice
<pareillement pour tous> et que la démesure [ὑβρις] soit tenue
en esclavage,
et que soit châtié celui qui commet une faute.
Puisque les lois empêchaient les hommes
de commettre au grand jour leurs forfaits,
mais qu'ils les commettaient en secrets, alors, me semble-t-il,
<pour la première fois>, un homme à la pensée avisée et habile
inventa [ἐξέυρεῖν – *exeurein*] pour les mortels la crainte
<des dieux>, pour que
la peur s'emparât des méchants, même si
ils font, parlent ou pensent en secret <quelque chose de mal>.
C'est donc ainsi que la divinité fut introduite,
comme dieu [δαίμων – *daimôn*] qui jouit d'une vie impérissable,
qui entend et qui voit par l'esprit,
qui est attentif à tout, qui a une nature divine ;
à qui rien n'échappe de ce que disent les mortels,
et a le pouvoir de voir tout ce qu'ils font.
Quand bien même tu méditerais en silence quelque forfait,
cela n'échappera pas aux dieux ; car ils sont
<très> perspicaces. C'est en tenant de tels propos

que cet homme proposa l'un des enseignements les plus agréables,
en dissimulant la vérité sous un faux langage.

Il dit que les dieux habitent là où
ils auront effrayé le plus les humains,
parce qu'il savait que c'est de là que proviennent aux mortels
les craintes,

et aussi les soulagements pour leur misérable existence,
de la voûte d'en haut, d'où ils voyaient des éclairs
se former et les fracas terribles des tonnerres
et le brillant ciel remplis d'étoiles,
– belle œuvre du Temps, sage architecte [τέκτονος σοφοῦ –
téktonos sophou] –,

d'où tombe la masse incandescente des étoiles filantes,
et d'où descend sur la terre l'abondance des pluies.
Telles étaient les terreurs qu'il dressa autour des humains
et à travers lesquelles il établit grâce à un beau récit
la divinité [τὸν δαίμονα – *ton daimona*], et la situa dans son
lieu propre,
et avec les lois il mit fin à l'injustice.

[...]

C'est ainsi, il me semble, qu'un homme a le premier
persuadé les mortels à croire qu'il y avait une race des dieux
[δαίμόνων – *daimonôn*]²⁰.

Nous nous attacherons plus particulièrement ici à fournir une description succincte de ces vers et, afin de faciliter la lecture, nous suivrons la *communis opinio* pour attribuer ce fragment à Critias²¹. N'oublions pas non plus que de toute la pièce, il ne nous reste que les témoignages transmis par pseudo-Plutarque et Sextus Empiricus, ce qui rend l'interprétation malaisée. Il serait donc injuste et vain de vouloir rétablir une sorte de logique rigoureuse entre les idées exprimées dans ces vers. Néanmoins, tentons autant que cela nous est possible une interprétation d'ensemble du fragment.

Puisque ces quarante-deux vers en trimètre iambique constituent un « plaidoyer » en faveur de l'athéisme, les historiens se sont demandé d'abord si ces idées représentent bien les opinions personnelles de Critias. Pour éviter l'accusation d'impiété, Critias aurait choisi de les exprimer par le drame satyrique.

Nous supposons donc que l'essentiel de la réflexion de Critias porte sur l'origine de la religion et de la civilisation, dans la tradition de la *Kulturentstehungslehre* (théorie sur l'origine de la culture). Dès lors, ce fragment est fondamental pour l'histoire des idées. La thèse du *Sisyphé* n'est pas plus irrecevable qu'une autre, au contraire : en décrivant l'évolution de la civilisation, Critias pense que dans une première phase primitive, les humains vécurent comme des bêtes, sans faire de distinction entre le bien et le mal, et que dans une deuxième phase de leur évolution, des lois furent promulguées pour « faire que règne la justice pareillement pour tous et que la démesure soit tenue en esclavage » (l. 7). Mais puisque ces lois étaient des productions humaines et n'avaient pas d'autorité éternelle, beaucoup commettaient des crimes en secret. Alors, un homme ayant le don de la *gnomê*, c'est-à-dire de l'intellect-volonté ou de la pensée avisée²², inventa les dieux.

C'est donc ainsi que la divinité fut introduite,
comme dieu [δαίμων – *daimôn*] qui jouit d'une vie impérissable,
qui entend et qui voit par l'esprit,
qui est attentif à tout, qui a une nature divine ;
à qui rien n'échappe de ce que disent les mortels,
et a le pouvoir de voir tout ce qu'ils font.

En bref, on peut discerner deux traits principaux au sein de la pensée critienne qui vont faire carrière à travers l'histoire de la philosophie matérialiste. Premièrement, Critias ne fait qu'appliquer l'antithèse sophiste *nomoi-phusei* à l'origine de la civilisation²³. De la sorte, on trouve posée une dichotomie chronologique entre la *nature* (φύσις – *phusis*) et la *loi* (νόμος – *nomos*), la *nature* et la *culture*, la *force* et le *droit*, la *férocity* (la bestialité) et l'*humanité*. Dès lors, le *nomos* et les dieux existent par convention et non par nature. Ils sont donc des inventions humaines²⁴. Soit dit en passant, on retrouve aussi cette évolution historique dans les comédies les *Agrioi* (*Les Sauvages*) de Phérécrate (*floruit* 440) et les *Aiges* (*Les Chèvres*) d'Eupolis (c. 446-411).

Deuxièmement, cette mise en place de lois et d'institutions politiques par des sages avisés a lieu dans un passé immémorial,

presque anhistorique. De plus, même si Critias ne croit pas en Dieu comme être transcendant, il continue à utiliser les rituels et les pratiques religieuses déjà établis, sans lesquels la société plongerait dans la confusion et le chaos.

En effet, les conséquences doctrinales et politiques du déni des dieux sont lourdes. Selon Critias, le meilleur régime politique érigerait alors la terreur en méthode de gouvernement²⁵.

En ce qui concerne le développement ultérieur de cette théorie, une distinction doit être établie entre l'idée selon laquelle la religion provient de la peur des phénomènes naturels, l'idée selon laquelle la tromperie politique, via la fraude religieuse, est licite, et l'approche qui tient pour essentiel le rôle des législateurs et des magistrats politiques dans l'établissement de la religion civique. La première fut représentée surtout par des penseurs de tendance stoïcienne, la seconde et la troisième (qui vont ensemble) principalement par des penseurs qui avaient en vue des réformes sociales.

Pour éviter tout anachronisme, il convient de voir en Critias non pas un athéiste pur et dur, mais bien un athéiste « faible », la religion n'étant selon lui qu'une convention sociale. Ici, Critias serait d'accord avec Plutarque, qui disait qu'on bâtirait plutôt des villes dans les airs, plutôt que de constituer des États sans la croyance en l'existence des dieux (*Contre Colotès* 269). On doit aussi préciser que l'hypothèse de Critias, œuvre de pionnier à plusieurs égards, demeure minoritaire au V^e siècle avant notre ère. Autant le dire tout de suite, cette hypothèse sur l'origine de la religion, si on fait exception des déclarations des sophistes, par exemple d'un Protagoras ou d'un Prodicos, ne sera suivie massivement, mis à part l'historien Polybe, que par des auteurs modernes, tels Machiavel, Hobbes et Spinoza.

2. Platon et son traité contre l'athéisme (Lois X)

Dans le dixième livre des *Lois*, qui est l'un des premiers traités contre l'athéisme²⁶, Platon nous transmet une critique des théories matérialistes et mécanicistes :

Tout d'abord mon bienheureux ami, ils prétendent que les dieux n'existent point par nature, mais par art et en vertu de

certaines lois, et que ces dieux diffèrent suivant que chaque peuple s'est entendu avec lui-même pour les imposer dans sa législation ; que la morale aussi est autre suivant la nature, et autre suivant la loi ; que la justice non plus n'existe pas du tout par nature, mais que les hommes sont toujours en contestation à son sujet et y font des changements continuels, et que les dispositions nouvelles qu'il ont adoptées s'imposent aussitôt avec l'autorité qu'elles tiennent de l'art et des lois, et non de la nature²⁷.

Dans ces lignes, on peut reconnaître les théories exprimées dans notre fragment du *Sisyphé*. Qui plus est, dans ce dixième livre, Platon distingue trois formes d'athéisme (888c). (i) L'« athéisme » *per se* : ne pas croire en l'existence des dieux (ici, Platon s'insurge contre toute conception mécaniciste et irrationnelle du monde, qui soutient que tout est causé par la τύχη, le *hasard*) ; (ii) le « déisme »²⁸ : douter que les dieux s'occupent des affaires humaines ; enfin et surtout, (iii) le « théisme traditionnel »²⁹ : soutenir que les dieux peuvent être fléchis par des sacrifices et des prières

En analysant ce passage du livre X des *Lois* et d'autres passages connexes, David Sedley a émis l'hypothèse qu'un vrai mouvement athée avec une théorie particulière basée sur une physique et une anthropologie rationnelles n'apparut en Grèce, surtout à Athènes, qu'à la fin du V^e ou au début du IV^e siècle³⁰. Cette hypothèse aborde l'athéisme seulement d'un point de vue platonicien, c'est-à-dire, en suivant la critique de Platon dans ses *Lois*, qui, rappelons-nous, ne mentionne pas de nom. Aussi, on peut se poser la question de savoir si Platon décrit dans sa critique un état de fait, ou s'il synthétise, pour mieux les réfuter, des opinions éparses et sans aucun dénominateur commun.

Par ailleurs, Marek Winiarczyk, dans un article savant sur l'athéisme ancien, a constitué une liste des athées présumés empruntée aux sources anciennes, pour la plupart chrétiennes. Pour la période classique, on y trouve approximativement vingt-cinq noms de politiciens, de sophistes et de philosophes. Nous y renvoyons le lecteur³¹.

Est-ce que toutes ces personnes étaient vraiment athées ou impies ? Il est plus raisonnable de penser que ces hommes et femmes ne niaient pas absolument l'existence des dieux. Mais certains de leurs contemporains le crurent ou voulurent le croire.

Notons ainsi que jusqu'à la période platonicienne, au IV^e siècle, le mot *atheos* signifiait la plupart du temps « impie », à savoir une personne qui ne suit pas les cultes de la cité. Selon les conceptions traditionnelles, la piété (εὐσέβεια – *eusébeia*), comme l'explique Jean Rudhardt, concerne

les comportements des hommes à l'égard des ιερά [*hiera* – c'est-à-dire, les objets sacrés], à l'égard des dieux et des morts, à l'égard de la famille et de la cité, ou les comportements des hommes entre eux dans la mesure où ces comportements sont inspirés par le sentiment de respect, de soumission et de confiance³².

3. Polybe et la δεισιδαιμονία

La même opinion que dans le *Sisyphé* se retrouve chez l'historien romain Polybe (c. 208-126), qui explique la supériorité des Romains sur les autres nations par la peur des dieux et la croyance dans la vie d'outre-tombe :

Et je pense que Rome doit sa cohésion à cela même que l'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la superstition [δεισιδαιμονίαν – *deisidaimonian*] ; cet ordre de questions est si dramatisé chez elle et y joue un tel rôle, dans la vie privée comme dans les affaires publiques, que rien ne saurait être plus fort. Beaucoup s'étonneront sans doute de cette constatation. Mais à mon avis, les Romains ont pensé à la masse du peuple en faisant cela. Il est vrai que, si l'on pouvait former une cité de sages, une telle solution ne s'imposerait sans doute en rien ; mais puisque la masse est toujours instable, pleine de désirs coupables, d'impulsions irrationnelles, de passions violentes, le seul moyen de contenir les masses réside dans la peur du mystère et dans cette sorte de recours au drame. Je crois donc qu'en introduisant dans le peuple les notions sur les dieux et les idées sur l'au-delà, les Anciens n'ont pas agi à la légère et

au hasard : la légèreté et l'absurdité sont bien plutôt le fait des Modernes qui rejettent tout cela³³.

Disons tout de suite que c'est surtout à travers la présentation polybienne que les idées de Critias furent transmises au monde romain et à l'humanisme de la première période. Ce n'est qu'à partir du milieu du XVI^e siècle qu'on reconnaîtra en Critias l'auteur de ces idées, grâce surtout à la traduction latine de l'*Adversus dogmaticos* de Sextus Empiricus.

4. Cicéron

Cicéron, dans son *De natura deorum*, paraphrase en quelques lignes l'essentiel de l'hypothèse de Critias³⁴ :

Les thèses soutenues par ces philosophes ne suppriment pas seulement la superstition dont l'élément essentiel est une vaine crainte des dieux, elles détruisent la religion et conséquemment le culte pieux qui leur est rendu. Voyons ! quand on dit que toutes les croyances relatives aux dieux immortels ont pour origine des fictions imaginées par d'habiles gens dans l'intérêt public, la crainte des dieux devant amener les hommes sur qui la raison n'a point d'empire à remplir leurs tâches convenablement, ne ruine-t-on pas la religion ? Je te le demande, qu'en subsiste-t-il pour Prodicos de Céos, qui a soutenu qu'il fallait mettre les dieux au nombre des objets utiles à la vie humaine ? Et les auteurs qui enseignent que l'on a divinisé après leur mort les hommes d'un grand courage, illustres ou puissants et que c'est là l'origine des êtres auxquels s'adresse notre culte, que nous invoquons et vénérons, ne sont-ils pas dépourvus de toute religion !

De cet extrait, où s'accumulent plusieurs hypothèses prises à diverses sources, ce qui nous intéresse surtout c'est le passage qui se rapproche le plus de celui du *Sisyphé*, et qu'on a souligné ci-dessus. En ce qui concerne la *Quellenforschung*, Cicéron utilise vraisemblablement un ou plusieurs exposés doxographiques ou polémiques sur les opinions de certains sophistes, et ne semble pas avoir eu sous les yeux le texte du *Sisyphé*.

5. Le consul Scaevola et le Sisyphe mis en pratique

Cicéron et saint Augustin nous ont laissé quelques témoignages, assez épars, sur la conception de la religion chez l'un des jurisconsultes romains les plus éloquents et les plus doctes, Quintus Mucius Scaevola, qui fut consul en 95 avant J.-C.³⁵. Selon les mots d'Augustin³⁶,

divers auteurs rapportent que le très savant pontife Scaevola soutenait qu'il fallait distinguer trois sortes de dieux [*tria genera tradita deorum*] : l'une introduite par les poètes ; la seconde, par les philosophes ; la troisième, par les hommes d'État. La première n'est que pur badinage et comporte quantité de fictions indignes des dieux. La seconde ne convient pas aux États, parce qu'elle renferme beaucoup de choses superflues, quelques-unes même dont la connaissance peut être nuisible aux peuples... Or quels sont ces secrets dont la connaissance répandue dans la multitude pourrait être funeste ? *C'est, explique Scaevola, qu'Hercule, Esculape, Castor, Pollux ne sont pas des dieux. Les savants nous apprennent qu'ils furent des hommes et que, selon la condition humaine, la mort les a atteints.* Et quoi d'autre encore [*Quid aliud*] ?³⁷ *Quant à ceux qui sont réellement des dieux, les cités n'en auraient aucune image véritable, car le vrai Dieu n'a ni sexe, ni âge, ni forme physique définie.* Voilà ce que le pontife ne veut pas que sache le peuple, car il tient cette conclusion pour exacte. Il estime donc qu'il est avantageux que les cités soient trompées en matière de religion.

Même si Scaevola n'insiste pas trop sur le troisième genre de théologie promulgué par les chefs d'État, il est évident que c'est à celle-ci qu'il adhère. Le grand pontife romain trouva que si la religion populaire n'était qu'un tissu de superstitions ignorantes dont la populace est si souvent victime, elle était toutefois utile dans un intérêt de gouvernement. Scaevola ne fait ici que suivre Varron, qui affirmait que l'État est plus ancien que les dieux de l'État, de même que le peintre précède son tableau et l'architecte son édifice³⁸.

6. Un témoignage de Stace

Dans sa *Thébaïde*, Stace affirme aussi que « les dieux sont à plaindre s'ils se soucient des pieuses formules et des prières des hommes ! C'est la peur qui, la première, a créé des dieux dans le monde »³⁹. Stace réaffirme un *topos* qu'on retrouve déjà chez Démocrite, selon lequel « lorsque les Anciens virent les événements dont le ciel est le théâtre, comme le tonnerre, les éclairs, la foudre, les conjonctions d'astres ou les éclipses de Soleil et de Lune, leur terreur leur fit penser que des dieux en étaient les auteurs⁴⁰ ». Toutefois, Stace ne parle pas du rôle politique et judiciaire de cette théorie.

Remarquons aussi que la *Thébaïde* fut l'une des lectures favorites des modernes, et surtout de Thomas Hobbes, qui fut, sur ce thème, la source des écrits libertins des XVII^e et XVIII^e siècles⁴¹.

7. Strabon

Dans son ouvrage sur la *Géographie*, publié en 7 avant J.-C., avec une édition finale qui vit le jour en 23 après J.-C., Strabon fournit une liste de législateurs fameux qui dirent à leurs concitoyens qu'ils reçurent leurs lois directement des dieux. Il finit cette liste par ces mots :

Quoi qu'on puisse penser de la réalité historique de ces faits, toujours est-il que les hommes anciennement les admettaient tous, qu'ils y croyaient, et que, par suite de cette croyance, ils honoraient les devins [μάντις – *manteis*] d'une façon toute particulière, jusqu'à revêtir parfois de la dignité royale ces messagers inspirés qui nous apportent les avertissements et les ordres de la divinité, non seulement pendant leur vie, mais même après leur mort⁴².

8. Sur un passage de Sénèque

Nous trouvons la même pensée dans un passage des *Questions naturelles* de Sénèque le Jeune⁴³ :

Car quoi de plus absurde que de se figurer Jupiter, du sein des nuages, foudroyant des colonnes, des arbres, ses propres statues quelquefois ; laissant les sacrilèges impunis, pour

frapper des moutons, incendier des autels, tuer des troupeaux inoffensifs, et enfin consultant les autres dieux, comme incapable de prendre conseil de lui-même? [...] Hommes pleins de sagesse, ils ont jugé indispensable d'employer la crainte pour réprimer les emportements des ignorants. Ils ont voulu que nous eussions à redouter quelque chose au-dessus de nous. Comme le crime ne recule devant rien, il était utile d'affirmer l'existence d'un être auquel personne ne pouvait se croire capable de tenir tête. Pour épouvanter ceux qui ne consentent que par peur à être innocents, ils ont mis au-dessus de leur tête un vengeur, un vengeur armé.

Se faisant l'écho des passages de Critias et de Polybe, Sénèque pense que la crainte des dieux est utile contre le crime et au maintien d'une société basée sur la justice.

9. Conclusion

Pour prévenir toute équivoque, on doit d'abord situer la doctrine qui ressort du fragment du *Sisyphé* par rapport à la tradition sophistique des Lumières grecques. Protagoras, par exemple, dans son traité sur les dieux, avait affirmé qu'« au sujet des dieux, je ne puis savoir ni s'ils existent ni s'ils n'existent pas, ni quelle forme (*ιδέαν* – *idéan*) ils ont. Beaucoup de choses empêchent de le savoir, surtout l'obscurité [du discours sur les dieux], et la brièveté de la vie humaine⁴⁴ ».

Notons que Protagoras ne pose pas la question, en termes kantien, sur les conditions de possibilité de l'apparaître des dieux. Le sophiste s'intéresse surtout aux limites de notre entendement. Dès l'*incipit* de son traité il expose les obstacles empiriques qui nous empêchent d'avoir une connaissance certaine des dieux. D'un côté se trouve l'obscurité du discours sur les dieux, non seulement à cause de la pluralité des doctrines sur les dieux, mais aussi à cause de la diversité des dieux (n'oublions pas qu'on se trouve dans un contexte polythéiste); de l'autre, s'impose la brièveté de la vie humaine, qui s'oppose avec l'éternité des dieux, laquelle sous-entend une connaissance infinie que l'homme ne pourra jamais atteindre.

Considérons ainsi Euripide, qui se questionnait dans sa pièce perdue *Mélanippe philosophe* sur la vraie nature des dieux⁴⁵ :

Zeus ? Qui est-ce que Zeus ? Car je ne le connais que par ouï-dire (Ζεὺς ὅστις ὁ Ζεὺς, οὐ γὰρ οἶδα πλὴν λόγῳ – *Zeus hostis ho Zeus, ou gar oida plèn logō*).

Durant l'Antiquité, la dichotomie entre, d'une part, l'incroyance, et de l'autre, la croyance aux dieux ne se posait même pas. Et pour cause : la piété, l'hypocrisie et l'incrédulité ne sont point rigoureusement inséparables et donc trois mentalités cohabitent dans la même personne en tout temps : une pensée mythologique, une pensée rationnelle incrédule et une religiosité civique. J'en veux pour preuve le fait que l'« athéisme » n'a pas la même signification dans une religion polythéiste que dans celle monothéiste.

L'« athéisme », ou mieux l'« agnosticisme », antique présuppose l'existence des dieux. Même chez Critias, nous l'avons vu, les dieux font partie de la fable fondatrice de la cité, du temps immémorial, le temps fabuleux ou légendaire des commencements. Chez les épicuriens, les dieux existent bel et bien, mais n'ont cure de nos affaires.

On peut enfin résumer comme suit les résultats de notre enquête : en suivant la théorie exprimée dans le fragment du *Sisyphé* cité surtout par Sextus Empiricus, mais transmis aussi par Platon et Polybe, on peut affirmer que selon ses adhérents, la religion ou, pour être plus précis, la croyance aux dieux, émerge typiquement au croisement de l'ignorance et de la dynamique des passions, la crainte ne représentant que l'une de ces passions⁴⁶. Le rôle de la croyance en l'existence des dieux serait donc d'assujettir les foules pour mieux les contrôler. La religion serait une imposture, une sorte d'« opium du peuple » (*das Opium des Volks*), formule célèbre forgée bien plus tard et dans un autre contexte par Karl Marx⁴⁷.

1. Ce travail sera poursuivi dans un autre article. Sur l'apport des lumières grecques à l'avènement de la modernité en général, voir J.-M. Narbonne, *Antiquité critique et modernité. Essai sur le rôle de la pensée critique en Occident*, Paris, Belles Lettres, 2016.

2. William K.C. Guthrie, *The Greek Philosophers, from Thales to Aristotle*, London, Routledge, 1997 (1950), p. 10 et *Id.*, *A History of Greek Philosophy II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965, p. 257.
3. Voir surtout Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon I*, Berlin, Weidmann, 1920² (1919), p. 348 (« *Denn Gott selbst ist ja zuerst ein Prädikatsbegriff* ») et *Id.*, *Der Glaube der Hellenen I*, Berlin, Weidmann, 1931, p. 17-21.
4. George M.A. Grube, *Plato's Thought*, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1980 (1935), p. 150.
5. Lire Francis M. Cornford, *Greek Religious Thought, from Homer to the Age of Alexander*, London, J.M. Dent & Sons, 1923, p. xii.
6. Voir Jan Assmann, « Magic and Theology in Ancient Egypt », dans P. Schäfer et H.G. Kippenberg (éds.), *Envisioning Magic*, Leiden, Brill, 1997, p. 1, n. 1. Assmann emprunte ici la typologie de Ralph Cudworth, élaborée dans son traité *The True Intellectual System of the Universe* (Cambridge, 1678).
7. Selon Erik Hornung (*Die Eine und die Vielen – altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, 2005), celle-ci est bien la description de la religion égyptienne.
8. Voir John Scheid, *La religion des Romains*, Paris, Armand Collin, 2010 et *Id.*, *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985.
9. Albrecht Dihle, « Das Satyrspiel 'Sisyphos' », *Hermes* CV (1977), p. 28-42. Charles H. Kahn, « Greek Religion and Philosophy in the *Sisyphus* Fragment », *Phronesis*, vol. 42 (1997), p. 247-262.
10. Marek Winiarczyk, « Nochmals das Satyrspiel 'Sisyphos' », *Wiener Studien*, vol. 100 (1987), p. 35-45. Dana Sutton, « Critias and Atheism », *The Classical Quarterly*, vol. XXXI (1981), p. 33-38. Pieter W. Van der Horst, « The First Atheist », dans *Jews and Christians in Their Graeco-Roman Context*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2006, p. 242-249. Ce Critias semble être le même que celui qui figura au nombre des Trente Tyrans, qui gouvernèrent la cité d'Athènes durant l'année 404 av. J.-C. Sur Critias, voir la thèse d'Emmanuèle Caire, *Critias d'Athènes, sophiste et tyran*, thèse de doctorat, Aix-en-Provence, Université d'Aix-en-Provence, 1998.
11. Le savant et théologien anglais William Warburton (1698-1779) avait proposé jadis l'hypothèse selon laquelle Euripide, conformément aux habitudes du genre satirique, cite des vers de Critias afin de les critiquer. Ainsi, la pièce est bien d'Euripide (selon pseudo-Plutarque), mais les vers sont de Critias (selon Sextus Empiricus).

12. Sur pseudo-Plutarque, voir surtout Andrei V. Lebedev (qui attribue le traité à Plutarque), « Did the Doxographer Aetius Ever Exist? », dans V. Cauchy (éd.), *Philosophie et culture, actes du XVII^e Congrès mondial de philosophie*, vol. 3 Montréal, Éditions Montmorency, 1988, p. 813-817. Lire aussi Jaap Mansfeld et David T. Runia, *Aëtiana. The Method and Intellectual Context of a Doxographer*, I-III, Leiden, Brill, 1997-2009.
13. Ps.-Plutarque, *Placita* I 7, 880e4-f6 (éd. Lachenaud) = Aétius, *Placita* I 7.2 (éd. Diels) = Critias, fr. 88B25 (éds. Diels-Kranz), trad. par. G. Lachenaud.
14. Euripide, *Bellérophon*, fr. 10 (éds. Jouan-Van Looy) = fr. 286 (éd. Kannicht), trad. par F. Jouan.
15. Selon Roger Goossens (*Euripide et Athènes*, Bruxelles, Palais des Académies, 1962, p. 176-177), ces remarques sur la tyrannie se réfèrent à la prise et la destruction de Platées par les Lacédémoniens en 427 av. J.-C.
16. Selon Christoph Riedweg, « The “Atheistic” Fragment from Euripides’ “*Bellerophon*” (286 N²) », *Illinois Classical Studies*, vol. 15 (1990), p. 43, Bellérophon s’adresse au chœur composé de modestes paysans Lyciens.
17. Lacune de longueur indéterminée après le vers 14 dans le seul texte qui nous a transmis ce passage, le *De monarchia* du pseudo-Justin. Cette lacune n’est pas identifiée dans le texte du manuscrit, mais elle a été déterminée par des raisons syntaxiques depuis Hugo Grotius en 1626.
18. Euripide, *Bellérophon*, fr. 28 (éds. Jouan-Van Looy) = fr. 311 (éd. Kannicht).
19. Pour la définition d’*hubris*, voir surtout Nicolas R.E. Fisher, *Hybris. A Study in the Values of Honour and Shame in Ancient Greece*, Warminster, Aris & Philips, 1992, p. 2-3.
20. Sextus Empiricus, *Adv. Math.* IX 54 = Critias, 88B25 (éds. Diels-Kranz) = fr. 25 (éds. Untersteiner-Battegazzore), notre traduction.
21. Consulter surtout les arguments de Malcolm Davies, « Sisyphus and the Invention of Religion », *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, vol. 36 (1989), p. 16-32 et Emmanuèle Caire, « L’homme qui inventa la divinité. Le *Sisyphé* de Critias (fr. D.K. 88B25) », dans G. Dorival et D. Pralon (éds.), *Nier les dieux, nier Dieu*, Aix-en-Provence, Publications de l’Université de Provence, 2002, p. 37-49.
22. Sur la notion de γνῶμη (*gnome*) chez Critias, voir M. Untersteiner, *I sofisti*, Milano, Mondadori, 2008 (1949), p. 505-506.

23. Sur cette antithèse, voir surtout Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel, Friedrich Reinhardt AG., 1965 (1945).
24. Renvoyons sur ce point au commentaire d'Antonio Battegazzore dans *Sofisti. Testimonianze e frammenti IV. Antifonte, Crizia*, Florence, La Nuova Italia, 1962, p. 309-315.
25. Lire E. Caire, *Critias d'Athènes, sophiste et tyran, op. cit.*
26. Lire surtout Wauthier De Mahieu, « La doctrine des athées au X^e livre des *Lois* de Platon », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 41 (1963), p. 5-24 et « La doctrine des athées au livre des *Lois* de Platon. Étude des sources », *Revue belge de philologie et d'histoire*, vol. 42 (1964), p. 16-47.
27. Platon, *Lois* X 889e3-5, trad. par É. Chambry.
28. Cette terminologie n'est pas celle de Platon. Nous l'avons empruntée à R. Mayhew, *Plato, Laws 10*, Oxford, Oxford University Press, 2008, p. 76-192.
29. Nous employons par commodité cette expression de « *théisme traditionnel* », qui n'appartient pas au vocabulaire de Platon.
30. Lire David Sedley, « The Atheist Underground », dans Verity Harte et Melissa Lane (éds.), *Politeia in Greek and Roman Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, p. 329-348. Voir aussi Tim Whitmarsh, *Battling the Gods. Atheism in the Ancient World*, New York, Alfred A. Knopf, 2015, qui assimile, la plupart du temps, « incroyance » à « athéisme ».
31. Voir Marek Winiarczyk, « Wer galt im Altertum als Atheist? », *Philologus*, vol. 128 (1984), p. 157-183 et « Wer galt im Altertum als Atheist? II », *Philologus*, vol. 136 (1992), p. 306-310.
32. Jean Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Paris, Picard, 1992, p. 17.
33. Polybe, *Histoires* VI 56.6-12 (éd. Weil), trad. par R. Weil et C. Nicolet.
34. Cicéron, *De la nature des dieux* I 42, § 118 (éd. Pease), trad. de Ch. Appuhn.
35. Sur Quintus Mucius Scaevola, voir Friedrich Münzer, « Mucius », *Paulys Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, vol. 31, n°2, Stuttgart, J.B. Metzler, 1933, col. 425-428 et 437-446.
36. Augustin, *Cité de Dieu* IV 27 (éds. Dombart-Kalb), trad. de P. de Labriolle. On trouve en italique les phrases appartenant à l'écrit de Scaevola.
37. Nous suivons ici la traduction de Jean Pépin (p. 270), qui propose « Et quoi d'autre encore?... » pour « *Quid aliud* », au lieu de « Qu'est-ce

à dire? – Sinon que... ». Voir J. Pépin, « La ‘théologie tripartite’ de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », *Revue des études augustiniennes*, vol. 2 (1956), p. 256-294, qui insiste sur le fait que dans ce passage, Scaevola distingue les héros d’une part (qui auraient été des hommes divinisés après leur mort), des dieux de l’autre (qui seraient sans figure).

38. Augustin, *Cité de Dieu* VI 4 (éds. Dombart-Kalb).
39. Stace, *Thébaïde* III 657-661 (éd. Lesueur), trad. de R. Lesueur.
40. Sextus Empiricus, *Adv math.* IX 24 = 68A75 (éds. Diels-Kranz), trad. par Jean Salem (dans *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de Soleil*, Paris, Vrin, 2002 [1996], p. 297).
41. Lire Pierre-François Moreau, « La crainte a engendré les dieux », dans *Libertinage et philosophie au XVII^e siècle*, IV. « Gassendi et les gassendistes » et « Les Passions libertines », Publications de l’Université de Saint-Étienne, 2000, p. 147-153.
42. Strabon, *Géographie* XVI 39 (éd. Radt), trad. de A. Tardieu.
43. Sénèque, *Questions naturelles* II 42.3 (éd. Oltramare), trad. de P. Oltramare.
44. Protagoras, *Vors.* 80B4 = Diog. Laert. *Vitae* IX 51 (éd. Dorandi), notre traduction.
45. Euripide, *Mélanippe philosophe*, fr. 0 (éds. Jouan-Van Looy) = fr. 480 (éd. Nauck²), trad. par H. van Looy.
46. Remarquons que pour les épicuriens, comme nous le transmet Lucrèce, ce sont les dieux qui engendrent la crainte, et non pas le contraire, comme l’affirme Critias.
47. Karl Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843), édition bilingue et trad. franç. par M. Simon, Paris, Aubier-Montaigne, 1971, p. 53.