

À la découverte des sophistes antiques

LAURENCE TREMBLAY, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Personne, dans l'histoire de la philosophie, n'a plus mauvaise presse que les sophistes antiques. Platon les dépeint comme des êtres fourbes, avares, ambitieux, producteurs de raisonnements fallacieux... Et, le plus souvent, on cautionne cette vision sans broncher. Cet article vise toutefois à remettre en doute cette description des sophistes antiques, en tentant de tracer un juste portrait de ce groupe d'intellectuels. Loin d'être un fléau pour la vie culturelle, la sophistique ancienne a largement contribué à l'épanouissement de l'Occident, de par son affinité avec la démocratie, l'agnosticisme et le relativisme. Paradoxalement, bien que Platon soit davantage lu et commenté aujourd'hui, la pensée des sophistes s'harmonise davantage avec les valeurs et les idéaux de notre époque. Il importe donc de leur redonner la place qu'il leur est due dans l'histoire de la Grèce ancienne et même, plus largement, dans celle de l'Occident.

Mis à part un certain nombre de fragments, peu de choses demeurent de l'imposante masse des écrits des sophistes des V^e et IV^e siècles avant notre ère. En outre, notre connaissance de Protagoras, de Gorgias, de Prodicos, de Hippias, d'Antiphon, de Thrasymaque et d'autres dépend en majeure partie de ce que Platon rapporte. Or, sous la plume du philosophe, l'impartialité ne règne pas. Il a déclaré la guerre aux sophistes : les mots « πολέμου καὶ μάχης », ne l'oublions pas, figurent en tête du *Gorgias*.

Par ses dialogues, Platon, d'une certaine manière, a remporté la bataille. Dans toute l'histoire de la philosophie, c'est sa vision de la sophistique qui s'est imposée et qui s'impose encore. De l'avis de plusieurs, l'opposition entre les sophistes et les philosophes demeure sans équivoque : Protagoras, Gorgias et les autres représentent le mal, Socrate, le bien. Dans son grand ouvrage *Histoire de la Grèce*,

George Grote, auteur du XIX^e siècle, résumait ainsi cette vision grossière, propre à beaucoup de ses contemporains :

On représente [les sophistes] comme des imposteurs pleins de faste, qui flattaient et dupaient les riches jeunes gens pour leur profit personnel, minaient la moralité publique et privée d’Athènes, et encourageaient leurs élèves à poursuivre sans scrupule l’ambition et la cupidité. [...] Sokratès, au contraire, est représenté habituellement comme un saint homme qui combat et démasque ces faux prophètes, – et qui se pose comme le champion de la moralité contre leurs insidieux artifices¹.

Grote se voulait plus nuancé et initia un mouvement interprétatif plus favorable à la sophistique. Celle-ci, loin de se réduire à une simple escroquerie, contribua en réalité largement à l’épanouissement de la Grèce ancienne. De plus, l’héritage des sophistes a nourri l’Occident jusqu’au siècle présent. Dans son intéressant ouvrage *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Funck-Brentano, auteur français du XIX^e siècle, s’extasiait devant la fécondité de la sophistique ancienne :

De toutes les études philosophiques, la plus intéressante et la plus dramatique, à cause des passions qu’elle soulève, est certainement celle des sophistes. Mieux que l’histoire des grandes doctrines, elle nous apprend à connaître les ressorts secrets de notre pensée, et mieux que toutes les règles du monde, elle nous révèle la mesure de nos forces et la profondeur de nos égarements².

Fort de l’intérêt certain de la sophistique grecque, le présent essai vise à en tracer un « juste » portrait général. Mais, avant d’entreprendre cela, il importe de déconstruire les préjugés, d’examiner l’histoire du mot « σοφιστής » et de décrire le contexte politique et éducatif dans lequel naquit cette nouvelle discipline.

1. Les préjugés

1.1 Le sophiste : un chasseur de jeunes gens riches, en quête d'un salaire

Dans le *Sophiste*, l'Étranger définit en premier lieu le sophiste comme un « chasseur de jeunes gens riches, en quête d'un salaire³ ». Contrairement au philosophe, celui-ci désirerait *plus que tout* s'enrichir, et ce même au détriment de la moralité et de la vérité.

Dans son excellent article « La sophistique : une manière de vivre⁴ », Michel Narcy notait qu'Aristote, dans la *Métaphysique*, semblait partager cette vision de la sophistique. L'historien de la philosophie met en doute cependant cette séparation traditionnelle. Est-elle fondée? Non, assure-t-il, et ce principalement pour deux raisons.

En premier lieu, si le sophiste demande bel et bien une rémunération pour ses leçons, il ne l'impose toutefois pas sournoisement ou malhonnêtement. Protagoras, par exemple, laissait ses disciples fixer eux-mêmes la valeur de son enseignement. Platon lui fait dire dans le dialogue éponyme : « [L]orsque quelqu'un a été mon disciple, il me donne s'il le veut l'argent que je demande ; si en revanche il ne le veut pas, il se rend dans un temple, prête serment, et il y dépose la somme à laquelle il estime mon enseignement⁵ ».

Théoriquement, les auditeurs de Protagoras pouvaient ne rien déboursier s'ils jugeaient les enseignements reçus insatisfaisants ou inutiles. Évathle, par exemple, ne payera que s'il gagne sa première cause en justice. Or, par de pareilles propositions, Protagoras assure l'équité du marché.

En deuxième lieu, les sophistes ne se distinguent pas des autres par le fait d'empocher un salaire, car les philosophes aussi, comme Socrate, recevait de l'argent ou des cadeaux tout au moins de la part de leurs disciples.

Encouragé par les propos de Xénophon et de Platon, l'imaginaire populaire se représente Socrate très pauvre, vivant uniquement de philosophie et d'eau fraîche. Pourtant, le philosophe détenait certainement une petite fortune. Comme le rappelle Narcy dans son article, Socrate prit trois fois l'habit d'hoplite au cours d'opérations militaires. Or les hoplites s'habillaient à leurs frais et les armures étaient dispendieuses.

D'où provenait l'argent de Socrate ? En partie, souligne Nancy, de ses disciples. Si Socrate n'exigeait pas formellement une rétribution de leur part, il ne refusait toutefois pas leurs cadeaux. Or, aux dires de Sénèque, la plupart de ses disciples lui en offraient justement.

Comme on offrait beaucoup de choses à Socrate, chacun à la mesure de ses moyens, Eschine, un de ses auditeurs pauvres, dit : « Je ne trouve rien que je puisse te donner qui soit digne de toi, et c'est par là seulement que je me sens pauvre. C'est pourquoi je te donne la seule chose que je possède, moi-même. Ce présent, tout quelconque qu'il est, je te prie de l'agréer, et de réfléchir que les autres, s'ils t'ont donné beaucoup, ont conservé davantage pour eux-mêmes »⁶.

Puis, alors même que Socrate n'aurait rien reçu de ses disciples, pourquoi se scandaliser du salaire des sophistes ? Les professeurs de musique, de gymnastique et de poésie de l'époque n'enseignaient pas non plus gratuitement. Les accusait-on d'avarice ? Non : chacun doit gagner son pain pour vivre. Pourquoi alors dénigrer injustement les sophistes ? D'où vient cette différence de traitement qu'on leur réservait à Athènes ? D'après Guthrie, ce double standard tenait à l'objet de l'enseignement des sophistes :

We are accustomed to thinking of teaching as a perfectly respectable way of earning a livelihood, and there was no prejudice in Greece against earning a living as such. [...] Poets had been paid for their work, artists and doctors were expected to charge fees both for the practice of their art and for teaching it to others. The trouble seems to have lain first of all in the kind of subjects the Sophists professed to teach, especially *areté*⁷.

Comme je l'indiquerai plus loin, la prétention à enseigner la vertu bouleversait les traditions. Cette situation explique sans doute en partie les vives réactions face aux sophistes. Quoi qu'il en soit, on ne peut que s'étonner de l'indignation des commentateurs modernes, souvent eux-mêmes professeurs salariés, vis-à-vis de leurs prédécesseurs. Grote rapporte :

Suivant Cicéron, le sophiste est un homme qui poursuit la philosophie en vue de l'ostentation ou du gain, définition qui, si on doit la prendre pour un reproche, portera fortement sur le grand corps des maîtres modernes, qui sont déterminés à embrasser leur profession, par la perspective soit d'en tirer un revenu, soit d'y faire figure, soit par les deux motifs, – qu'ils aient ou non un goût particulier pour cette occupation⁸.

Quelle différence tracer alors entre philosophes et sophistes ? Moins qu'une question d'argent, Narcy croit qu'il s'agissait d'une question d'attachement. Par le fait même de leur contrat commun, le sophiste et son auditeur établissaient entre eux une relation saine et « professionnelle ». Leur entente ne comportait aucun attachement excessif. En revanche, le disciple de Socrate devait s'investir entièrement : biens, corps et âme. Et Socrate comptait sur le fait que son élève – ou son amant devrait-on dire – allait demeurer longtemps auprès lui.

Plusieurs déjà, méconnaissant mon assistance et s'attribuant à eux-mêmes leurs progrès sans tenir aucun compte de moi, m'ont, soit d'eux-mêmes, soit à l'instigation d'autrui, quitté plus tôt qu'il ne fallait. [...] Quand ils reviennent et me prient avec des instances extraordinaires de les recevoir en ma compagnie, le génie divin qui me parle m'interdit de renouer commerce avec certains d'entre eux⁹.

De l'avis de Narcy, c'est ce rapport intime qui distingue véritablement le philosophe du sophiste. Alors que l'auditeur de Protagoras conserve sa liberté de pensée, celui de Socrate doit faire allégeance à une « secte » et à une certaine « doctrine ».

1.2 Une apparence de savoir

Aristote ne définit pas essentiellement le sophiste autrement que Platon : « le sophiste est un homme qui gagne de l'argent¹⁰ ». Il ajoute simplement un élément : le sophiste tire son revenu « de ce qui est en apparence un savoir (ἀπὸ φαινομένης σοφίας), mais qui n'en est pas un¹¹ ». Mais le sophiste ne possède-t-il vraiment qu'un

« savoir apparent »? Protagoras n'enseignerait-il que des chimères? Comment expliquer alors l'absence de révolte chez ses disciples? Comment rendre compte de sa bonne réputation? Ici, étrangement, l'argument en faveur du sophiste se trouve chez Platon, dans le *Ménon* :

Socrate. – Tandis que ceux dont le travail est de remettre en état vieilles chaussures et vieux vêtements, ne pourraient pas, s'ils rendaient vêtements et chaussures en plus mauvais état qu'ils ne les ont reçus, agir ainsi, à l'insu de tous, pendant plus de trente jours – au contraire, s'ils agissaient ainsi, ils seraient vite réduits à la famine –, Protagoras, lui, à l'insu de la Grèce entière, aurait donc corrompu ceux qui le fréquentaient, les rendant pires qu'il les avait pris, pendant près de quarante ans! Car il est mort, je crois, alors qu'il avait presque soixante-dix ans, ayant passé quarante ans à exercer son art. De plus, durant tout ce temps-là jusqu'au jour d'aujourd'hui, il n'a cessé d'être bien considéré¹².

Pourquoi qualifier l'enseignement sophistique de « sagesse apparente »? Pour sûr, les sophistes ne possédaient pas le savoir indubitable et immuable si cher à Platon, mais pour la bonne raison qu'ils ne prétendaient justement pas à ce savoir. Comme je l'expliquerai plus loin, ces érudits cherchaient plutôt un savoir conjectural, vraisemblable, se transformant et évoluant sans cesse selon les exigences du monde réel.

1.3 Faire triompher l'argument injuste

C'est également à tort qu'on accuse les sophistes d'immoralisme. Par leur talent oratoire, ces intellectuels, argue-t-on, feraient triompher l'argument injuste. Ce préjugé remonte sans doute, au moins en partie, aux *Nuées* d'Aristophane. Dans cette pièce, Strepsiade, accablé par de lourdes dettes, cherche à convaincre son fils d'apprendre auprès de Socrate (présenté dans la pièce comme un sophiste) l'argument injuste, capable d'assurer à tous coups la victoire dans les tribunaux¹³.

Platon aussi, évidemment, prête aux sophistes des intentions immorales. Dans le *Gorgias*, il y dépeint un homme absolument injuste, nommé Calliclès, prétendu disciple de Gorgias.

Que penser des accusations de Platon et d'Aristophane? Le cas de Calliclès se résout des plus facilement. Selon plusieurs commentateurs, ce personnage de Platon ne correspond à personne dans la réalité : il est pure invention. Or, de l'avis de Jacqueline de Romilly, le recours factice à ce personnage innocente plutôt qu'il n'incrimine le mouvement sophistique : « si les sophistes avaient été eux-mêmes des immoralistes, Platon n'aurait pas eu besoin d'aller chercher Calliclès¹⁴ ».

Gorgias ne prétend pas enseigner la vertu, mais seulement l'art oratoire. Il n'encourage pas l'injustice pour autant ! Comme on peut se servir justement ou injustement des arts martiaux, on peut se servir justement ou injustement de l'art rhétorique. Il ne faut pas blâmer le maître si certains disciples usent mal de leur art. Platon met dans la bouche de Gorgias cette affirmation : « on doit user de la rhétorique avec justice, comme de toutes les armes¹⁵ ». Comment, dès lors, le taxer d'immoralisme sans faire preuve d'une certaine malhonnêteté intellectuelle ?

Le sophiste, en réalité, n'est pas là pour enseigner pas l'argument injuste, mais initie plutôt à un certain art logique, art dont certaines personnes abusent *parfois*. Mais l'exception ne fait pas la règle : l'art sophistique, loin d'encourager le vice, contribue le plus souvent au civisme et au bon fonctionnement de la démocratie, comme je le ferai voir plus loin.

Trois préjugés ont donc été écartés jusqu'ici des sophistes : l'avarice, la sagesse apparente et l'immoralisme. Il importe maintenant d'examiner le terme même de « σοφιστής ».

2. « Σοφιστής »

Le terme « sophiste » est aujourd'hui mal connoté. Il n'a pourtant pas toujours eu mauvaise presse. Le terme « σοφιστής » est rattaché au départ à « σοφός », qui désignait d'abord les spécialistes en tout genre : poètes, musiciens, cavaliers, marins et artisans. « Σοφός » qualifiait aussi les personnes instruites et intelligentes¹⁶. De

« σοφός » dérive le verbe « σοφίζομαι », qui signifiait le fait d’agir ou de parler habilement. « Σοφίζομαι » inclut en outre l’idée de tromperie¹⁷. De ce verbe provient le nom « σόφισμα », qui est une « manifestation de σοφία, une combinaison ingénieuse, une ruse, un artifice, un sophisme¹⁸ ». Enfin, de « σόφισμα » est formé le nom « σοφιστής », qui désignait d’abord tout homme excellent dans un art : devin, chanteur, poète, orateur et sage¹⁹.

C’est seulement à partir du milieu du V^e siècle que « σοφιστής » se mit à renvoyer au professeur d’éloquence, et ce probablement sous l’instigation de Protagoras, comme paraît le suggérer Platon : « Tu vas partout à visage découvert proclamant ton savoir dans toute la Grèce, arborant le nom de (σοφιστήν), te donnant pour maître en éducation et en vertu, et osant le premier réclamer un salaire en échange de tes leçons²⁰ ». Or, c’est chez Platon et Aristote que le terme prend sa tournure péjorative, y devenant synonyme de « charlatan²¹ ». Malheureusement, c’est ce dernier sens qui prédominera dans l’histoire et beaucoup d’auteurs oublieront sa provenance.

Du point de vue terminologique encore, il importe aussi de considérer deux expressions courantes chez les commentateurs récents de la sophistique : celle de « mouvement sophistique » et de « révolution sophistique ». Pourquoi parler de celles-ci ? Parce que les sophistes ne forment pas un groupe fixe ou une école à proprement parler, même s’ils possèdent plusieurs points communs, comme d’être les instigateurs de certains changements dans l’éducation en Grèce, particulièrement à Athènes, d’où l’idée de « révolution » qui leur est associée. Cette idée de révolution est importante. Ainsi, comprendre les sophistes antiques commande de les replacer dans leur contexte historique. Ne pas considérer l’époque dans laquelle ils évoluaient causerait de nombreuses lacunes d’interprétation.

3. Bref contexte politique et éducatif

La sophistique du V^e siècle n’est pas une création *ex nihilo*. En comprendre les objectifs et les traits spécifiques nécessite de la replacer au moins sommairement dans son contexte politique et éducatif. Certains auteurs, on l’a évoqué, parlent de la sophistique comme d’une « révolution ». Pourquoi ? « Révolution », en effet,

suppose transformation, bouleversement. Quelle tradition les sophistes du V^e et du IV^e siècle bousculèrent-ils en Grèce, et plus particulièrement à Athènes? Quel paradigme éducatif ébranlèrent-ils? Quelle nouveauté proposèrent-ils? Tentons d'y voir un peu plus clair en commençant par la question de l'éducation, traditionnelle d'abord, sophistique ensuite.

3.1 L'éducation traditionnelle athénienne

Toute éducation sous-tend une conception de l'excellence, de ce qu'est l'homme à son meilleur. Au temps d'Homère, l'excellence (ἀρετή) en Grèce correspondait à « un mélange de fierté, de moralité courtoise et de valeur guerrière²² ». Conséquence normale : les guerres faisaient rage et l'aristocratie d'alors encourageait la magnanimité, le courage et la noblesse. L'excellence, à cette époque, était l'apanage d'une élite. C'est pourquoi la magnanimité prenait tant d'importance, cette qualité par nature propre aux meilleurs. À cette excellence s'adjoignait la recherche d'honneurs. Or personne n'attirait à cette époque davantage les louanges qu'un guerrier magnanime et courtois. Là se trouve la *καλοκαγαθία*.

C'est à Athènes, toutefois, quelque part au VI^e avant notre ère, que la vie culturelle se détache pour la première fois des occupations militaires. « Au témoignage de Thucydide, les Athéniens furent les premiers à abandonner l'usage ancien de circuler en armes et, ayant quitté l'armure de fer, à adopter une vie moins farouche et plus civilisée²³ ». L'éducation athénienne évolue : on ne forme plus en premier lieu des militaires, mais des citoyens.

En outre, le passage de l'aristocratie à la démocratie change le visage de l'excellence recherchée. *L'aretè* ne qualifie plus seulement les hommes de bonne famille; elle rejoint désormais le peuple. Le sport, les combats en armes, la gymnastique et surtout l'athlétisme encouragent cette démocratisation de l'excellence. L'athlétisme, en effet, se veut accessible à beaucoup d'hommes tout en reprenant, en un sens, l'idéal guerrier²⁴.

Cette démocratisation de l'éducation entraîne l'instauration des premières écoles²⁵. On y enseigne principalement la gymnastique, la musique et les lettres. Le pédotribe forme le corps : l'idéal

physique demeurait. Le cithariste, quant à lui, enseignait la musique et la danse. Et la compétence transmise ne se réduisait pas à un apprentissage technique : on attendait aussi de l'étude musicale « le sens de la discipline et celui de l'harmonie, avec tous les prolongements moraux que l'un et l'autre peuvent avoir²⁶ ». Quant au grammairien, il enseignait la maîtrise de la langue par l'étude des grands poètes. Cette lecture permettait en outre la transmission des valeurs morales. En effet, les poèmes offraient au regard des héros à imiter et encourageaient par ces modèles l'émulation des jeunes²⁷.

L'éducation traditionnelle athénienne ne comprenait pas de cours d'éthique ou de « sciences humaines », comme on pourrait l'entendre aujourd'hui. Les jeunes quittent l'école vers 14 ans, âge où s'achève le processus éducatif. L'éducation de cette époque se veut « plus artistique que littéraire, plus sportive qu'intellectuelle²⁸ ».

3.2 La sophistique comme « nouveauté »

Dans l'aristocratie, l'excellence allait de pair avec la noblesse et l'hérédité. Dans la démocratie, l'*aretè* se voudrait plus équitable. Tous les citoyens participent à la vie politique ; ils sont égaux devant la loi (*ισονομία*) et dans les assemblées (*ισηγορία*). Aucune discrimination entre les citoyens ne prévaut : « s'il s'agit [...] des intérêts généraux de la cité, on voit se lever indifféremment pour prendre la parole, architectes, forgerons, corroyeurs, négociants et marins, riches et pauvres, nobles et gens du commun²⁹ ». En outre, l'instauration du *misthos* par Périclès, vers le milieu du V^e siècle, favorise la participation de tous à la vie politique. Le *misthos*, en effet, se veut une rétribution monétaire – d'un à trois oboles, dépendamment de l'époque – accordée aux citoyens exerçant une charge publique³⁰. Il permet aux plus pauvres de participer au pouvoir politique.

Malgré cette égalité, la démocratie athénienne ne réduit pas à néant toutes les distinctions entre les citoyens. Certaines fonctions politiques, telles que les postes de stratège, ne s'obtiennent que par la démonstration d'une certaine excellence. Or, comme ces postes confèrent le droit de conseiller le peuple et d'agir pour lui, seuls les citoyens qui y accèdent briguent avec vraisemblance le titre de « politicien professionnel³¹ ». Et comment prétendre à ces hautes

charges ? Comment se distinguer en démocratie ? Par le maniement de la parole. Le politicien professionnel doit s'exprimer avec éloquence, que ce soit en assemblée ou devant les tribunaux. Même sans titre de stratège, quiconque prend la parole en assemblée doit le faire avec aisance et autorité. « Théoriquement [...], tout Athénien avait le droit de prendre la parole devant le démos. Pratiquement, seuls devaient le faire ceux qui étaient capables de s'imposer face à ce qui ressemblait davantage à une foule rassemblée dans un meeting qu'à une assemblée parlementaire³² ».

Comment apprendre l'art de la parole ? Comment, plus généralement, devenir citoyen d'une démocratie ? Rien dans l'éducation athénienne traditionnelle n'assurait la capacité de persuader et de bien parler : ni la gymnastique, ni la musique, ni la poésie. Voilà justement le besoin que les sophistes se proposent de satisfaire. Ils introduisirent une éducation, une παιδεία, davantage « intellectuelle ». L'adolescent, après l'étude des disciplines traditionnelles, se voit dorénavant offrir l'art rhétorique synonyme, en fait, d'art politique. Le véritable politicien, en effet, c'est celui qui peut « persuader par le discours (τοῖς λόγοις) les juges au tribunal, les sénateurs au Conseil, le peuple dans l'Assemblée du peuple et de même dans tout autre réunion qui soit une réunion de citoyens³³ ». En démocratie, le discours (λόγος) est maître.

Sur quel sujet le sophiste rend-il précisément habile à parler ? Socrate pose la question à Gorgias, mais aussi à Hippocrate au début du *Protagoras*. Ce dernier l'ignore : « Par Zeus, je ne sais pas quoi te répondre³⁴ ». C'est que le sophiste ne se reconnaît point de limites. Euthydème et Dionysodore savent tout, jusqu'au nombre de dents que possèdent leurs interlocuteurs. Gorgias peut répondre à n'importe quelle question. Hippias fabrique tout lui-même : il cisèle l'anneau qu'il porte au doigt, grave son cachet, fabrique sa trousse de massage, tisse son manteau et sa tunique, brode sa riche ceinture à la mode perse, etc.³⁵ Les sophistes étendaient leurs recherches à de nombreux domaines ; leurs réflexions prennent une teinte d'humanisme et d'universalisme, annonçant, avant la lettre, les recherches des encyclopédistes du XVIII^e siècle. Leur enseignement

touchait toutes les sphères de la culture : langage, philosophie de la nature, politique, poésie, musique, etc.

Certains sophistes, évidemment, privilégiaient une discipline ou l'autre. Protagoras, ainsi, se distingue d'Hippias :

Hippocrate n'aura pas à redouter dans ma compagnie l'inconvénient qu'il aurait trouvé auprès d'un autre sophiste. Les autres, en effet, assomment les jeunes gens. Alors que ceux-ci cherchent à fuir les sciences trop techniques, les sophistes les y ramènent de force, en leur enseignant le calcul, l'astronomie, la géométrie, la musique – et en disant ces mots il lançait un coup d'œil vers Hippias – tandis qu'auprès de moi sa seule étude portera sur ce qu'il vient chercher³⁶.

Ce texte laisse supposer l'existence d'une certaine compétition entre les sophistes. De fait, comme je l'ai mentionné plus tôt, bien qu'il soit commode de traiter des sophistes comme d'un groupe, il ne faut pas perdre de vue que l'unité des sophistes n'est pas essentielle, comme peut l'être un genre logique.

Ces remarques contextuelles étant faites, il importe maintenant de se pencher sur la sophistique elle-même.

4. La sophistique

Mieux cerner la figure du sophiste implique d'abord de mettre en lumière sa spécificité, et donc de le distinguer du physiologue, du poète, du rhéteur. Ensuite, il importe d'analyser sommairement quelques thèses maîtresses du mouvement sophistique : relativisme, agnosticisme et valeurs démocratiques.

4.1 La sophistique et les autres disciplines

4.1.1 Le sophiste et le physiologue

En général, on oppose les sophistes et les philosophes présocratiques, souvent qualifiés de philosophes de la nature (ou physiologues). Le sophiste se préoccuperait uniquement de politique et donc de connaissances pratiques et le physiologue, lui, aurait pour seul objet d'étude la nature, et ce de manière totalement théorique et désintéressée.

Pourtant, la distinction entre les sophistes et les philosophes présocratiques n'apparaît pas si clairement. Plusieurs sophistes, de fait, ont fréquenté des physiologues. Ainsi, rapporte-t-on, Protagoras aurait été le disciple de Démocrite, et Gorgias, celui d'Empédocle³⁷.

Surtout, les sophistes ne réduisent pas leurs recherches aux affaires humaines. Les sophistes, comme je l'ai suggéré, prétendent aussi à la culture, au savoir universel. Or, l'étude de la nature fait partie de cette culture générale et a donc suscité l'intérêt de plusieurs sophistes, notamment d'Hippias.

Il n'y a donc pas rupture complète entre les philosophes présocratiques et les sophistes, mais plutôt continuité. Les disciplines de cette époque, de fait, ne se distinguaient pas toujours clairement. Il en allait de même de la poésie et de la sophistique, comme nous le verrons à l'instant.

4.1.2 Le sophiste et le poète

Comme je l'ai mentionné plus haut, dans l'Athènes ancienne, les valeurs morales se transmettaient essentiellement par la lecture des poètes. Or les sophistes s'ancrent d'une certaine manière dans la tradition poétique. Protagoras, dans le dialogue éponyme, n'hésite pas à faire de la poésie l'une des parties principales de l'éducation. Cependant, les sophistes dépassaient la poésie, en ce sens qu'ils se permettaient de la critiquer. C'est ainsi que pour Protagoras, le principal de l'étude littéraire consistait à discerner si l'auteur avait bien parlé ou non³⁸. Le sophiste ne se contentait pas de réciter les poèmes de Simonide : il les décortiquait, cherchait les contradictions possibles, distinguait le sens des mots, etc³⁹.

Les sophistes, en qualité d'éducateurs, prennent d'une certaine manière la place des poètes. Certains orateurs s'habillent même d'une robe mauve pour réciter en public leurs discours, ce qui était d'abord le propre des poètes. Pour Guthrie, cette pratique soulignait le lien étroit entre la tradition poétique et sophistique⁴⁰.

De plus, Gorgias identifie son talent oratoire à celui des poètes. Lui-même n'utilise jamais le mot « ῥητορικὴ » dans son Éloge d'Hélène. Au moment de parler du pouvoir du λόγος, il use plutôt du terme « ποίησιν », qu'on traduit par « poésie ». En outre, ses figures

de style s'apparentent à des tournures poétiques. Son éloquence se démarquait à un point tel que les Grecs créèrent le terme « γοργιάζειν » (gorgianiser), qui signifiait « parler comme Gorgias » ou même simplement « bien parler ».

Sans doute entre la rhétorique et la poétique se trouvaient-ils en continuité. Mais les sophistes pratiquaient-ils *tous* la rhétorique ? Rhéteurs et sophistes se différenciaient-ils comme le croit Platon ?

4.1.3 Le sophiste et le rhéteur

Certains commentateurs modernes séparent les rhéteurs des sophistes : Gorgias et Protagoras ne pratiqueraient pas la même profession. Cette impression est le fait de l'influence platonicienne. En effet, Socrate distingue, dans le *Gorgias*, rhétorique et sophistique. Il s'agirait de deux contrefaçons possibles de la politique. La rhétorique serait ainsi au judiciaire ce que la cosmétique serait à la gymnastique, et la sophistique, au législatif, ce que la cuisine serait à la médecine⁴¹. La comparaison avec le corps souligne, d'après plusieurs commentateurs, le fait que la sophistique prétendrait être « préventive », comme la gymnastique, alors que la rhétorique se voudrait « curative », à l'instar de la médecine.

Qu'en est-il au juste ? Le sophiste éduquerait, alors que le rhéteur non. Protagoras prétendrait enseigner la vertu, mais pas Gorgias. Or éduquer, c'est prévenir. Par opposition, les rhéteurs useraient de leur art essentiellement devant les tribunaux, endroits où l'on cherche à punir et donc, d'une certaine manière, à guérir (au moins de l'avis de Platon) un mal de l'âme. Pour appuyer leur thèse, les partisans de cette distinction soulignent l'absence de Gorgias à la réunion des sophistes chez Callias, dans le *Protagoras*.

Kerferd s'oppose cependant avec raison à cette distinction⁴². Platon, en réalité, différencie de manière arbitraire la sophistique et la rhétorique. Car les sophistes, comme Protagoras, paraissent enseigner eux aussi l'art de bien parler, et donc l'art de gagner devant les tribunaux.

En réalité, ce qu'il importe de comprendre, c'est que l'enseignement de la vertu et celui de la rhétorique se confondent dans l'Athènes du V^e et du IV^e. Car la vertu politique, en démocratie, correspond

essentiellement à l'art de bien parler et d'argumenter. La rhétorique ne se réduit pas à un moyen pour arriver à vaincre frauduleusement au tribunal. Au contraire, elle se présente d'abord comme le meilleur des outils pour réfléchir en collectivité. « [La rhétorique] devient la clef de cet art de bien décider, que les Athéniens d'alors appelaient l'*euboulia*, et auquel les sophistes étaient si attachés⁴³ ». Devant les tribunaux, rien ne profite plus que d'entendre deux partis présenter le pour et le contre avec éloquence. « C'est ainsi que, si deux avocats adverses plaident, avec un égal talent, pour deux clients en conflit entre eux, nous ne pensons pas, encore aujourd'hui, que la clairvoyance d'un juge ou d'un jury puisse en souffrir, tout au contraire⁴⁴ ».

Toutefois, comment la rhétorique peut-elle servir l'*euboulia*? D'après plusieurs, le rhéteur ment, fraude, use d'artifices et suscite perfidement les émotions de ses auditeurs. Thrasymaque, par exemple, détaillerait dans son manuel de rhétorique différentes techniques pour susciter la pitié : parler de son grand âge, de la maladie, du sort de ses enfants, etc.

En outre, on reproche aussi à la rhétorique de ne s'appuyer que sur des opinions, au lieu d'user de connaissances scientifiques et certaines. En commentant l'Éloge d'Hélène, Romilly associe le pouvoir de la rhétorique à une certaine conception de la connaissance.

La connaissance en général est peu sûre et comporte des éléments subjectifs ; de même la mémoire est limitée ; force est donc de se rabattre sur de simples opinions, toujours fragiles et changeantes. Or c'est là ce qui explique le rôle de la parole, capable d'agir sur ces opinions, de les modifier, de les entraîner – comme en font foi tous les débats où l'on voit s'opposer les savants, les orateurs, les philosophes. L'action de la rhétorique est donc justifiée par l'incertitude de la connaissance ; et son efficacité est fonction de notre condition en ce domaine⁴⁵.

Platon voit dans la rhétorique une flatterie, entre autres parce qu'il méprise l'opinion. Mais les souhaits de Platon dans le domaine politique sont excessifs, puisqu'on ne peut exiger la même précision

en tout : l'éthique n'est pas la mathématique. Les sophistes, en ne prétendant qu'à l'opinion, s'enracinent davantage dans la réalité que Platon. Romilly résume bien ce point : « Certes, il ne s'agit jamais que d'une vérité relative, approchée, liée au "paraître" et aux "discours". Quand on déclare que la vérité des sophistes n'est que dans les mots, c'est surtout cela que l'on veut dire. Mais pour l'homme engagé dans le réel et tendant à mieux juger, rien ne peut mener plus loin⁴⁶ ».

En somme, sophistique et rhétorique ne se distinguent pas, et la rhétorique paraît associée de près à l'art politique.

Pour mieux tenter de comprendre le mouvement sophistique, il importe maintenant de se pencher sur quelques-unes de ses thèses principales.

4.2 Quelques thèses sophistiques

Qu'est-ce qui unit les sophistes ? Qu'est-ce qui globalement les caractérise ? D'après Grote, les sophistes se réduisent à des professeurs faisant écho à leur temps. Aucune doctrine, aucune thèse ni aucune méthode n'unirait selon lui les sophistes⁴⁷. Certes, dans beaucoup de domaines, les sophistes ne s'accordaient pas. Par exemple, dans le débat opposant la justice selon nature et celle selon la loi, les sophistes prennent des positions diverses. Certains prennent le parti de la loi, d'autres celui de la nature. Toutefois, les sophistes ont au moins en commun la problématique, le fait de mettre en opposition la nature (φύσις) et la loi ou convention (νόμος).

Kerferd, contrairement à Grote, voit une unité plus grande au sein de la sophistique. Les sophistes possèdent une visée commune : user de leur sens critique et comprendre tout ce qui les entoure.

Si nous nous demandons quel est, entre tous, le trait qui caractérise le mieux le mouvement sophistique comme tel, nous pouvons répondre qu'il s'agit de cet effort constant pour s'attacher à la raison jusqu'à atteindre à la compréhension de tous les cheminements de la pensée, qu'ils soient d'ordre rationnel ou irrationnel⁴⁸.

Cet effort rationnel des sophistes porte principalement sur trois thèmes interreliés : relativisme, agnosticisme et valeurs démocratiques.

C'est du reste le rapport entre ces thèmes qui manifeste au mieux, selon moi, l'unité sous-jacente du mouvement sophistique.

4.2.1 Relativisme

On attribue généralement au mouvement sophistique une part de relativisme. Ce constat s'appuie surtout sur un fragment qui proviendrait du traité *Sur la Vérité* de Protagoras. Le sophiste y affirmerait : « L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas⁴⁹ ». Ce fragment, maintes fois discuté, constitue pour Kerferd la clé du mouvement sophistique : « Il ne serait pas excessif de dire que la compréhension correcte de sa signification nous conduira directement au cœur même du mouvement sophistique du cinquième siècle⁵⁰ ».

Ce morceau de Protagoras peut s'interpréter de diverses manières. On peut, en effet, prendre le terme « homme » au sens de l'individu ou au sens de l'espèce. Les deux interprétations peuvent se justifier.

En prenant « homme » au sens individuel, Platon interprète le fragment ainsi : « Telle une chose m'apparaît, telle elle est pour moi, telle une chose t'apparaît, telle elle est pour toi⁵¹ ». Si en goûtant du miel, il t'apparaît doux, alors il est doux pour toi. Si en goûtant le même miel, il m'apparaît amer, alors il est amer pour moi. De même, si le vent t'apparaît chaud, il est chaud pour toi. S'il m'apparaît froid, il est froid pour moi. Aucune impression n'est plus vraie qu'une autre.

Comme le soulignent Aristote et Platon, mais aussi Romilly et Kerferd tout récemment encore, cette thèse suppose que toutes les opinions sont vraies. De fait, cette affirmation s'accorderait avec une autre thèse célèbre de Protagoras, à savoir qu'il est impossible de se contredire.

Que signifie cette doctrine de Protagoras ? Les objections fusent. D'abord, comment Protagoras peut-il prétendre enseigner, et donc se dire plus sage que les autres, si toutes les opinions sont vraies ? Ensuite, si toutes les opinions sont vraies, alors l'opinion « toutes les opinions ne sont pas vraies » est vraie. Mais elle contredit justement l'opinion que « toutes les opinions sont vraies ».

Dans le *Théétète*, Platon place dans la bouche de Protagoras une réponse à la première objection : « Quant à la sagesse et à l'homme sage, je suis bien loin d'en nier l'existence ; mais par homme sage j'entends précisément celui qui changeant la face des objets, les fait apparaître et être bons à celui à qui ils apparaissaient et étaient mauvais⁵² ».

De même que le médecin, en modifiant l'état du malade à l'aide de remèdes, n'engendre pas en lui des opinions plus vraies, mais seulement des opinions meilleures, de même le sophiste, en modifiant l'état de son auditeur par des discours, ne lui prodigue pas des opinions plus vraies, mais des opinions meilleures. Mais que veut dire ici « meilleur » ? D'après Jacqueline de Romilly, Protagoras entend par « meilleur » ce qui est plus avantageux. Une meilleure opinion engendre plus de bienfaits, pour l'individu ou pour la cité. Ainsi le relativisme de Protagoras n'est pas absolu. Il y a des opinions *vraiment* plus avantageuses que d'autres. C'est pourquoi « son rejet de la vérité laisse place à des vérités, ou à quelque chose qui y ressemble⁵³ ».

Protagoras connaissait, semble-t-il, la deuxième objection. Il ne paraît pas y accorder tellement d'importance. « Protagoras dit qu'à propos de toute chose il est possible de soutenir des positions contraires avec autant de pertinence, à commencer par la question même qui est en cause, c'est-à-dire celle de savoir s'il est possible de soutenir des positions contraires à n'importe quel propos⁵⁴ ».

Que penser de cette réponse ? Il faut comprendre que la thèse relativiste de Protagoras a pour visée la réflexion et l'action. Or le relativisme, même s'il n'est pas nécessairement vrai, est plus avantageux que son contraire, le dogmatisme. Le relativisme garde la recherche ouverte et permet plus de tolérance, attitude prisée en démocratie notamment. De fait, ce dernier aspect de la thèse relativiste se trouve davantage mis en lumière lorsqu'on interprète le terme « homme » du fragment dans le sens de « genre humain ». Comme l'individu doit juger des opinions selon leur utilité, la cité aussi doit considérer les opinions selon leurs avantages.

Pour chaque cité, le beau et le laid, le juste et l'injuste, le pieu et l'impie ne sont que ce que la cité juge tel ; en ce domaine, aucune n'est plus autorisée qu'une autre ; mais, « sur l'effet

utile et nuisible qu’auront, pour elle-même, ses décrets », il y a une différence et possibilité d’erreur. Il s’agit de la cité, du groupe, de ce que l’on juge « en commun » : en ce domaine, l’utilité a un sens, le plaidoyer un rôle à jouer, le conseil est opportun et l’expérience politique efficace⁵⁵.

Aucune vérité transcendante ne s’impose ici. Pour Protagoras, les citoyens délibèrent ensemble sur ce qu’il faut faire et l’expérience, comme Platon le fait dire à Polos, se trouve à l’origine de toute connaissance⁵⁶.

La thèse du relativisme s’accorde par ailleurs avec un certain agnosticisme : les hommes délibérant dorénavant à partir de leur expérience, et non à partir de mythes ou de croyances religieuses.

4.2.2 Agnosticisme

On admet généralement que Xénophane de Colophon, philosophe présocratique, était agnostique. Il en va de même pour plusieurs sophistes, dont Protagoras. Dans son traité *Sur les Dieux*, le sophiste aurait écrit : « Des dieux, je ne sais pas ni s’ils sont ni quelle est leur forme. Trop de choses m’empêchent en effet de connaître chacun d’eux⁵⁷ ». Prodicos de Céos, de son côté, proposait une explication sociologique des croyances religieuses.

Prodicos de Céos affirme que les Anciens ont reconnu comme dieux, en raison de l’utilité qui en découle, la lune, les fleuves, les sources et tout ce qui est utile à notre façon de vivre, comme le Nil pour les Égyptiens. Et c’est pour cette raison que le pain a été tenu pour Déméter, le vin pour Dionysos, l’eau pour Poséidon, le feu pour Héphaïstos et de même pour chacune des choses dont l’usage nous est profitable⁵⁸.

La croyance religieuse, d’après Prodicos, résulte des besoins très concrets des hommes. Voilà un bel exemple de la force critique des sophistes. Ces derniers, comme je l’ai souligné, cherchent à tout expliquer par la raison, même ce que les hommes considèrent relever du domaine de la religion. En parlant de la sophistique ancienne, Jacqueline de Romilly écrivait : « Aucune transcendance, aucun

absolu, ne résiste aux coups de boutoir d'une raison désormais sûre d'elle et prête à tout critiquer⁵⁹ ».

Pourquoi accorder tant d'importance à l'agnosticisme (ou à l'athéisme) des sophistes ? Parce que cet agnosticisme laissa place à une première forme d'humanisme. Les dieux n'étaient plus la mesure de toutes choses ; les hommes prenaient désormais la place qui leur revenait. Or, de tout cela découlent philosophiquement plusieurs conséquences, et c'est sans doute pourquoi Platon a voulu répondre à Protagoras dans *Les Lois* en écrivant : « Pour nous, c'est dieu qui doit être la mesure de toutes choses, et cela au plus haut point et beaucoup plus, je suppose, que ne peut l'être l'homme, comme le disent certains⁶⁰ ».

Pour les sophistes, la vérité ne descend pas du ciel et ne s'impose pas aux hommes. La vérité se découvre plutôt à travers l'expérience, la discussion en commun, la confrontation des opinions, etc. On serait tenté d'ajouter que la vérité jaillit de l'exercice démocratique lui-même.

4.2.3 La démocratie

La sophistique se développa de pair avec la démocratie, comme il a été observé plus haut. Elle enseignait aux hommes l'art le plus indispensable à ce système politique : la rhétorique. Les sophistes, de ce point de vue, se présentaient comme « des professeurs de démocratie » : ils formaient à la citoyenneté. Certes, comme Protagoras l'aura souligné dans le dialogue éponyme, tous, dans une démocratie, enseignent d'une certaine manière la vertu politique, comme tous enseignent d'une certaine manière la langue grecque. Cependant, le sophiste est à l'art politique ce que le grammairien est à la langue : il en est l'expert⁶¹.

Protagoras, parmi les sophistes, se voit clairement comme un défenseur de la démocratie. On l'aperçoit grâce au mythe qu'il raconte dans le dialogue de Platon portant son nom. Ce mythe raconte, en effet, que tous les hommes peuvent participer au pouvoir politique, car Zeus a réparti chez tous la justice (δικη) et la retenue (αἰδώς).

On sait, en outre, que Protagoras fréquentait Périclès. D'après plusieurs sources, Périclès aurait confié au sophiste la rédaction de

la constitution de la colonne panhellénique de Thourioi en Grande Grèce. De plus, Protagoras et Périclès auraient, rapporte-t-on, passé une journée complète à discuter ensemble au sujet d'un accident durant un concours de pentathlon⁶².

Est-ce à dire que tous les sophistes défendaient le régime démocratie? Rien n'est moins sûr. Ainsi, Antiphon de Rhamnonte faisait partie des oligarques. Il aurait même initié le coup d'État à l'issue duquel les Quatre-Cents prirent le pouvoir⁶³. De plus, dans le *Gorgias*, Platon dépeint Calliclès, au statut « sophistique » douteux, on s'en rappelle, comme un ennemi juré de la démocratie. Ce disciple de Gorgias, en effet, s'opposait violemment à l'égalité⁶⁴.

Par-delà ces différences individuelles : il n'en demeure pas moins que leur art oratoire permit et favorisa l'essor de la démocratie. Certains soutiennent cependant que cet art oratoire a engendré, au contraire, la corruption de la démocratie athénienne, puisqu'il permettait la démagogie, et donc une forme de manipulation. Cependant, comme le remarque avec justesse Claude Mossé, des procédures existaient justement à Athènes pour empêcher cet abus de la parole.

Le *nomos eisangeltikos* prévoyait en effet parmi les cas où pouvait être mise en place la procédure d'*eisangélie*, de dénonciation pour atteinte à la sécurité de la cité, celui d'un orateur ayant fait une proposition contraire aux intérêts de la cité, même si cette proposition avait été adoptée par l'Assemblée. De même aussi, la *graphè para nomôn* et la *graphè nomon mè épitedeion theinai*, « action en illégalité » et « action pour avoir proposé une loi inopportune » pouvaient également entraîner pour l'orateur à l'origine du décret ou de la loi incriminée de graves conséquences. Ainsi, l'accusation portée par les adversaires de la démocratie sur l'irresponsabilité des orateurs est-elle toute relative⁶⁵.

Certes, la démocratie atteint rarement la perfection. La rhétorique se trouve parfois détournée vers des fins injustes et les citoyens ne participent pas toujours à la vie politique autant qu'ils le devraient. Toutefois, les idées et les pratiques mises en avant par les sophistes

stimulèrent et favorisèrent incontestablement la démocratie. C'est, du moins, la thèse de plusieurs commentateurs, dont Alonso Tordesillas.

Par leur réflexion sur l'articulation entre langage et cité, les sophistes peuvent être considérés comme les théoriciens de la démocratie. Dès lors, il ne faut pas s'étonner que leur préférence aille à ce régime, qui se trouve être en parfait accord avec leur sens aigu de la relativité des valeurs. Ce relativisme n'est ni un nihilisme ni un scepticisme ; il exprime plutôt l'idée qu'il n'est pas plus possible d'adhérer à la vérité absolue. L'ancienne figure du sage qui se croit investi d'un savoir divin et dont les sentences sonnent comme des oracles n'est plus concevable. La parole n'est plus parole *révélée* au devin, au poète, au législateur : elle relève tout simplement de l'expérience humaine⁶⁶.

Ce texte résume bien l'apport nouveau des sophistes, radicalement différent de celui de Platon, aristocrate défendant des vérités absolues, intimement liées à la connaissance du divin.

Conclusion

Les sophistes ont souvent mauvaise presse : on les accuse de fourberie, de malhonnêteté et de raisonnements fallacieux. Cependant, comme je l'ai fait valoir, cette conception ne correspond en rien à la réalité, mais découle plutôt d'une certaine lecture platonicienne. À travers le filtre de Platon, les faits historiques proviennent déformés. Bien sûr, ses dialogues sont d'une richesse incroyable : Platon est un grand philosophe. Toutefois, la même puissance réflexive qui le rend si captivant fait aussi de lui un redoutable combattant littéraire. Platon est *deinos* ; habile et terrible.

Occulter Platon de l'étude des sophistes serait vain, voire impossible. On ne peut se priver des informations que prodigue le philosophe, et ce en raison du peu de fragments des sophistes aujourd'hui disponibles. Heureusement, de nombreux historiens et commentateurs analysent de plus en plus finement aujourd'hui le mouvement sophistique : Guthrie, Romilly, Kerferd et plusieurs autres.

Comme cet article a cherché à le montrer, l'étude de la sophistique se révèle fort instructive. D'abord, pénétrer le mouvement sophistique permet de mieux cerner l'histoire concrète de la Grèce ancienne et particulièrement d'Athènes : on comprend mieux l'avènement de la démocratie, les changements dans le système d'éducation, etc. Ensuite, l'étude des sophistes permet aussi de mieux saisir le monde moderne, puisque les idées de celui-ci trouvent leurs fondements dans l'Athènes démocratique, et probablement davantage auprès des sophistes que de Platon. Les valeurs démocratiques de relativisme, d'agnosticisme (ou même d'athéisme), bref d'humanisme... tout cela prévalait à cette époque et existe encore de nos jours, sous d'autres formes peut-être, mais sur fond d'un seul et même mouvement.

-
1. George Grote, *Histoire de la Grèce*, trad. A.-L. De Sadous, Paris, Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866, p. 174-175.
 2. Théophile Funck-Brentano, *Les sophistes grecs et les sophistes contemporains*, Paris, Hachette, 1879, p. 18.
 3. Platon, *Sophiste*, trad. N. L. Cordero, Paris, Flammarion, 1993, 231d.
 4. Dans André Lask et Michel Narcy, *Philosophie antique*, vol. 8 : Les sophistes anciens, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 115-139.
 5. Platon, *Protagoras*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2002, 329b1-5.
 6. Sénèque, *De Beneficiis*, I, 8, 1-2, cité et traduit par M. Narcy, dans *Philosophie antique*, vol. 8 : Les sophistes anciens, « La sophistique : une manière de vivre ? », Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 128.
 7. William Keith Chambers Guthrie, *The Sophists*, London, Cambridge University Press, 1971, p. 38.
 8. George Grote, *op. cit.*, p. 185.
 9. Platon, *Théétète*, trad. E. Chambry, Paris, Flammarion, 1967, 150°.
 10. Aristote, *Réfutations sophistiques*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Vrin, 1995, 165a22.
 11. *Ibid.*
 12. Platon, *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 1993, 91c-92a.

13. Aristophane, *Les Nuées*, trad. M.-J. Alfonsi, Paris, Flammarion, 1966, p. 157.
14. Jacqueline De Romilly, *Les Grands Sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p. 227.
15. Platon, *Gorgias*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 2012, 457b.
16. Cf. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 1963, p. 1030.
17. *Ibid.*, p. 1031.
18. *Ibid.*
19. *Ibid.*
20. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 317b.
21. Pierre Chantraine, *op. cit.*, p. 1030.
22. Werner Jaeger, *Paideia*, trad. A. et S. Devyver, Paris, Gallimard, 1974, p. 31.
23. Henri-Irénée Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, Éditions du Seuil, 1948, p. 74.
24. *Ibid.*, p. 73.
25. *Ibid.*, p. 74.
26. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 61.
27. Cf., entre autres, Platon, *Protagoras*, 325e-326a.
28. Henri-Irénée Marrou, *op. cit.*, p. 84.
29. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 319d.
30. Cf. Claude Mossé, *Politique et Société en Grèce ancienne : le « modèle » athénien*, Paris, Aubier, 1995, p. 125.
31. Cf. George Briscoe Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 58.
32. Claude Mossé, *op. cit.*, p. 127.
33. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 452e.
34. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 312e.
35. Cf. Platon, *Hippias mineur*, 36b.
36. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 318d-e.
37. Cf. Diogène Laërce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, Tome 2, « Protagoras », Paris, Flammarion, 1965, p. 185 et George Briscoe Kerferd, *op. cit.*, p. 92.
38. Cf. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 338e-339a.
39. *Ibid.*, 339b-ss.
40. Cf. William Keith Chambers Guthrie, *op. cit.*, p. 42-43.
41. Cf. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 465c-e.
42. Cf. George Briscoe Kerferd, *op. cit.*, p. 92.
43. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 129.

44. *Ibid.*, p. 130.
45. *Ibid.*, p. 106.
46. *Ibid.*, p. 134.
47. Cf. la critique de George Briscoe Kerferd à Grote, dans *op. cit.*, p. 48.
48. *Ibid.*, p. 246.
49. Platon, *Théétète*, *op. cit.*, 152a.
50. George Briscoe Kerferd, *op. cit.*, p. 142.
51. Platon, *Théétète*, *op. cit.*, 152a.
52. *Ibid.*, 166d.
53. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 150.
54. Sénèque, *Lettre à Lucilius* 88, 43, cité et traduit par M. Bonazzi, dans *Les sophistes*, « Protagoras d'Abdère », sous la direction de Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, 2009, p. 81.
55. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 270.
56. Voir Platon, *Gorgias*, 448c.
57. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, cité et traduit par M. Bonazzi, dans *Les sophistes*, « Protagoras d'Abdère », sous la direction de Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 76.
58. Sextus Empiricus, *Contre les savants*, IX, 18, cité et traduit par L.-A. Dorion, dans *Les sophistes*, « Prodicos de Céos », sous la direction de Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 363.
59. Jacqueline De Romilly, *op. cit.*, p. 143.
60. Platon, *Les Lois*, trad. L. Brisson et J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2011, 716c.
61. Cf. Platon, *Protagoras*, *op. cit.*, 325b-326e.
62. Cf. Plutarque de Chéronée, *Vie de Périclès*, trad. 36, dans Jean-François Pradeau, *op. cit.*
63. Marie-Laurence Desclos, « Antiphon de Rhamnonte », dans *Les Sophistes*, sous la direction de Jean-François Pradeau, *op. cit.*, p. 163.
64. Cf. *Gorgias*, 483b-d.
65. Claude Mossé, *op. cit.*, p. 138.
66. Alonso Tordesillas, « Les sophistes, maîtres du verbe et du savoir », dans *Le siècle de Périclès*, Paris, CNRS Éditions, 2008, p. 71-72.