

I. Philosophers and Sophists

Socrate citateur d'Homère dans le prologue du *Sophiste*: considérations morales et *elenchos*¹

François Renaud

Université de Moncton, Canada

In the *Sophist* Socrates plays an unusual subordinate role: while in the prologue he proposes the subject of discussion and the Eleatic Stranger's interlocutor, Theaetetus, he remains a mere listener for the rest of dialogue. How should we understand this seeming anomaly? Can the Homeric quotations (*Od.* IX.269-71, XVII.483-7) dominating the prologue contribute to explaining it? In terms of the fictive, or dramatic, chronology, the *Sophist* is evidently linked with the *Theaetetus* and the *Statesman*, which seek to define the sophist, the statesman and the philosopher. It also belongs, however, to another group of dialogues, the *Euthyphro*, *Apology*, *Crito* and *Phaedo*, that deal with the trial and condemnation of Socrates. The significance of the Homeric passages as adapted and combined by Socrates appears at least twofold. First, it indicates that the subject of the dialogue is not simply the sophist, as is often assumed, but the philosopher too, more specifically the difficulty in distinguishing between the two. Secondly, it suggests that the philosopher differs from the sophist in his concern to differentiate between better and worse, and in the fact that, unlike the sophist, the philosopher uses the *elenchus* as practiced by Socrates (226a-231b; cf. 216b6). While the Socratic *elenchus*, often confused with the eristic and so with Sophistry, is inseparable from the condemnation of the philosopher by the city, it also includes elements of continuity with the Homeric notion of shame (ἐλέγχω).

prologue, Homer, citations, ethics, *elenchus*

1. Cadres dramaturgiques et sujet de la discussion

Le *Sophiste* est l'un des dialogues, en style direct, dans lequel Socrate est présent, mais joue un rôle subalterne. Dans le cas du *Timée-Critias* et des *Lois*, son effacement, puis son absence respectivement, peut s'expliquer par le fait que ces dialogues portent sur des sujets - physique et législation - étrangers aux préoccupations du Socrate historique. Cela n'est pourtant pas le cas du *Sophiste*, ou du *Politique*. Bien au contraire. Socrate propose, en un certain sens, le sujet de la discussion et même l'interlocuteur, Théétète, qui en quelque sorte le remplacera. Pourquoi ce choix de mise-en-scène ?

1 Je tiens à remercier l'auditoire pour ces judicieuses questions et remarques.

Selon la chronologie fictive, le *Sophiste* a lieu le lendemain du *Théétète* (*Sph.* 216a1-2), et quelques heures avant le *Politique*. Tel semble donc le cadre global dans lequel il faut lire le *Sophiste*, selon la plupart des commentateurs². Cependant, selon cette même chronologie, le *Sophiste* se rattache, en outre, à un autre groupe de dialogues : l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*. Car à la toute fin du *Théétète*, Socrate affirme devoir « se présenter au portique du Roi, pour affronter l'accusation (γραφῆν) de Méléτος »³. Ce deuxième cadre dramaturgique est habituellement ignoré des commentateurs. Le *Sophiste* est donc lié, d'une part, aux dialogues cherchant à définir le sophiste, le politique et le philosophe respectivement (dont le dernier ne fait pas l'objet d'un dialogue distinct, comme pourrait s'y attendre le lecteur), et d'autre part, à ceux ayant rapport au procès et à la condamnation de Socrate⁴. Le prologue du *Sophiste* contient - et c'est mon hypothèse - des éléments éclairants sur le sens du dialogue et son rapport aux problèmes que soulèvent ces autres dialogues. Le prologue est en effet très riche, mais si complexe que son interprétation est, à bien des égards, malaisée, notamment en raison des citations et allusions homériques qui le traversent. Je ne proposerai donc ici que quelques pistes.

Le prologue présente la rencontre entre Socrate et le nouveau protagoniste, l'Étranger (ξένος) d'Élée. Qui est cet étranger ? Il restera jusqu'à la fin anonyme et mystérieux. Théodore le présente à Socrate comme appartenant au cercle des disciples de Parménide et de Zénon, et comme très philosophe (μᾶλα φιλόσοφον, 216a2-4). Mais Théodore, mathématicien de profession, est-il en mesure de reconnaître un vrai philosophe ? Les répliques de Socrate visent précisément à souligner la difficulté que pose l'identité de l'Étranger et celle du philosophe⁵.

Selon la plupart des commentateurs, le sujet du dialogue est le sophiste⁶. Semblent le confirmer le titre du dialogue ainsi que le thème de la discussion tel que l'annonce l'Étranger au début de l'enquête (218b6-c1). En revanche, la présentation de l'Étranger, par Théodore, en tant que philosophe ainsi que les réactions dubitatives de Socrate à cette présentation soulèvent la question

2 Voir par exemple Gill 2021, 145.

3 210d2-4, trad. Cordero.

4 Cf. Rosen 1983, 61-63 ; Grasso 2008, 308 et *passim*.

5 Cf. Delcomminette 2014, 5.

6 Cf. par exemple Casadesús Bordoy 2013.

de la différence, délicate à établir, entre le philosophe et le sophiste (ou le politique)⁷.

C'est au moyen de références homériques que Socrate fait ressortir la difficulté à distinguer le philosophe et le sophiste. Nombre de commentateurs traitent ces références homériques, à tort, comme de simples ornements littéraires, et les laissent le plus souvent de côté⁸. Car d'abord, le dialogue non seulement s'ouvre, mais aussi se clôt sur des citations homériques, créant ainsi une manière d'unité et de symétrie⁹. L'importance de ces références se voit, en outre, dans le fait qu'elles sont associées à des termes qui joueront un rôle clés dans la discussion technique de l'Étranger, tels que γένος, διακρίνειν, φαντάζεσθαι. Entrons maintenant dans le vif du sujet.

2. Passages homériques adaptés et fusionnés

Théodore annonce donc à Socrate l'arrivée d'un étranger d'Élée qu'il estime éminemment philosophe. La réaction de Socrate surprend : il se demande si l'étranger que Théodore amène ne serait pas plutôt un dieu (θεός) réfuteur déguisé. Socrate en appelle à l'opinion d'Homère, qu'il cite librement, en prose, en fusionnant deux passages issus de l'*Odyssée*. Dans le premier passage homérique (*Od.* IX, 269-271), Ulysse s'adresse au cyclope Polyphème, le priant de respecter Zeus compagnon et protecteur des étrangers-hôtes :

« (Ulysse) Crains les dieux (αἰδεῖο), brave ami, tu vois des suppliants / Zeus se fait le vengeur du suppliant, de l'hôte (Ζεὺς δ' ἐπιτιμῆτωρ ἱκετῶν τε ξείνων τε) / Zeus est l'Hospitalier, qui amène les hôtes et veut qu'on les respecte (ξείνιος, ὃς ξείνοισιν ἄμ' αἰδοίοισιν ὀπηδεῖ) » (*Od.* IX, 269-271, éd. Allen 1907, trad. Bérard).

Le second passage homérique (*Od.* XVII, 483-487) concerne le retour d'Ulysse, déguisé en mendiant, que frappe Antinoos, aussitôt critiqué par l'un des prétendants de Pénélope pour sa démesure, et cela au nom des dieux (au pluriel) protecteurs des étrangers :

« Antinoos, frapper un pauvre vagabond ! insensé, quelle honte (οὐ κάλ') ! Si c'était par hasard quelqu'un des dieux du ciel ! / Les

7 Notomi 1999, 68-71; cf. Gill 2021, 145. Le terme φιλόσοφος apparaît à trois reprises avant même la première occurrence de σοφιστής. L'Étranger admettra plus tard (253c6-9) qu'en recherchant le sophiste ils ont peut-être trouvé d'abord le philosophe.

8 Voir par exemple Langbein 1911, 8-9, Szlezák 2011, Collobert 2020.

9 Pour un survol sur la définition et les fonctions de la citation chez Platon, voir Renaud 2021, 86-90.

dieux prennent les traits de lointains étrangers (θεοὶ ξείνοισιν ἑοικότες ἄλλοδαποῖσι) / et, déguisés de toutes sortes de manières (παντοῖοι τελέθοντες), s'en vont de ville en ville (ἐπιστρωφῶσι πόληας), / surveillant (ἐφορῶντες) aussi bien la démesure des hommes que leur équité (ὑβριν τε καὶ εὐνομίην) » (Od. XVII, 483-487, éd. Allen 1907, trad. Bérard 1924 mod.).

Socrate, dans sa première réplique, fusionne librement ces deux passages homériques comme suit :

« S'il en est ainsi, Théodore, l'étranger que tu amènes, ne serait-il pas – même si tu l'ignores – un dieu (τινα θεὸν), pour adopter le mot d'Homère (κατὰ τὸν Ὅμηρου λόγον) ? Car celui-ci disait, en effet, que les hommes qui respectent la justice sont accompagnés par des dieux, mais c'est surtout le dieu des étrangers (τὸν ξένιον) qui observe (καθορᾶν), chez les hommes, aussi bien 'la démesure' que 'l'équité' (ὑβρεις τε καὶ εὐνομίας [Od. XVII, 487]). Toi aussi, peut-être viens-tu escorté par l'un de ces êtres supérieurs qui, étant donné la faiblesse de nos arguments (φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις), nous regardera et nous contredira (ἐλέγξων) comme s'il était un dieu de la réfutation (θεὸς ὢν τις ἐλεγκτικός) » (Sph. 216a5-b6 ; éd. Burnet, trad. Cordero mod.).

Socrate reprend donc à son compte la notion du dieu des étrangers (ici au singulier) qui observe (καθορᾶν au lieu de ἐφορῶντες) la conduite des humains (ὑβρεις τε καὶ εὐνομίας τῶν ἀνθρώπων), en y ajoutant la réfutation (ἐλέγξων) comme mode de châtement. Toutefois, Théodore dit à Socrate que telle n'est pas la manière de cet étranger, qu'il est plus mesuré (μετριώτερος) que ceux prenant part aux joutes éristiques (ἐριδας), et qu'il n'est pas non plus un dieu, quoiqu'il soit un être divin comme le sont tous les philosophes. Socrate insiste, proteste une fois de plus, et développe plus avant l'image homérique qu'il vient d'esquisser :

« Mais il est probable que son genre (γένος) n'est, pour ainsi dire, guère plus facile à discerner (διακρίνειν) que le genre du dieu. Car ces hommes prennent les apparences les plus diverses (παντοῖοι φανταζόμενοι [au lieu de παντοῖοι τελέθοντες]), en raison de l'ignorance populaire (διὰ τὴν τῶν ἄλλων ἄγνοιαν), pour 'aller de ville en ville' (ἐπιστρωφῶσι πόληας), et ceux qui sont réellement des philosophes (ὄντως φιλόσοφοι) – et non pas ceux qui le sont faussement (πλαστώς) – surveillent (καθορῶντες [au lieu de ἐφορῶντες]) de leur hauteur (ὑψόθεν) la vie (βίον) des gens d'ici-bas. C'est ainsi que, selon certains, on ne peut leur concéder aucune valeur, tandis que pour les autres ils sont dignes de tout. Ils prennent l'ap-

parence (φαντάζονται) tantôt d'hommes politiques (πολιτικοί), tantôt de sophistes (σοφισταί), ou bien encore ils peuvent sembler complètement fous (μανικῶς). Voilà pourquoi, s'il lui plaît de me répondre, j'aimerais entendre l'étranger nous dire (ἡμῖν ἡδέως ἂν πυνθανοίμην) ce que l'on pense chez lui de ces individus, et comment ils les nomment (ἡγοῦντο καὶ ὠνόμαζον) » (216c4-217a1, trad. Cordero mod.).

Socrate évoque, pour une seconde fois donc, le passage homérique concernant la métamorphose des dieux et la surveillance qu'ils exercent sur les conduites humaines (*Od.* XVII, 485-487), contestant ainsi, en autant de fois, le propos de Théodore. Cette fois les philosophes sont décrits comme observant « de leur hauteur (ὑψόθεν) la vie des gens d'ici-bas ». Le terme ὑψόθεν, dont il s'agit de la seule occurrence chez Platon, n'est pas rare chez Homère, où il désigne le plus souvent Zeus¹⁰. Tous ces éléments soulèvent la question de la nature du philosophe, méconnue des non philosophes.

Le double usage de ce passage de l'*Odyssee* pose diverses difficultés, dont deux. Premièrement, ce passage homérique est également cité en *République* II (381d1-e1)¹¹, où il est condamné, alors que Socrate ici l'approuve. En *République* II, il est dit que les dieux ne peuvent changer d'apparence ni tromper parce que cela est incompatible avec leur perfection. Deuxièmement, la manière dont Socrate évoque et utilise l'image homérique consiste à affirmer la proximité, et non simplement la différence, entre le sophiste et le philosophe. En somme, les philosophes, et pas seulement les sophistes (ou les dieux homériques), assument des formes diverses, leur nature véritable étant méconnaissable au commun des mortels. Toutefois, cette multiplicité de formes n'est-elle pas incompatible avec la nature divine du philosophe, comme dans le cas des dieux dans la *République* ?¹² Ou s'agit-il plutôt de la vérité des mensonges d'Homère, après relecture allégorisante ou métaphorique ? Autrement dit, le philosophe se masque-il délibérément¹³ ; ou ses diverses apparences sont-elles plutôt dues à l'ignorance des non philosophes¹⁴ ? J'aimerais traiter de cette question de manière plus générale : comment peut-on distinguer le sophiste du philosophe, si faciles à confondre ?

10 Cf. *R.* VI, 500e3-501a7 (θεῖον παράδειγμα), ainsi que 500b9-c1.

11 Cf. 382a1-2.

12 Cf. par exemple Casadesús Bordoy 2013, 18-21.

13 Rosen 1983, 61 ; Dixsaut 2001, 293-294.

14 Notomi 1999, 70.

3. Réfutation et préoccupations éthiques

La question de la réfutation (ἐλέγχος) apparaît ici capitale. D'abord, comme nous l'avons vu, Socrate, inquiet, se demande si l'Étranger ne serait pas un dieu déguisé venu le réfuter : « Toi aussi, peut-être viens-tu escorté par l'un de ces êtres souverains qui, étant donné la faiblesse de nos arguments (φαύλους ἡμᾶς ὄντας ἐν τοῖς λόγοις), nous regardera et nous contredira (ἐλέγξων) comme s'il était un dieu de la réfutation (θεὸς ἐλεγκτικός) ». Tandis que les dieux observent la démesure et l'équité des mortels, et les punissent en distinguant entre le meilleur et le pire, le philosophe punit par la réfutation. La réfutation apparaît, en effet, comme la méthode philosophique par excellence, en l'occurrence celle de Socrate. Celui-ci administre à ses contemporains le châtiment (ou la correction) de la réfutation, comme c'est expressément le cas par exemple dans le *Gorgias*¹⁵. La sixième définition du sophiste proposée par l'Étranger (226a-231b) décrit très exactement la méthode réfutative de Socrate (230d-231b), que l'Étranger appelle la sophistique de noble descendance (ἡ γένει γενναία σοφιστική, 231b7-8). Mais Socrate est-il véritablement un sophiste aux yeux de Platon ? Ou s'agit-il plutôt d'une erreur de discernement de la part de l'Étranger, erreur qui confirmerait la grande difficulté, évoquée dans le prologue, de distinguer le philosophe du sophiste ? Comme nous l'apprend l'*Apologie* (23d), l'accusation de Socrate, avancée par ses anciens accusateurs, réside dans le fait que les Athéniens n'ont pas su distinguer le philosophe du sophiste. Dans le *Sophiste*, l'Étranger réfuteur défend-t-il ou, au contraire, accuse-t-il Socrate ? Dans le prologue, Théodore, pour sa part, ne semble pas discerner la différence entre réfutation dialectique et réfutation éristique (216b7-8). En va-t-il de même de l'Étranger ? Pourtant, celui-ci a identifié et séparé, un peu plus tôt dans la suite de définitions, le genre éristique (ἐριστικόν, 225c-d). Il est toutefois frappant qu'il ne choisisse pas, parmi les six définitions qu'il avance du sophiste, celle qui lui semble la meilleure, d'autant que celles-ci ne sont pas toutes compatibles les unes avec les autres. Il en donne peut-être la raison, à la fin de son parcours, après avoir résumé les six définitions :

« N'as-tu pas remarqué que lorsque quelqu'un, qui semble maîtriser plusieurs connaissances, n'est nommé que par le nom d'une seule technique, cela signifie que l'apparence qu'il a n'est pas saine, ce qui nous montre que, par rapport à n'importe quelle technique, il ne voit pas quel est le but

15 Cf. Renaud 2022, 14-16, 177-190, 273-282. Dans la *République* (VII, 534b8-c5), la réfutation est encore en un certain sens la méthode de la philosophie.

de toutes ses connaissances (οὐ δύναται κατιδεῖν ἐκεῖνο αὐτῆς εἰς ὃ πάντα τὰ μαθήματα ταῦτα βλέπει), et c'est pour cela (διὸ καὶ) que l'on donne à celui qui possède ces connaissances, plusieurs noms au lieu d'un seul (πολλοῖς ὀνόμασιν ἄνθ' ἑνός) ? » (232a1-6, trad. Cordero mod.).

Pourtant, l'*elenchos* socratique, selon la sixième définition, distingue le meilleur du pire, en visant la purification de la double ignorance, libération estimée « la chose la plus pure et la meilleure pour celui qui aspire au véritable bonheur (ταῦτα ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι) » (230e2-3). C'est pourquoi, en outre, le philosophe socratique ne prétend pas tout connaître (πάντα ἐπίστασθαι), contrairement au sophiste (232e-233a). En somme, il est possible que l'Étranger ne soit pas en mesure de distinguer la réfutation philosophique de l'éristique sophistique, et cela peut-être parce que son art de la division est d'ordre exclusivement logique et ontologique, dénuée de toute considération morale¹⁶. Or l'éthique apparaît centrale à la philosophie, y compris dans la description qu'en fait Socrate dans le prologue. Les vrais philosophes (ὄντως φιλόσοφοι), contrairement à « ceux qui le sont faussement (πλάστῳς), surveillent de leur hauteur la vie (βίον) des gens d'ici-bas » (216c5-7). La philosophie, dans la mesure où elle s'intéresse à la vie des hommes, aurait donc pour objet premier la question de la justice et, partant, de la piété. En cela elle prendrait appui sur la poésie homérique, laquelle repose notamment sur des considérations morales, à commencer par l'opposition entre la démesure et l'équité (cf. ὕβρεις τε καὶ εὐνομίας, *Od.* XVII, 487 ; *Sph.* 216b3).

Il y a plus, semble-t-il. Selon la sixième définition, l'*elenchos* tel que pratiqué par Socrate implique le sentiment de honte (αἰσχύνῃ, 230d1), que provoque la contradiction avec soi-même. La question se pose de savoir quel peut être le rapport de l'*elenchos* pratiqué par Socrate à la poésie homérique. Comme l'indique Chantraine (1968-1980), *elenchos* chez Homère signifie la honte ressentie dans l'incapacité de démontrer sa valeur (ἐλέγχω : « faire honte de », p. ex. *Il.* XI, 313), et plus tard, dans le grec savant, « prouver, réfuter ». De plus, le terme apparenté αἰδώς, et les mots de même famille (cf. αἰδομαι), apparaît dans le premier passage homérique auquel fait allusion Socrate : Ulysse face au cyclope évoque Zeus l'Hospitalier : « Crains les dieux, brave ami (ἀλλ' αἰδεῖο, φέριστε, θεούς) » (*Od.* IX, 269). La notion homérique d'*elenchos* signifie le sentiment de l'honneur, parfois la crainte du blâme d'autrui. En somme, le lien entre l'*elenchos* socratique et la honte

16 Cf. Mouze 2020, 178.

s'inscrit, consciemment chez Platon semble-t-il, dans une certaine continuité avec la vision homérique, et lui est peut-être même redevable¹⁷.

17 Cf. Chantraine 1968-1980, 335, ainsi que Dorion 1990, 312-317, et Renaud 2022, 164-170, 312-317.