

# Éléments pour une philosophie antilogique

LUIS FELIPE BELLINTANI RIBEIRO\*

**Summary:** 1. Penser l'antilogie, avec Mario Untersteiner. 2. Contre l'antilogie, les philosophes de l'Un. 3. Conclusion: avec les poètes.

**Abstract:** This paper argues that the view that on everything there are always two opposing discourses is not just a personal opinion of the sophist Protagoras, but it affects the ancient Greek culture in general, including the authors who apparently are the main opponents of the contradiction (Parmenides, Plato and Aristotle).

**Keywords:** sophistry, antilogy, contradiction, ancient philosophy.

## 1. Penser l'antilogie, avec Mario Untersteiner

Le terme «antilogie» évoque d'emblée deux auteurs anciens, qui sont associés à la sophistique non sans raison : 1) Protagoras, dont l'une des œuvres s'intitulait précisément *Antilogies*, auteur présumé de la fameuse phrase selon laquelle «à propos de toute chose (*prágma*: sujet, affaire) il y a deux discours opposés (*antikeiménous lógous*) l'un à l'autre»<sup>1</sup>, qu'on peut considérer comme l'énoncé majeur de la thèse de l'antilogie ; et 2) l'auteur anonyme d'un recueil auquel on donne couramment le titre de *Discours Doubles* (*Dissoi lógoi*), formule constituant les premiers mots du texte, qui est reprise comme un refrain au début des quatre premiers chapitres: «discours doubles sont prononcés sur le bon et le mauvais / le beau et le laid / le juste et l'injuste / le vrai et le faux».

Avant d'entrer dans la lecture de ces textes, du reste bien connus et discutés, je voudrais d'abord attirer l'attention sur quelques détails.

Considérons l'attribut que Diogène Laërce donne au sujet syntaxique de la thèse de l'antilogie. Il dit que «Protagoras fut le *premier* (*prótos*) à affirmer qu'à propos de toute chose il y a deux discours opposés l'un à l'autre»<sup>2</sup>, comme il a été le premier à faire beaucoup d'autres choses associées à la sophistique.

«Le premier» suppose «pas le seul» et suggère «premier d'une série plus ou moins longue». En fait, dans une variante du fragment transmis par Clément d'Alexandrie<sup>3</sup>, les autres qui disent cela, parmi lesquels Protagoras serait seulement le premier, sont simplement «les Grecs», sans aucune restriction.

«Les Grecs affirment, et Protagoras en premier, qu'à tout discours s'oppose un autre discours (*pantì lógoi lógon antikeísthai*). »<sup>4</sup>

---

\* Universidade Federal Fluminense et Fondation CAPES, Brésil

<sup>1</sup> DIELS-KRANZ et UNTERSTEINER: A20.

<sup>2</sup> Trad. Mauro Bonazzi. Les traductions de Mauro Bonazzi, de Louis-André Dorion et de Marie-Laurence Desclos que je cite dans le texte se trouvent in *SOPHISTES, Écrits complets*, dir. trad. et prés. Jean-François Pradeau, Flammarion, Paris 2009, 2 v.

<sup>3</sup> *Stromates* VI, 8, 65, dans le cadre d'une stratégie générale qui consiste à opposer les grecs [païens] aux chrétiens.

<sup>4</sup> Trad. Mauro Bonazzi

La référence à la Grèce apparaît aussi dans la formule-refrain de l'autre texte, dans ce cas-là avec une restriction – «par ceux qui philosophent» – ce qui constitue quand même une énorme généralisation:

«des discours doubles sur le bon et le mauvais sont prononcés, en Grèce, par ceux qui philosophent (*dissoi lôgoi légontai en tãi Hellãdi hypò tòn philosophoúnton*).»

Cette référence aux philosophes grecs n'apparaît plus explicitement quand la formule se répète au début des chapitres suivants sur le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, mais le parallélisme suggère qu'elle vaut toujours.

La généralisation n'est pas exagérée. Encore faut-il déterminer de façon plus précise ce que l'on entend exactement par «antilogie». Mais si d'emblée on imagine deux partis en vis-à-vis (*anti*), qui soutiennent des discours (*-log-*) sur un thème quelconque avec quelque degré de divergence, chacun avançant une thèse différente, on trouvera sans difficulté, partout dans la littérature grecque, des antilogies: dans les *agônes* de l'épopée, de la tragédie, de la comédie, des discours juridiques, des débats politiques rapportés par les historiens, dans l'*élenchos* et l'éristique, dans le dialogue socratique, chez Zénon d'Élée et dans la tradition dite «dialectique», chez les sophistes, chez les mégariques, chez les sceptiques, outre les réflexions de Platon et d'Aristote sur ce thème.

Pour déterminer de façon plus précise le sens du terme antilogie, on peut se baser sur la typologie d'Aristote ci-dessous à propos de la notion d'opposition, qui aboutit, si on se limite au domaine du *lôgos*, à la contradiction tout court, opérée par la simple négation.

*Catégories*, Chapitre X, "Des opposés" :

§ 2 «Une chose peut être opposée (*antikeísthai*) à une autre de quatre manières différentes; ou comme les relatifs (*tà prós ti*), ou comme les contraires (*tà enantía*), ou comme privation et possession (*stéresis kai héxis*), ou enfin comme affirmation et négation (*katáphasis kai apóphasis*). § 3 Et pour donner des exemples, toutes ces choses sont opposées entre elles, ainsi qu'en fait de relatifs, le double l'est à la moitié; en fait de contraire, le bien au mal, en fait de privation et de possession, l'aveuglement et la vue ; et enfin, en fait d'affirmation et de négation : il est assis, il n'est pas assis»<sup>5</sup>.

Admettons donc que la thèse de l'antilogie n'est pas une simple opinion de Protagoras ou de l'auteur anonyme des *Discours Doubles*, mais qu'elle joue un rôle central dans la culture grecque. En fait, «le premier à dire» peut bien signifier «le premier à expliciter en mots ce qui était déjà expérimenté d'une façon implicite», de sorte que Protagoras ne serait pas au début de la série, mais à son milieu, au sommet, peut-être, d'une courbe qui commencerait déjà chez Homère, et qui disparaîtrait dans un moment tardif de l'histoire occidentale, quand la forme d'argumentation *in utramque partem* perd de son importance. Comme le dit Untersteiner<sup>6</sup>, l'expérience des deux *lôgoi* était déjà dans la mentalité grecque quand Protagoras la formule. On peut imaginer que cette expérience s'affaiblit dans l'histoire à chaque fois que l'esprit d'une époque est mené à croire qu'il y a un critère fort capable de déterminer sans hésitations le *lôgos* propre et unique de chaque chose. Ce sont ou bien les époques centrées autour du divin, et dans ce cas là ses représentants parmi les hommes fournissent le modèle de la vérité monadique, ou bien les époques centrées autour de la raison humaine et de sa capacité à trouver la

---

<sup>5</sup> Trad. Barthélemy Saint-Hilaire. Toutes les traductions de B. Saint-Hilaire des textes d'Aristote se trouvent in <http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/table1.htm>

<sup>6</sup> *I Sofisti*, sur l'édition brésilienne: *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*, Paulus, São Paulo 2012, p. 50.

vérité de façon claire et distincte ; selon la réflexion de Camus sur la tragédie, il s'agit des époques non-tragiques<sup>7</sup>.

Avant de nous tourner vers le début de la courbe, dont Protagoras serait, selon notre hypothèse, le sommet, regardons, un moment, de l'autre côté. L'époque actuelle, malgré les énormes progrès scientifiques et technologiques, ne peut plus se fier à la science ou à la technique comme à un critère de certitude. Malgré la division récurrente en deux champs opposés d'opinions à propos de presque tous les sujets, hors des domaines contrôlables par une rationalité strictement technique, chaque champ continue à parler comme s'il avait le monopole de la raison, tandis qu'il ne resterait à la part adverse que l'irrationalité pure et simple, phénomène que Marc Angenot appelle « dialogue de sourds »<sup>8</sup>. Ne serait-il donc pas opportun, pour cette raison, de revenir à la question de l'existence de deux discours opposés sur toute chose, sans même considérer l'importance intrinsèque de cette question, du point de vue historiographique et philologique?

Revenons au début de la courbe et disons quelques mots sur la présence de l'antilogie dans la mentalité grecque. Admettons que, pour des raisons historiques, un certain relativisme culturel ait toujours traversé la conscience et l'inconscient des Grecs. La formule suivante d'Hanna Arendt est plutôt une provocation rhétorique qu'une loi scientifique, mais elle mérite tout-de-même d'être citée : «l'impartialité est venue au monde avec Homère»<sup>9</sup>. Ce qui signifie: les deux armées en guerre sur les champs de Troie, à mi-chemin entre l'Asie et l'Europe, l'Orient et l'Occident, se partagent la faveur des dieux et le respect des hommes; aucune n'a l'exclusivité de la dignité. L'«Autre» n'est pas simplement une négation absurde du «Soi-Même», il n'est pas destiné à être supprimé. Il est donc autorisé à réclamer ses raisons et à poser un discours différent ou même contraire par rapport à celui qui lui fait face. Cet événement est surprenant et n'a rien d'évident. Au contraire. Les hommes ont tendance à naturaliser leur perspective et à confondre leur façon de voir le monde avec le monde lui-même, ce que Castoriadis appelle métaphoriquement « clôture »<sup>10</sup>. Sortir de la clôture signifie imaginer la possibilité de discours contraires aux discours traditionnels sur les choses : ma représentation et ma désignation du monde correspondent-elles au monde ou non ?

L'expérience de cette interrogation est étroitement liée à l'avènement même de la philosophie, qui consisterait à poser la question de comment désigner ce qui dans le monde est effectivement en soi-même. Le *thaumázēin*, par lequel, selon Platon et Aristote, la philosophie commence, présuppose d'une certaine manière la présence d'énoncés opposés. Même quand on est convaincu que les choses sont déterminables et exprimables par un énoncé déterminé, si l'on s'en étonne, c'est bien parce qu'on s'en est éloigné et que l'on a vu la possibilité de l'énoncé contraire: pourquoi les choses sont-elles ainsi et non autrement? Voilà les deux discours: «les choses sont comme ça» *versus* «les choses ne sont pas comme ça, mais autrement».

Continuons à nous en remettre à l'autorité d'Untersteiner à propos de la présence de l'expérience des deux *lógoi* au sein de la mentalité grecque avant que Protagoras ne la formule, dans l'ambiance prosaïque de la *pólis* classique du siècle de Périclès. Outre le contact avec les usages et coutumes des peuples avoisinants, qui favorise le relativisme culturel<sup>11</sup>, l'helléniste italien trouve dans la

---

<sup>7</sup> Cf. A. CAMUS, conférence *Sur l'avenir de la tragédie*, 1955: «Il semble en effet que la tragédie naisse en Occident chaque fois que le pendule de la civilisation se trouve à égale distance d'une société sacrée et d'une société bâtie autour de l'homme».

<sup>8</sup> *Dialogues de sourds : traité de rhétorique antilogique*, Mille et une Nuits, 2008.

<sup>9</sup> *Le concept d'histoire* in *La crise de la culture*, traduction française sous la direction de P. Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 70.

<sup>10</sup> *Domaines de l'homme (Les carrefours du labyrinthe II)*, par l'édition brésilienne: *A polis grega e a criação da democracia* in *Os domínios do homem (As encruzilhadas do labirinto II)*, Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1987, p. 269.

<sup>11</sup> *Op. cit.* p. 51.

spécificité de la religion grecque d'autres raisons permettant d'expliquer l'origine de ce phénomène<sup>12</sup>. D'abord, l'idée que la fortune change et se révèle parfois bienveillante, parfois adverse, soit de façon diachronique dans la narration épique, soit de façon synchronique dans la conscience lyrique. Ensuite, la présence de ce qu'il appelle le «mythe contradictoire», issu de la double source (hellénique et non-hellénique) de la religion grecque, la civilisation mystique et spiritualiste méditerranée et la civilisation logique indo-européenne. Cette dualité culminerait, selon lui, dans la tragédie attique. À ce propos, Untersteiner remarque que la *dikè* n'est pas univoque. Une fois maltraitée, la Diké se transforme en Érinnye, ce qui conduit à des scènes où s'opposent plusieurs *dikai* rivales, comme des esprits de vengeance en lutte les uns contre les autres.

D'ailleurs, en ce qui concerne la mythologie grecque, Platon<sup>13</sup> avait déjà remarqué la difficulté d'y fonder quelque définition univoque que ce soit. Si Euthyphron a raison et si le pieux n'est que ce qui plaît aux dieux, on aura, certes, dans le cadre du polythéisme grec, des définitions du pieux différentes, voire contraires.

Même ce qui pourrait procurer un peu d'unité, la *Diòs Boulé*, la volonté de Zeus, n'écarte pas le dilemme, car il arrive que des inclinations contraires soient en concurrence les unes avec les autres dans l'esprit de Zeus lui-même<sup>14</sup>.

Avant de parler de Protagoras, Untersteiner parcourt un chemin qui passe par les Présocratiques. Dans ce cadre, le chercheur mentionne<sup>15</sup> des idées dualistes et mobilistes. Le dualisme, de façon évidente, donne lieu à des énoncés opposés, par exemple, «le principe est pair» et «le principe est impair». De même, dans le cas du mobilisme. Si la réalité que le discours désigne change et cesse d'être ce qu'elle était pour devenir ce qu'elle n'était pas, les propositions qui disent cet être et ce ne pas être se vérifieront toutes les deux.

Or, il n'est pas ici question de savoir si ces idées correspondent de façon rigoureuse à la pensée de certains philosophes, comme Pythagore ou un pythagoricien déterminé, ou Héraclite ou quelqu'un d'autre influencé par Héraclite. Nous préférons prêter l'oreille à ce qu'Aristote dit de l'effet produit par ces idées sur l'esprit de l'époque. Notons que dans le livre IV de la *Métaphysique*, quand il s'agit précisément d'interdire l'antilogie (le mot «contra-dic-tion» n'est que la version latine du mot grec «anti-log-ie»), le Stagirite se sent obligé de discuter avec plusieurs philosophes antérieurs, y compris Parménide. Le Parménide, certes, de la *dóxa*, non celui de *Palétheia*, mais Parménide tout-de-même, qu'Aristote présente ailleurs comme un physiologue du dualisme feu/terre. Ce n'est pas par hasard si Aristote discute ici le phénoménisme attribué à Protagoras, et le mobilisme attribué à Héraclite ou à ses partisans. Scène très curieuse: le génie d'Aristote essaie d'établir la non-contradiction comme le premier et le plus fort des principes, tandis que la quasi-totalité de ses prédécesseurs se refusait apparemment à l'accepter même comme une vérité de second ordre. Aucun doute, donc, que la thèse de l'antilogie était bien répandue en Grèce. Nous reviendrons sur le livre IV de la *Métaphysique*.

Continuons sur le chemin ouvert par l'interprétation d'Untersteiner.

Le chercheur avance deux autres thèses: je voudrais en accepter une et refuser l'autre. Je voudrais accepter son idée selon laquelle l'opposition entre deux points de vue antithétiques serait «tragique» par sa nature<sup>16</sup>. Très intéressante, l'idée que la question de l'antilogie ne se borne pas au domaine strictement, disons, «logique», mais qu'elle s'insère dans un champ plus large, où des mots

---

<sup>12</sup> p. 52.

<sup>13</sup> *Euthyphron* 7a-8a.

<sup>14</sup> Untersteiner, *op. cit.*, p.53.

<sup>15</sup> p. 56.

<sup>16</sup> p. 55.

comme «angoisse» peuvent surgir<sup>17</sup>. Mais je voudrais refuser son autre idée, selon laquelle l'antilogie ne peut être qu'une situation provisoire, qui doit forcément être surmontée par une situation définitive d'un autre ordre, monadique et meilleure. Est-ce que la position antilogique peut fournir, en elle-même, le fondement d'une bonne philosophie? Ou bien doit-on toujours tomber dans le jugement platonicien (l'opposition entre la mauvaise éristique et la bonne dialectique)<sup>18</sup> ou dans le jugement aristotélicien (connaître l'art des discours opposés pour ne pas se laisser tromper par les adversaires), selon lequel la dignité de l'antilogie serait au mieux celle d'une propédeutique?

«Il faut, de plus, être en état de plaider le contraire de sa proposition, comme il arrive en fait de syllogismes, non pas dans le but de pratiquer l'un et l'autre (le non vrai et le non juste), car il ne faut pas conseiller le mal, mais **pour ne pas ignorer ce qu'il en est, et afin que, si quelque autre orateur voulait discourir au détriment de la justice, nous soyons nous-mêmes en mesure de détruire ses arguments** (*hína mè lantháneí pòs ékhei, kai hápos álou kbroménou toís lógois mè dikaíos autoì hýein ékbomen*). À la différence des autres arts, dont aucun n'arrive par le syllogisme à une conclusion opposée, la rhétorique et la dialectique sont seules à procéder ainsi, l'une et l'autre supposant des contraires. Toutefois, les matières qui s'y rapportent ne sont pas toutes dans les mêmes conditions, mais toujours ce qui est vrai et ce qui est naturellement meilleur se prête mieux au syllogisme et, en résumé, est plus facile à prouver»<sup>19</sup>.

Si le «tragique» désigne une condition de principe, et non une situation parmi d'autres possibles, alors on ne saurait surmonter la contradiction une fois pour toutes. Le tragique signifie exactement la nécessité de choisir entre deux options qui sont à la fois bonnes et mauvaises. Se décider pour le bon pur au détriment du mauvais tout court serait facile – personne ne cesserait de le faire – mais quand serait-ce le cas?

Respecter la loi de la cité en laissant son frère sans sépulture, ou plaire aux dieux et rendre hommage aux traîtres? Venger la mort de son père en se faisant matricide, ou sauver sa mère sans faire justice?<sup>20</sup> Voilà l'antilogie double et tragique qui oppose un chemin à la fois bon et mauvais à un autre chemin à la fois bon et mauvais. Nier cette sagesse et essayer d'isoler les contraires peut nous faire tomber dans une autre espèce d'*hýbris*: la chasteté absolue d'un Hippolyte est négligence devant Aphrodite, et il finira maculé de sang à cause de sa pureté<sup>21</sup>. Même si toute décision dans la vie n'est pas aussi dramatique, la loi majeure pour les hommes continue à être la mort: la seule façon d'épargner la mort à un fils serait de ne pas le laisser naître et devenir un mortel.

Untersteiner trouve une raison pour penser que l'antilogie dans le cadre de la philosophie de Protagoras n'est qu'un moment provisoire: son apparente incompatibilité avec une vision du monde

---

<sup>17</sup> p.59.

<sup>18</sup> Cf. G.B. KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981, p. 65: «Once the three terms eristic, antilogic and dialectic are clearly distinguished a good many things fall into place. Plato is wholly opposed to eristic, and is completely committed to dialectic. Antilogic for him comes in between eristic and dialectic. It can be used simply for eristic purposes. On the other hand if it is claimed as a sufficient path to truth it also meets with Plato's condemnation. But in itself it is for Plato simply a technique, neither good nor bad.»

<sup>19</sup> *Rhétorique* I, 1, 1355a30-9, trad. Charles-Émile Ruelle.

<sup>20</sup> Quant à Oreste et à Alcéméon, remarquons que les *Discours Doubles* les mentionnent, dans le chapitre 3, "Sur le juste et l'injuste", comme exemples du caractère relatif de ces deux notions opposées: « Et il est juste de tuer ceux qui nous sont le plus chers, puisque Oreste et Alcéméon l'ont fait ; même le dieu a déclaré par oracle que ce qu'ils avaient fait était juste » (trad. Louis-André Dorion).

<sup>21</sup> EURIPIDE, *Hippolyte*, v. 10-23.

léguee notamment par Platon<sup>22</sup>, où la question de l'*orthón* dans le domaine du langage, de l'*orthoépeia*, de l'*orthótes onomáton*, joue un rôle de premier ordre. La solution serait alors d'accommoder, au fil de la diachronie, les deux-*lógoi* et le seul bon-*lógos*, en les réconciliant. Mais y a-t-il en fait incompatibilité? Ou c'est nous qui voudrions voir cette tragédie culminer en un dénouement heureux, avec, enfin, la victoire du discours fort sur le faible, et, toujours de nouveau, celle du sérieux philosophique sur l'étrangeté sophistique?

Chez Protagoras il y a d'autres thèses incompatibles de façon encore plus frappante. On les découvre, si l'on considère l'ensemble des témoignages et des fragments qui lui sont attribués, et si l'on essaie d'en faire un système. En ce qui concerne notre sujet, rien n'est plus incompatible avec la thèse de l'antilogie que la célèbre phrase selon laquelle «il est impossible de contredire» (*ouk éstin antilégein*)<sup>23</sup>.

En somme, y a-t-il toujours des *lógoi antikeímenei*, ou est-il impossible d'*antilégein*? Nécessaire ou impossible? Toujours ou jamais?

Il y a là un point, d'ordre, disons, méthodologique, qui normalement échappe aux interprètes, malgré son évidence, à cause de l'orthodoxie du concept de méthode scientifique, même quand il s'agit d'interpréter l'hétérodoxie sophistique: le surgissement et la juxtaposition des deux propositions (1. *lógos antikeíménous éinai*; 2. *ouk éstin antilégein*) sont la pleine manifestation de la thèse de l'antilogie. Si l'on souligne que la thèse de l'antilogie, afin de continuer à être valide, doit se soustraire à la loi qu'elle même impose, on voit surgir au moins un discours qu'on ne peut pas contredire<sup>24</sup>. Donc, l'apparente incompatibilité des deux thèses confirme la vérité de la première, et l'éventuelle conversion de la première en hyper-thèse absolue confirme, au moins dans ce cas d'exception, la vérité de la deuxième.

Mais il faut aussi être orthodoxe et essayer de rendre compatibles les thèses en question selon un principe de cohérence.

La compatibilité entre la nécessité des *antikeímenei lógoi* et l'impossibilité de l'*antilégein*, on la soutient de façon aussi classique, en recourant à la métaphore de la vision. Chacun des deux discours opposés est avancé par une personne différente qui regarde la chose selon une perspective différente. Si l'on se met dans la perspective de chacun, on voit que son discours correspond à ce que la chose est, à partir de cette perspective, donc qu'il est vrai. Si un deuxième discours déclare l'opposé de ce que déclare le premier, c'est parce qu'il parle d'un autre aspect<sup>25</sup> de la chose, différent de l'aspect visé par le premier discours lors de son énonciation.

Un discours qui semble faux n'est qu'un discours sur un aspect particulier de la chose, ce qui veut dire qu'il est vrai dans une certaine relation/situation. La thèse «tout est vrai», attribuée aussi à Protagoras, est évidemment compatible avec la thèse «il est impossible de contredire», et, selon le point de vue qu'on vient d'éclaircir, avec la thèse des deux discours opposés. Il ne s'agit pas de corriger le discours opposé, mais de chercher la perspective qui le valide.

La question du rapport entre le discours et la chose peut être ainsi réglée, mais cette solution entraîne une autre question non moins problématique, celle du statut de la chose en question. Si, malgré

---

<sup>22</sup> Cratyle 391b11-c4 ; Phèdre 267c4-7.

<sup>23</sup> DIOGENE LAËRCE, 52-3: «Il fut le premier (...) à proposer l'argument d'Antisthène qui s'efforce de démontrer qu'il n'est pas possible de contredire.» (trad. Mauro Bonazzi). Aussi PLATON, *Euthydème* 286b8-c4 : «*ouk éinai antilégeim*».

<sup>24</sup> Cf. diverses versions de l'objection classique à l'admission de la contradiction et aux thèses de type relativiste en général : PLATON, *Théétète* 171b et *Euthydème* 286b8-c4; ARISTOTE, *Métaphysique* IV, 5, 1009a6-15 et 6, 1011a14-5; SEXTUS EMPIRICUS, *Contre les savants* VII 389, etc.

<sup>25</sup> La notion d'«aspect» entraîne une ambiguïté très intéressante. D'un côté, l'*éidos* est le critère même par lequel Platon et Aristote figent les étants en ses espèces respectives, régies par l'unité et l'identité, vraies formes ontologiques. D'autre côté, le recours à la métaphore visuelle (*horáo, éidon, éidos, specio, specie; aspicio, aspectus*) favorise le contre-argument qui met en relief la multiplicité selon laquelle les étants montrent leurs semblants.

les changements d'aspects, la chose reste la même, sommes-nous alors dans le cadre d'une certaine ontologie de la substance ? La thèse « tout est vrai » s'attache à une ontologie de la surface, la surface des *phainómena*, la surface des *dokoúnta* ; il n'y a rien sous l'apparence. S'il n'y a pas de substance sous cette surface, pourquoi s'agirait-il de la même chose, celle sur laquelle il y aurait deux discours opposés ?

Dans le *Théétète* de Platon, quand Socrate expose la doctrine de Protagoras<sup>26</sup>, le problème est posé dès le début, car Socrate, parlant comme s'il était Protagoras, dit que c'est le même vent qu'on peut percevoir comme froid et comme chaud<sup>27</sup>. Pour une pensée qui va culminer dans la négation de l'un en soi et par soi, le statut de cette identité est un problème. Les noms des langues naturelles procurent, certes, un type d'identité aux choses de l'expérience commune. Et Protagoras est intéressé par l'art de l'usage correct des mots probablement parce que le rapport des mots aux choses n'est jamais, en principe, libre d'équivoque. L'unité de l'*homónoia* d'une cité se bâtit à partir d'une pluralité de perspectives différentes et irréductibles: l'homonymie – utiliser les mêmes mots pour parler de choses différentes – est donc inévitable. Les mots des langues opèrent dans le registre de l'universel, car chacun est dit plusieurs fois en des contextes différents, voilà le «un sur plusieurs» (*hèn epì pollón*) de l'universel. Si les faits sont singuliers et irréductibles, il y aura toujours un décalage entre le nom et le chose, et il faudra toujours se soucier de ce rapport.

Puisque nous évoquons maintenant la tendance de la pluralité individuelle et culturelle – et du relativisme qui en découle – à produire deux discours opposés, et en même temps la tendance de chaque discours à soutenir sa propre unité contre son opposé, le moment est venu de passer à l'autre texte, les *Discours Doubles*, qui aborde précisément ce point. Le texte a la forme d'une querelle entre deux groupes (de philosophes). Il s'agit d'une double manière de se rapporter au "deux". Les uns avancent qu'une même chose est en même temps une et son contraire – un qui est deux – car elle est ainsi pour les uns, autrement pour les autres ; les autres avancent que les contraires sont choses différentes – deux qui sont, chacun, un – car chaque discours soutient sa propre unité contre son opposé.

[1, 1] «Des arguments opposés sur le bien et le mal sont avancés, en Grèce, par ceux qui philosophent: les uns affirment que **le bien est une chose, le mal une autre** (*hos állo mén esti tò agathón, állo dè tò kakón*); d'autres affirment qu'ils sont **la même chose et que la même chose est bonne pour les uns, mauvaise pour d'autres, et que pour le même homme elle est tantôt bonne, tantôt mauvaise** (*hos tò autó esti, kai toís mèn agathòn ée, toís dè kakón, kai tói autói anthrópoi toè mèn agathón, toè dè kakón*)».

[2, 1] «Certains soutiennent en effet que **le beau est une chose et le laid une autre** (*állo mèn émen tò kalón, állo dè tò aiskhrón*); de même que leur nom est différent, de même aussi leur réalité. D'autres, cependant, soutiennent que **la même chose est belle et laide** (*toutò kalòn kai aiskhrón*)».

[3, 1] «Pour certains **le juste est une chose, l'injuste une autre** (*mèn állo émen tò díkaion, állo dè tò ádikon*), alors que pour d'autres **la même chose est juste et injuste** (*toutò díkaion kai ádikon*)».

---

<sup>26</sup> À partir de 151e.

<sup>27</sup> 152b

[4, 1] «l'un affirme que **le discours faux et le discours vrai sont différents** (*állon mèn tòn pseústan émen lógon, állon dè tòn alathê*), l'autre affirme, en sens contraire, qu'**ils sont identiques** (*tòn autòn aîn*)»<sup>28</sup>.

Comme les arguments sont développés en chiasme par rapport à cette énonciation, résumons la syntaxe des 4 premiers chapitres de la façon suivante: pour la thèse 1 (ou thèse tout court) les contraires sont attributs d'une seule chose, selon des relations distinctes; pour la thèse 2 (ou antithèse) les contraires sont sujets.

Il est donc évident que ses deux thèses ne sont pas en contradiction (l'antithèse n'est pas vraiment une antithèse). Car la thèse ne dit pas que le bon (bien) et le mauvais (mal), en tant que sujets de la phrase, sont la même chose, comme l'interprète l'antithèse, mais que la même chose est bonne et mauvaise (elle possède deux attributs). Il y a ceux qui y trouvent une raison pour considérer le *Discours Doubles* comme un texte mineur (par exemple: Diels et Kranz<sup>29</sup>, Barnes<sup>30</sup>, Nestle<sup>31</sup>). Mais l'auteur n'est pas nécessairement naïf, au point de ne pas se rendre compte que la querelle est fautive, et de commettre l'*ignoratio elenchi*. Une autre interprétation est possible. Les deux thèses ne sont pas contraires, car elles parlent de choses différentes, mais elles ne sont pas non plus disjointes. La première parle des choses. Des choses qui vont recevoir des prédicats opposés. La deuxième parle des opposés. Des énoncés opposés à propos des choses. À un premier niveau, les thèses sont même complémentaires. Mais on ne peut pas penser chaque thèse hors de tout un réseau de relations qui constitue un deuxième niveau dans lequel les deux thèses en question s'opposent vraiment. La thèse du relativisme apporte la leçon du multiculturalisme et de l'égalité des individus, mais aussi le danger du nihilisme. Elle est liée à l'esprit démocratique et cosmopolite, à la conscience de la différence irréductible entre *nómos* et *phýsis*, et à la critique de ceux qui confondent les deux termes. D'autre part, cette position risque de nier d'avance toute possibilité sérieuse de trouver un critère selon lequel préférer, choisir et décider, ce qui constitue la condition du vivant. L'autre thèse part de la constatation qu'il y a des préférences, choix, décisions, et, qu'au moment où elles opèrent, les chemins opposés qui se présentent ne paraissent point indifférents. Elle apporte à la sagesse du relativisme la sage consigne de ne pas tomber dans l'indifférence, et de continuer à chercher le critère qui fait la différence. D'un autre côté, elle risque de favoriser le *páthos* antidémocratique, ethnocentrique et individualiste, l'idée que mon *nómos* est plus "naturel" que le *nómos* de l'autre. Ce décalage dans le jugement justifierait toute une série d'autres inégalités, parmi lesquelles plusieurs sont néfastes.

La vraie antithèse serait donc entre la tendance à effacer toute hiérarchie entre les jugements et la tendance à souligner cette hiérarchie.

La première thèse, on l'associe immédiatement à l'antilogie de Protagoras; la seconde, qui finit par ne pas définir ce que sont les contraires, et par suggérer que chaque contraire doit être un seul, bien déterminé et distinct de l'autre, on l'associe à la philosophie de Socrate. Mais, au lieu de discuter pour savoir si le texte des *Discours doubles* est plutôt d'influence socratique ou sophistique, comme le font certaines interprétations, on peut considérer le texte dans son ensemble et sa cohérence comme une raison pour ne plus hésiter à placer Socrate dans le mouvement sophistique. L'effet que la seconde thèse, en tant qu'antithèse, produit sur la première thèse, est celui d'une objection que le relativisme

---

<sup>28</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>29</sup> *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich 2004, p. 405.

<sup>30</sup> *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1979, p. 215.

<sup>31</sup> *Vom Mythos zum Logos*, Stuttgart 1940, p. 439.



porte en lui-même, comme un corollaire (sa propre relativisation) nécessairement associé au relativisme. Cet effet fonctionnerait comme une clause intrinsèque contre la démesure.

Ce schéma binaire «Protagoras *versus* Socrate», «thèse (pour le relativisme) *versus* antithèse (contre le relativisme)», proposé par J. Solana Dueso dans sa lecture des *Discours doubles*<sup>32</sup>, a l'avantage de garder le sens du «deux», qui domine la première affirmation du texte, au-dessus de la thèse et de l'antithèse. Les interprétations qui attirent l'attention sur d'autres influences possibles des *Dissoi Lógoi* (pythagoriciennes<sup>33</sup>, Hippias<sup>34</sup>, éléates et mégariques<sup>35</sup>, socratiques<sup>36</sup>, Gorgias, Héraclite, Démocrite, Zénon<sup>37</sup>) ont l'avantage de montrer que la question traitée dans les *Dissoi Lógoi* concernait tout l'esprit d'une époque.

Mais suivons méthodologiquement le schéma binaire de Solana Dueso, pour donner une appréciation d'ensemble de la structure du texte.

Des neuf chapitres du texte, les quatre premiers, comme nous l'avons vu, ont une forme explicitement antilogique, car chacun des rivaux nommés avance à son tour sa thèse propre. Les chapitres 5, 6 et 7 ont une forme antilogique moins explicite, mais on les ramène sans difficulté à la formule antilogique. Dans le chapitre 5, au début les deux groupes rivaux ne sont pas nommés ; on ne voit que les partisans de la thèse selon laquelle les sages et les fous disent et font les mêmes choses, mais c'est l'auteur qui joue lui-même le rôle des partisans de l'antithèse, et qui avance que la sagesse et la folie sont des choses différentes. Le chapitre 6, qui réfute, chacune à son tour, toutes les objections à la possibilité d'enseigner la vertu, présuppose le débat autour de cette question – si la vertu peut (ou ne peut pas) être enseignée, dont l'importance, essentielle pour tous ceux qui se présentent comme professeurs de vertu, est aussi attestée dans le *Ménon* et dans le *Protagoras* de Platon. Le chapitre 7, qui argumente contre le recours au tirage au sort pour l'attribution des magistratures, présuppose la querelle contre ceux qui sont pour ce recours (contre et pour). Les chapitres 8 et 9 seraient les seuls à ne pas avoir du tout de forme antilogique, bien qu'on puisse imaginer à côté de ces éloges de la polymathie et de la mémoire, les blâmes respectifs, dans la mesure où ces arguments existent dans la littérature grecque.

Le chapitre 5 mérite une attention particulière, car il a l'air d'une sorte de méta-discours, et il a pour sujet ce qui est en jeu dans l'ensemble du texte – la dispute entre une position hyper-relativiste et une position qui réclame une limite au relativisme. Dans un premier moment, les arguments relativistes sont explorés, pendant la fin du chapitre, apparemment favorable à la position contraire, nous amène à y voir une tendance socratique. Mais voyons, en laissant de côté toute spéculation, ce que le texte nous dit en fait :

Après l'énoncé de la thèse:

«Les fous et les sains d'esprit, les sages et les ignorants disent et font les mêmes choses (*tautà toî mainómēnoi kai toî sophronóntes kai toî sophoî kai toî amatheîs kai légonti kai prássontî*)».

vient la constatation que tous, les sages et les fous, utilisent les mêmes mots, «terre», «homme», «cheval», «feu» et font les mêmes choses, et qu'«ils s'assoient, ils mangent, ils boivent, ils se couchent, et ainsi de suite » (*kai poieonti tautá, káthēntai kai ésthonti kai pínonti kai katákeintai, kai tálla kattoutó*). Il est

---

<sup>32</sup> *Protagoras de Abdera*. *Dissoi logoi: textos relativistas*, Akal, Madrid, 1995.

<sup>33</sup> P. ex. Rostagni (1922), Untersteiner (1996).

<sup>34</sup> P. ex. Untersteiner (1996), Dupréel (1980).

<sup>35</sup> P. ex. Taylor (1911).

<sup>36</sup> P. ex. Gomperz (1965), Kranz (1976), Taylor (1911).

<sup>37</sup> P. ex. Levi (1940).

impossible de ne pas associer cette liste des choses que tous font au célèbre passage du fragment 44 du *De la vérité* d'Antiphon<sup>38</sup> :

«Tous, en effet, nous respirons dans l'air avec notre bouche et avec notre nez, tout comme nous mangeons avec nos mains et nous rions quand nous sommes joyeux et nous pleurons quand nous sommes affligés; et nous recevons les sons par le sens de l'ouïe; et nous voyons par le moyen de la vue grâce à la lumière du jour; et nous travaillons avec nos mains; et nous marchons avec nos pieds...»<sup>39</sup>

*eis tòn aéra hápantes katà tò stóma kai katà tàs rhínas kai esthíomen kbersìn hápantes kai gelómen khaírontes tói nói è drakýomen hypoúmenoí; kai téi akoéi toús phtbóngous eisdekhómetha; kai téi augéi metà tés ópseos horómen; kai taís kbersìn ergazómetha; kai toís posìn badízomen...*

Il me semble qu'Antiphon parle d'une espèce de niveau premier, de la pure nature, et dans ce niveau on voit l'égalité radicale de tous les hommes. Si l'on observe à distance une communauté humaine dont on ne connaît pas la langue, on ne comprendra rien de ce que ses membres disent entre eux, mais on les verra rire quand ils sont contents et pleurer quand ils souffrent. Les motifs pour lesquels les hommes rient ou pleurent sont très différents, mais pour comprendre ces motifs on doit déjà parler une langue, on doit déjà être ou grec ou barbare, donc on est déjà au niveau du *nómos*, et du surgissement de toutes sortes d'inégalités, par opposition à l'égalité de la nature, car pour bâtir un monde culturel il faut établir valeurs et hiérarchies.

Le chapitre 5 des *Dissoi logoi* continue avec la présentation des deux arguments qui finalement justifient la position relativiste, et qui étaient supposés ailleurs dans le reste du texte, qu'on peut résumer brièvement comme suit: 1) «être» est «être en relation» et 2) «être» est «être ailleurs et alors (quelque part et à quelque moment)».

1. «[5, 3] Qui plus est, le même objet est à la fois plus grand et plus petit, en plus et en moins, plus lourd et plus léger. Ainsi **toutes les choses sont-elles identiques** (*entí tautà pánta*). [4] Le talent est plus lourd que la mine et plus léger que deux talents. La même chose est donc à la fois plus légère et plus lourde».

2. «[5, 5] Et le même homme vit et ne vit pas, et **les mêmes choses sont et ne sont pas** (*tautà ésti kai ouk ésti*). Car ce qui est ici n'est pas en Libye, et ce qui est en Libye n'est pas à Chypre, et ainsi de suite suivant le même raisonnement. Par conséquent, **les choses à la fois sont et ne sont pas** (*entí tà prágmata kai ouk entí*)»<sup>40</sup>.

On pourrait ajouter à ces exemples de relations, déduits de notions évidemment relatives, comme «plus et moins», «lourd et léger», la longue justification du relativisme par la bouche du Socrate-Protagoras dans le *Téèthete*. La leçon majeure: rien n'est un en soi (*hèn autò kath'hautó*)<sup>41</sup>, mais tout est pour une autre chose, les choses sont les unes pour les autres (*pròs állela*)<sup>42</sup>. La blancheur n'est ni dans la chose dite blanche ni dans les yeux qui voient le blanc, *óute tò prosbállon óute tò prosballómenon*<sup>43</sup>, mais dans

<sup>38</sup> *Oxyrhynchus Papyri*. 3647, B, col. II et III.

<sup>39</sup> Trad. Marie-Laurence Desclos.

<sup>40</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>41</sup> 157a 6-7.

<sup>42</sup> 157a 1.

<sup>43</sup> 154a 1.

la *prosbole*<sup>44</sup> en tant que telle. Ce nouvel exemple est d'ordre épistémologique, mais on pourrait multiplier les exemples en fonction du *tí* et, à chaque fois, du *prós ti*. Ce *tí* peut être aussi le temps et le lieu, ce qui veut dire que toute affirmation sur un étant dépend d'une circonstance particulière dans un moment et un endroit particuliers, où se trouvent forcément les étants. Pour généraliser, en utilisant les catégories d'Aristote, on pourrait dire qu'il n'y a pas de *tí* avant le *prós ti*, ou que la catégorie de la relation n'est pas moins originelle que celle de la substance, ou que la classe des relatifs est le genre le plus universel.

Au chapitre 5, après avoir enflé le relativisme au point d'arriver à la maxime « les choses sont et ne sont pas », l'auteur des *Dissoi Lógoi* rétorque qu'il faut le limiter, et reprendre les mêmes arguments en forme de clause préventive. Si l'on ne confond pas les différents rapports auxquels les étants sont attachés, on évite la contradiction tout court. Voici l'argument :

[5, 15] « En se qui concerne l'affirmation que **le même homme est et n'est pas** (*tòn autòn ánthropon kai êmen kai mē êmen*), je pose la question: «Est-ce qu'il est **en quelque façon ou sous tous rapports** (*tí ê tà pánta*)?» Si l'on nie qu'il est, on est par conséquent dans l'erreur en affirmant «sous tous rapports». **Toutes ces choses sont en quelque façon** (*pánta ón péi estí*)»<sup>45</sup>.

Cette clause ne nie pas la première sagesse, mais apprend sa leçon et essaie de l'intégrer. Elle indique déjà deux critères qui entreront plus tard dans la formulation du principe de non-contradiction chez Aristote : la nécessité de distinguer les moments, c'est-à-dire la prise en compte du facteur temps dans le jugement de la valeur de vérité d'une proposition – c'est le *báma* du principe – et l'aspect visé à chaque fois, selon lequel on dit ce qu'on dit – le *katà autó*.

On pourrait dire, pour rester dans le vocabulaire aristotélicien, que nous sommes devant la distinction entre prédiquer *haplós* (*simpliciter*) et *katá ti* ou *katá tinos* (*secundum quid*), ou, comme le préfère Solana Dueso, entre prédication absolue et prédication relationnelle<sup>46</sup>. Aristote pense trouver là une arme pour démasquer les équivoques sophistiques<sup>47</sup> et après son opération toujours hygiénique et sensée toute cette discussion paraît une énorme banalité. Mais on peut renvoyer la question à Aristote, à la lumière de la position relativiste. Le bon orateur sait toujours faire la distinction conforme à l'occasion. Ce n'est pas un problème de sophistique. Le problème est philosophique : comment les prédications simples pourraient-elles éviter la contradiction sans l'énonciation des *secundum quid* ? D'après cette distinction, la principale leçon de la thèse serait : on n'évite la contradiction que si l'on détermine les clauses qui valident chaque énoncé. L'antithèse préfère justifier la validité de la non-contradiction dans le fait que chaque discours pense lui obéir au moment de son énonciation, et non en fonction d'une exigence préalable. En fait, cette exigence est problématique. Les conditions en jeu sont-elles toujours déterminables de façon à neutraliser toute contestation ? Voler est injuste, mais voler le plan de l'armée ennemie ne serait-il pas juste ? Alors, restriction : voler les amis est injuste, mais voler l'arme de l'ami qui est devenu fou et qui menace de se tuer ne serait-il pas juste ? Une nouvelle restriction est nécessaire. Comment savoir si nous sommes arrivés déjà à bon terme ? La thèse nous apprend à nous méfier des discours monadiques. L'antithèse nous apprend à accepter les discours monadiques. La thèse considère les discours monadiques comme toujours incomplets. L'antithèse considère que l'exigence de non-contradiction ne doit pas attendre la certitude de la complétude. De toute façon, quand la thèse dit que, dans une guerre, la victoire est bonne aux vainqueurs et mauvaise

<sup>44</sup> 153e 5.

<sup>45</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>46</sup> *Op. cit.* p. 149.

<sup>47</sup> *Réfutations Sophistiques* 166b38 – 167a21 ; 180a24 – b41.

aux vaincus, elle supposerait un énoncé monadique sur le bien et le mal, lequel pourrait lui-même être renversé, si on ajoute une clause inattendue.

Il n'y aurait que les lois des sciences théoriques qui, en principe, seraient toujours vraies, pour tout le monde et dans toutes les circonstances, et dont les négations seraient toujours fausses. Mais, question 1) qu'est-ce qu'on fait avec tout ce (le pratique et le poétique) qui tombe hors du domaine de la science théorique ? ; question 2) même si l'on accepte la distinction entre ces domaines, comment éviter que la réalité objective que la théorie essaie de dégager ne soit pas contaminée par le *nómos* de la culture ? ; question 3) si même les énoncés scientifiques sont relatifs à quelques principes et axiomes, et s'il n'y a pas d'unanimité autour de la valeur absolue des ces principes, comment ne pas relativiser ces énoncés ?<sup>48</sup> Comme le suggère Perelman<sup>49</sup>, le philosophe et le savant parlent comme s'ils étaient devant un auditoire qui a décidé de laisser de côté ses idiosyncrasies et ses passions, un auditoire universel, auquel n'importe quel individu sensé et rationnel, disposé à accepter les évidences, peut se joindre, mais il s'agit en tout cas d'un auditoire, d'un parler pour un auditoire et d'un essayer de convaincre cet auditoire. On n'échappe pas à cette relation.

Le chapitre 5 avance encore une autre idée très importante pour la compréhension des *Díssoi Lógoi* et du mouvement sophistique : la nécessité d'ajouter à la prédication simple une clause adverbiale, *en tōi déonti*, « au moment qu'il convient », pour pouvoir parler de vrai et de faux. Un discours (un *lógos*, une prédication) n'est pas en lui-même vrai ou faux ; il est vrai quand il est énoncé au moment opportun, et faux quand il est énoncé au moment inopportun. Les fous et les sages prononcent les mêmes discours, mais les sages quand il convient, les fous quand il ne convient pas.

[5, 9] «des uns et les autres **disent la même chose** (*tautà légonti*), (...) mais les sages les disent **quand il faut** (*en tōi déonti*), alors que les fous les disent **quand il ne faut pas** (*hái ou deí*)».

Cette idée nous ramène à deux autres, présentes dans les chapitres 2 et 4.

Dans le chapitre 2 (§ 20), "Sur le beau et le laid", il y a l'affirmation : « toutes les choses sont belles lorsqu'elles arrivent au moment opportun, mais laides lorsqu'elles arrivent à contre-temps (*pánta kairōi mèn kalá enti, [en] akairíai, d'aiskhrá*)<sup>50</sup>. Il s'agit du mot-clé de tout le mouvement sophistique: *kairós*. On parle maintenant non seulement d'opportunité des discours, mais d'opportunité des actions.

L'auteur anonyme cite même un poème à l'appui, ce qui donne à l'idée une certaine autorité issue de la tradition:

[2, 19] « Car si tu fais cette distinction, tu verras l'autre loi à laquelle les mortels sont assujettis: **il n'y a rien qui soit beau ou laid sous tous rapports** (*oudèn én pántej kalón, oud'aiskhrón*), mais **l'occasion favorable** (*ho kairós*), en s'emparant **des mêmes choses** (*taút*'), les rend **laides** (*aiskhrá*) et, en les altérant, les rend **belles** (*kalá*)<sup>51</sup>.

La présentation du *kairós* comme critère frustrer souvent ceux qui cherchaient un critère au sens fort du terme, car l'universalité de cette exigence enseigne exactement l'impossibilité de négliger le moment particulier, l'impossibilité de maîtriser d'avance, par n'importe quelles règles, méthodes ou

---

<sup>48</sup> Cf. Protagoras et la tangente du cercle : DK B7 ; les *trípoi* sceptiques.

<sup>49</sup> *L'empire rhétorique*, J. Vrin, Paris, 1997, p. 19

<sup>50</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>51</sup> Trad. Louis-André Dorion.

techniques, le moment particulier. En fin de compte, seulement le moment particulier fournit le contexte, donc le critère, pour juger un discours et une action.

Le sage ne peut pas maîtriser d'avance le moment particulier, mais peut être bien préparé lorsqu'il arrive. L'enseignement sophistique consiste dans cette préparation. À mon avis, la valorisation de la polymathie et de la mnémotechnique, qu'on trouve dans les chapitres 8 et 9 du traité, et qu'on pense influencée par Hippias, peut être comprise dans le cadre de cette idée plus protagoréenne d'un *kairós*, présente aux chapitres antérieurs. Si les discours sont toujours les mêmes, en se relayant selon les circonstances, il convient que le sage les connaisse tous et les garde dans la mémoire, pour mieux produire le discours convenable dans le moment opportun.

Mais Protagoras, n'était-il pas un critique d'Hippias? Or on peut bien lire les *Discours Doubles* comme une juxtaposition de morceaux hétérogènes, les uns influencés par Hippias, les autres par Protagoras, ou comme un texte cohérent dans son ensemble, écrit par un troisième auteur, qui a vu quelque articulation entre ces idées issues peut-être d'une double influence. Bien antilogique cette double possibilité.

Dans le chapitre 4, "Sur le vrai et le faux", on trouve une autre idée associée à l'expression *en tói déonti* du chapitre 5. Le vrai et le faux y sont toujours des prédicats des discours. Et pour décider si un discours est vrai ou faux, le critère est son rapport «à la chose» (*prágma, érgon*). Bref: «si ce que le discours dit est ainsi arrivé (*hoúto gegénetai*), il est vrai, s'il n'est pas arrivé, faux». De nouveau: un même discours peut être vrai ou faux. Voyons la simplicité intuitive du texte, dont le point n'est que l'anticipation du concept de vérité comme adéquation:

[4, 2] «lorsqu'une proposition est exprimée, si les choses se produisent conformément à l'énoncé de la proposition, cette proposition est vraie; mais si les choses ne se produisent pas <comme le rapporte la proposition>, la même proposition est fausse»<sup>52</sup>.

Toutefois, il faut se rappeler la leçon de l'antithèse (thèse 2), bien garder la différence des deux concepts, et insister sur la responsabilité des discours devant les choses. Très intéressant: l'antithèse essaie de «réfuter» la thèse par un argument semblable à la démonstration de l'auto-contradiction du relativisme – faire obéir la loi à la législation qu'elle impose elle-même aux autres choses – une espèce de version du paradoxe du menteur.

[4, 6] «On dit aussi que la proposition fautive est une chose, la proposition vraie une autre; de même que leur nom est différent, <de même aussi leur réalité>. Car si l'on demandait à ceux qui affirment que la même proposition est fautive et vraie, laquelle des deux correspond à la leur, s'ils répondent «la fautive», il est évident qu'il y a deux propositions distinctes, et s'ils répondent «la vraie», cette même proposition est également fautive. Et si à un moment donné l'on a dit ou attesté qu'une chose était vraie, on a donc également dit que cette même chose était fautive. Et s'il sait que tel homme est sincère, il sait aussi que le même homme est un menteur»<sup>53</sup>.

Le problème n'est pas donc qu'une seule affirmation parmi deux affirmations contradictoires soit dans chaque cas la vraie, mais de savoir laquelle est la vraie, étant donné que le réel admet en principe les deux. D'ailleurs, pour revenir à la tragédie comme catégorie ontologique-existentielle, qui nous apprend cette sagesse également éloignée de la pure clarté positiviste et de l'obscurité mystique,

---

<sup>52</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>53</sup> Trad. Louis-André Dorion.

citons un passage de la tragédie (en sens strict) d'Euripide, *Hippolyte*. Dit Thésée<sup>54</sup>: «élas ! pourquoi les hommes n'ont-ils aucun signe certain pour connaître les cœurs et distinguer les vrais amis? Il faudrait du moins **que tous eussent deux voix** (*dissás te phonàs pántas anthrúpous ékbein*), dont l'une, sincère, servit à démentir les impostures de l'autre»<sup>55</sup>. Dans ce cas là, nous pourrions éviter l'*apáte* (v. 931: *koukè àn epatómetha*), mais ce n'est pas le cas.

Ce n'est pas par hasard si le chapitre 4, par deux fois, mentionne la situation du tribunal comme exemplaire de la situation (tragique) décrite dans l'ensemble du chapitre – celle de décider, au sein de deux discours opposés, ce qui est vrai et ce qui est faux.

La première:

[4, § 3] «Par exemple, on accuse quelqu'un d'avoir pillé un temple: si cet acte a été commis, la proposition est vraie, mais s'il ne s'est pas produit, la proposition est fausse. Et il en va de même pour l'affirmation de l'homme qui se défend contre cette affirmation, **et les tribunaux jugent que le même discours est vrai ou faux** (*kai tá ge dikastéria tòn autòn lógon kai pseústan kai alathé krinonti*)»<sup>56</sup>.

La deuxième:

[4, § 8] «Il importe donc de demander aux juges, à leur tour, quel est leur jugement (**attendu qu'ils n'assistent pas aux événements** (*ou gàr párenti toús prágmasin*)). [§ 9] Ils reconnaissent eux aussi que ce à quoi le faux est entremêlé est faux, et que ce à quoi le vrai est entremêlé est vrai. Mais cette proposition est complètement différente»<sup>57</sup>.

On pense tout de suite aux discours juridiques d'Antiphon. En outre, la référence à l'expérience d'être (ou non) présent aux faits nous rappelle aussi l'orateur rhamnousien, auteur du fragment 44. Une caractéristique très remarquable de ces discours nous aidera à réfléchir sur le principal problème du chapitre 4 des *Discours Doubles*. Antiphon présente soit des discours d'accusation, soit des discours de défense, soit les deux dans le même texte (*Tétralogies*), sans jamais introduire de narrateur omniscient qui raconte ce qui en fait est arrivé. Nous sommes, comme les juges, entre deux *dóxai*, sans avoir vu l'*alétheia*.

La définition de la vérité comme adéquation (entre *ónoma/lógos* et *érgon/prágma*) semble intuitive et sensée. Mais elle est vide. Personne n'avoue que son discours ne correspond pas aux choses. Tous sont d'accord sur le fait qu'il faut avoir cette correspondance. La dispute porte sur ce qui est arrivé en réalité. Certes, les évidences peuvent rendre un discours plus vraisemblable que l'autre, mais on ne sort jamais du plan de la vraisemblance pour arriver au plan de la vérité, car les dites évidences sont encore des apparences, relatives à quelqu'un dans un moment donné. Rappelons-nous que les criminels ont l'habitude de préparer des alibis, et que les justes sont naïfs. Rappelons-nous de l'argument de la

---

<sup>54</sup> v. 928-931.

<sup>55</sup> Trad. M. Artaud, disponible in <http://remacle.org/bloodwolf/tragediens/euripide/hippolyte.htm>.

<sup>56</sup> Trad. Louis-André Dorion.

<sup>57</sup> Trad. Louis-André Dorion.

probabilité renversée<sup>58</sup>: le principal suspect ne ferait jamais la bêtise de commettre l'acte, car il savait d'avance que tous les soupçons tomberaient sur lui.

Quand, dans le livre IV de la *Métaphysique*, Aristote évoque l'adéquation pour réfuter ses adversaires, il semble la concevoir comme moins problématique qu'elle n'est en fait. Quelqu'un qui est en Lybie et qui a rêvé d'être à Athènes, ne va pas se réveiller et aller à l'Odéon. Certes. Mais, avant de se réveiller, lorsqu'il rêve encore, il y va, à l'Odéon... Le niveau de la réalité, qui sert de critère pour juger les discours, n'est pas une surface lumineuse qui apparaît également pour tous, mais le terrain même où se confrontent les discours. La veille peut paraître plus réelle que le rêve, et pendant la veille on trouve idiot de confondre les deux, mais pendant le rêve, non. C'est-à-dire qu'on n'accuse une apparence d'être fausse qu'à partir d'une autre apparence, ce qui empêche le triomphe définitif de l'assertion monadique sur le retour toujours possible de l'antilogie.

Je voudrais maintenant, pour tester la force de la thèse de l'antilogie, entrer un petit peu dans le contexte de trois pensées philosophiques qui sont apparemment hostiles à cette thèse.

## 2. Contre l'antilogie, les philosophes de l'Un

D'abord, Parménide. Le père de la philosophie de l'Un devrait être un adversaire de cette philosophie «double» que nous sommes en train d'analyser. Et pourtant Parménide est devenu le père du bavardage sophistique (tout discours est sur ce qui est ; il est impossible de dire ce qui n'est pas; tout est vrai), au point que Platon se rend compte qu'il ne pourrait réfuter le sophiste qu'en réfutant Parménide.

Le père du principe d'identité, qui va très bien avec celui de la non-contradiction, devrait être adversaire de l'antilogie, bonne pour les gens qui ont "deux casquettes" (*díkranoí*)<sup>59</sup>.

Toutefois, ce que le *Poème* décrit d'abord, c'est l'expérience d'être sur un chemin (il y a 5 mots différents pour dire «chemin» dans le *Poème*: *hodós*<sup>60</sup>, *kéleuthos*<sup>61</sup>, *pátos*<sup>62</sup>, *atarpós*<sup>63</sup>, outre l'adjectif *amaxitós*<sup>64</sup>). Ensuite, l'expérience de trouver des carrefours en fourche; nuit (*Nyktós*) et jour (*Ématos*)<sup>65</sup>; vérité (*alétheia*) et opinion (*dóxa*)<sup>66</sup>; puis, chemin qui est (*he hópas éstin*) et chemin qui n'est pas (*he hos ouk éstin*)<sup>67</sup>. Et rappelons-nous que tout le chemin *polýphemos*<sup>68</sup> du *Poème* avait déjà laissé de côté le chemin des hommes (*anthrópon pátos*)<sup>69</sup>. Supposons que la bonne leçon de la philosophie de Parménide soit: la vérité est de se rendre compte que l'être n'est qu'un. Mais la déesse recommande tout-de-même: «Il faut que tu apprennes toutes choses,/ et le cœur fidèle de la vérité qui s'impose,/ et les opinions humaines

---

<sup>58</sup> ANTIPHON, *Tetralogie I*, 1er. discours de défense, 3 ; ARISTOTE, *Rhet.* 1402a 17-28 ; cf. GAGARIN, *Probability and persuasion: Plato and Greek early rhetoric* in I. WORTHINGTON (Edited by), *Persuasion: Greek rhetoric in action*, Routledge, London 1962.

<sup>59</sup> DK/ B6, v. 5.

<sup>60</sup> DK B1 v. 2, 5, 27; B2, v. 2; B6 v. 3; B7 v. 2, 3; B8 v. 1, 18.

<sup>61</sup> DK B1 v. 11; B2 v. 4; B6 v. 9.

<sup>62</sup> DK B1 v. 27.

<sup>63</sup> DK B2 v. 6.

<sup>64</sup> DK B1 v. 21.

<sup>65</sup> DK B1 v. 11.

<sup>66</sup> DK B1 v. 29-30.

<sup>67</sup> DK B2 v. 3 et 5.

<sup>68</sup> DK B1 v. 2.

<sup>69</sup> DK B1 v. 27.

qui sont en dehors de la vraie certitude (*Khbrèò dé se pánta pythésthai/ emèn Aletheías eukyklèos atremès ètor/ edè brotón dóxas, taís ouk éni pístis alethés*). »<sup>70</sup> Il ne s'agit pas de chercher à connaître la *dóxa* par simple dilettantisme : « Hé bien, quoi qu'il en soit, apprends aussi cela, qu'il fallait que les objets apparents (les phénomènes ?) soient acceptables, s'étendant tous à travers tout (*All' émpes kaì taúta mathéseai, hos tà dokoúnta khrèn dokímos énai dià pantòs pánta perónta*) »<sup>71</sup>.

Intéressant aussi ceci : le chemin qui n'est pas (et qui doit ne pas être) est encore appelé un chemin. Un passage par lequel personne ne passe jamais. Malgré tout rejet du non-être, Parménide est l'un des philosophes qui ont le plus parlé du non-être. Rappelons: le non-être vaut comme l'antithèse qui se place antilogiquement devant une thèse<sup>72</sup>. Parménide a parlé non seulement beaucoup du non-être, mais il en a bien parlé, car il n'a pas fait du non-être quelque chose qui est, comme le pair ou le vide, mais il est resté fidèle au sens du mot et ne lui a ajouté que le seul prédicat qui lui convient : «n'est pas». De toute façon, quoique précédée d'un véhément *ou mépote*, la contradiction est parvenue à être là, bien écrite dans le texte: *énaí mè éónta*<sup>73</sup>.

Le sage doit se décider pour l'être et pour l'un, mais la situation de la décision en tant que telle est grosse d'une double possibilité. *Krínai dè lógoi polyderin élenkbhōn ex eméthen rēthēnta*, «décide de la réfutation que j'ai énoncée, réfutation provoquant maintes controverses»<sup>74</sup> dit le texte. Et la situation de la décision est tragique. L'un du fait d'être ici et maintenant triomphe toujours sur le deux du dilemme entre être et ne pas être. Mais il y a décision pour l'un, quand on constate le fait même de ce triomphe, quand on constate l'impossibilité de rendre l'être à ce qui n'est point. La différence entre la vérité et l'opinion des mortels, c'est que pour cette dernière, contrairement à l'enseignement de la moire Atropos (l'Irréversible), *pánton dè palántropós estin kéleuthos*, «le chemin de tout est réversible»<sup>75</sup>, comme si l'on pouvait sortir de l'un du fait d'être ici et maintenant pour décider de nouveau. Les «doubles casquettes» ou «doubles-têtes»<sup>76</sup> sont précisément ceux qui ne savent pas décider: *ákrita phýla*, «troupeau indécis»<sup>77</sup>. Celui qui, en revanche, s'est décidé pour la vérité, envisage alors la nécessité absolue de l'être (et l'impossibilité du non-être) à partir du «fait d'être», qui ne se confond pas avec un étant quelconque. Et rien, sauf le «fait d'être», ne peut recevoir les prédicats qui sont les *sémata* du fragment.

À mon avis, Nietzsche a bien raison d'appeler les présocratiques des «philosophes tragiques»<sup>78</sup>, mais il se trompe complètement en excluant le plus tragique de tous, Parménide, le philosophe de la *moîra*<sup>79</sup> et du *peîras*<sup>80</sup>, de *thémis*<sup>81</sup> et *díkē*<sup>82</sup>, du *khréon*<sup>83</sup> et de *l'anágkē*<sup>84</sup>, du *desmós*<sup>85</sup> et de la *pédē*<sup>86</sup>, du *mûthos*<sup>87</sup> et de la *krísis*<sup>88</sup>.

<sup>70</sup> DK B1 v. 28-30, trad. Paul Tannery (<http://philoctetes.free.fr/uniparmenide.htm>).

<sup>71</sup> DK B 1 v. 31-32, trad. Jean-Paul Dumont (<http://philo-lettres.fr/grec/parmenide.pdf>).

<sup>72</sup> Cf. ARISTOTE, *Métaphysique* V, 7, le 3ème sens de *ón*.

<sup>73</sup> DK B7 v. 1.

<sup>74</sup> DK B7 v. 5-6, trad. Jean Frère, in *Parménide ou le souci du vrai*, Paris, Kimé, 2012.

<sup>75</sup> DK B6 v. 9.

<sup>76</sup> DK B6 v. 5.

<sup>77</sup> DK B6 v. 7.

<sup>78</sup> *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1872/73.

<sup>79</sup> DK B1 v. 26; B8 v. 37.

<sup>80</sup> DK B8 v. 26, 31, 42, 49; B10 v. 7.

<sup>81</sup> DK B1 v. 28; B8 v. 32.

<sup>82</sup> DK B1 v. 14, 28; B8 v. 14

<sup>83</sup> DK B1 v. 28, 32; B2 v. 6, B6 v. 1; B8 v. 9, 11, 45, 54

<sup>84</sup> DK B8 v. 16, 30.

<sup>85</sup> DK B8 v. 31.



Quoi qu'il en soit, la force de l'identité chez Parménide n'a pas empêché le *Poème* de se "catastropher" dans le *Traité du non-étant* de Gorgias<sup>89</sup>. Deux textes de même titre (*Sur la nature*), mais antilogiques.

Je voudrais maintenant passer à Platon. Les dialogues que je propose d'envisager sont ceux que j'appelle ses «dialogues éléatiques», le *Sophiste* et le *Parménide*, dont les protagonistes sont des éléates, et où la philosophie de Parménide est au centre de la discussion.

La sixième définition du «sophiste» dans le *Sophiste*<sup>90</sup>, bonne description de la pratique philosophique de Socrate, parle de l'*élenchos* comme d'une méthode de purification : il purifie l'âme des fausses opinions. Le sophiste interroge son interlocuteur et, toujours avec son accord, l'oblige à affirmer à la fin le contraire de ce qu'il affirmait au début (exemple : en *République*, justice = intérêt du plus fort / du plus faible). Du coup, la conscience d'avoir commis une contradiction produit un sentiment de honte chez l'interlocuteur. Fort intéressant, ce phénomène : un fait logique, la contradiction, est perçu comme un fait moral, d'où la honte. Mais cette expérience a un effet très positif. L'interlocuteur, d'abord arrogant, devient plus humble. Il substitue à la conviction en faveur de certaines thèses monadiques la disposition à une nouvelle recherche. On peut évidemment interpréter ce morceau du *Sophiste* comme une condamnation de la contradiction, et comme un faible éloge d'une simple purification préalable à l'attente des vrais énoncés monadiques qui vont remplir l'âme de science. Mais on peut aussi l'interpréter autrement. Le problème n'est pas la contradiction en soi, mais la croyance arrogante en énoncés monadiques qui, en fait, supposaient des contradictions. Il n'est pas certain qu'on va réussir à trouver les bons énoncés. On pourrait encore produire une contradiction autour de nouveaux énoncés, en faisant comme un sophiste, et avoir de quoi continuer la recherche. La *kátharsis* de l'*élenchos* n'en aura pas moins été importante.

«L'ÉTRANGER – Ils interrogent leur homme sur des choses qu'il croit savoir, tandis qu'il les ignore; ils n'ont pas de peine à reconnaître **les opinions** (*tois lógois*) dans lesquelles il s'égare, et, les rapprochant **les unes des autres** (*par'allélas*), ils les lui montrent **se contredisant entre elles sur les mêmes sujets, considérés dans les mêmes rapports et sous les mêmes points de vue** (*autàs hautaís háma perì tón autôn pròs tà autà katà tantà enantías*). Quand il a vu ses illusions ainsi dissipées, il devient plus sévère pour lui-même et **plus indulgent pour autrui** (*pròs dè toús állous hēmeroúntai*); **il se délivre de l'arrogante et superbe opinion qu'il avait de lui-même** (*tón perì hautoús megálon kai sklērón doxón apalláttontai*), et c'est là de toutes les délivrances la plus heureuse qui puisse arriver, et la mieux assurée dès qu'une fois on l'a obtenue. Ceux qui purgent ainsi les âmes, mon cher enfant, se conduisent comme les médecins du corps; ceux-ci ont pour principe qu'il ne faut pas lui donner d'aliments nouveaux avant d'en avoir expulsé ce qui embarrasse ses fonctions; ceux-là pensent de même que l'âme ne peut profiter des connaissances qu'on pourrait lui présenter, avant qu'on ait traité le malade par la réfutation, qu'on lui ait fait **honte** (*aiskhýnen*) de lui-même, qu'on l'ait

---

<sup>86</sup> DK B8 v. 14, 37.

<sup>87</sup> DK B8 v.1.

<sup>88</sup> DK B6 v. 7; B7 v. 5; B8 v. 15, 16.

<sup>89</sup> Cf. B. Cassin, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris, 1995.

<sup>90</sup> 230b-d.

purgé en quelque sorte en le délivrant des opinions qui font obstacle à la science, et qu'on lui ait appris à reconnaître qu'il ne sait que ce qu'il sait, et rien de plus»<sup>91</sup>.

La situation du début du dialogue est aussi très intéressante. Socrate n'a pas encore éclairci la distinction entre sophiste, homme politique et philosophe. Il demande alors à l'Étranger s'il ne s'agirait pas d'un seul genre<sup>92</sup> désigné par trois mots synonymes. A la fin, ils réussissent à les séparer en trois genres différents. Mais quand exactement le sophiste se sépare-t-il du philosophe? Quand on découvre qu'il y a une façon correcte d'assembler les genres pour former des phrases, donc qu'il y a une façon incorrecte aussi, comme quand on associe «la diagonale» à «mesurable», en parlant du carré et des rapports entre son côté et sa diagonale. Certains genres peuvent s'unir à d'autres, certains genres ne le peuvent pas. Certains genres doivent s'unir à d'autres, à certains genres il est interdit de le faire. Il est impossible que les genres restent isolés<sup>93</sup>. Mais il est impossible aussi que n'importe quel genre soit associé à n'importe quel autre<sup>94</sup>. Ni silence, ni bavardage: dialectique. Apparemment, le sophiste et le philosophe sont séparés. Le premier néglige cet art, unit incorrectement les genres et forme des phrases fausses.

Je dis «apparemment» parce qu'on peut problématiser le moment du dialogue où l'Étranger pense avoir surmonté le dernier des scénarios ci-dessus, celui d'une association illimitée ou indéterminable des genres. Des cinq genres suprêmes, tous s'associent à tous, sauf deux, la paire de contraires «repos» et «mouvement», qui ne peuvent s'associer l'un à l'autre. Or, être contraires n'est pas une raison pour interdire l'association, car le «même» et l'«autre» s'associent (le même est autre, l'autre est le même). De même, «l'être n'est pas», on peut le dire, si l'on comprend le non-être comme différence. Alors, je demande, en utilisant les termes mêmes du dialogue: le «repos», en tant que genre, ne doit-il pas être connaissable? Et, sans mouvement, il n'y a d'intelligence (*noûs*) sur rien (*peri medenós*) pour personne (*medeni*) nulle part (*medamoûn*)<sup>95</sup>. En outre, peut-il subsister quoi que ce soit de *semnon kai hágion*, hors du mouvement de la vie, de la pensée? Et le genre «mouvement», pour être intelligible, ne doit-il pas garder sa détermination, sans laquelle il n'y a pas non plus de *noûs*<sup>96</sup>, donc reposer dans la pensée?

Voilà la scène la plus loquace possible: les cinq genres se disent tous les uns des autres: tous sont; tous sont mêmes qu'eux-mêmes; tous sont autres que les autres; tous reposent dans leurs déterminations respectives (y compris le mouvement); tous se meuvent en tant que vivants connaissables (y compris le repos).

Si le critère pour séparer le sophiste du philosophe n'est pas établi, on continue dans la situation initiale du dialogue: ils sont encore mélangés dans la figure des ces gens qui vont de ville en ville, ces «*ékfontes manikós*».<sup>97</sup>

Quoiqu'il en soit, cette multiplication d'énoncés opposés ne modifie point la situation que nous avons déjà vue: aucun des énoncés ne tombe jamais dans la contradiction *strictu sensu*, car l'énoncé opposé dépend d'un changement de perspective. Mais cette multiplication suggère que la bonne méthode ne serait pas de séparer les énoncés obligatoires des énoncés interdits ou simplement permis. La bonne méthode serait de chercher pour chaque énoncé la perspective qui le valide, en parcourant

---

<sup>91</sup> Trad. Victor Cousin (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/sophiste.htm>).

<sup>92</sup> Je traduit tout simplement par "genre" les occurrences du terme *génos* dans le texte de Platon.

<sup>93</sup> Cf. la tautologie d'Antisthène et le silence de Cratyle.

<sup>94</sup> Cf. l'éloge sophistique du sel ou des casseroles.

<sup>95</sup> 249b6.

<sup>96</sup> 249b9-10.

<sup>97</sup> 216c2-217a8.

toute la série des antilogies. Voilà la raison pour laquelle je pense que la méthode du *Parménide* est plus sophistiquée (sophistiquée parce que sophistique) que celle du *Sophiste*.<sup>98</sup>

Dès le début, le *Parménide* progresse à pas antilogiques. En arrière-plan, la thèse parménidienne de l'immobilité de l'être, contre laquelle se dressent des adversaires non nommés de Parménide, contre lesquels se lèvent les arguments que Zénon vient de proférer, contre lesquels Socrate présente une version de la théorie des idées de Platon, contre laquelle Parménide lance des apories. Et le dialogue finit avec l'exposition d'une méthode, celle qui consiste à dégager les conséquences à partir des hypothèses antilogiques.

Par ailleurs, la méthode proposée par Parménide se structure elle-même antilogiquement. Une fois choisi le thème à investiguer – dans le dialogue il s'agit de l'un, mais n'importe quel autre *eídos* ou *génos* pourrait y figurer – il faut poser une double hypothèse relative à l'être et au non-être de l'*eídos*-thème. Si l'*eídos*-thème est, qu'est-ce qui en découle? Si l'*eídos*-thème n'est pas, qu'est-ce qui en découle? Mais il faut considérer chacune des ces deux hypothèses par le biais d'une nouvelle opposition, celle entre le même et les autres. Si l'*eídos*-thème est (1) ou n'est pas (2), qu'est-ce qui en découle, soit pour l'*eídos*-thème lui-même (3), soit pour les autres choses différentes de lui (4)? Pour couronner le tout, on voit encore chacune de ces quatre hypothèses se diviser en deux chemins opposés (4 x 2). Selon la modulation du sens du verbe être, ou bien il s'ensuit un chemin, disons, négatif, marqué par la répétition de la conjonction «ni (...) ni» relativement aux prédicats contradictoires, ou bien un chemin positif, marqué par la répétition du «et (...) et». Le troisième argument (définie «troisième hypothèse») doit être compris comme une dérivation des deux premiers, et il n'interfère pas dans le dessin symétrique qui, à partir de l'unité du thème, déplie alors huit hypothèses (2 x 2 x 2 = 8). Chacune des ces huit hypothèses est elle-même traversée par l'antilogie, car le «ni (...) ni » et le «et (...) et» articulent exactement les énoncés contradictoires ou d'altérité.

Malgré l'apparence, le «ni (...) ni» ne désobéit pas au principe du tiers-exclu, tout comme le «et (...) et» ne désobéit pas au principe de non-contradiction. Chaque fois qu'on nie ou qu'on affirme un prédicat se rapportant à l'*eídos*-thème, il s'agit d'une signification différente des mots.

Par exemple, le «est» de la première hypothèse réitère l'unité à laquelle il s'applique, au lieu d'ajouter une autre caractéristique différente de l'unité pure et simple, ce qui équivaut à l'exclusion de tout vestige de multiplicité. Pour cette raison, ce un-là ne peut pas être pensé à partir de «une chose», une chose individuelle, qui est toujours multiple. Donc, ce un-là ne peut avoir aucune détermination spatio-temporelle.

En revanche, le «est» de la deuxième hypothèse accepte dès le début la possibilité de la multiplicité, car il signifie quelque chose de différent de l'un (existence spatio-temporelle) et l'«un» devient pensable à partir des catégories de «tout» et «partie», «tous» et «chacun». Il devient aussi *polýphemos* (multi-parlant et multi-parlé) comme le chemin du *Poème* de Parménide. Par exemple, il se révèle et identique et différent, soit relativement à lui-même, soit relativement aux autres choses.

La bonne méthode de la philosophie serait alors une ouverture totale à la multiplicité des discours: «Sans cette issue en toutes directions et cette errance (*dià pánton diexódou te kai plánes*)<sup>99</sup>, il n'est pas possible de trouver le vrai et d'acquérir d'intelligence», dit le texte. Le philosophe du *Parménide* doit savoir précisément traverser cette «mer d'arguments» (*pélagos lógon*)<sup>100</sup>, sans s'y noyer, ce qui veut dire ménager des changements de perspective, tout en préservant l'unité de l'ensemble du chemin.

---

<sup>98</sup> Cf. la thèse de A. SEGUY-DUCLOT dans le livre *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Belin, Paris 1998, p.13 : «Il (le *Parménide*) n'inaugure pas la période de rénovation qui eut lieu entre 367 et 361, mais la conclut.

<sup>99</sup> 136e1-2.

<sup>100</sup> 137a6.

Les dernières lignes du dialogue résument la conclusion de tout le parcours. Une expérience intéressante est de lire seulement ce morceau final à quelqu'un qui ne connaît pas l'ensemble du texte. Cela sonne drôle et sophistique, un verbiage «inutile (*akhréstou*)»<sup>101</sup>, pur «bavardage (*adoleskhías*)»<sup>102</sup>. En revanche, ceux qui connaissent le dialogue comprennent ce qui se passe, et proclament à l'unisson avec le jeune Aristote, après avoir entendu le passage: «absolument vrai (*alethéstata*)».

Voici la conclusion<sup>103</sup> concernant les oppositions être / ne pas être; soi même / autre; paraître / ne pas paraître, dans une structure syntaxique binaire et symétrique:

«Disons-le donc, et disons en outre que, à ce qu'il semble, **soit que l'un soit ou qu'il ne soit pas** (*hèn eít'éstín eíte mè éstín*), lui et les autres choses, par rapport à eux-mêmes et par rapport les uns aux autres, **sont absolument tout et ne le sont pas, le paraissent et ne le paraissent pas** (*pánta pántos éstí te kai ouk éstí kai pháínetai te kai ou pháínetai*). — Rien de plus vrai.»<sup>104</sup>

C'est un dénouement génial, mais on ne peut pas dire que ce soit un dénouement heureux, car il n'y a pas de chiens amicaux qui triomphent sur de traîtres loups, ni de lumière de l'être qui prévaut sur l'ombre du non-être. C'est un dénouement plutôt tragique : devoir décider chaque fois pour un toujours dans la contradiction du deux. Il reste à parcourir tous les chemins, chacun dans son opportunité.

Passons maintenant à Aristote. Je voudrais envisager quelques idées du Stagirite par le même biais. Aristote passe pour être le principal adversaire de l'antilogie sophistique. Comme nous l'avons vu, le livre IV de la *Métaphysique*, où on trouve l'énonciation du principe de non-contradiction et la discussion avec Protagoras et d'autres présocratiques, est un lieu privilégié pour mettre en évidence cette question.

Au chapitre 6 est donnée une version du principe qui emploie le même mot que celui de la phrase de Protagoras: «l'opinion la plus sûre de toutes: ne sont pas vraies en même temps les affirmations opposées (*bebaiotáte dóxa pásón tò mè éínai aletheís háma tàs antikeiménas pháseis*)».<sup>105</sup>

En 1007b2 *anti-* apparaît dans le terme *antíphasis*, et la thèse attribuée à Protagoras est: «tous les énoncés contraires sur le même sont vrais en même temps», ou, plus simplement, au singulier: «la contradiction est vraie (*he antíphasis alethés*)». C'est-à-dire que «sur toute et n'importe quelle chose il est possible d'affirmer ou nier». Intéressant: le nom de Protagoras figure entre ceux de Parménide (*hápanta éstai hén*) et d'Anaxagore (*homoú pánta khrémata*), et tous sont associés à l'indéterminé (*aóriston*), au non-étant (*toú mè óntos*) et à la puissance (*dynámei*).

«Si **toutes les affirmations contradictoires relatives au même être sont vraies en même temps** (*aletheís hai antípháseis háma katà toú autoú pásai*), il est évident que **toutes les choses seront alors une chose unique**. Une galère, un mur, et un homme, doivent être la même chose, si **l'on peut affirmer ou nier tout de tous les objets** (*katà pantós tí è kataphésai è apophésai endéketai*), comme sont forcés de l'admettre ceux qui adoptent la proposition de Protagoras. En effet, si l'on pense que l'homme n'est pas une galère, évidemment l'homme ne sera pas une galère. Et par conséquent il est une galère,

---

<sup>101</sup> 135d5.

<sup>102</sup> 135d6.

<sup>103</sup> 166c.

<sup>104</sup> Trad. Victor Cousin (<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/platon/cousin/parmenide.htm>).

<sup>105</sup> 1011b13-4.

puisque l'affirmation contraire [25] est vraie. Nous arrivons ainsi à la proposition d'Anaxagore. **Toutes les choses sont ensemble.** De sorte qu'il n'existe rien qui soit vraiment un. L'objet des discours des philosophes en question, c'est donc, ce semble, **l'indéterminé** ; et, quand ils croient parler de l'être, ils parlent de **non-être**. Car, **l'indéterminé**, c'est l'être en **puissance** et non en acte. » [trad. Alexis Pierron et Charles Zevort]

Comme on peut le constater, le statut de «plus haut et plus ferme des principes» caractéristique de la non-contradiction s'attache à la position philosophique qui donne à l'acte une certaine primauté sur la puissance, ce qui est sans doute sensé, mais qui n'exclut pas en soi la position contraire. D'autres passages du même livre montrent que l'ampleur de la non-contradiction dépend toujours de conditions qui la limitent. Ci-dessous j'en cite quelques-uns, les regroupant en deux séries, sans toucher en rien au texte, simplement pour faire deux observations.

Premier groupe (première observation) :

Après un énoncé canonique du principe de non-contradiction au chapitre 3<sup>106</sup> :

«Il est impossible que le même simultanément appartienne et n'appartienne pas au même et selon le même (*tò gàr autò háma hypárkhein te kai mè hypárkhein adýnaton tói autói kai katà tò autò*)»<sup>107</sup>.

on trouve une parenthèse très intéressante:

«(et toutes les autres déterminations que nous pourrions ajouter, considérons qu'elles sont ajoutées pour répondre aux difficultés du discours)<sup>108</sup> (*kai hósa álla prosdiorisáimeth'án, ésto prosdiorisména pròs tàs logikàs dyskhereías*)»<sup>109</sup>.

Ce pronom *hósa* suggère une quantité indéterminée. Au moins pour le moment. Outre le *háma*, le *autói* et le *katà tò autò*, ceux qui parlent auront éventuellement besoin de faire une autre distinction pour éviter la contradiction.

Quelques lignes plus loin, une nouvelle version du principe :

«(...) si d'ailleurs il est impossible que **le même être admette en même temps les contraires** (*háma hypárkhein tói autói tanantía*) (...)»<sup>110</sup>

Et de nouveau la parenthèse:

«(et **il faut ajouter** (*prosdiorístho*) à cette proposition **toutes les circonstances qui la déterminent habituellement** (*tà eiothóta*)»<sup>111</sup>.

---

<sup>106</sup> 1005b19-20.

<sup>107</sup> Trad. Barbara Cassin, *La décision du sens – Le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris, 1998.

<sup>108</sup> Trad. Barbara Cassin.

<sup>109</sup> Cf. *De Interpretatione* 16 ; *De sophisticis elenchis* 164.

<sup>110</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/Aristote/metaphysique3pierron.htm>).

<sup>111</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

On peut se fier aux habitudes, certes, mais, de toute façon, on ne peut pas négliger le fait que, sans la clause de la parenthèse, le principe ne vaut pas encore.

Deuxième groupe (deuxième observation):

En 1009a30-5, Aristote affirme que ses interlocuteurs, «d'une certaine manière» (*trópon mén tina*) ont raison, disent les choses correctement (*orthós légousi*), bien que d'une autre manière, ce ne soit pas le cas. Il faut faire d'abord la distinction entre être en puissance (*tò dynámei ón*) et être en acte (*tò entelekheíai ón*). Sur l'étant en puissance, oui, on peut dire: *háma tò autò éinai kai ón kai mè ón*, et aussi: *endéketai háma tautò éinai tà enantía*.

« À ceux qui tirent ces conclusions, nous dirons que sous un point de vue leur assertion est juste, mais que, sous un autre point de vue, ils sont dans l'erreur. L'être se prend dans un double sens. Il se peut donc, d'une certaine façon, que le non-être produise quelque chose ; et d'une autre façon, cela est impossible. **Il se peut que le même objet soit en même temps, être et non-être**, mais non pas sous le même point de vue de l'être. **En puissance, il est possible que la même chose soit les contraires** ; mais en acte, cela est impossible»<sup>112</sup>.

Or, envisager de préférence l'étant en puissance, ne serait-il pas le propre des gens qui, comme la majorité des premiers philosophes, considèrent comme principes de toutes choses ceux qui sont de l'espèce de la matière? En effet<sup>113</sup>:

«La plupart de ceux qui philosophèrent les premiers **ne considérèrent les principes de toutes choses** (*arkhàs pánton*) **que sous le point de vue de la matière** (*tàs en hýles eídei mónas*)»<sup>114</sup>.

Et Aristote explique à la suite ce que veut dire « le point de vue de la matière»:

«Ce d'où sortent **tous les êtres** (*hápanta tà ónta*), **d'où provient tout ce qui se produit, où aboutit toute destruction** (*ex hoû gígnetai prótou kai eis hò phtheíretai teleutaíon*), **la substance persistant la même sous ses diverses modifications** (*tês mèn ousías hypomenoúses toús de páthesi metaballoúses*), voilà, selon eux, l'élément, voilà le principe des êtres. Aussi pensent-ils que rien ne naît ni ne périt véritablement, parce que cette nature première subsiste toujours»<sup>115</sup>.

Selon Sextus Empiricus<sup>116</sup>, la philosophie de Protagoras est précisément une philosophie de la matière, raison pour laquelle, malgré son relativisme, il dogmatise et s'écarte des pyrrhoniens :

– En quoi le scepticisme diffère de la voie protagoréenne

«(...) C'est pourquoi il n'admet que ce qui apparaît à l'individu particulier, et introduit ainsi le principe du relatif. C'est pourquoi il semble qu'il ait quelque chose de commun avec les pyrrhoniens; mais il s'en distingue, et nous percevons cette différence lorsque

---

<sup>112</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<sup>113</sup> ARISTOTE, *Méthaphysique* I, 3, 983b.

<sup>114</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<sup>115</sup> Trad. Alexis Pierron et Charles Zevort.

<sup>116</sup> *Esquisses Pyrrhoniennes* I, 32, 216-9 (DK et U Protagoras A14).

nous aurons convenablement exposé sa doctrine. Cet auteur dit que la matière est quelque chose qui s'écoule et que, s'écoulant de manière ininterrompue, des additions ont continuellement lieu pour remplacer les pertes; quant aux sensations, elles varient et se transforment selon les différents âges et selon les différents états du corps. Il affirme ensuite que **les raisons de tous les phénomènes sont contenues dans la matière, de telle sorte que la matière a la propriété, pour autant que cela dépend d'elle, d'être tout ce qu'elle paraît être à tous** (*toûs lógous pánton tón phainoménon hypokeísthai en tei hýlei, hos dýnasthai tèn hýlen hóson eph'heutéi pánta éinai hósa pási phaínetai*). Aussi les hommes perçoivent-ils différentes choses à différents moments, selon leurs dispositions : celui qui se trouve dans une disposition conforme à la nature saisit celles des choses de la matière qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition conforme à la nature, et celui qui se trouve dans une disposition contre nature saisit celles qui sont susceptibles d'apparaître à qui se trouve dans une disposition contre nature. Le même raisonnement s'applique alors aux différences d'âge, aux périodes de la veille ou de sommeil, ainsi qu'à toutes les autres sortes de dispositions. Protagoras dit de la sorte que l'homme est le critère des choses qui sont, car toutes les choses qui apparaissent aux hommes existent aussi, alors que celles qui n'apparaissent à aucun des hommes n'existent pas. Mais nous voyons toutefois qu'il dogmatise lorsqu'il affirme que la matière est quelque chose qui s'écoule et que c'est en elle que résident les raisons de tous les phénomènes, parce que ce sont là des questions obscures sur lesquelles, pour notre part, nous suspendons le jugement<sup>117</sup>.

Selon Aristote<sup>118</sup>, le sophiste Antiphon est aussi un philosophe de la matière, comme les physiologues présocratiques:

«Certains sont d'avis que **la nature et la substance des êtres qui sont par nature** (*phýsis kaì he ousía tón phýsei ónton*) est **le constituant interne premier de chaque chose, par soi dépourvu de structure** (*tò próton enypárkhon hekástoi arrýthmiston kath'heutéi*), par exemple que d'un lit la nature c'est le bois, d'une statue l'airain. Un indice en est, dit Antiphon, que, si on enterrait un lit, et si la putréfaction acquérait la puissance de faire pousser un rejet, ce ne serait pas un lit qui viendrait à l'être mais du bois, parce que, d'après lui, ce qui lui appartient **par accident** (*katà symbebekòs*) c'est **la disposition conventionnelle que lui a donné l'art** (*tèn katà nómon diáthesin kaì tèn tékhnen*), alors que sa substance c'est cette réalité qui, continûment, perdure tout en subissant cela.»<sup>119</sup>

Dans le cadre d'une physique de la matière, on peut comprendre la raison d'être de la contradiction. La matière absorbe les différences. Les différences deviennent de simples «affections» (*páthē*) de cette vraie «essence» (*ousía*). Cette essence est plutôt de l'ordre de la possibilité que de l'effectivité, donc elle est «indéfinie et obscure» (*aóriston*). Ce n'est pas par hasard si à l'époque des sophistes on s'est rendu compte de l'existence de plusieurs autres niveaux d'indifférence ou d'égalité, à côté du *hápanta hén* et *homoû pánta khrémata*. Outre l'égalité des deux discours qui se déploie, au niveau logique, dans l'opposition accusation / défense (au niveau juridique), et parti du gouvernement / partis d'opposition (au niveau politique), rappelons l'égalité entre Grecs et barbares chez Antiphon (*phýsei ge*

<sup>117</sup> Trad. Mauro Bonazzi.

<sup>118</sup> *Physique* 193a (DK et U Antiphon B15).

<sup>119</sup> Trad. Marie-Laurence Desclos.

*pánta pántes homoíoi pephýkamen kaì bárbaroi kaì Hállenes eínai*)<sup>120</sup>, et, au niveau gnoséologique, l'agnosticisme de Protagoras<sup>121</sup> (*oukh ékbo eidénaí*), ainsi que le discours qui reste associé au Protagoras et aux héraclitéens du *Théétete* de Platon<sup>122</sup> ('*oud'hoútos*', *ápeiron legómenon*).

Mais il n'y a pas pour la sophistique l'*ísosthéneia*, l'équipollence du scepticisme, ni donc non plus l'*époikhé* (suspension de l'assentiment) et l'*ataraxía* (tranquillité) qui en découlent. Le scepticisme, comme Sextus l'a vu, est bien différent de la sophistique, mais dans la définition du scepticisme on voit encore les *antikeíménoi lógoi* de la phrase de Protagoras :

*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 4 – Qu'est-ce que le scepticisme?

[8] « Le scepticisme est la **faculté de mettre face à face** (*dýnamis antithetiké*) les choses qui apparaissent aussi bien que celles qui sont pensées, de quelque manière que ce soit, capacité par laquelle, du fait de la force égale qu'il y a dans les objets et **les raisonnements opposés** (*toís antikeíménois lógois*), nous arrivons d'abord à la suspension de l'assentiment, et après cela à la tranquillité.»<sup>123</sup>

Ou encore :

*Esquisses pyrrhoniennes*, I, 6 – Des principes du scepticisme.

[12] «(...) Quant au **principe par excellence** (*arkhè málista*) de la construction sceptique, c'est qu'**à tout argument s'oppose un argument égal** (*pantì lógoi lógon íson antikeísthai*) (...).»<sup>124</sup>

### 3. Conclusion: avec les poètes

Pour conclure, un peu de littérature lusophone. On peut reprendre notre question à partir d'une affirmation du personnage Riobaldo de *Grande sertão: veredas*<sup>125</sup> de Guimarães Rosa, écrivain brésilien. Le bavard Riobaldo parle d'habitude du *Sertão*, ce lieu où toutes les *veredas* commencent, finissent et se croisent (ou ne se croisent pas). Il dit une fois au passage: «É, e não é. O senhor ache e não ache. Tudo é e não é...»<sup>126</sup> ([Il] est, et [il] n'est pas. Pensez-vous et ne pensez-vous pas [que les choses sont comme je dis]. Tout est et n'est pas). Encore le «tout» de Protagoras: «*perì pantòs prágmatois*», avant l'énoncé de la contradiction, ici dans sa formulation ontologique la plus primitive : est et n'est pas. Pas de restriction. Cela sonne comme une vraie loi universelle. Dans le cas du texte de Rosa, cela veut dire que, pour parler du Sertão on aura besoin de plusieurs phrases en séquence et rotation, toutes vraies, selon les circonstances, mais incomplètes, d'où la nécessité de continuer à parler en se méfiant de la parole. En tout cas, on ne saurait parler du Sertão qu'en parlant des *veredas* du Sertão. La *vereda* est le lieu des phrases monadiques, la situation concrète et particulière où l'on décide, où l'on devrait décider malgré l'hésitation, sur plusieurs sujets et affaires, en prenant en compte leurs principaux paramètres, le bon et le mauvais, le beau et le laid, le juste et l'injuste, le vrai et le faux, le sage et le fou. Mais les phrases

<sup>120</sup> *Sur la vérité* DK B44, *Oxyrhynchus Papyri* XI n° 1364, éd. Hunt.

<sup>121</sup> DK et U B4.

<sup>122</sup> 183b.

<sup>123</sup> Trad. Pierre Pellegrin (Seuil, Paris, 1997).

<sup>124</sup> Trad. Pierre Pellegrin.

<sup>125</sup> Nova Fronteira, Rio de Janeiro, 2001.

<sup>126</sup> *Op. cit.*, p. 27.



monadiques devront attendre leurs négations respectives, car la *vereda* est chemin, donc mouvement, et le paysage est autre, donc, autre aussi le discours correspondant. Même quand 99,99% membres d'un groupe s'accordent à propos d'un sujet, on sait qu'il y aura le 0,01% de ses membres pour être en désaccord et soutenir le contraire. Ce qui signifie que, malgré la force de l'un et la faiblesse de l'autre, les deux discours opposés sont désormais sur le tapis du débat rationnel. On parle toujours en essayant de convaincre les autres et en cherchant l'unanimité, mais il n'y a jamais d'unanimité. Tant mieux. Car, comme dit Nelson Rodrigues, dramaturge brésilien : « toda unanimidade é burra »<sup>127</sup> (« toute unanimité est bête »).

Je laisse au lecteur les mots ci-dessous de l'écrivain portugais Fernando Pessoa<sup>128</sup>. Ils sont plus radicaux que ceux que je viens de dire. Je ne sais pas comment les interpréter, mais je les laisse tout-de-même:

« Encontrei hoje em ruas, separadamente, dois amigos meus que se haviam zangado um com o outro. Cada um me contou a narrativa de por que se haviam zangado. Cada um me disse a verdade. Cada um me contou suas razões. Ambos tinham razão. Ambos tinham toda a razão. Não era um que via uma coisa e outro outra, ou que um via um lado das coisas e outro um lado diferente. Não: cada um via as coisas exatamente como se haviam passado, cada um as via com um critério idêntico ao do outro, mas cada um via uma coisa diferente, e cada um, portanto, tinha razão. Fiquei confuso com esta dupla existência da verdade... »

« En allant par les rues j'ai rencontré aujourd'hui, séparément, deux amis qui s'étaient fâchés l'un avec l'autre. Chacun m'a raconté pourquoi ils s'étaient fâchés. Chacun m'a dit la vérité. Chacun m'a exposé ses raisons. Les deux avaient raison. Les deux avaient totalement raison. Ce n'était pas que l'un voyait une chose, et l'autre une autre; ou que l'un voyait un côté des choses et l'autre un côté différent. Non: chacun voyait les choses exactement comme elles se sont passées, chacun les voyait avec un critère identique à celui de l'autre, mais chacun voyait une chose différente, et chacun, donc, avait raison. Cette double existence de la vérité m'a rempli de confusion... ».

## Références bibliographiques

ANGENOT, *Dialogues de sourds : traité de rhétorique antilogique*, Mille et une Nuits, 2008.

ARENDT, *Le concept d'histoire* in *La crise de la culture*, dir. trad. P. Lévy, Gallimard, Paris 1972.

ARISTOTLE, *Ars Rhetorica*, ed. Ross, Clarendonian press, Oxford, 1989.

- *Categoriae et Liber De Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Clarendonian press, Oxford 1949-1989.
- *Metaphysics*, ed. Ross, Clarendonian press, Oxford 1924-1997.
- *Topica et sophisticæ elenchi*, ed. Ross, Clarendonian press, Oxford 1989.

BARNES, *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London 1979.

---

<sup>127</sup> *A mulher que amou demais*, Companhia das Letras, São Paulo 2003, p. 13.

<sup>128</sup> *A educação do estóico – o único manuscrito do Barão de Teive*, Assírio & Alvim, Lisboa 1999.

- CASSIN, *L'effet sophistique*, Gallimard, Paris 1995.
- *La décision du sens – Le livre gamma de la Métaphysique d'Aristote*, Vrin, Paris 1998.
- CASTORIADIS, *As encruzilhadas do labirinto II – Os domínios do homem*, Paz e Terra, Rio de Janeiro 1987.
- DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidemannsche Verlagsbuchhandlung, Zürich, 2004, 3 v.
- DIOGENE LAËRCE, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, dir. trad. M.-O. Goulet-Cazé, Librairie Générale Française, Paris 1999.
- DUPREEL, *Les sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Éditions du Griffon, Neuchâtel 1980.
- EURIPIDE, *Hippolyte*, ed. L. Méridier, Les Belles Lettres, Paris 1879-1933.
- GAGARIN, *Probability and persuasion: Plato and Greek early rhetoric* in I. Worthington (Edited by), *Persuasion: Greek rhetoric in action*, Routledge, London 1962.
- GOMPERZ, *Sophistik und Rhetorik: das Bildungsideal des eu legein in seinen Verhältniss zur Philosophie des V. Jahrhunderts*, Teubner, Stuttgart 1965.
- KERFERD, *The Sophistic Movement*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.
- KRANZ, *Vorsokratisches IV. Die sogenannten Dissoi Lógoi* in Classen (org.), *Sophistik*, Wiss. Buch., Darmstadt 1976.
- LEVI, *On two-fold statements*, «American Journal of philosophy», 61, 1940, p. 292-306.
- NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, Alfred Kröner, Stuttgart 1940.
- NIETZSCHE, *La philosophie à l'époque tragique des Grecs*, trad. Michel Haar et Marc B. de Launay, Gallimard, Paris 1990.
- PERELMAN, *L'empire rhétorique*, J. Vrin, Paris 1997.
- PESSOA, *A educação do estóico – o único manuscrito do Barão de Teive*, Assírio & Alvim, Lisboa 1999.
- PLATO, *Opera omnia*, ed. J. Burnet, Clarendonian press, Oxford 1907-1987, 5 v.
- RODRIGUES, *A mulher que amou demais*, Companhia das Letras, São Paulo 2003.
- ROSA, *Grande sertão: veredas*, Nova Fronteira, Rio de Janeiro 2001.
- ROSTAGNI, *Un nuovo capitolo della retorica e della sofistica*, Studi Italiani di Filologia Clássica, n. 2, Florença, p. 148-201, 1922.
- SÉGUY-DUCLOT, *Le Parménide de Platon ou le jeu des hypothèses*, Belin, Paris 1998.
- SEXTUS EMPIRICUS, *Esquisses pyrrhoniennes*, trad. Pierre Pellegrin, Seuil, Paris 1997.
- SOPHISTES, *Écrits complets*, dir. trad. et prés. Jean-François Pradeau, Flammarion, Paris 2009, 2 v.
- SOLANA DUESO, *Protagoras de Abdera. Dissoi logoi : textos relativistas*, Akal, Madrid 1995.
- TAYLOR, *Varia Socratica*, James Parker, Oxford 1911.
- UNTERSTEINER, *Sofisti, testimonianze e frammenti*, La Nuova Itália, Firenze 1949-1962.

- *I sofisti*, Bruno Mondadori, Milano 1996.

- *A obra dos sofistas: uma interpretação filosófica*, tradução Renato Ambrósio, Paulus, São Paulo 2012.