

ALDO BRANCACCI

LES HÉTAIRIES, L'OPPOSITION ENTRE NATURE
ET LOI ET LA QUESTION DU COSMOPOLITISME
CHEZ HIPPIAS

ABSTRACT: This paper offers a detailed analysis of the first part of Hippias's speech in Plato's *Protagoras* (337c5-e2). The aim of this analysis is to show the very richness of political notions and implications of Hippias's purpose, which one can be almost considered a sort of 5th century BC philosophical hetairies's manifesto. That confirms Plato's deep knowledge of the sophistic movement, whose Plato's works are for us the main source. Our analysis clarifies the meaning of Hippias's *nomos/physis* antithesis and it focuses on the philosophical value of these two terms. We try to reconstruct Hippias's conception of positive law and to specify the concept of wise men's relationships and affinity. That, however, does not support the idea of a cosmopolitanism grounded on mankind's universal relationship. Hippias's position – which has to be grasped on the basis of Hippias's ontology explained by an important passage of Plato's *Hippias Major* – rather sustains the idea of a sort of 'aristocratic cosmopolitanism' connected to the philosophical hetairies: that implies the recognition of verified and enhanced differences. This view distinguishes itself both from Antiphon's naturalistic universalism as much as from Stoic's anthropological cosmopolitanism.

RÉSUMÉ: Cet article offre une analyse détaillée de la première partie du discours que Platon fait prononcer à Hippias dans le *Protagoras* (337c5-e2). Le but de cette analyse est de montrer la richesse des notions et des implications politiques du propos d'Hippias, qui se présente presque comme une sorte de manifeste des hétairies philosophiques du V^{ème} siècle ; d'autre part, elle confirme la connaissance approfondie que Platon a de la sophistique, dont il est une de nos principales sources d'information. Notre analyse éclaire le sens de l'antithèse *nomos/physis* chez Hippias et étudie la valeur philosophique de chacun de ces termes ; nous reconstituons la conception hippienne de la loi positive et précisons le sens du concept de parenté et ressemblance des sages, en montrant que

LPh 1, 2013

INVITED PAPERS

ce dernier n'engendre pas un cosmopolitisme fondé sur le concept d'une parenté universelle unissant entre eux les membres du genre humain. La conception d'Hippias – qui doit être comprise également à la lumière de son ontologie, exposée dans un passage important de l'*Hippias majeur* – représente plutôt une sorte de 'cosmopolitisme aristocratique', lié au concept d'hétairie philosophique, et suppose la reconnaissance de différences vérifiées et valorisées : par là, elle se distingue aussi bien de l'universalisme naturaliste d'Antiphon que du cosmopolitisme anthropologique des Stoïciens.

KEYWORDS: Hippias; Athenian Clubs; Nature; Law; Cosmopolitanism

Platon offre dans le *Protagoras* une représentation précise, détaillée et savoureuse de la personnalité intellectuelle, des doctrines et des modes de discussion des sophistes qu'il convoque dans la maison de Callias. Parmi ceux-ci, une place significative est réservée à Hippias, qui prend la parole dans un contexte thématique varié et riche, dont le dénominateur commun est le sens de l'agonisme, et clôt avec son discours l'intermède sophistique après les interventions d'Alcibiade, de Critias et de Prodicos. Il est bien connu que le *logos* que Platon lui fait prononcer a une valeur politique marquée, dans la mesure où Hippias y insiste sur la nécessité de l'accord parmi les sages ainsi que sur le principe de la parenté naturelle unissant certains hommes. Ce thème correspond à deux problèmes majeurs débattus dans le dialogue : d'une part la définition de la justice, en tant qu'elle constitue la condition de toute existence en commun, d'autre part le rapport entre vertu politique, loi et démocratie. Clara Talamo a mis en relation ce discours avec l'importance politique croissante et l'activité fleurissante des hétairies à Athènes à la fin du V^{ème} siècle, quand la démocratie atteint son expression la plus mûre.¹ Je me propose de reprendre cette indication et, à partir de cela, de porter à la lumière les contenus théoriques de ce discours, sans négliger toutefois leur rapport avec certains thèmes de débat propres à la pensée politique

¹ C. Talamo, "Eterie e democrazia ad Atene", dans *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, a cura di A. D'Atena e E. Lanzillotta, Roma, Carocci, 1998, p. 43-56.

de l'âge de la sophistique, dont Platon se confirme un parfait connaisseur.²

En guise d'introduction à cette étude, il convient de rappeler que l'historiographie moderne a défini les hétairies comme des groupes d'amis ou de camarades formant des associations, qui peuvent avoir des implications politiques :³ elles sont des institutions douées d'un caractère informel,⁴ et constituent des forces souterraines.⁵ Comme l'a montré Calhoun dans son livre classique, les hétairies étaient des associations oligarchiques,⁶ bien qu'il ne manque pas d'exemples, que Sartori a signalés,⁷ de groupes qui se constituent autour d'un chef démocratique. D'autre part, Hansen a souligné l'importance d'une loi, le νόμος εισαγγελτικός, qui nous a été conservé par Hypéride et par Théophraste, et qui fut promulgué probablement à la fin du V^{ème} siècle,⁸ menaçant

² Pour une analyse de la seconde partie du discours d'Hippias, je me permets de renvoyer à A. Brancacci, "Ippia e Nestore. Plat. *Protag.* 337e-338b e Hom. *Il.* A 259-279", *Wiener Studien*, 117, 2004, p. 81-91.

³ W. R. Connor, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971, p. 25.

⁴ Cf. G. Daverio Rocchi, *Città-stato e stati federali della Grecia classica*, Milano, LED, 1983, p. 321.

⁵ Cf. R. K. Sinclair, *Democracy and Participation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, p. 141. Pour d'autres indications bibliographiques sur ce genre de groupes politiques, voir M. Cook, "Ancient Political Factions: Boiotia 404 to 395", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 118, 1988, p. 57-85: 57.

⁶ G. M. Calhoun, *Athenian Clubs in Politics and in Litigation*, Austin (Texas), The University Press, 1913 (réimpr. an. Roma, 1964).

⁷ F. Sartori, *Le eterie nella vita politica ateniese del VI e V secolo a.C.*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1957 (1967²).

⁸ Cf. Hypéride, III 8: ἡ συνίη ποι ἐπὶ καταλύσει τοῦ δήμου, ἡ ἐταιρικὸν συναγάγη. Cette clause ne semble pas originale et il est probable qu'elle a été insérée sous l'impression des événements postérieurs à 415. M. H. Hansen, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975, p. 17, pense qu'elle a été insérée en 411/410. Cf. aussi Id., *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, Cambridge (Mass.) & Oxford, Blackwell, 1991, p. 279-280 ; C. Bearzot, "Gruppi di opposizione organizzata e manipolazione del voto nell'Atene democratica", dans *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a cura di M. Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 265-307 : 267 n. 8. Sur l'*eisangelia* voir en outre P. J. Rhodes, *The Athenian Boule*, Oxford, Oxford University Press, 1972 ; Id., "Eisangelia in Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 99, 1979, p. 103-114 ; M. H. Hansen, "Eisangelia in Athens : a Reply", *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 89-95 ; G. Camassa, "Le istituzioni politiche greche", dans

d'*eisangelia*, de dénonciation pour crimes contre l'Etat, quiquonque veuille abattre le *demos* des Athéniens ou se propose de constituer des hétairies. Cela démontre que ces dernières sont vues, du moins dans cette loi, en opposition au *demos*, c'est-à-dire aux institutions démocratiques de la cité. La première hétairie qui nous soit connue à Athènes est celle de Cilon, le jeune aristocrate qui, vers la fin du VII^{ème} siècle, fut le vainqueur des Jeux Olympiques. Hérodote définit cette hétairie comme une hétairies de pairs.⁹ Des jeunes aristocrates forment un group et ont des habitudes de vie commune : pour eux est explicite la qualité d'être du même âge et il est probable qu'à l'instar des membres des hétairies crétoises ils pratiquent le banquet en commun. Mais, contrairement aux hétairies crétoises, ni le groupe cilonien ni les hétairies athéniennes de la fin du V^{ème} siècle ne correspondent à des formations institutionnelles de la cité ; les hétairies athéniennes de cette période sont au contraire, la plupart des fois, des associations secrètes,¹⁰ qui toutefois entretiennent un rapport constant et structurel avec cet organe institutionnel où, dans la *polis*, on prend des décisions sur les choses communes : l'assemblée. Nous savons par Thucydide qu'à Athènes les hétairies interviennent subrepticement, comme des groups de pression, sur des questions judiciaires et sur les magistratures, *ἐπὶ δίκαις καὶ ἀρχαῖς*, à savoir sur des questions qui rentrent dans la compétence de l'assemblée.¹¹ A tel point que, comme de nouveau l'atteste Thucydide, pendant le gouvernement de 411 le *demos* et le conseil ne délibéraient rien que les membres des groups hétairiques n'avaient pas décidé auparavant.¹²

Les hétairies sont des regroupements tout à fait différents de l'assemblée et répondent à des exigences fort différentes, toutefois elles

Storia delle idee politiche economiche e sociali, diretta da L. Firpo, I: *L'antichità classica*, Torino, UTET, 1982, p. 3-126: 63-65.

⁹ Cf. Hérodote, V 71, et sur cette hétairie Calhoun, *Athenian Clubs*, p. 57 *sqq.* ; Sartori, *Le eterie*, p. 20 *sqq.*

¹⁰ Cf. Calhoun, *Athenian Club*, p. 57 ; Sartori, *Le eterie*, p. 44 ; Talamo, "Eterie e democrazia", p. 47. Voir également D. Musti, *Democratia, origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995, p. 343, pour l'hostilité que manifeste la démocratie à l'égard du caractère secret des hétairies.

¹¹ Cf. Thucydide, VIII 54, 4.

¹² Cf. *ibid.* 66, 1.

ont en commun le fait de s'occuper des choses communes, de faits politiques : les hétairies, à Crète comme à Athènes, s'en occupent pour ainsi dire *de facto*, au moyen d'une action directe, l'assemblée à travers la délibération et les décisions qu'elle prend sur les problèmes de la cité. Les unes et l'autre sont au même titre des réunions de personnes, qui communiquent et qui débattent, mais leurs nombres sont très différents : les hétairies sont des petits groupes, alors que l'assemblée est, au moins en principe, la réunion de tous les citoyens. En outre, l'appartenance au group est suspendue, dans une hétairie, à la présence physique et à la participation réelle à la vie du group lui-même. Il y a une obligation de participation, sans laquelle l'hétairie n'est pas : celle-ci n'existe que dans la réalité physique de la réunion.

A côté des hétairies politiques, il existe à Athènes, à la fin du V^{ème} siècle, des hétairies philosophiques, qui certainement ne sont pas secrètes, et sont douées d'une spécificité qui leur est propre. Il existe également, au sein du mouvement sophistique, un intérêt pour les repas en commun (*συσσίτια*) lacédémoniens et pour le mode de vie spartiate, un intérêt dont Critias est pour nous le témoin,¹³ et qui surgit dans le cadre plus ample de l'attention prêtée au modèle dorien ;¹⁴ Critias fut en outre l'auteur de *Constitutions des Lacédémoniens* (*Πολιτεῖαι Λακεδαιμονίων*) ainsi que de *Constitutions en vers* (*Πολιτεῖαι ἔμμετροι*).¹⁵ Plus tard, au IV^{ème} siècle, ce sont Platon et Demosthène qui manifesteront un intérêt analogue. Platon exprimera son jugement, plutôt sévère, sur les hétairies athéniennes, et, dans les *Lois*, sur les repas en commun, qu'il juge au contraire favorablement, au point de les accueillir dans sa cité ;

¹³ Cf. Athénée, X 432d (= B 6 Batteggazzore). Sur ce fragment, voir A. M. Batteggazzore, *Crizia*, dans *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, a cura di A. Batteggazzore e M. Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1962 (réimpr. 1967), p. 262-268 ; A. Meriani, "Crizia, fr. 4, 14-16 Gent.-Pr.", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56, 1997, p. 81-86.

¹⁴ Cf. F. Ollier, *Le Mirage spartiate. Etudes sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque jusqu'aux Cyniques*, 2 vols, Paris, De Boccard, 1933 (New York, 1973); A. Powell-S. Hodkinson, *The Shadow of Sparta*, London/New York, Routledge/Classical Press of Wales, 1994.

¹⁵ Cf. Philopon, *De anima*, 89, 8 (= A 22 Batteggazzore) per le premier écrit, et les fragments B 32-37 Batteggazzore per le second écrit.

Demosthène, à son tour, décrira en termes de *λακωνίζειν* le comportement des *hetairoi* athéniens, ce qui confirme le rapprochement que des philosophes et des hommes politiques établissent entre les hétairies athéniennes et les hétairies et les repas en commun doriens.¹⁶ La première partie du discours d'Hippias dans le *Protagoras* est un témoignage important sur les cercles de philosophes ou de sages de son époque et pourrait être considéré presque une sorte de manifeste de ces cercles philosophiques, dans la mesure où il leur donne une justification théorique riche et précise. Il est bon de lire ce passage :

Après Prodicos, ce fut le savant Hippias qui parla : “Vous autres, dit-il, qui êtes ici présents, je considère, moi, que vous êtes tous, sans exception, des parents, des proches, des concitoyens, en vertu de la nature, non en vertu de la loi. Car c’est par nature que le semblable est apparenté au semblable, tandis que la loi, qui est tyran des hommes, impose par la force nombre de choses qui sont contraires à la nature. Or il serait honteux à nous, qui connaissons la nature des choses, et qui sommes les plus savants des Grecs, à nous qui nous sommes, à ce titre même, réunis aujourd’hui dans ce qui est pour la Grèce le prytanée même de la science, et dans cette maison qui, pour la cité elle-même, est la plus illustre et la plus prospère, honteux à nous de n’y rien mettre au jour qui soit digne de cette dignité; mais, pareils à ceux des hommes qui ont le moins de valeur, d’être en dissentiment les uns à l’égard des autres”.¹⁷

Plusieurs savants ont interprété ce texte comme si Hippias y affirmait une parenté naturelle des hommes, en général, fondée sur la nature, au delà des divisions de famille et de cité imposées par la loi, donc en un sens qui poserait ou préfigurerait un idéal de cosmopolitisme, qu’on

¹⁶ Voir à ce propos F. Sartori, “Platone e le eterie”, *Historia*, 7, 1958, p. 157-171; E. David, “The Spartan *Syssitia* and Plato’s *Laws*”, *American Journal of Philology*, 99, 1978, p. 486-495; Talamo, “Eterie e democrazia”, p. 48.

¹⁷ Platon, *Protagoras*, 337c5-e2 : μετὰ δὲ τὸν Πρόδικον Ἰππίας ὁ σοφὸς εἶπεν, ὦ ἄνδρες, ἔφη, οἱ παρόντες, ἡγοῦμαι ἐγὼ ὑμᾶς συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους καὶ πολίτας ἅπαντες εἶναι φύσει, οὐ νόμῳ · τὸ γὰρ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φύσει συγγενές ἐστι, ὁ δὲ νόμος, τύραννος ὢν τῶν ἀνθρώπων, πολλὰ παρὰ τὴν φύσιν βιάζεται - ἡμᾶς οὖν αἰσχρὸν τὴν μὲν φύσιν τῶν πραγμάτων εἰδέναι, σοφωτάτους δὲ ὄντας τῶν Ἑλλήνων, καὶ κατ’ αὐτὸ τοῦτο νῦν συνεληλυθότας τῆς τε Ἑλλάδος εἰς αὐτὸ τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας καὶ αὐτῆς τῆς πόλεως εἰς τὸν μέγιστον καὶ ὀλβιώτατον οἶκον τόνδε, μηδὲν τούτου τοῦ ἀξιώματος ἄξιον ἀποφύνασθαι, ἀλλ’ ὥσπερ τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων διαφέρεσθαι ἀλλήλοις (tr. Robin, légèrement modifiée).

retrouvait par ailleurs, à la même époque, chez le sophiste Antiphon.¹⁸ C'est dans cette perspective que s'explique également la correction ἡμᾶς de Heindorf, suivi par Gigante et par d'autres savants,¹⁹ au lieu du ὑμᾶς des mss. : une correction qu'il faut évidemment refuser et qui n'est acceptée ni dans l'édition d'Oxford par Burnet ni par Croiset dans l'édition platonicienne des Belles Lettres. C'est Margherita Isnardi Parente qui a exprimé des réserves sur cette interprétation et fait remarquer qu'Hippias parle à une assemblée de sages et de savants, et que, d'autre part, la formule caractéristique de ce texte, parfois incroyablement omise en traduction, est "Messieurs, vous qui êtes présents ici" : cette formule démontre que la référence est uniquement à ces personnages, et que ce sont seulement ceux-ci qui sont unis par un lien de parenté fondé sur leur ressemblance. Il faut donc conclure qu'Hippias exorte à la concorde les savants qui sont présents dans la maison de Callias sur la base de la ressemblance et parenté qui les unit en tant que sages et qui ne coïncide pas avec les distinctions créées par les lois conventionnelles de la cité. Le problème qui se pose alors est de comprendre si cette parenté et ressemblance doit être entendue dans son degré maximal : Hippias s'adresserait dans ce cas aux présents au nom de la parenté universelle unissant entre eux les membres du genre humain ; ou si elle ne vaut que pour le group des présents en vertu d'un caractère particulier qui leur est commun. Le contexte, observe Margherita Isnardi Parente, joue à la faveur de cette seconde option, puisque il n'y a pas de rupture à l'intérieur du *logos* d'Hippias : celui-ci continue à parler en s'adressant toujours aux présents en tant qu'hommes sages, qui, pour cette raison, ne doivent pas se disputer de façon indigne de leur état privilégié.

¹⁸ Cf. M. Untersteiner, *I sofisti*, Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'Appendice su *Le origini sociali della Sofistica*, Milano, Lampugnani Nigri, 1967, II, p. 130-131, suivi par G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 2009⁶, p. 75-90. Sur la même ligne W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 163, qui garde cependant une nuance de prudence; G. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 157, laisse ouverte la possibilité d'une affinité étendue à tout le genre humain.

¹⁹ Cf. M. Gigante, *Nomos basileus. Con un'Appendice*, Napoli, Bibliopolis, 1993, p. 147.

Contrairement à d'autres savants, qui interprétaient l'ὁμοιότης dont parle Hippias dans un sens éminemment cosmopolite, Margherita Isnardi Parente distingue soigneusement deux concepts : celui de φύσις, qui nomme un instinct fondamental qui est commun à tous les hommes, et celui de ὁμοιότης, qui n'existe pas nécessairement parmi tous les hommes, mais seulement parmi ceux qui sont semblables entre eux.²⁰ Mais, s'il en est ainsi, et si Hippias parle d'une attraction et d'une solidarité reliant des hommes qui sont semblables entre eux en tant qu'ils sont des sages, alors son discours doit être compris comme un développement, aigu, novateur, et idéalisant, du vieux thème aristocratique selon lequel le semblable aime et est lié à son semblable sans limites de frontières citadines ou de lois établies. Autrement dit, les σοφοί d'Hippias représentent cette aristocratie de l'intelligence et de la pensée qui n'est concevable que dans la perspective intellectualiste propre à la Sophistique et qui ira acquérir dans la pensée grecque une importance de plus en plus grande.

Tout cela est juste et vrai, mais n'est pas encore suffisant pour exclure toute portée universaliste de la conception d'Hippias, que la puissante affirmation de l'existence d'une ressemblance par nature parmi les sages, qui sont συγγενεῖς, οἰκέιοι, πολῖται, ne permet pas de nier. La question qui se pose à ce niveau est alors celle de savoir en quoi précisément cet universalisme consiste. Si on tient compte de la conception ontologique du sophiste d'Elis, qui nous est connue par un texte important de l'*Hippias majeur*,²¹ on peut conclure que tous les êtres sont unis parmi eux selon un caractère qui leur est propre : les *sophoi* en tant que *sophoi*, les *phauloi* en tant que *phauloi*, et ainsi de suite tout genre

²⁰ Cf. M. Isnardi Parente, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, Sansoni, 1977, p. 9 n. 13: "la φύσις dell'uomo è fondata sulla norma dell'attrazione fra simili; ma la somiglianza e parentela non si estende, quanto a oggetto, a tutto il genere umano; si estrinseca fra quegli elementi fra cui vige appunto il rapporto di somiglianza; nel caso che Ippia qui contempla, fra i presenti che, in quanto saggi, non conoscono fra loro barriere artificiali di νόμοι e devono necessariamente raggiungere un accordo, fondato appunto sulla loro ὁμοιότης e συγγένεια naturale".

²¹ J'ai reconstitué la conception ontologique d'Hippias dans mon article "Ippia, gli *hola*, e Anassagora", dans *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione. Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di L. Palumbo, Napoli, Loffredo, 2011, p. 245-255.

d'êtres en tant qu'ils ont un certain caractère, puisque la nature procède par assembléments génériques, et ces assembléments constituent "les grands corps continus de l'être qui existent par nature".²² Le principe d'origine empédocléenne qu'Hippias assume dans le *Protagoras*, selon lequel "le semblable est parent du semblable selon la nature",²³ ne peut avoir en effet qu'une portée universelle, et ce point résulte également de la conception des *hola* exposé dans l'*Hippias majeur*. La raison pour laquelle on peut exclure un cosmopolitisme anthropologique est donnée en revanche par la fin du discours d'Hippias, là où le sophiste d'Elis dit que les hommes médiocres sont incapables de s'accorder entre eux. Il est donc évident que ces derniers sont unis par le caractère qui leur est commun d'être des médiocres, mais il est également évident qu'ils sont exclus pour la même raison d'un lien mutuel comme celui qui unit les sages, et cela suffit à faire ruiner l'interprétation en un sens cosmopolite, au sens propre du terme, du passage du *Protagoras*. Celui d'Hippias est un 'cosmopolitisme aristocratique', pour ainsi dire, c'est-à-dire une conception justifiant la parenté naturelle de certains groupes d'hommes et, au niveau d'une théorie explicitement formulée, de la communauté des sages (et on doit penser ici à la notion d'hétairie philosophique) ; cette conception suppose la reconnaissance de différences vérifiées et valorisées, et se distingue par là aussi bien de l'universalisme naturaliste d'Antiphon que du cosmopolitisme anthropologique des Stoïciens.

Il faut ajouter qu'Hippias ne semble pas attribuer à cette aristocratie des sages une fonction d'enseignement et de guide qui l'insère dans le tout de la cité démocratique avec un rôle assimilable à celui que Protagoras attribuait au sophiste : il la voit plutôt comme fondamentalement critique envers celle-ci. Or ces deux caractères confirment le parallélisme entre les group des sages selon Hippias et les hétairies politiques. A cette différence, pourtant capitale, près : l'hétairie n'est pas seulement un group de pression, mais exerce en plus une action directe ; les sages d'Hippias

²² Platon, *Hippias Majeur*, 301b6-7.

²³ Platon, *Protagoras*, 337d1-2.

représentent au contraire l'expression, véhiculée par les concepts, donc médiante, d'un dissentiment théorique qu'exprime une nouvelle classe d'intellectuels aristocratiques. Protagoras, qui est pour ainsi dire le théoricien de la démocratie péricléenne, valorise le concept de loi et de citoyen ; Hippias polémique contre le *nomos*, et il est clair que dans cette dramatique fin de siècle où il vit, cette position équivaut à une polémique contre le *nomos* démocratique, d'autant plus que la loi athénienne était douée au contraire d'une certaine flexibilité ;²⁴ Hippias valorise par conséquent le concept de *physis*, parce que c'est la *physis* qui permet de procurer une analyse critique de toute forme du pouvoir et d'établir le rôle éminents des sages. Protagoras attribuait une fonction directrice au sophiste, mais en s'appuyant sur la valeur du *nomos*, puisque seulement le sophiste est en mesure de modifier et corriger les opinions insuffisantes du peuple et des les améliorer : il est "celui qui, au lieu de pénible, chaque fois qu'un de leurs décrets l'est pour eux, le fait être et paraître bénéfique".²⁵ En s'appuyant sur la valeur universelle de la nature, Hippias attribue une fonction critique, plutôt que directrice, aux sages. Il précise que cette parentée, que nous pouvons définir comme idéale, mais qui est pour lui absolument réelle, la loi ne la reconnaît pas, la brise. Au citoyen de Protagoras, qui est entièrement défini par son appartenance à la cité réelle, correspondent ainsi ces concitoyens d'une classe abstraite de sages et d'hommes de doctrine qui sont les *συγγενείς, οἰκεῖοι, πολῖται*, d'Hippias. D'autre part, le ton et toutes les expressions de ce passage du *Protagoras* nous font comprendre que ces derniers peuvent bien être pour Hippias les intellectuels critiques de la cité : ils sont en même temps contraints de la subir.

Les sages qui sont présents dans la maison de Callias constituent donc pour Hippias un group compact et concret, un group qui, comme l'hétairie, existe non pas en tant qu'il naît d'un pacte, comme l'assemblée, mais est constitué par ceux qui le composent de fait, chacun avec sa

²⁴ Cf. E. Ruschenbusch, "ΔΙΚΑΣΤΕΡΙΟΝ ΠΑΝΤΩΝ ΚΥΡΙΟΝ", *Historia*, 6, 1975, p. 257-274 ; R. G. Osborne, "Law in Action in Classical Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 105, 1985, p. 40-58.

²⁵ Platon, *Théétète*, 167c2-4.

qualité spécifique de sage, et n'existe donc, comme l'hétairie, que dans sa physicité réelle : voilà pourquoi Hippias avait commencé son discours par l'expression "Messieurs, vous qui êtes présents ici" (ὧ ἄνδρες [...] οἱ παρόντες, 337c7-8). Ce group, même si on le compare à la famille, ou à la cité, est en tout cas fondé sur des liens qui ont un soubassement objectif, fourni par le principe empédocléen de l'attraction des semblables ; et les sages qui le composent forment un group de semblables puisqu'ils connaissent (εἰδέναι) la nature des choses (τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων). Ce group reste tel même quand on le rapproche d'une cité, comme le fait Hippias, qui compare le group de sages qui sont présents dans la maison de Callias à la cité d'Athènes, considérée comme le centre de la Grèce, ayant à son centre le Prytané : c'est pour cela qu'Hippias peut dire que la maison de Callias, dans la mesure où elle accueillit les plus savants des Grecs, est le centre même de la cité d'Athènes. Il est évident que cela signifie attribuer à cette nouvelle couche intellectuelle un rôle politique éminent, au moins à un niveau symbolique, puisque ces sages correspondent, aux termes de la métaphore utilisée par le sophiste, au collège des prytans.²⁶ Il est à remarquer qu'Hippias établit une analogie de proportion entre l'*oikos* de Callias et la *polis*, à savoir entre le group et le tout, et, d'autre part, entre τὸ πρυτανεῖον τῆς σοφίας, l'hétairie philosophique, laquelle à son tour correspond au collège des prytans, et τοὺς φαυλοτάτους τῶν ἀνθρώπων, les hommes du commun, ceux qui participent à l'assemblée. La loi, par contre, agit comme un tyran, puisqu'elle fait souvent violence à la nature en introduisant des divisions forcées (de famille, de cité) à l'intérieur d'un group qui, comme les *hola* de l'*Hippias majeur*, est objectif et indivisible : la concorde et la conciliation des propos que prêche Hippias naît de cette aigüe conscience qu'il a de l'appartenance des sages à un même *holon*, à un même ensemble.

²⁶ Cf. pour ce point B. Manuwald (Hrsg.), *Platon. Protagoras*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006, p. 37 n. 39.

Deux concepts présents dans le discours d'Hippias, τὸ συγγενές, le lien unissant les membres d'une famille, et νόμος, la loi, sont présents aussi dans un texte de Thucydide concernant la conclusion sanglante de la guerre civile à Corcyre. Cet événement est l'occasion, pour l'historien athénien, d'une analyse pénétrante et subtile des effets des querelles et des séditions, de leurs causes et de leurs implications. Dans ce contexte, il parle des hétairies, non pas philosophiques, mais politiques, et dit :

Le lien de parenté devint plus étranger que le lien reliant les membres d'une hétairie, parce que ceux qui appartenaient aux hétairies étaient plus disposés à tout oser sans invoquer aucune excuse. Ces associations en effet ne se constituaient pas en conformité avec les lois établies et n'avaient pas pour but l'utilité : elles se constituaient en violation des lois existantes et pour la satisfaction de la cupidité. Et la fidélité aux engagements était fondée non sur le respect de la loi divine du serment, mais sur la complicité dans le crime.²⁷

Thucydide veut dire que les membres des hétairies furent alors plus apparentés et plus unis entre eux que les membres d'une famille ; de même, chez Andocyste, la trahison d'un *hetairois* est comparée au parricide.²⁸ Encore une fois, comparer l'hétairie à une famille, jusqu'à conclure que les membres d'une hétairie sont plus famille qu'une famille, confirme qu'entre ceux-ci on suppose l'existence d'un lien selon nature. Or dans le discours d'Hippias le terme *physis* est répété quatre fois : deux fois sous la forme adverbiale φύσει ('en vertu de la nature', 'par nature', 337c9, d1) ; une fois dans la locution παρά τὴν φύσιν ('contre la nature'), avec le verbe βιάζειν ('faire violence', 337d2), dont le sujet est *nomos*, et une dernière fois dans l'expression τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων ('la nature des choses', 337d3). Les deux premiers passages doivent être lus à la lumière de l'antithèse sophistique entre *nomos* et *physis*, selon laquelle le premier n'est qu'un acte de violence porté contre la seconde ou qui vise à l'éluider. Pour bien comprendre le sens politique de cette antithèse il faut

²⁷ Thucydide, III 82, 6 : καὶ μὴν καὶ τὸ συγγενές τοῦ ἑταιρικοῦ ἀλλοτριώτερον ἐγένετο διὰ τὸ ἐτοιμότερον εἶναι ἀπροφασίστως τολμᾶν · οὐ γὰρ μετὰ τῶν κειμένων νόμων ὠφελίᾳ αἱ τοιαῦται ξύνοδοι, ἀλλὰ παρὰ τοὺς καθεστῶτας πλεονέξια. καὶ τὰς ἐς σφᾶς αὐτοὺς πίστεις οὐ τῷ θεῷ νόμῳ μᾶλλον ἐκρατύνοντο ἢ τῷ κοινῇ τι παρανομῆσαι.

²⁸ Cf. Andocyste, I 51, 58 ; *de red.* 7.

tenir compte de toute une série de thèmes, polémiques ou hostiles envers la loi, qui nous sont documentés par certains passages de Thucydide et de Xénophon : ces textes visent à montrer que la démocratie elle-même a un aspect autoritaire et que le *nomos* reste en dernière analyse tyrannique également dans un régime démocratique, parce que c'est le pouvoir politique qui, dans son essence, est tyrannique, même lorsqu'il se présente sous des vestes démocratiques.²⁹ Un processus analogue intéresse d'autre part aussi le concept de *physis*, comme le montrent en particulier certains écrits du *corpus Hippocraticum* influencés par la pensée sophistique, ainsi que Thucydide lui-même :³⁰ ils montrent qu'à la fin du V siècle la notion de *physis* entendue comme ordre universel des choses a été remplacée par un concept désacralisé de nature qui la conçoit fondamentalement comme un instinct ou une impulsion se traduisant dans une sorte de constante de l'action humaine, qu'on peut voir à l'oeuvre aussi bien dans la physiologie que dans la pathologie de l'âme humaine.

Margherita Isnardi Parente soutient que le concept de *physis* qui est présent chez Hippias est de cet ordre, et qu'il a le sens d'instinct d'attraction entre semblables : mais l'ontologie exposée dans l'*Hippias majeur*, où Hippias parle des "grand corps continus de l'être qui existent par nature", ainsi que la précision donnée dans le *Protagoras* selon laquelle les sages sont ceux qui connaissent la nature des choses, montrent qu'à la

²⁹ Cf. par exemple le dialogue entre Alcibiade et Périclès dans Xénophon, *Mémoires* I 2, ou *Dissoi logoi* 7, 1 *sqq.*, et surtout Thucydide, V 85-111.

³⁰ Dans le *De victu* l'antithèse sophistique *nomos-physis* est présente dans le cadre d'une vision encore religieuse de la nature : celle-ci est guidée par une pensée divine (*νόος θεῶν*) qui est à l'oeuvre de façon cachée et que les hommes imitent inconsciemment dans leurs actions. Ce qui résulte de cette sorte d'imitation inconsciente, ce sont les *nomoi*, les lois inconstantes des hommes, qui, contrairement aux lois établies par les dieux, changent et ne conservent jamais la même forme. L'auteur du *De aëre, aquis, locis* multiplie, au contraire, la *physis*, la réduisant à toute une série de différentes conditions climatiques qui déterminent la génération de multiples natures humaines particulières. Comme le remarque M. Isnardi Parente, "Egualitarismo democratico nella Sofistica?", *Rivista critica di storia della filosofia*, 30, 1975, p. 3-26 : 4-6, ce sont ces multiples natures individuelles, non la *physis* universelle, qui entretiennent un certain rapport déterminé avec les *nomoi*, p. ex. le *nomos* des Asiatiques et celui des Européens.

base de cette signification il y a en tout cas un concept objectif de nature. Cette détermination ontologique du concept de nature n'exclue aucunement le sens d'instinct d'attraction des semblables, au contraire, elle en est la condition, puisqu'elle indique le lieu où ces instincts s'enracinent. L'application qu'Hippias fait de ce principe dans son propre discours, quand il invite Socrate et Protagoras à se rencontrer 'au milieu', en ajoutant qu'il est indispensable de choisir un arbitre qui préside la discussion,³¹ nous fait comprendre d'autre part que la considération de la nature peut indiquer également, comme l'a bien vu Monique Dixsaut, le point de vue à adopter pour sortir de certains conflits :³² ce point de vue consiste à opposer à une solution purement formelle, isonomique, une solution d'un genre différent. Conformément à sa position, Hippias choisit l'arbitrage ; et il vaut la peine de remarquer que le concept d'arbitre (δαιτητής) est spécifié ensuite par trois termes, ῥαβδοῦχος, ἐπιστάτης, πρύτανις, qui indiquent respectivement le juge des Jeux Olympiques, les composants de la βουλή, et le président que chaque jour était désigné, par tirage à sort, pour présider la βουλή et l'ἐκκλησία. Il s'agit donc de termes et concepts politiques. Cela paraît signifier que la bonne solution d'un conflit, qui est le but propre à la loi, doit descendre d'un choix qui soit conforme à la nature des acteurs.

Cela nous permet de conclure que le concept de nature a chez Hippias une portée plus complexe qu'on ne l'a supposé jusqu'ici. Le terme *physis* désigne en premier lieu la nature, au sens propre du terme, et c'est là le sens que le terme revêt dans l'expression εἰδέναι τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων (337d3). Dans cette expression il ne faut pas négliger, par ailleurs, le terme εἰδέναι, qui indique l'instance subjective, la capacité de se procurer un savoir, un savoir qui ne peut être qu'universel, puisque il a pour objet la totalité du monde naturel, de tout ce qui est. Ce même sens du terme est évidemment présent dans l'expression de l'*Hippias majeur*, que j'ai déjà évoquée à plusieurs reprises, μεγάλα [...] καὶ διανεκῆ σώματα

³¹ Cf. Platon, *Protagoras*, 337e2-338a1. Sur cette partie du discours d'Hippias, voir Brancacci, "Ippia e Nestore", p. 81-91.

³² M. Dixsaut, "Parlare giustamente", dans *Il Protagora di Platone: struttura e problematica*, a cura di G. Casertano, Napoli, Loffredo, 2004, I, p. 402-421: 414.

τῆς οὐσίας πεφυκότα. Dans l'opposition entre *nomos* et *physis*, cette dernière indique, à partir de ce premier sens du terme, d'une part ce qui est authentique et commun, ce qui est permanent, donc opposé à la variabilité des lois et des coutumes, et d'autre part, d'après le passage du *Protagoras* que nous sommes en train d'examiner, l'instinct d'attraction entre semblables, qui est lui aussi naturel, parce qu'il unit ou réunit ce qui appartient au même ordre de choses, d'après l'ontologie des *hola* exposée dans *l'Hippias majeur*. Enfin, puisque la nature doit indiquer un critère qui permet, comme nous le verrons tout de suite, d'établir de façon correcte la loi, en tout cas de critiquer la loi positive, la nature indiquera aussi ce critère : c'est une nature qui, en quelque sorte, devient *logos*, et un *logos* plus authentique, plus profond, que celui qui s'exprime dans le *nomos*. Cela nous permet d'apprécier la bonté et l'intelligence de l'indication offerte naguère par Dümmler, qui avait rapproché le concept hippien de *nomos* de ἰδίη φρόνησις d'Héraclite, ainsi que le concept hippien de nature du λόγος, qui est ξυνός, héraclitéen.³³ Hippias fut un connaisseur des Présocratiques, ce que Dümmler ne pouvait pas encore savoir, au moins dans la mesure où ce point nous est connu aujourd'hui, et cette descendance héraclitéenne des concepts hippiens de *nomos* et *physis* est à mon sens très probable : elle est décisive pour comprendre dans leur unité et dans toute leur étendue les deux concepts principaux qui structurent la pensée d'Hippias. La *physis* est donc ce qui est véritablement commun, ce qui rassemble, ce qui réalise une unité rationnelle, une unité qui d'autre part est fondée ontologiquement dans les *hola* ; le *nomos* correspond à un savoir privé, partiel, qui inévitablement sépare, et, lorsqu'il devient norme commune, nécessairement fait

³³ Cf. F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, Ricker, 1889, p. 256. Cf. en particulier Héraclite, 28 B 2 DK : la multitude (πολλοί) vie comme si elle avait une ἰδίη φρόνησις, alors que le λόγος est ξυνός. Cf. également 28 B 112 pour l'expression κατὰ φύσιν, sur laquelle voir H.-T. Johann, "Hippias von Elis und der Physis-Nomos Gedanke", *Phronesis*, 18, 1973, p. 15-25 : 20 ; K. Reinhardt, *Parmenides*, Bonn, Cohen, 1916, p. 223 n. 1 ; F. Heinemann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, ("Beiträge zur Altertumswissenschaft", 1), Basel, Reinhardt, 1945 (réimpr. 1965), p. 93 sq. et 104.

violence à ce qui rentrerait dans la sphère plus profonde de *physis* et exigerait donc l'intervention d'un autre point de vue, un point de vue réellement universalisant.

En effet, nous dit le sophiste d'Elis, par nature le semblable est apparenté au semblable, alors que la loi, qui est *τύραννος τῶν ἀνθρώπων*, souvent contraint d'aller à l'encontre de cette loi de parenté fondée sur la ressemblance. Hippias cite à l'appui le vers célèbre de Pindare, mais l'exaspère stylistiquement, de manière à susciter, par antinomie, l'opposition de *nomos* à *physis* ; et par là il en transforme la signification. Dans cette optique nouvelle, l'expression *νόμος τύραννος τῶν ἀνθρώπων* correspond au *νόμος πάντων βασιλεύς* de Pindare, alors que le *nomos* qui *ἄγει δικαίων τὸ βιαιότατον ὑπερτάτα χειρὶ* du premier devient pour le second le *τύραννος* qui *πολλὰ βιάζεται*.³⁴ La transformation est évidente : une fois que s'est évanouie la possibilité de donner une justification et légitimation divine du *nomos*, ce dernier est vu fondamentalement comme une force violente qui franchit les limites de *physis* et détruit tout principe naturel unissant les hommes. En ce sens, l'interprétation hippienne du vers de Pindare est bien différente de celle de Calliclès, qui interprète le *νόμος πάντων βασιλεύς* de Pindare comme *νόμος τῆς φύσεως* et ce dernier comme loi naturelle du plus fort ; avec Calliclès, change radicalement le sens du concept de *physis*, puisque, selon lui, "c'est la nature elle-même" qui "nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable".³⁵

Toutefois, cela ne veut pas dire qu'Hippias est absolument hostile à la loi, ou qu'il la rejette, comme on l'a parfois soutenu.³⁶ Il la relativise, il la critique, même de façon très dure, et il est sans doute le premier

³⁴ Comme le remarque Gigante, *Nomos basileus*, p. 147. Cf. aussi Johann, "Hippias von Elis", p. 17-19.

³⁵ Platon, *Gorgias*, 483d1-3. Sur la position de Calliclès, voir Guthrie, *The Sophists*, p. 101-107.

³⁶ W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen, Scientia, 1966², p. 368, schématise ainsi la conception du *nomos* chez Hippias : 1. le domaine d'action de *nomos* est limité par la *polis* ; 2. *nomos* s'accompagne toujours avec *bia* ; 3. il n'est pas conciliable avec *physis*. La 2. et la 3. ne sont pas, à mon avis, vraies.

penseur qui nous soit connu à avoir théorisé le contraste structurel existant entre l'ordre de la *physis* et l'ordre du *nomos*. Mais, tout d'abord, l'expression *πολλὰ βιάζεται* indique elle-même une limitation ; Hippias n'identifie pas *nomos* et *bia* en termes absolus : il enlève à la loi une justification divine, il est soupçonneux et même franchement hostile envers le *nomos* démocratique, il voit que la loi 'bien souvent' fait violence à la nature, et que cette violence est quelque chose d'intrinsèque à la loi, mais ne s'en débarrasse ni ne l'abolit. Bien plus, il essaye de l'améliorer, parce que c'est cela qu'exige sa conception de la nature. En effet, le témoignage de l'*Hippias majeur* atteste sans possibilité de doute qu'Hippias reconnaît la fonction du droit positif, et Platon lui-même souligne ce point avec une insistance évidente. Dans un passage du dialogue, Hippias s'étonne que l'interlocuteur anonyme de Socrate puisse le frapper injustement (*ἀδίκως*), et demande à Socrate si un homme pareil peut agir de la sorte "sans être traîné devant les tribunaux, et condamné" (*οὐκ ἀπαχθήσεται καὶ δίκας ὀφλήσει*) ; il continue en lui demandant si "il n'y a pas de justice à Athènes" (*οὐκ ἔνδικος ὑμῖν ἢ πόλις ἐστίν*), et si les citoyens peuvent agir injustement (*ἀδίκως*) sans purger la peine (*δώσει δίκην*).³⁷ Ce passage n'a aucune nécessité dans l'économie de l'entretien entre Socrate et Hippias, et Platon ne l'aurait pas écrit s'il n'avait pas voulu souligner un aspect réel de la pensée d'Hippias. En outre, dans un passage beaucoup plus important du même dialogue, c'est Hippias lui-même qui déclare formellement que la loi est établie par les hommes en vue de ce qui est avantageux pour la cité (*ὠφελία ἔνεκα*) ; toutefois, elle produit *quelquefois* le mal (*ἐνίοτε δὲ καὶ βλάπτει*), si elle est mal établie (*ἐὰν κακῶς τεθῆ ὁ νόμος*) : au contraire, si elle est bien établie, elle est pour la cité le

³⁷ Platon, *Hippias majeur*, 292a-b. Sur ce passage, voir J. Brunshwig, *Hippias d'Elis, sophiste-ambassadeur*, dans *The Sophistic Movement*, Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organised by the Greek Philosophical Society (27-29 sept. 1982), Athens, Athenians Library of Philosophy, s.d. (mais: 1984), p. 269-76: 273, qui renvoie au dialogue entre Socrate et Hippias chez Xénophon, *Mémoires*, IV 4, 8, où certains effets de style (et le contenu lui-même du passage) permettent de penser que Xénophon a incorporé dans cette réplique de Socrate "des traces d'un écrit d'Hippias".

bien suprême, et garantit que la cité soit en bon ordre (εὐνομία).³⁸ Ce texte nous interdit de considérer que la proposition du *Protagoras* concernant le νόμος τύραννος épuise la conception hippienne de la loi, et nous permet d'établir, en revanche, que la notion de loi se dialectise, chez Hippias, en laissant de l'espace pour une conception positive de la loi elle-même. Pour lui c'est l'avantageux ce qui fonde le vrai droit, à savoir le droit positif conforme à la nature, et nous pouvons aisément comprendre pourquoi : l'avantageux et l'utile sont des principes qui se retrouvent au sein de la nature ; l'avantageux est une nécessité vitale et naturelle, face à laquelle tous sont véritablement égaux, en principe, parce que tous y sont soumis. Hippias est ici très proche d'Antiphon, qui développera avec ampleur ce motif.³⁹ Le fr. 17 confirme et précise cet ordre d'idées :

Hippias dit que la calomnie – c'est le mot qu'il emploie – est quelque chose de terrible, parce que qu'il n'y a nulle peine écrite pour les calomniateurs, comme il y en a pour les voleurs ; et pourtant, les calomniateurs envoient l'amitié, qui est le bien le plus précieux ; de sorte que la démesure, tout en accomplissant un mal, est moins pernicieuse que la calomnie, parce qu'elle n'est pas invisible.⁴⁰

Bien que cette sentence ait été interprétée parfois comme une dévaluation des lois écrites, qu'Hippias déclarerait insuffisantes,⁴¹ il est aisé de voir que le sophiste déplore ici, au contraire, l'inexistence de lois écrites sanctionnant la calomnie – et à ce propos il est à remarquer qu'à l'âge de la Sophistique le concept d'envie a une portée sociale.⁴² Il nous

³⁸ Platon, *Hippias majeur*, 284d.

³⁹ Cf. en particulier, pour Antiphon, le fr. B 44 DK.

⁴⁰ Stobée, III 42, 10 (= 86 B 17 DK): Πλουτάρχου ἐκ τοῦ <Περὶ τοῦ > διαβάλλειν. Ἰππίας φησὶν, ὅτι δεινὸν ἐστὶν ἢ διαβολία, οὕτως ὀνομάζων, ὅτι οὐδὲ τιμωρία τις κατ' αὐτῶν γέγραπται ἐν τοῖς νόμοις ὡσπερ τῶν κλεπτῶν · καίτοι ἄριστον ὄν κτήμα τὴν φιλίαν κλέπτουσιν, ὥστε ἢ ὕβρις κακοῦργος οὐσα δικαιότερα ἐστὶ τῆς διαβολῆς διὰ τὸ μὴ ἀφανῆς εἶναι. Sur ce texte, cf. les remarques de R. Pomelli, "Ippia, la calunnia e la città", *Annali Online di Ferrara-Lettere*, 1, 2009, p. 104-123 : 104-105.

⁴¹ Cf. A. Momigliano, "Ideali di vita nella Sofistica: Ippia e Crizia", *La Cultura*, 9, 1930, p. 321-330, repris dans *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 145-154 : 149.

⁴² Cf. Untersteiner, *I sofisti*, II, p. 130-131 ; E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1948, p. 346-347 et 349.

donne par là un exemple d'une loi conforme à la nature que la législation ne connaît pas. Comme l'a remarqué Salomon, Hippias n'a nullement l'intention d'éluder les lois positives, ou de les remplacer par un droit non écrit, mais ses considérations sur la *διαβολία* doivent être entendues comme un appel adressé au législateur.⁴³

Quand alors la loi est-elle mal établie ? Qu'est-ce qu'Hippias entendait exactement par ordre naturel ? Et quel était plus précisément pour lui le rapport entre l'avantageux et la nature ? Les trois questions sont évidemment liées, mais la documentation dont nous disposons est trop réduite pour nous permettre de formuler une réponse absolument précise et qui soit entièrement fondée dans les textes. Néanmoins, sur la base de ce qu'on lit dans le *Protagoras* et dans l'*Hippias majeur*, il est légitime de conclure, d'une part, que le *nomos* est mal établi, malgré les bonnes intentions des législateurs, chaque fois qu'il fait violence à la nature, et que, d'autre part, c'est *physis* la norme, le fondement et le point de vue qu'il faut adopter pour réaliser l'imposition correcte d'une loi : cela implique une attitude fondamentalement critique envers la loi positive, et explique l'évidence que Platon a donné à la proposition disons négative sur le *νόμος τύραννος* dans le *Protagoras*. Tout ce que nous savons sur Hippias suggère ensuite que le programme de cette imposition correcte, qui correspondrait à l'ordre naturel des choses, devait être le suivant : unir ce qui est uni dans la nature, séparer ce qui est séparé dans la nature, réunir ce qui est séparé par un *nomos* arbitraire, donc violent : le *νόμος τύραννος*, qui d'autre part est bien le *nomos* considéré en lui-même et dans sa force d'imposition, le *nomos* non encore corrigé à la lumière d'une norme commune supérieure, et qui pourrait bien sûr ne l'être jamais. Cela correspond à l'idée que la nature offre, à ceux qui la connaissent, des indications suffisantes pour réaliser ce difficile objectif ; cela correspond aussi à l'idée que la communauté des sages est le meilleur

⁴³ Cf. M. Salomon, "Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 32, 1911, p. 129-167 : 149.

garant possible de cet contrôle de l'inspiration rationnelle, objective et universalisante du droit positif que réclame Hippias.

Il nous reste maintenant à examiner la thèse de Schütrumpf, qui a eu le grand mérite de se poser le problème d'identifier la source hippienne dont s'est servi Platon pour composer la première partie du discours d'Hippias dans le *Protagoras*, celle justement que nous avons étudiée dans cet article. Schütrumpf est convaincu qu'il s'agit d'un discours que le sophiste d'Elis aurait prononcé à Olympe, où en effet nous savons qu'il se rendait pour prononcer ses ἐπιδείξεις, et que ce discours, dont le savant allemand retrouve des échos aussi bien dans le *Panegyrique* d'Isocrate qu'au cinquième livre de la *République* de Platon, aurait eu un caractère éminemment panhélienique. Hippias y aurait soutenu la thèse selon laquelle les Grecs sont mutuellement unis, et sont des concitoyens d'un même état, selon la nature, non selon la loi : cette dernière, aurait-il dit, brise la parenté naturelle qui nous unit en tant que Grecs, en se comportant comme un τύραννος des hommes qui brise notre appartenance commune (*Zusammengehörigkeit*). La position théorique d'Hippias aurait été donc éminemment et sans doute exclusivement panhélienique, et c'est à Platon que reviendrait la responsabilité d'avoir transformé ce panhélienisme, dépourvu d'un véritable fondement théorique, – raison pour laquelle Hippias n'est pas un penseur politique –, en une déclaration de cosmopolitisme.⁴⁴

Or il nous semble qu'il n'est pas possible d'accepter la thèse de Schütrumpf. Que Platon ait transformé un discours panhélienique en un discours de nature théorique toute différente, c'est un présupposé peut-être intéressant, mais arbitraire, dont aucune justification ne nous est offerte. On ne comprend d'ailleurs pas pourquoi Platon aurait dû le faire, dans le contexte de l'intermède sophistique en particulier, où il n'est nullement question de ce genre de débat. Au contraire, Platon ne pouvait que reproduire ici la position théorique propre au sophiste d'Elis. Le but

⁴⁴ Cf. E. Schütrumpf, "Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons *Protagoras* (337c ff.)", *Hermes*, 100, 1972, p. 5-29.

de l'intermède sophistique est en effet d'esquisser la personnalité intellectuelle des sophistes mineurs (mineurs par rapport à Protagoras) en reproduisant des thèses caractéristiques de leur enseignement. C'est ce que Platon d'ailleurs fait dans le cas de Prodicos, dont le discours expose la thèse maîtresse de ce sophiste : la doctrine de la justesse des noms.⁴⁵ Et il le fait, à bien y regarder, également dans le cas d'Hippias : la seconde partie du discours qu'il lui fait prononcer repose, comme nous l'avons montré ailleurs, sur des enseignements authentiquement hippiens, tirés, probablement, du dialogue *Troyen*.⁴⁶ Mais, s'il en est ainsi, Platon n'avait aucune raison de mettre dans la bouche d'Hippias, dans la première partie de ce même discours, une déformation des thèses politiques du sophiste, comme le suppose Schütrumpf. La thèse hippienne n'avait donc pas l'étendue maximale d'une thèse cosmopolitique, comme nous croyons l'avoir établi, mais elle n'avait pas non plus l'étendue minimale d'une thèse panhellénique, bien que le panhellénisme était certainement recompris dans la conception hippienne de la *physis*.

REFERENCES:

- Battegazzore, Antonio M., *Crizia*, dans *Sofisti. Testimonianze e frammenti*, IV, a cura di Antonio M. Battegazzore e Mario Untersteiner, Firenze, La Nuova Italia, 1962 (réimpr. 1967)
- Bearzot, Cinzia, "Gruppi di opposizione organizzata e manipolazione del voto nell'Atene democratica", dans *Fazioni e congiure nel mondo antico*, a cura di Marta Sordi, Milano, Vita e Pensiero, 1999, p. 265-307
- Brancacci, Aldo, "Ippia e Nestore. Plat. *Protag.* 337e-338b e Hom. *Il. A* 259-279", *Wiener Studien*, 117, 2004, p. 81-91
- Brancacci, Aldo, *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005

⁴⁵ Voir Platon, *Protagoras*, 337c-e, et, sur la thèse de Prodicos, A. Brancacci, *Antisthène. Le discours propre*, Paris, Vrin, 2005, p. 56-59.

⁴⁶ Cf. notre article cité, *supra*, n. 2.

- Brancacci, Aldo, "Ippia, gli *bola*, e Anassagora", dans *Logon didonai. La filosofia come esercizio del rendere ragione, Studi in onore di Giovanni Casertano*, a cura di Lidia Palumbo, Napoli, Loffredo, 2011, p. 245-255
- Brunschwig, Jacques, "Hippias d'Elis, sophiste-ambassadeur", dans *The Sophistic Movement*, Papers read at the First International Symposium on the Sophistic Movement organised by the Greek Philosophical Society (27-29 sept. 1982), Athens, Athenians Library of Philosophy, s.d. (mais: 1984), p. 269-276
- Calhoun, George M., *Athenian Clubs in Politics and in Litigation*, Austin, Texas, The University Press, 1913 (réimpr. an. Roma 1964)
- Camassa, Giorgio, "Le istituzioni politiche greche", dans *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, I: *L'antichità classica*, Torino, UTET, 1982, p. 3-126
- Connor, W. Robert, *The New Politicians of Fifth-Century Athens*, Princeton, Princeton University Press, 1971
- Cook, Margaret, "Ancient Political Factions: Boiotia 404 to 395", *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 118, 1988, p. 57-85.
- Daverio Rocchi, Giovanna, *Città-stato e stati federali della Grecia classica*, Milano, LED, 1983
- Dixsaut, Monique, "Parlare giustamente", dans *Il Protagora di Platone: struttura e problematiche*, a cura di Giovanni Casertano, Napoli, Loffredo, 2004, I, p. 402-421
- Dümmeler, Ferdinand, *Akademika. Beiträge zur Literaturgeschichte der sokratischen Schulen*, Giessen, Ricker, 1889
- Dupréel, Eugène, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Neuchâtel, Editions du Griffon, 1948
- Gigante, Marcello, *Nomos basileus. Con un'Appendice*, Napoli, Bibliopolis, 1993² (Napoli, Glauk, 1953)
- Guthrie, William Keith C., *The Sophists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971
- Hansen, Mogens Herman, *Eisangelia. The Sovereignty of the People's Court in Athens in the Fourth Century B.C. and the Impeachment of Generals and Politicians*, Odense, Odense University Press, 1975
- Hansen, Mogens Herman, "Eisangelia in Athens : a Reply", *Journal of Hellenic Studies*, 100, 1980, p. 89-95
- Hansen, Mogens Herman, *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes. Structure, Principles, and Ideology*, Cambridge (Mass.) & Oxford, Blackwell, 1991
- Heinimann, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, ("Beiträge zur Altertumswissenschaft", 1), Basel, Reinhardt, 1945 (réimpr. 1965)
- Isnardi Parente, Margherita, "Egualitarismo democratico nella Sofistica?", *Rivista critica di storia della filosofia*, 30, 1975, p. 3-26
- Isnardi Parente, Margherita, *Sofistica e democrazia antica*, Firenze, Sansoni, 1977

Les hétaires, l'opposition entre nature et loi et la question du cosmopolitisme chez Hippias

- Johann, Horst-Theodor, "Hippias von Elis und der *Physis-Nomos* Gedanke", *Phronesis*, 18, 1973, p. 15-25
- Manuwald, Bernd (Hrsg.), *Platon. Protagoras*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2006
- Meriani, Angelo, "Crizia, fr. 4,14-16 Gent.-Pr.", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 56, 1997, p. 81-86
- Momigliano, Arnaldo, "Ideali di vita nella Sofistica: Ippia e Crizia", *La Cultura*, 9, 1930, p. 321-330, repris dans *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1969, p. 145-154
- Musti, Domenico, *Democratia, origini di un'idea*, Roma-Bari, Laterza, 1995
- Nestle, Wilhelm, *Vom Mythos zum Logos: die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen, Scientia, 1966²
- Ollier, Françoise, *Le Mirage spartiate. Etudes sur l'idéalisation de Sparte dans l'Antiquité grecque jusqu'aux Cyniques*, 2 vols, Paris, De Boccard, 1933 (New York, Arno Press, 1973)
- Pomelli, Roberto, "Ippia, la calunnia e la città", *Annali Online di Ferrara-Lettere*, 1, 2009, p. 104-123
- Powell Anton, Hodkinson Stephen, *The Shadow of Sparta*, London-New York, Routledge/Classical Press of Wales, 1994.
- Rhodes, Peter John, *The Athenian Boule*, Oxford, Oxford University Press, 1972
- Rhodes, Peter John, "Einsangelia in Athens", *Journal of Hellenic Studies*, 99, 1979, p. 103-114
- Reinhardt, Karl, *Parmenides*, Bonn, Cohen, 1916
- Romeyer-Dherbey, Gilbert, *Les Sophistes*, Paris, PUF, 2009⁶
- Ruschenbusch, Eberhard, "ΔΙΚΑΣΤΕΡΙΟΝ ΠΑΝΤΩΝ ΚΥΡΙΑ", *Historia*, 6, 1975, p. 257-274
- Salomon, Max, "Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten", *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte*, 32, 1911, p. 129-167
- Schütrumpf, Eckart, "Kosmopolitismus oder Panhellenismus? Zur Interpretation des Ausspruchs von Hippias in Platons *Protagoras* (337c ff.)", *Hermes*, 100, 1972, pp. 5-29
- Sinclair, R. K., *Democracy and Participation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988
- Talamo, Clara, "Eterie e democrazia ad Atene", dans *Alle radici della democrazia. Dalla polis al dibattito costituzionale contemporaneo*, a cura di Antonio D'Atena ed Eugenio Lanzillotta, Roma, Carocci, 1998, p. 43-56
- Untersteiner, Mario, *I sofisti*, Seconda edizione riveduta e notevolmente ampliata con un'Appendice su *Le origini sociali della Sofistica*, 2 voll., Milano, Lampugnani Nigri, 1967

Aldo Brancacci

ALDO BRANCACCI
Università degli Studi di Roma Tor Vergata
aldo.brancacci@uniroma2.it