

## Palamède martyr de la *sophia* ? Ambiguïté et faillite du savoir

Héros épique « oublié » par Homère, Palamède est érigé au rang de figure tragique par les trois grands poètes du V<sup>e</sup> siècle à chacun desquels il inspire une pièce homonyme. Présenté comme un *sophos* et un bienfaiteur de l'humanité, il est condamné sur une fausse accusation non par la justice divine, comme Prométhée, mais par le tribunal de ses frères humains. La science et les inventions de Palamède suscitent l'envie et la jalousie de ses contemporains : il apparaît en effet comme le rival et le double éminemment vertueux du perfide et rusé Ulysse. La figure de Palamède cristallise donc, dès le V<sup>e</sup> siècle, un débat sur la nature de la *sophia*, terme polysémique qui peut désigner aussi bien la sagesse morale que le savoir de l'érudit ou l'habileté d'un homme intelligent. Toutefois, la caractérisation de Palamède n'est pas toujours univoque, soit que la figure d'Ulysse soit elle-même porteuse d'une tradition de sagesse difficile à révoquer, soit que les savoirs de Palamède s'avèrent insuffisants ou illusoire au regard de la recherche de la véritable sagesse. Mon étude portera donc avant tout sur les textes de la tradition rhétorique et philosophique, même si ce débat sur la *sophia* est d'abord porté sur la scène par les tragédies consacrées à Palamède. Elle ne prétend pas livrer une enquête exhaustive sur la fonction de Palamède chez chacun des auteurs abordés mais plus modestement mettre en avant l'ambivalence voire l'ambiguïté de la *sophia* qui lui est reconnue et la permanence de cette figure mythique dans la culture grecque pour penser les enjeux du savoir.

La dimension tragique du destin de Palamède tient à la nature de sa mort, qui dès le V<sup>e</sup> siècle et notamment chez les trois tragiques, s'impose comme une mort injuste, due aux accusations mensongères d'Ulysse, qui font passer Palamède pour un traître et conduisent à son jugement et sa condamnation à la lapidation<sup>1</sup>. Cette fin tragique et une tradition qui attribue à Palamède une série d'inventions concourent à présenter la mort de Palamède comme la mort d'un sage.

Ἐκάνετ' ἐκάνετε τὰν / πάνσοφον, ᾧ Δαναοί, / τὰν οὐδέν' ἀλγύνουσαν ἀηδόνα μουσᾶν.  
« Vous avez tué, vous avez tué, Danaens, celui qui savait tout, le rossignol des Muses, qui ne causait de chagrin à personne. »<sup>2</sup> Dans ce fragment de la tragédie d'Euripide, le locuteur – sans doute Oïax, le frère de Palamède – déplore la mort de Palamède et la reproche aux Danaens qui l'ont condamné. Palamède est désigné par l'adjectif substantivé τὰν πάνσοφον, qui vient non en épithète mais en substitut à son nom. Ce titre indique qu'à l'issue de la pièce, Palamède incarne véritablement la figure du sage, maître de tous les savoirs, ou maître d'une sagesse universellement reconnue. L'innocence de Palamède est ici proclamée par Oïax, après l'échec de l'accusé à convaincre ses juges. Dans la *Défense* composée par Gorgias, probablement postérieure à la tragédie d'Euripide<sup>3</sup>, Palamède évoque à titre de garant de la vérité de ses dires le

<sup>1</sup> Sur les différentes versions données par les Tragiques de la mort de Palamède, cf. F. Jouan, *Euripide. Fragments* (Bellérophon, Protésilas), t. VIII, 2<sup>ème</sup> partie, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 2000, p. 490-506 et *Euripide et la Légende des Chants cypriens : des origines de la guerre de Troie à l'Iliade*, Paris, Les Belles Lettres, 1966, p. 339-363 ; R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, coll. « Hypomnemata », 1980, en particulier p. 45-63. Les trois Tragiques s'accordent à attribuer la responsabilité de sa mort à Ulysse, avec la complicité parfois d'Agamemnon, voire de Diomède ; Palamède est accusé d'avoir trahi les Achéens, séduit par l'or des Troyens.

<sup>2</sup> Fr. 10 (édition et traduction F. Jouan, *Euripide. Fragments*, t. VIII, 2<sup>ème</sup> partie, *op. cit.*).

<sup>3</sup> F. Jouan, *Euripide. Fragments*, t. VIII, 2<sup>ème</sup> partie, *op. cit.*, notice, p. 494, n. 23, de même K. Usener, « Palamedes. Bedeutung und Wandel eines Heldenbildes in der Antiken Literatur », *WJA*, 20, 1994-1995, p. 49-78, en particulier p.69 ; en revanche R. Scodel, *The Trojan Trilogy of Euripides*, *op. cit.*, p. 90 sq., penche plutôt pour une antériorité de la déclamation de Gorgias sur la tragédie d'Euripide, de même N. Worman, « Odysseus *panourgos* : the Liar's Style in Tragedy and Oratory », *Helios*, 26, 1999, p. 35-68, p. 57.

témoignage de sa vie passée dont les présents juges ont eux-mêmes été les témoins, en tant que compagnons d'armes : ὡς δ' ἀληθῆ λέγω, μάρτυρα πιστὸν παρέξομαι τὸν παροιχόμενον βίον. τῷ δὲ μάρτυρι μάρτυρες ὑμεῖς ἦτε. σύνεστε γάρ μοι, διὸ σύνιστε ταῦτα. « Que je vous dis ici la vérité, j'en veux pour témoin digne de foi toute ma vie passée. Soyez vous-mêmes les témoins en faveur de ce témoin : vous avez partagé votre vie avec moi, c'est pourquoi, vous partagez aussi la connaissance de ces faits. »<sup>4</sup> Le terme *martus* désigne d'abord le témoin judiciaire et cette insistance sur le témoignage entre dans un système d'établissement des preuves (*pisteis*). L'originalité réside dans le fait que ce n'est pas un témoin particulier qui se trouve convoqué mais le témoignage de sa vie entière. Pour autant, il s'agit pour Palamède de publier sa supériorité morale et son intégrité aux yeux de tous par sa vie et jusqu'au péril de celle-ci. La notion chrétienne de martyr est bien évidemment anachronique, il n'en reste pas moins que Palamède meurt « pour » ou « en dépit » de la sagesse dont sa vie témoigne.

À la fin du v<sup>e</sup> siècle, la mort de Palamède offre donc un paradigme mythique à la condamnation inique d'un sage par ses concitoyens. De fait, tant Platon que Xénophon prêtent à Socrate, dans le discours qu'il aurait prononcé pour sa défense en 399, un parallèle avec le sort de Palamède.

ἀλλ' οὐδὲ μέντοι ὅτι ἀδίκως ἀποθνήσκω, διὰ τοῦτο μείον φρονητέον· οὐ γὰρ ἐμοὶ ἀλλὰ τοῖς καταγνοῦσι τοῦτο αἰσχρὸν ἐστὶ. παραμυθεῖται δ' ἔτι με καὶ Παλαμῆδης ὁ παραπλησίως ἐμοὶ τελευτήσας· ἔτι γὰρ καὶ νῦν πολὺ καλλίους ὕμνους παρέχεται Ὀδυσσέως τοῦ ἀδίκως ἀποκτείναντος αὐτόν· οἶδ' ὅτι καὶ ἐμοὶ μαρτυρήσεται ὑπὸ τε τοῦ ἐπιόντος καὶ ὑπὸ τοῦ παρεληλυθότος χρόνου ὅτι ἠδίκησα μὲν οὐδένα πώποτε οὐδὲ πονηρότερον ἐποίησα, ἐυηργέτουν δὲ τοὺς ἐμοὶ διαλεγομένους προῖκα διδάσκων ὅ τι ἐδυνάμην ἀγαθόν.

Mais parce que je meurs injustement, ce n'est pas non plus une raison pour que j'aie une moins bonne opinion de moi. Car ce n'est pas à moi, mais à ceux qui m'ont condamné qu'en revient la honte. Et puis, je trouve encore une consolation dans l'exemple de Palamède, qui périt à peu près comme moi ; car encore aujourd'hui il inspire des chants bien plus beaux qu'Ulysse qui le fit mettre à mort injustement. Et moi aussi, je sais que l'avenir et le passé rendront ce témoignage que je n'ai jamais fait tort à personne, jamais perverti personne et qu'au contraire j'ai rendu service à ceux qui conversaient avec moi, en leur enseignant gratuitement tout le bien que je pouvais.<sup>5</sup>

Le Socrate de Xénophon compare explicitement les circonstances de sa mort à celle de Palamède, comme le montrent à la fois l'adverbe *παραπλησίως* et la reprise de l'adverbe *ἀδίκως* qui vient qualifier la mort de chacun d'eux. Si les contemporains de Palamède le condamnèrent, la postérité lui a rendu justice en l'honorant d'hymnes à sa gloire. Socrate tire de ce précédent l'assurance que sa mort n'est pas entachée d'infamie par sa condamnation, et la consolation (*παραμυθεῖται*) d'une réhabilitation future à laquelle œuvrent précisément les écrits socratiques de Xénophon, *Apologie* et *Mémorables*. À l'exemple du Palamède de Gorgias<sup>6</sup>, Socrate en appelle en cet épilogue au témoignage de sa vie passée<sup>7</sup>, comme garant de son innocence et

<sup>4</sup> *Défense de Palamède*, 15 (édition Diels-Kranz B 82, traduction empruntée, avec de légers remaniements, à J.-P. Dumont, *Les Présocratiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1988).

<sup>5</sup> *Apologie*, 26 (traduction P. Chambry, *Xénophon*, Apologie, Paris, Garnier, 1932).

<sup>6</sup> La chronologie de ces différentes œuvres est discutée ; cependant l'ordre suivant est le plus généralement admis : la tragédie d'Euripide, puis le discours de Gorgias, l'*Apologie* de Platon et enfin celle de Xénophon. Les traditions poétique et rhétorique sont donc bien connues des deux disciples de Socrate.

<sup>7</sup> L'appel au témoignage du passé intervient chez Xénophon après le verdict et ne peut donc convaincre que la postérité (d'où le futur *μαρτυρήσεται* qui permet d'introduire la fonction du texte de Xénophon), alors que dans le plaidoyer de Gorgias, il est inclus dans le présent fictif de l'argumentation et s'adresse aux juges.

même de sa bienfaisance, car il fut lui aussi un bienfaiteur de l'humanité<sup>8</sup>. Toutefois, ce ne sont pas ses nombreuses inventions qui l'autorisent à se prévaloir d'un tel titre, mais son activité d'enseignant : loin de corrompre la jeunesse, Socrate enseigne le bien. Le bien et non la *sophia*. Peut-être s'agit-il de démarquer le philosophe d'une figure sous-jacente, celle du sophiste.

Dans l'*Apologie* platonicienne, Socrate compare son sort non seulement à celui de Palamède mais aussi à celui d'Ajax, diluant quelque peu la correspondance précise entre ce héros mythique et lui-même (ἀντιπαραβάλλοντι τὰ ἑμαυτοῦ πάθη πρὸς τὰ ἐκείνων). La responsabilité d'Ulysse n'est pas explicitement évoquée ; cependant, la mention du fils de Laërte peu après vient rappeler, si nécessaire, l'association étroite entre les trois figures et le rôle d'Ulysse dans la mort des deux autres. De plus, la continuité entre l'activité de Socrate de son vivant et dans l'Hadès suggère, non sans humour<sup>9</sup>, une correspondance entre figures historiques et figures mythiques<sup>10</sup> : « et j'aimerais surtout à examiner ceux de là-bas tout à loisir, à les interroger, comme je faisais ici, pour découvrir qui d'entre eux est savant (*sophos*), et qui croit l'être, tout en ne l'étant pas. Que ne donnerait-on pas, juges, pour examiner ainsi l'homme qui a conduit contre Troie cette grande armée, ou encore Ulysse, Sisyphe, tant d'autres, hommes et femmes que l'on pourrait nommer ? »<sup>11</sup>. Après avoir démasqué la prétendue *sophia* de ses contemporains, Socrate se propose de mettre à l'épreuve celle des héros du temps jadis, et notamment d'Ulysse, laissant entendre que la réputation de *sophos* de ce dernier est peut-être usurpée, ce qui, à l'inverse, semble ranger les héros cités précédemment dans la catégorie des justes voire même des sages.

La tragédie attique popularise le mythe de Palamède en donnant du héros une caractérisation univoque qui en fait l'incarnation du vrai sage victime des accusations mensongères d'Ulysse. Palamède pourrait dès lors fournir à Platon comme à Xénophon un parallèle mythique qui confère à Socrate, à l'heure de sa mort, la grandeur et la légitimité du héros tragique, double sublime qui viendrait effacer l'image grotesque du Socrate comique des *Nuées*<sup>12</sup>. Cependant, les références à Palamède ne sont pas dénuées d'ambiguïté chez ces deux auteurs et la relation entre Socrate et Palamède est plus complexe qu'il n'y paraît, si bien que le Socrate de Platon notamment ne s'inscrirait pas tant dans la lignée mythique des héros *sophoi* que contre eux<sup>13</sup>. Dans tous les cas, Palamède n'en demeure pas moins un paradigme pour penser la figure du *sophos*, qu'il soit considéré comme un prédécesseur, un modèle dont il faut se démarquer ou encore une figure mythique à laquelle les philosophes chercheraient à substituer la figure historique reconstruite d'un nouveau sage, Socrate.

Le duel entre Palamède et Ulysse que met en scène la tragédie, notamment lors de l'agôn, donne à voir et à entendre l'affrontement de deux héros qui incarnent dans la tradition

---

<sup>8</sup> *Défense de Palamède*, 30 : φήσαιμι δ' ἄν, καὶ φήσας οὐκ ἄν ψευσαίμην οὐδ' ἄν ἐλεγχθεῖην, οὐ μόνον ἀναμάρτητος ἀλλὰ καὶ μέγας εὐεργέτης ὑμῶν καὶ τῶν Ἑλλήνων καὶ τῶν ἀπάντων ἀνθρώπων, οὐ μόνον τῶν νῦν ὄντων ἀλλὰ καὶ τῶν μελλόντων, εἶναι. « Je pourrais affirmer – en l'affirmant, je ne risquerais ni de mentir ni d'être réfuté – que non seulement je suis irréprochable mais encore que je suis votre bienfaiteur, celui des Grecs et de l'humanité entière, non seulement pour le présent, mais aussi pour l'avenir. »

<sup>9</sup> Au tribunal de l'Hadès, remarque Socrate, on ne risque pas la mort...

<sup>10</sup> Cf. J. Barrett, « Plato's *Apology* : Philosophy, Rhetoric and the World of Myth », *CW*, 95 (1), 2001-2002, p. 3-30.

<sup>11</sup> Platon, *Apologie*, 41b-c, (traduction M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, « CUF », 1920)

<sup>12</sup> Cf. l'allusion à la comédie d'Aristophane dans Platon, *Apologie*, 18b.

<sup>13</sup> Les relations entre l'*Apologie* de Platon et la *Défense de Palamède* de Gorgias ont été très finement analysées par J. A. Coulter, « The Relation of the *Apology* of Socrates to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric », *HSCPh*, 68, 1964, p. 269-303, qui voit dans les échos avérés au discours de Gorgias dans l'*Apologie* une dénonciation de la rhétorique de Gorgias. Dans une telle perspective, Palamède ne peut être pensé par Platon comme un pair de Socrate, mais plutôt comme un contre-modèle, et il est à ranger dans la catégorie des prétendus *sophoi* que Socrate se propose de confondre dans l'Hadès. Il faudrait toutefois prendre en considération l'ensemble des références à Palamède dans l'œuvre de Platon. Pour Xénophon, voir *infra*.

mythologique chacun une forme d'intelligence<sup>14</sup>. La question de la *sophia* est également un thème sous-jacent dans le passage des *Apologies* où intervient la référence à Palamède. Le procès de Palamède et le débat qu'il implique sur la définition du *sophos* font écho aux inquiétudes que suscite à Athènes l'enseignement tant des sophistes que de Socrate et aux polémiques qu'ils entretiennent entre eux. Les nouvelles théories et les nouveaux savoirs que diffusent et enseignent les sophistes inspirent la défiance : on leur reproche à la fois de promouvoir des idées contraires aux croyances traditionnelles et d'enseigner des techniques oratoires qui visent à s'assurer le succès dans tous les cas de figure, en bref d'être les tenants d'un savoir et d'une habileté dénués de toute morale. La confusion entre Socrate et les sophistes règne dans la plupart des esprits, comme en témoignent les *Nuées* ou l'*Apologie* de Platon, si bien que les termes de *sophos*, *sophistès* et *philosophos* sont suspects.

Les mêmes préjugés valent dans l'univers tragique et Ulysse en joue pour ruiner le crédit de son adversaire Palamède dans l'opinion d'Agamemnon :

Ἀγάμεμνον, ἀνθρώποισι πᾶσιν αἰ τύχαι  
μορφήν ἔχουσι, συντρέχει δ' εἰς ἓν τόδε·  
τούτου δὲ πάντες, οἳ τε μουσικῆς φίλοι  
ὄσοι τε χωρὶς ζῶσι, χρημάτων ὑπερ  
μοχθοῦσιν, ὅς δ' ἂν πλεῖστ' ἔχη σοφώτατος.

Agamemnon, tous les hommes trouvent de l'attrait aux dons de la fortune. Sur ce point, il y a unanimité : tous, qu'ils vivent dans l'amour des arts ou qu'ils s'en tiennent écartés, c'est pour la richesse qu'ils peinent, et celui qui en a le plus est le plus sage.<sup>15</sup>

Par ce raisonnement, Ulysse cherche vraisemblablement à convaincre Agamemnon de la trahison de Palamède qui aurait cédé à l'attrait de l'or troyen. Selon lui, la cupidité est universelle et se révèle le seul motif de l'action des hommes, même quand ils sont « les amis des Muses ». Cette expression d'Ulysse, qui trouve un écho dans la périphrase appliquée à Palamède par Oïax dans le fragment 10, inclut de fait probablement Palamède dans la catégorie des μουσικῆς φίλοι<sup>16</sup>. Ulysse suggère qu'intégrité morale et culture ne vont pas nécessairement de pair : il introduit une scission implicite, au sein de la *Sophia*, entre sagesse et savoir. Plus subversivement, le dernier vers pervertit le sens du terme *sophos*, en établissant une égalité quantitative entre les richesses matérielles et le degré de *sophia*<sup>17</sup>.

La stratégie rhétorique que l'auteur du réquisitoire d'*Ulysse contre Palamède* prête au fils de Laërte exploite également les connotations sulfureuses de la *sophia* pour disposer l'auditoire contre son adversaire<sup>18</sup> : ὁ δὲ ἀνὴρ ἐστὶ φιλόσοφος τε καὶ δεινός, οὗ μὲλλω κατηγορεῖν, ὥστε

<sup>14</sup> Cf. G. Zografou, « Ulysse et Palamède : les deux héros ingénieurs et la violence, deux modèles archaïques », *RPhA*, 23, 2005, p. 93-123. Voir également, M. Guardini, « Le forme della sapienza in Odisseo e Palamede », L. De Finis, V. Citti et L. Belloni (dir.), *Odisseo dal Mediterraneo all'Europa*, Amsterdam, Hakkert, 2002, p. 57-66.

<sup>15</sup> Fr. 5 (Jouan).

<sup>16</sup> L'image du rossignol rattache également Palamède au chant poétique et à l'inspiration divine : selon la Souda (P 44), Palamède avait composé des chants que les descendants d'Agamemnon auraient fait disparaître. L'expression « ami des Muses » suggère aussi le *mousikos anèr*, c'est-à-dire l'amateur des arts, l'homme cultivé et éduqué, celui qu'on appelle un peu plus tard le *pepaideumenos* ; elle interroge les rapports entre culture et *sophia*.

<sup>17</sup> Peut-être faut-il y voir une pointe contre l'enseignement payant des sophistes ?

<sup>18</sup> *Ulysse contre Palamède pour trahison*, 4 (édition G. Avezzi, *Alcidamante. Orazioni e Frammenti*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1982 ; traduction M. Patillon dans J.-F. Pradeau (éd.), *Les Sophistes*, t. 2, Paris, Flammarion, 2009). L'authenticité de ce discours fait depuis longtemps débat mais était admise par les éditeurs et traducteurs récents (Avezzi, Patillon) ; cependant les arguments linguistiques apportés par N. O'Sullivan pour une datation à l'époque impériale (ou au plus tôt au I<sup>er</sup> siècle av. J.-C.) dans un milieu littéraire atticiste sont convaincants : « The Authenticity of [Alcidamas] *Odyseus* : two new linguistic considerations », *CQ*, 58 (2), 2008, p. 638-647. Nous adopterons donc la notation [Alcidamas] pour désigner l'auteur.

εικότως ἂν τὸν νοῦν προσέχειν <δεῖν> ὑμᾶς καὶ μὴ ἀμελήσαι περὶ τῶν νυνὶ λεγομένων. « Cependant l'homme que je vais accuser a du métier et de l'habileté. C'est donc à bon droit que je vous demande de m'accorder votre attention et de ne rien négliger de ce que je vous dis ici. » La traduction de M. Patillon ne rend pas l'ambiguïté du premier qualificatif puisque Palamède est désigné, visiblement de manière péjorative, par le terme de *philosophos*, comme le confirme l'association avec l'adjectif *deinos*. Aux côtés d'une telle épithète, on aurait plutôt attendu le terme *sophistès*, car *deinos* est souvent utilisé pour signifier l'habileté oratoire, comme le confirme l'emploi de *deinotès* au terme du discours<sup>19</sup>. Dénoncer l'expertise oratoire d'un adversaire est d'ailleurs un *topos* de l'exorde judiciaire, qui vise à prévenir les juges contre la partie adverse. Ainsi Socrate, au début du plaidoyer que lui attribue Platon, proteste contre la caractérisation d'habile orateur que ses adversaires ont donnée de lui, et oppose son inexpérience des procès à l'éloquence persuasive et travaillée de ses accusateurs<sup>20</sup>. Au vu de l'association entre Socrate et Palamède au terme de cette même *Apologie*, il n'est pas exclu que l'auteur du discours d'*Ulysse contre Palamède* ait voulu glisser une allusion discrète au texte de Platon. Certes, le sens précis à donner au terme *philosophos* est délicat et dépend pour partie de la datation que l'on accorde au discours<sup>21</sup> ; cependant, une autre allusion à l'activité « philosophique » de Palamède rappelle là encore le souvenir des accusations portées contre Socrate : « Il vaut la peine aussi de constater à quels savoirs il s'est adonné (φιλοσοφεῖν ἐπικεχείρηκεν), trompant et séduisant la jeunesse (ἐξαπατῶν τοὺς νέους καὶ παραπειθῶν). »<sup>22</sup> Cependant, Ulysse ne reproche pas directement à Palamède le contenu de son enseignement mais le fait qu'il usurpe le titre d'inventeur des savoirs qu'il professe, pour accroître son crédit auprès des jeunes gens. Quoi qu'il en soit, le terme *philosophos*, me semble-t-il, n'est pas neutre et veut convoquer dans l'opinion des juges les préjugés qui s'attachent aux *sophoi*. Ulysse use d'ailleurs également du nom de sophiste à l'endroit de Palamède, toujours à des fins dépréciatives et une fois même en corrélation étroite avec le verbe *philosophein*<sup>23</sup>. L'auteur entretient visiblement à dessein la confusion entre les figures du philosophe et du sophiste, comme deux déclinaisons d'une même forme d'intelligence fourbe. Ces traits prêtés à Palamède sont traditionnellement plutôt associés à Ulysse, que la tragédie présente comme un orateur habile et un sophiste<sup>24</sup>. Cependant, le transfert sur l'adversaire de ses caractères propres participe d'une stratégie rhétorique habituelle du héros

<sup>19</sup> § 30 : Ulysse met en garde les juges contre la tentation d'absoudre Palamède, en raison de la virtuosité de ses discours (διὰ τὴν δεινότητα τῶν λόγων). Cf. également l'expression δεινὸς λέγειν. L'adjectif peut néanmoins désigner de manière plus générale l'ingéniosité de Palamède.

<sup>20</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 17a6 : « c'est qu'ils vous aient prévenu d'être sur vos gardes et de ne pas vous laisser tromper par moi, en me représentant comme un discoureur habile (μὴ ὑπ' ἐμοῦ ἐξαπατηθῆτε ὡς δεινοῦ ὄντος λέγειν) ».

<sup>21</sup> Au IV<sup>e</sup> siècle, le nom *philosophia* ne revêt pas, par exemple, la même signification chez Isocrate ou chez Platon, et l'emploi du terme *philosophos* par Alcidas pourrait faire écho à des polémiques contemporaines. Cependant, si le discours est un produit de la seconde sophistique, la rivalité entre philosophie et sophistique est à nouveau d'actualité.

<sup>22</sup> § 22, Palamède cherche à tromper les jeunes gens (ἐξαπατῶν), et Socrate, selon ses adversaires, cherche à tromper les juges (cf. *supra* : ἐξαπατηθῆτε). Il est bien dans le goût des sophistes grecs de l'époque impériale de truffier leurs textes de références intertextuelles, aussi l'allusion à Socrate n'est-elle pas un argument en faveur d'une datation au IV<sup>e</sup> siècle, voir en ce sens N. O'Sullivan, « The Authenticity of [Alcidas] *Odysseus* », art. cit., p. 645. Je n'ai pas pu consulter l'étude d'H. Auer, *De Alcidasantis declamationes quae inscribitur Ὀδυσσεὺς κατὰ Παλαμῆδους προδοσίας*, Münster, 1913, qui répertorie de semblables échos entre Palamède et Socrate.

<sup>23</sup> § 12 : « Remarquez-vous, hommes de Grèce, que ces agissements sont imputables à la réflexion du sophiste et à son intelligence (τοῦ σοφιστοῦ τῆς διανοίας καὶ τοῦ φρονήματος αὐτοῦ), lui qui cultive le savoir (ὃς τυγχάνει φιλοσοφῶν, qu'on pourrait aussi traduire, en s'écartant légèrement de la traduction de M. Patillon pour garder la polysémie du verbe, par « lui qui médite contre ») pour nuire à ceux envers qui il devait le moins agir ainsi (ἐφ' οἷς ἥκιστα ἐχρῆν αὐτὸν ταῦτα πράττειν) ? » De même, au § 21, Ulysse exhorte les juges à condamner à mort le sophiste qui a fomenté de telles infamies contre ses amis.

<sup>24</sup> Ainsi Sophocle, *Philoctète*, 440. Chez Philostrate (*Héroikos*, XXXIV, 1), Ulysse est qualifié de ῥητορικώτατος καὶ δεινός.

*polutropos*, comme l'a montré Nancy Worman<sup>25</sup>. Philostrate prête d'ailleurs à Ulysse les mêmes procédés dans l'*Héroikos*<sup>26</sup>.

À la différence des tragédies ou des discours rhétoriques de Gorgias et d'[Alcidamas] qui se focalisent sur le procès lui-même et le duel verbal entre les deux héros, Philostrate, dans l'*Héroikos*, fait l'ellipse du procès et choisit de s'attarder sur le récit des causes. Il retient trois épisodes qui font la preuve de la supériorité de la *sophia* de Palamède sur celle d'Ulysse et provoquent la jalousie et la haine croissantes de ce dernier au point de l'amener à intriguer contre Palamède. Ulysse entreprend de persuader Agamemnon qu'Achille et Palamède complotent pour s'emparer de son sceptre et qu'il faut tuer Palamède pour parer un tel danger. Voici l'exposé de son plan :

« Pour Achille, il faut s'en tenir éloigné et le surveiller maintenant que nous le connaissons, quant à ce sophiste [Palamède], il faut le tuer (τὸν σοφιστὴν δὲ ἀποκτείνειν τοῦτον). J'ai inventé contre lui un artifice (εὔρεται δὲ μοι κατ' αὐτοῦ τέχνη), qui le fera haïr de tous les Grecs et le fera périr de leurs mains ». [...] Comme ces plans semblaient avoir été savamment (σοφῶς) conçus et qu'Agamemnon approuvait le complot, Ulysse dit : « Eh bien, roi, garde-moi Achille dans les parages des villes où il se trouve à présent, mais Palamède, fais-le venir ici pour assiéger Ilios et inventer des machines (μηχανὰς εὐρήσονται) ; car une fois qu'il sera là sans Achille, il sera une proie facile non seulement pour moi mais même pour un autre moins savant (ἥττον σοφῶ<sup>27</sup>). »

Les propos d'Ulysse illustrent une fois encore l'ambivalence du lexique lié à la *sophia*. Comme dans le discours d'Alcidamas, l'Ulysse de Philostrate désigne Palamède comme un sophiste<sup>28</sup> et inverse les attributs de chacun : il se présente comme un inventeur de *technai*, son intelligence machiavélique est qualifiée de *sophôs*, et lui-même s'attribue le titre de *sophos*<sup>29</sup>. Ulysse pervertit en réalité la *sophia* en *panourgia*<sup>30</sup>.

Défendre Palamède contre les accusations d'Ulysse peut s'apparenter à une apologie ou un manifeste de l'auteur en faveur de sa propre identité intellectuelle. Ainsi, certains passages de la *Défense* de Gorgias visent à réfuter, me semble-t-il, la dissociation suggérée par l'accusation d'Ulysse (telle qu'on la voit par exemple dans le fr. 5 d'Euripide) entre savoir et sagesse. Palamède, à plusieurs reprises, cherche à montrer les contradictions qui minent l'accusation d'Ulysse. D'un côté le roi d'Ithaque affirme que Palamède est « expert (τεχνήεντά), ingénieux (τε καὶ δεινὸν) et inventif (καὶ πόριμον) », ce qui, d'après Palamède, revient à l'accuser de *sophia* ; de l'autre, il prétend qu'il a trahi la Grèce, ce qui relève de la folie ; or *sophia* et *mania* s'excluent<sup>31</sup>. Les trois adjectifs appliqués à Palamède peuvent de fait correspondre à son statut d'inventeur de *technai*, qui a su par ses inventions résoudre plusieurs situations d'*aporia* dans lesquelles étaient plongés ses compagnons, et – dans la perspective plus générale du discours de

<sup>25</sup> N. Worman, « Odysseus *Panourgos* », art. cit., p. 4 : « a tactic I call character exchange [...] that is the attribution to the opponent of one's own famous traits ».

<sup>26</sup> L'*Héroikos* est un dialogue fictif entre un vigneron et un marchand phénicien composé par Philostrate (début du III<sup>e</sup> s. ap. J.-C.) dont une grande partie est consacrée aux histoires troyennes, sur lesquelles le vigneron apporte les informations inédites du héros Protésilas. La version de Protésilas corrige l'*Iliade* et notamment son omission de la geste de Palamède.

<sup>27</sup> *Héroikos*, XXXIII, 25 (édition L. de Lannoy, Leipzig, Teubner, 1977 ; traduction personnelle).

<sup>28</sup> Sachant que Philostrate est lui-même un sophiste et un biographe des sophistes de l'époque impériale, on appréciera tous les échos que l'emploi d'un tel terme pouvait susciter.

<sup>29</sup> À l'inverse, l'emploi du terme ambigu de *μηχαναί* pour qualifier les inventions poliorcétiques de Palamède semble une projection d'un terme qui vient qualifier ailleurs les ruses d'Ulysse (cf. XXXIII, 31). Cf. P. Grossardt, *Einführung, Übersetzung und Kommentar zum Heroikos von Flavius Philostrat*, Bâle, Schwabe, coll. « Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft », 2006, t. 2, p. 592.

<sup>30</sup> *Héroikos*, XXXIII, 19.

<sup>31</sup> *Défense de Palamède*, 25.

Gorgias qui confère à Palamède le statut d'un nouveau Prométhée – l'humanité entière<sup>32</sup>. Le terme *deinos* est à la fois plus générique et plus ambigu. Dans la bouche d'Ulysse, ces qualificatifs ne sont probablement pas élogieux mais Palamède les reprend à son compte en les entendant comme trois qualités qui définissent la *sophia*. Or, aucune d'entre elles ne correspond à une vertu morale et il est certain que ce ne sont pas elles que Platon retiendrait comme critères. En revanche, ces adjectifs présentent la *sophia* comme une intelligence pratique et appliquée, sans relation avec des impératifs éthiques, et qui correspond assez bien à l'expertise des sophistes. Pour autant, Gorgias réintroduit dans l'argumentation de Palamède des notions morales. Ainsi la définition que donne Palamède de la folie (*mania*) repose sur des notions de transgression morale<sup>33</sup>, ce qui induit que le *sophos* à l'inverse respecte ces valeurs morales<sup>34</sup>. Une partie importante du plaidoyer de Palamède (§ 15-20) est en outre consacrée à réfuter les motifs qui auraient pu pousser Palamède à la trahison en y opposant les vertus morales du héros, comme la tempérance et le bon sens, dont témoigne toute sa vie passée dans les efforts tendus vers la vertu<sup>35</sup>. Le portrait qui s'en dégage est autant celui d'un sage que d'un sophiste<sup>36</sup>.

Philostrate, dans l'*Héroikos*, semble mener une entreprise parallèle de réhabilitation et pousser plus loin encore la réconciliation entre le *sophos* et le sophiste, puisque Palamède paraît réunir à la fois les caractéristiques d'un philosophe et d'un sophiste<sup>37</sup>, voire les transcender dans l'identité d'un *theios anēr*. Philostrate prête au héros inventeur plusieurs traits tant dans sa conduite (XXXIII, 5-23) que dans son portrait (XXXIII, 39-47) qui assimilent Palamède à un philosophe. Ainsi, Palamède, tel Anaxagore, explique rationnellement le phénomène d'une éclipse de soleil à ses compagnons (5-6) et se voit reprocher son intérêt pour l'étude des astres (8 : τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ σοφιζόμενος<sup>38</sup>). Il se distingue par ailleurs par le mode de vie qu'il a choisi : son apparence est négligée (αὐχμὸν περὶ τῷ προσώπῳ<sup>39</sup>), si bien qu'il passe pour un rustre

<sup>32</sup> *Ibid.*, 30 : Palamède au moment d'énumérer ses inventions se présente comme celui qui a fait sortir la vie humaine du dénuement complet qui était le sien (τίς γὰρ ἄλλος ἐποίησε τὸν ἀνθρώπινον βίον πόρμιον ἐξ ἀπόρου).

<sup>33</sup> *Ibid.*, 25 : « Car la folie, c'est de se lancer dans des entreprises impossibles (ἀδυνάτοις) et désastreuses (ἀσυμφόροις), infamantes (αἰσχροῖς), qui nuisent aux amis et servent les ennemis et qui rendent notre propre vie honteuse (ἐπονείδιστον) et incertaine. » Si les deux premières conséquences de la folie se rapportent très matériellement au succès et au profit, les adjectifs αἰσχροῖς et ἐπονείδιστον soulignent les répercussions morales tandis que l'inversion des relations amis/ennemis traduit le renversement de la règle communément admise qui définit la justice (faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis). Voir aussi § 18 et, pour comparaison, Xénophon, *Mémorables*, II, 6, 35 et IV, 2, 12-17 avec les notes afférentes de L.-A. Dorion. Dans le discours d'[Alcidamas], § 28, Ulysse accuse à l'inverse Palamède d'aider ses ennemis et de causer du tort à ses amis ce qui est le contraire de la conduite d'un homme de bien (*agathos anēr*).

<sup>34</sup> *Ibid.*, 26. Palamède pose en principe que le *sophos* est un homme réfléchi (φρόνιμος), contrairement à l'insensé, si bien qu'il ne peut commettre d'erreur de jugement (ἁμαρτία) et donc choisir délibérément les maux à la place des biens présents. Sur l'opposition courante entre *sophia* et *mania*, cf. *Second Alcibiade*, 138c et *Mémorables*, III, 9, 6-8.

<sup>35</sup> Ainsi, Palamède ne peut avoir agi par cupidité car il ne manque pas d'argent et gouverne ses désirs (§ 15). Commettre le crime que lui impute Ulysse eût été « abolir tous les efforts endurés au cours de sa vie passée en vue de la vertu » (τοὺς ἐν τῷ παροισχόμενῳ βίῳ πόνους ἐπ' ἀρετῇ πεπονημένους ἀπορρίψαντα, § 20).

<sup>36</sup> Pour une analyse de la réfutation qu'apporterait l'*Apologie* de Platon aux concepts philosophiques qui sous-tendent la rhétorique de Gorgias dans la *Défense de Palamède*, cf. J. A. Coulter, « The Relation of the *Apology* of Socrates to Gorgias' *Defense of Palamedes* and Plato's Critique of Gorgianic Rhetoric », art. cit.

<sup>37</sup> Cf. la belle étude d'O. Hodkinson, « Sophists in disguise : Rival Traditions and Conflict of Intellectual Authority in Philostratus' *Heroicus* », *Lampeter Working Papers in Classics*, 30, 2007, p. 32-47.

<sup>38</sup> Voir aussi XXXIII, 41. Le verbe σοφιζεσθαι, péjoratif dans la bouche d'Ulysse (cf. les reproches faits à Socrate dans les *Nuées* ; cf. O. Hodkinson, *ibid.*, p.7 ?? ne correspond pas aux p indiquées n. 37 et 32-34), est employé de manière neutre voire positive en XXXIII, 17. À l'image des sophistes de Philostrate – cf. E. Bowie, « Portrait of the Sophist as a young man », B. C. Mc Ging et J. S. Mossman (dir.), *The Limits of Ancient Biography*, Swansea, Classical Press of Wales, 2006, p. 141-153 –, Palamède possède l'art de la repartie spirituelle ; cf. XXXIII, 44-46.

<sup>39</sup> La saleté (αὐχμὸς) est une caractéristique du philosophe (notamment cynique) ; cf. le portrait du personnage de Dialogue dans Lucien, *La Double Accusation ou les Jugements*, 34.

(ἀγροικότερος<sup>40</sup>), et il mène une vie austère, réduite au strict minimum et autarcique (αὐτουργὸς βίος), autant d'éléments qui rappellent le modèle du philosophe cynique. À ce portrait s'ajoutent de hautes vertus morales : désintéressement et mépris pour la richesse (45), courage au combat, amitié et instruction de son ami Achille (21-24 et 30), qualités qui, cette fois-ci, rappellent le portrait de Socrate dans l'*Apologie* ou dans l'éloge qu'Alcibiade fait de lui dans le *Banquet*<sup>41</sup>. Dans le même temps, Palamède est profondément pieux : tout en donnant une explication scientifique de l'éclipse, il conseille un sacrifice au soleil (7). Il sait interpréter les signes divins (cf. l'épisode des loups, 14-18) et sa parole, elle-même, semble divine et oraculaire (15). Le régime (alimentaire et hygiénique) qu'il prescrit aux soldats évoque autant le médecin que l'ascétisme du sage. Reconnu comme le plus sage (18), le Palamède de Philostrate opère la synthèse des modèles rivaux de la *sophia* à l'époque impériale.

La mort de Palamède marque néanmoins le triomphe, même momentané, de l'injustice ; elle a donc aussi été perçue comme une défaite, d'une certaine manière, de la *sophia*, puisque Palamède est impuissant à se sauver : « Mais lui (Ajax le Locrien), quand il eut réfléchi comment [...] la sagesse n'avait été d'aucune aide à Palamède pour éviter la mort, quand il avait été calomnié, il prit la fuite en secret, de nuit, dans une embarcation. »<sup>42</sup> Ce constat pourrait relever simplement d'une forme de pessimisme sur la nature humaine, qui fait que le sage est persécuté par les hommes. Mais cette défaite pose plus profondément la question de la faillite d'une certaine forme de *sophia*.

Au nombre des inventions de Palamède, la tragédie d'Euripide met en avant celle de l'écriture : Palamède la présente non seulement comme un remède à l'oubli, mais aussi comme un instrument de communication extraordinaire et un instrument de la justice, qui permet de régler les conflits et même de supprimer le mensonge<sup>43</sup>. Cette profession de foi un peu naïve est mise à mal par le sort que connaît Palamède dans la suite de la pièce puisque les machinations ourdies par Ulysse reposent justement sur la fabrication d'une fausse lettre : Ulysse fait rédiger une missive à un prisonnier phrygien comme s'il s'agissait d'une lettre adressée par Priam à Palamède lui annonçant l'envoi de l'or destiné à payer sa trahison. L'invention de Palamède se retourne donc contre lui et ce renversement invite à réfléchir aux dangers et à l'ambivalence d'un certain savoir.

La tradition philosophique socratique a également médité sur les limites de la *sophia* de Palamède. Au livre IV des *Mémorables*, Xénophon met en scène une discussion entre Socrate et Euthydème, lequel est présenté comme un jeune homme persuadé que son savoir, et notamment la très riche bibliothèque qu'il s'est constituée, suffisent à en faire à la fois un *sophos* et un

---

<sup>40</sup> Un tel adjectif oppose en théorie le philosophe et le sophiste, que caractérise le soin de l'apparence et l'urbanité ; cf. Philostrate, *Vies des sophistes*, 528-529 et C. Castelli, « Ritratti di sofisti. Fisiognomica ed *ethos* nelle *Vitae Sophistarum* di Filostrato », E. Amato et J. Champ (dir.), *Ἡθοποιία. La Représentation des caractères entre fiction scolaire et réalité vivante à l'époque impériale et tardive*, Salerne, Helios, 2005, p. 1-10.

<sup>41</sup> Le compagnonnage héroïque entre Palamède et Achille n'est pas sans rappeler celui entre Socrate et Alcibiade (*Banquet*, 220e) : tout comme Socrate, Palamède accompagne Achille dans une expédition militaire où il s'illustre par son courage et sa pugnacité, tout en attribuant avec beaucoup de modestie, à son retour, la gloire des exploits à Achille et non à lui-même. Pour un même rapprochement, cf. L. Romero Mariscal, « La *paideia* héroïque : Palamède et l'éducation des héros dans l'*Héroïque* de Philostrate », *Humanitas*, 60, 2008, p. 139-156, en particulier p. 151. Philostrate prête à Apollonios de Tyane (*Vie d'Apollonios*, VI, 21) une évocation commune de Palamède et Socrate, comme deux figures similaires de justes injustement condamnés.

<sup>42</sup> Philostrate, *Héroikos*, XXXI, 6.

<sup>43</sup> Euripide, *Palamède*, fr. 3 (Jouan).



homme à même de gérer les affaires de la cité<sup>44</sup>. Socrate ébranle tour à tour les certitudes d'Euthydème sur la justice puis sur la notion même de *sophia* :

Mais le savoir, en tout cas, Socrate, est un bien incontestable (σοφία ἀναμφισβητήτως ἀγαθόν ἐστὶ). Se trouve-t-il une chose, en effet, que le savant ne ferait pas mieux que l'ignorant ? – Et que fais-tu de Dédale ? répondit-il. N'as-tu pas entendu dire qu'il avait été enlevé par Minos à cause de son savoir et contraint d'être son esclave, qu'il avait été privé à la fois de sa patrie et de sa liberté, et que, ayant entrepris de s'enfuir avec son fils, il le perdit sans parvenir à se sauver lui-même, puisqu'il a été enlevé chez les Barbares où il fut à nouveau réduit en esclavage ? – C'est ce qu'on raconte, par Zeus, répondit-il. – Et les déboires de Palamède, n'en as-tu pas entendu parler ? Tous les poètes chantent comment Ulysse, jaloux de son savoir, l'a fait périr. – C'est aussi ce qu'on raconte, répondit-il<sup>45</sup>.

En convoquant l'exemple de deux figures mythiques d'inventeurs ingénieux, Dédale et Palamède, le Socrate de Xénophon paraît vouloir illustrer les dangers que peut entraîner la détention d'un savoir et la faillite de ce savoir à sauver son détenteur<sup>46</sup>. L'association, dans le cas de Dédale, entre savoir et esclavage, fait écho à la corrélation que Socrate établit peu avant (IV, 22) entre esclavage et ignorance. Socrate précise que le savoir déficient qui explique la condition servile n'est pas le manque d'une compétence technique que possède l'artisan, mais l'absence de la connaissance du bien. La *sophia* de Dédale, et peut-être aussi celle de Palamède, est contestable dans la mesure où elle n'est qu'une *technè*<sup>47</sup>. Il est possible également qu'au travers de la figure de Palamède, l'inventeur des lettres, le Socrate de Xénophon suggère que le savoir livresque d'Euthydème ne suffit pas<sup>48</sup>.

Une telle mise en cause de la culture lettrée se rencontre, sans conteste, dans les propos que tient Dion Chrysostome aux Athéniens à la fin du I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Dans ce discours, où il évoque la manière dont son exil (par Domitien) l'a amené à vivre en philosophe itinérant, Dion explique qu'il a cherché dans les paroles de Socrate un modèle pour ses propres *logoi*. Il cite alors le début du discours protreptique de Socrate dans le *Clitophon* puis poursuit, en la composant librement, l'exhortation de Socrate aux Athéniens. Le protreptique prêté à Socrate est une critique de l'insuffisance et de l'inutilité de l'éducation traditionnelle athénienne : ce n'est pas l'excellence à jouer de la cithare, à lutter ou à réciter des vers d'Homère qui rend les hommes meilleurs ou qui rend apte à gouverner une cité<sup>49</sup> ; d'ailleurs le sort de Thyamis ou de Palamède montre que le savoir ou le savoir-faire peuvent au contraire conduire leurs détenteurs à leur perte.

---

<sup>44</sup> Xénophon, *Mémoires*, IV, 2, 1 et note 4 de L.-A. Dorion à son édition et traduction aux Belles Lettres, « CUF », 2011, p. 66-67.

<sup>45</sup> Xénophon, *Mémoires* IV, 2, 33 (texte et traduction L.-A. Dorion).

<sup>46</sup> Dans la tradition, Dédale s'était exilé auprès de Minos pour échapper à la condamnation des Athéniens, suite au meurtre de son disciple dont il jalouait l'inventivité qui menaçait de dépasser la sienne (cf. Diodore de Sicile IV, 76-77). Xénophon aurait très bien pu reprendre cette version pour illustrer la « jalousie » que suscite la *sophia* (comme dans le cas de Palamède), mais il privilégie le parallèle entre deux héros inventeurs persécutés pour leur savoir technique.

<sup>47</sup> Dans son édition des *Mémoires* (*op. cit.*), p. 102, n. 6, L.-A. Dorion, considère que Xénophon voit en Palamède, comme en Dédale, un homme réputé pour son savoir technique et non pour sa *sophia* morale. Par ailleurs, Xénophon n'accorde pas la même valeur que Platon à la *sophia* dans son système axiologique et le terme *sophia* ne correspond quasi jamais, chez Xénophon, selon L.-A. Dorion, à la connaissance du bien mais à une compétence (cf. L.-A. Dorion, « La nature et le statut de la *sophia* dans les *Mémoires* », *Elenchos*, 29, 2008, p. 253-277). Cependant, voir *Mémoires* III, 9, 5 et IV, 2, 20 pour un lien entre *sophia* et connaissance morale, et D. M. Johnson, « Xenophon at his Most Socratic (*Memorabilia* 4.2) », *OSAPh*, 29, 2005, p. 39-73. Pour une autre interprétation de la figure de Palamède chez Xénophon, voir V. Azoulay, *Xénophon et les Grâces du pouvoir. De la charis au charisme*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 264-267.

<sup>48</sup> Selon L.-A. Dorion dans son édition des *Mémoires* (*op. cit.*), p. 66-67, n. 4, pour Xénophon, seul l'enseignement d'un maître (et non la fréquentation des livres) peut permettre de progresser dans la connaissance de soi, préalable nécessaire à l'acquisition des autres compétences.

<sup>49</sup> Dion de Pruse, *Discours*, 13, 19 : « Voilà ce que vous savez mieux que les autres, et vous croyez que ces savoirs feront de vous des hommes de bien, capables de gérer correctement les affaires tant publiques que personnelles. » (traduction personnelle)

Καὶ τὸν Παλαμῆδην οὐδὲν ὤνησεν αὐτὸν εὐρόντα τὰ γράμματα πρὸς τὸ μὴ ἀδίκως ὑπὸ τῶν Ἀχαιῶν τῶν ὑπ' αὐτοῦ παιδευθέντων καταλευσθέντα ἀποθανεῖν· ἄλλ' ἕως μὲν ἦσαν ἀγράμματοι καὶ ἀμαθεῖς τούτου τοῦ μαθήματος, ζῆν αὐτὸν εἶων· ἐπειδὴ δὲ τοὺς τε ἄλλους ἐδίδαξε γράμματα καὶ τοὺς Ἀτρεΐδας δῆλον ὅτι πρῶτους, καὶ μετὰ τῶν γραμμάτων τοὺς φρυκτοὺς ὅπως χρῆ ἀνέχειν καὶ ἀριθμεῖν τὸ πλῆθος, ἐπεὶ πρότερον οὐκ ἤδεσαν οὐδὲ καλῶς ἀριθμῆσαι τὸν ὄχλον, ὥσπερ οἱ ποιμένες τὰ πρόβατα, τηρικαῦτα σοφώτεροι γενομένοι καὶ ἀμείνους ἀπέκτειναν αὐτόν.

Quant à Palamède, il ne lui fut d'aucune utilité d'avoir trouvé les lettres pour éviter de mourir lapidé par les Achéens qu'il avait instruits. Au contraire, tant qu'ils étaient illettrés et ignorants de cette science, ils le laissèrent vivre ; mais quand il eut enseigné les lettres à tous et en premier lieu, évidemment, aux Atrides, et avec les lettres les flambeaux, comment on doit les tenir élevés, et comment compter une multitude, attendu qu'auparavant ils ne savaient pas non plus compter correctement une foule, à l'exemple des bergers leurs moutons, dès lors qu'ils furent devenus plus savants et meilleurs, ils le tuèrent<sup>50</sup>.

Plus clairement encore que le Socrate de Xénophon, Dion introduit une corrélation entre savoir et injustice, déniait tout progrès moral apporté par l'instruction : le paradoxe de la dernière phrase est particulièrement iconoclaste<sup>51</sup>. Dion ne dit rien des motifs des Achéens, mais il voit dans leurs progrès intellectuels un instrument nouveau qu'ils vont retourner contre celui qui les a instruits<sup>52</sup>. Le Socrate de Dion cherche à inciter ses concitoyens à prendre conscience de la vanité de leur prétendue *sophia* et à se mettre en quête d'une autre forme d'éducation, philosophique et morale. Si l'on prend en considération le deuxième niveau d'énonciation, Dion adresse, sous le masque de Socrate, un message du même ordre aux Athéniens contemporains. Or, à la fin du 1<sup>er</sup> siècle ap. J.-C., Athènes demeure la capitale de l'hellénisme<sup>53</sup> et les Athéniens peuvent s'enorgueillir de la tradition culturelle dont ils sont les héritiers et les représentants. Dion, lui-même le produit de cette éducation lettrée, se montre donc extrêmement virulent en substituant à l'éloge habituel d'Athènes auquel se livrent régulièrement les sophistes de passage une dénonciation de la vanité de la *paideia*. Palamède est dépeint non plus seulement sous les traits d'un héros inventeur, mais sous ceux d'un enseignant des *grammata* et du calcul, simple *grammatistès* ou peut-être, si l'on donne à *grammata* le sens large de « belles-lettres », sophiste.

Les exemples de Xénophon et de Dion de Pruse attestent d'une interprétation quelque peu différente de la figure de Palamède dans la tradition socratique. En tant que représentant d'une certaine *sophia* entendue au sens restreint de savoir particulier, d'ordre intellectuel et lettré, Palamède ne peut être un prédécesseur héroïque du philosophe Socrate. Cette mise à distance prend place dans les deux cas dans un contexte socio-culturel, celui de la première et de la seconde sophistique, où le modèle éducatif fait débat et suscite la rivalité entre sophistes et philosophes. La figure de Palamède se distingue néanmoins de celle du sophiste, en ce point essentiel qu'il n'apparaît pas vraiment comme un héros éloquent, à l'inverse d'Ulysse, son rival, qui est, lui aussi, tantôt présenté comme un sophiste, tantôt comme un modèle philosophique.

---

<sup>50</sup> Dion de Pruse, *Discours*, 13, 20 (édition A. Verrengia, *Dione di Prusa*, In Atene, sull'esilio (or. XIII), Naples, Alfredo Guida, 2000 ; traduction personnelle).

<sup>51</sup> Dans la bouche de Socrate (qui, tant chez Platon que Xénophon, est sans cesse préoccupé de rendre ses concitoyens meilleurs), ces paroles adressées aux Athéniens pourraient évoquer indirectement le sort futur de ce dernier, surtout pour un lecteur qui connaît le parallèle entre la mort de Socrate et de Palamède dans l'*Apologie* de Platon ou de Xénophon. Mais Dion se refuse à faire de Palamède un *philosophos*, il le cantonne à son identité d'inventeur d'une *technè* et lui ajoute celle d'enseignant.

<sup>52</sup> L'évocation de Palamède intervient à la suite d'un développement sur la tragédie ; de fait, Dion a sans doute à l'esprit le traitement du mythe dans la tragédie attique et notamment l'utilisation de la lettre contre l'inventeur des lettres. Mais la critique du Socrate de Dion, si on la replace dans le contexte (fictif) de la fin du 5<sup>e</sup> siècle, s'inscrit dans le débat très virulent sur le modèle éducatif qui parcourt la société athénienne et divise sophistes, philosophes et tenants d'un modèle traditionnel ; elle peut aussi viser les sophistes, dont l'enseignement intellectuel était jugé parfois subversif ou amoral.

<sup>53</sup> Même si d'autres capitales de la sophistique émergent à la même période, en Asie mineure, notamment, comme la cité de Smyrne, à laquelle Dion fait sans doute allusion au § 17.

Palamède est l'homme de l'écrit et, à ce titre, la tradition philosophique socratique ne peut que lui opposer Socrate, l'homme du dialogue<sup>54</sup>. Il faut très certainement voir une forme de réponse à cette opposition dans une expression employée par Philostrate, dans l'*Héroikos*, pour qualifier les conséquences bénéfiques de l'invention de Palamède : πρὸ γὰρ δὴ Παλαμίδου [...] σοφίας τε οὐπω ἔρωσ, ἐπεὶ μήπω ἦν γράμματα : « avant Palamède, [...] [suit une liste des inventions de Palamède dont les hommes étaient dépourvus avant qu'il ne les découvre], il n'y avait pas encore d'amour de la sagesse, puisque n'existait pas encore non plus l'écriture. »<sup>55</sup> Philostrate entend restaurer Palamède dans sa figure d'archégète de la philosophie et réconcilier par là-même, *paideia* et *sophia*, écriture et dialogue.

Ce bref parcours de la première à la seconde sophistique montre que la figure mythique de Palamède a été constituée en un paradigme pour penser la nature de la *sophia* et défendre une identité intellectuelle. Cet investissement s'opère de manière remarquable à Athènes, à la fin du v<sup>e</sup> siècle, tant dans le milieu sophistique que philosophique. Opposé à Ulysse, Palamède sert à distinguer et asseoir la figure d'un *sophos* dont le savoir serait aussi sagesse vertueuse en une période où le bouleversement intellectuel et la crise des valeurs traditionnelles provoquent une réaction de méfiance et d'hostilité à l'égard de ceux qui s'affichent comme des *sophoi*. Associé à Socrate, Palamède pourrait apparaître comme un précurseur et un double mythique et héroïque du philosophe injustement condamné par ses concitoyens pour sa *sophia*. Mais le héros de Nauplie ne peut jouer pleinement ce rôle, à la fois parce qu'il est déjà érigé en modèle par les sophistes et parce que son statut d'inventeur de l'écriture fait de lui un homme du savoir livresque par opposition à l'enseignement oral et heuristique de Socrate. La polémique entre philosophes et sophistes, qui est également alimentée par la rivalité entre les écoles et le modèle éducatif qu'elles proposent, explique ainsi que les Socratiques aient cherché à dissocier Socrate de Palamède. Ces problématiques, loin d'être périmées, sont ravivées à l'époque impériale où les œuvres des auteurs de la seconde sophistique témoignent de la pérennité de la figure de Palamède, dont ils connaissent parfaitement la valeur symbolique et les enjeux intellectuels à l'époque classique. Héritiers de ces traditions sophistique et philosophique, ils reprennent le paradigme mythique pour interroger, en infléchissant quelque peu le débat, les rapports entre *sophia* et *paideia*, sagesse et culture, plutôt que sagesse et savoir.

Anne-Marie FAVREAU-LINDER

---

<sup>54</sup> La parenté entre Palamède et le personnage de Thot, le dieu égyptien inventeur de l'écriture dans le *Phèdre* (274c5-275b3), a été notée (cf. A. W. Nightingale, *Genres in Dialogue. Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, p. 149-154). Platon paraît d'ailleurs corriger l'expression du Palamède d'Euripide (fr. 3 Jouan) présentant les lettres comme des « remèdes à l'oubli » (Τὰ τῆς γε λήθης φάρμακα) en jouant sur l'ambiguïté de φάρμακον : Thot prétend avoir inventé des « remèdes pour la mémoire » (μνήμης τε γὰρ σοφίας φάρμακον εὐρέθη), à quoi Thamouos réplique qu'il a, au contraire, « introduit l'oubli (τῶν μαθόντων λήθην μὲν ἐν ψυχαῖς παρέξει) chez ceux qui apprennent ».

<sup>55</sup> Philostrate, *Héroikos*, XXXIII, 2 et O. Hodkinson, « Sophists in disguise », art. cit., p. 37-38.