

## Les premières philosophies en Grèce

(7<sup>e</sup> séance : 7 mai 2014)

### Chap. 5 : La condition humaine, entre nature et culture

Nous allons aujourd'hui poursuivre l'examen des apports philosophiques des sophistes, en particulier sur la question du relativisme des institutions humaines et sur l'éventuelle existence d'un droit naturel ou du moins d'une origine naturelle du droit (qui pourrait être formulée comme ceci : ce qui semble être une tendance des êtres naturels peut être posé comme base légitime d'une institution culturelle). Il est bien connu que chez les sophistes il y a plutôt dissociation, voire opposition, entre ce qui est naturel (la *phusis*) et ce qui est institué c'est-à-dire conventionnel (le *nomos*). Cependant, nous avons vu qu'il y avait plusieurs positions différentes à propos de ce rapport. Je vous propose aujourd'hui de compléter et tirer toutes les conséquences de ces différentes positions. Nous aurons de plus en plus recours aux premiers dialogues de Platon comme principale source ancienne sur ces débats, et nous constaterons que sa réputation d'adversaire acharné des sophistes ne l'empêche pas de présenter les pensées de certains d'entre eux de manière très nuancée, mettant en valeur tout leur intérêt en dépit de certains reproches récurrents.

Je rappelle les positions que nous avons déjà rencontrées concernant le rapport entre loi et nature :

- Dans le fragment d'Antiphon sur papyrus s'exprime le plus clairement l'opposition entre les usages de la nature (nécessités naturelles, universelles, dont la transgression produit un dommage immédiat, considérées comme des vérités) et les usages des lois (reposant sur un accord, donc relatives à chaque groupe, dont la transgression n'est punie que si elle est connue, considérés comme des opinions). On y trouve en outre la dénonciation de la faiblesse du pouvoir judiciaire quant à l'aide apportée aux victimes. Enfin, il est très important de constater qu'il exprime une conception neutre, et non pessimiste, de la nature : la nature ne nous pousse pas plus à commettre des actions interdites par les lois que des actions approuvées par elles, l'homme par nature n'est pas particulièrement nuisible pour ses congénères.
- Dans le discours de Thrasymaque au premier livre de la *République*, apparaît l'idée que la justice instituée est l'intérêt du plus fort, c'est-à-dire de ceux qui sont au pouvoir politique. Cette affirmation ne sera pas démentie dans le reste de l'œuvre, et il est manifeste que Platon assume la dénonciation de cet état de fait.
- Dans le discours de Glaucon, frère de Platon, qui prend le relais de celui de Thrasymaque en proposant d'exprimer l'opinion publique la plus répandue, se confirme d'abord la méfiance d'Antiphon vis-à-vis du système judiciaire, qui se montre incapable d'identifier et de punir les vrais coupables, pourvus que ceux-ci soient habiles à se cacher et à se défendre, et qui au contraire accable la victime si elle est malhabile. Glaucon y ajoute une thèse pessimiste sur la nature humaine : si les lois ne les en empêchent pas, les hommes sont tous spontanément portés à se nuire les uns aux autres en vue d'accaparer pouvoir et richesses (à ce propos, on peut cependant objecter que pouvoirs et richesses sont des objectifs produits par une certaine culture, de sorte qu'on ne peut les considérer comme des visées naturelles). Un contrat social a été institué par ceux qui ne pouvaient toujours se défendre ou l'emporter contre les autres (voir *République*, 358e-359b), un pacte de non-agression destiné à éviter de devoir constamment se méfier les uns des autres. C'est pourquoi, constate Glaucon, il n'y a aucune motivation morale dans le respect des lois mais seulement de la crainte et de l'impuissance. Platon, en déplorant que la morale n'intervienne ni dans la nature ni dans la norme instituée, rapproche ces deux instances (au contraire des sophistes qui les opposent) en montrant que le respect des coutumes et des lois est fondé sur l'utilité, d'une manière encore naturaliste : telles que les lois sont faites et comprises, elles ne sont pas opposées à la logique de la nature, qui est celle de l'instinct de survie ou de l'intérêt pour soi-même. Pour lui, il faut au contraire fonder l'institution humaine sur une vérité plus élevée que celle de la nature, la vérité des formes absolues, qui seule peut garantir une morale universelle.

- Le discours de Calliclès dans le *Gorgias* affirme que la justice instituée est l'intérêt du grand nombre, c'est-à-dire des faibles qui veulent se défendre contre ceux qui, par nature, sont les plus forts, les meilleurs et les plus capables. Le contrat social imposé par les faibles aux forts introduit une condamnation *morale* de la supériorité. Au contraire, Calliclès estime que par nature il est juste que le meilleur l'emporte. C'est d'ailleurs ce droit naturel que suivent en fait les chefs d'Etat qui conquièrent et asservissent d'autres peuples. Dans un premier temps, on ne voit pas bien qui sont les meilleurs, en quoi consiste le commandement qui leur est dû, ni quelles motivations naturelles ils poursuivent comme les privilèges auxquels ils ont droit. La comparaison avec ce qui se passe chez les animaux ne permet pas de préciser en quoi ceux-ci constituent des exemples à suivre. Calliclès veut-il dire que, dans un groupe d'animaux, il y a toujours un plus fort qui domine ? Nous savons, et les Grecs savaient déjà, que ce n'est le cas que dans certaines espèces. Ou bien veut-il dire que « la raison du plus fort est toujours la meilleure » au sens où l'agneau sera toujours mangé par le loup, donc au sens de la prédation entre espèces ? Mais ce comportement animal répond uniquement à un besoin de survie élémentaire, et s'arrête lorsque le besoin naturel est satisfait. Ce n'est manifestement pas ce que Calliclès demande pour les hommes les plus forts. En effet, un peu plus loin dans le dialogue, pressé par les questions de Socrate, Calliclès précise que par les forts il veut désigner les plus intelligents et les plus courageux, qui sont les plus dignes de diriger les cités ; ensuite il estime qu'il est juste par nature, pour ceux qui le peuvent, de satisfaire tous leurs désirs, non pas pour répondre à des besoins vitaux, mais par une recherche du plaisir toujours renouvelée, car un homme qui n'a plus de désirs est comme une pierre ou un mort. Socrate le tourne en dérision en disant que son idéal est de souffrir constamment de la gale, pour avoir sans cesse le plaisir de se gratter. En dépit de cette boutade, on comprend que l'attitude naturelle pour Calliclès ne consiste pas à se procurer assez pour ne pas souffrir (comme ce sera le cas dans l'éthique épicurienne, la nature visant la conservation et l'état de tranquillité) mais à rechercher toujours de nouveaux plaisirs, à ne jamais s'arrêter, à toujours repartir vers de nouvelles conquêtes. La question reste ouverte de savoir si ces conquêtes concernent seulement des objets de valeur commune (ceux que procurent la richesse et le pouvoir) ou si elles visent des objets de valeur plus élevée, plus aristocratique, comme on peut le soupçonner par les qualités de courage et d'intelligence qui sont dites nécessaires pour se les procurer. C'est ainsi que le comprend un interprète des sophistes, George Kerferd, selon lequel Calliclès illustre « l'idéal de puissance et de réussite qui caractérise le héros homérique »<sup>1</sup>. C'est ainsi que Nietzsche l'a compris et s'en est inspiré, et, si le texte n'est pas explicite, rien en tout cas n'empêche d'adopter cette lecture, qui nous paraît la plus intéressante.

### *Le civisme de Gorgias et de Protagoras*

Parmi toutes ces conceptions qui étaient manifestement en débat dans la société athénienne vers la fin du Ve siècle, on peut essayer de reconstituer quelle était la position des deux sophistes les plus connus : Protagoras et Gorgias. Or, il est remarquable que, lorsqu'il les met en scène dans ses dialogues, Platon leur prête un souci très appuyé de respecter la morale communément admise. Loin des discours anti-conformistes de Calliclès et Thrasymaque, ils présentent leur pratique professionnelle de manière tout à fait intégrée à l'ordre établi des cités.

Gorgias, interrogé par Socrate sur ce qu'est la rhétorique, la décrit comme une technique qui apporte la liberté à celui qui la pratique et lui permet de l'emporter dans les institutions politiques telles que les tribunaux, conseils et assemblées, en persuadant ses concitoyens de se rallier à sa position. Il admet qu'elle n'apporte pas une science mais une conviction (*phistis*) concernant ce qui est juste ou injuste dans une situation donnée. Il reconnaît que certains orateurs utilisent leur art au service d'une injustice, mais que les professeurs ne sont pas responsables de cette mauvaise utilisation, de même que les professeurs de pugilat ne sont pas responsables si leurs élèves utilisent mal leur technique. On voit qu'il est très soucieux de se mettre à l'abri de l'accusation, sans doute déjà très répandue, que la rhétorique sert à faire triompher la mauvaise cause (cette mauvaise réputation trouve son expression la plus féroce dans *Les Nuées* d'Aristophane, comédie représentée en 423). Socrate introduit alors un raisonnement sophistique pour le pousser à se contredire. Il lui fait dire que ses élèves savent ce que sont le juste et l'injuste, soit parce qu'ils le savaient déjà avant de suivre ses leçons, soit parce qu'ils l'apprennent en même

---

<sup>1</sup> George Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 180 (original en anglais : 1981).

temps que l'art rhétorique. Or (et c'est ici qu'est le sophisme), si celui qui a appris l'architecture est architecte, celui qui a appris la musique est musicien, celui qui a appris la médecine est médecin, etc., alors celui qui a appris la justice est juste ; donc aucun élève de rhétorique ne peut utiliser son art de manière injuste. Gorgias, qui a commis l'erreur d'accepter l'analogie, ne sait plus quoi répondre. Un de ses disciples, Pôlos, réaffirme alors l'idée commune selon laquelle commettre l'injustice n'est un mal que si on est arrêté mais peut rendre très heureux si on échappe aux sanctions. Là aussi, Socrate ne répond que par un raisonnement sophistique. Ce raisonnement, qui revient dans plusieurs dialogues, consiste à jouer sur l'ambiguïté des termes « bon » et « mauvais », qui signifient, d'une part, « utile » et « nuisible », et d'autre part « beau » et « laid » au sens moral. En identifiant les deux significations, Socrate force ses interlocuteurs à admettre que, s'il est meilleur moralement de subir l'injustice que de la commettre, alors c'est aussi meilleur au sens d'avantageux, et donc quiconque commet une injustice s'oppose à son propre intérêt. Le sophisme est dénoncé par Calliclès, par l'opposition entre nature et loi : ce qui est laid selon la nature c'est de subir l'injustice, ce qui est laid selon la loi c'est de la commettre ; le droit de la nature valorise l'utilité, le droit de la loi valorise la beauté morale (du moins officiellement, ce qui n'empêche pas son hypocrisie ou le fait qu'on la respecte pour une autre raison).

Pour conclure sur la revendication morale de Gorgias selon laquelle l'orateur doit utiliser son art avec justice, ni lui ni Socrate ne disent finalement comment garantir cette bonne utilisation et ce qu'on doit entendre exactement par la justice. Gorgias, manifestement, se repose sur la conception communément admise, donc relative à une certaine société et exprimée dans ses lois. Sachant que la contrainte de la morale et des lois est imparfaite, il estime inévitable que la force persuasive du discours puisse être mise aussi bien à leur service qu'à leur rencontre, et il se contente d'affirmer que, pour sa part, il se range du côté légal. Cette position est tout à fait cohérente avec l'indépendance, que nous avons constatée chez lui, du discours par rapport aux phénomènes. Nous ne pouvons garantir aucun rapport entre les mots et les choses ; de même, nous ne pouvons faire reposer la légalité sur aucun ordre extérieur à nos conventions, ni d'ailleurs, pour la même raison, les y opposer : il est impossible de saisir quoi que ce soit de naturel, nous ne connaissons que ce que nous construisons par le langage.

Protagoras, au contraire, propose de fonder la justice dans la nature humaine. De la même manière que dans le *Gorgias*, le dialogue qui porte son nom commence par la demande de Socrate de définir l'activité qu'il pratique et qu'il enseigne. Protagoras dit qu'il enseigne la capacité à gérer les affaires privées et les affaires de la cité, en rendant habile à agir et à parler. Socrate identifie alors cet enseignement à l'art politique et à la formation de bons citoyens. Mais il doute que cela puisse s'enseigner, pour deux raisons principales. D'abord, parce qu'il n'y a pas de spécialistes de cet art comme il y a des experts dans les différentes techniques, que l'assemblée consulte lorsqu'elle a besoin d'un conseil en architecture, en construction navale ou en stratégie. Ensuite, parce que les hommes politiques les plus influents se sont souvent montrés incapables de transmettre leur habileté à leurs propres fils alors qu'ils leur faisaient apprendre toutes sortes de connaissances scolaires. Remarquons que la première objection pose la question essentielle du rapport entre les décideurs politiques et les experts : il est bien clair pour la démocratie grecque que l'expert est consulté mais que c'est le peuple qui prend la décision après s'être informé sur les questions techniques ; il y a un refus tout à fait conscient et explicite de la technocratie. Protagoras entreprend donc de montrer qu'on peut enseigner les qualités du citoyen, et de répondre aux deux difficultés avancées par Socrate. Il procède en deux temps : d'abord par un mythe, ensuite par un raisonnement.

Le mythe est une variante de la légende de Prométhée et Epiméthée, les deux frères qui furent chargés par Zeus de préparer les espèces mortelles à peupler la terre (ces deux frères sont les fils du Titan Japet, et les Titans sont des divinités issues d'Ouranos et de Gaïa, qui ont été dominées par Zeus). Epiméthée demande à son frère de le laisser faire, et de contrôler après. Il dote chaque espèce d'un avantage pour assurer son salut : vitesse, force, ailes, cornes, et pour se protéger des rigueurs naturelles : fourrure, écailles, carapaces, fabrication d'abris... Il attribue à chacun sa nourriture, en veillant à ce que les prédateurs fassent moins de petits que leurs proies, pour que l'équilibre se maintienne entre les espèces. Quand il a tout réparti, il s'aperçoit qu'il a oublié l'espèce humaine, qui reste toute nue, sans défenses ni moyens de se procurer sa subsistance. Comme ils n'ont pas le

temps de recommencer la répartition, pour sauver les hommes, Prométhée va voler à Héphaïstos et Athéna le feu et l'habileté technique, qui leur permettra de se fabriquer eux-mêmes leurs vêtements, outils, armes et protections (vol pour lequel, comme on le sait, Prométhée subira une terrible punition). Ainsi équipés, les humains survivent mais ils se nuisent constamment les uns aux autres de telle façon que Zeus, craignant qu'ils ne s'entre-tuent jusqu'au dernier, leur fait envoyer par Hermès le respect et la justice (*aidôs* et *dikê*), qui sont les conditions pour que l'ordre et la concorde règnent dans les cités (*aidôs* doit être compris dans le même sens que *sôphrosunê*, qui est utilisé un peu plus loin à sa place, c'est-à-dire la maîtrise de soi, la tempérance). Zeus précise bien qu'il faut donner ces deux qualités à chacun des individus humains, et que, si l'un d'eux s'en montrait incapable, il serait mis à mort comme une maladie pour la cité. L'allégorie du don divin est une manière de décrire une propriété naturelle, spécifique à l'espèce humaine, et l'injonction de Zeus introduit une forme de droit naturel qui autorise à se débarrasser d'un individu qui serait dépourvu de ces qualités. Mais surtout l'allégorie apporte un fondement naturel à la démocratie, car la possession de ces deux qualités, justice et tempérance, suffit pour que tous puissent participer à une délibération politique, alors que dans les autres domaines seuls les connaisseurs sont admis à donner leur avis.

Protagoras entreprend ensuite de prouver par un argument que la vertu de justice, qui est une condition de la politique, doit néanmoins être enseignée. L'argument est le suivant : aucun des défauts qui viennent du hasard ou de la nature ne suscite le blâme ou le châtement, mais éventuellement la pitié ; en revanche, tout ce qui s'acquiert par l'exercice, l'application ou l'étude fait l'objet de félicitations ou au contraire de réprimandes et de sanctions si on ne les acquiert pas, y compris les comportements justes et tempérants. C'est donc qu'on considère l'éducation comme capable de les faire acquérir. Ainsi les punitions n'ont pas pour but de venger une action passée mais d'empêcher une action future, en dissuadant le coupable de recommencer et les autres de l'imiter. Cette éducation morale accompagne tous les enseignements, depuis la petite enfance au sein de la famille jusqu'à tous les degrés de la scolarité :

« Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, nourrice, mère, pédagogue, sans parler du père lui-même, s'évertuent à le perfectionner ; chaque action, chaque parole sert de texte à un enseignement direct : « Telle chose est juste, lui dit-on, telle autre injuste ; ceci est beau, cela est honteux ; ceci est saint, cela impie ; fais ceci, ne fais pas cela. » Il se peut que l'enfant obéisse volontairement ; il se peut qu'il soit indocile ; alors, comme on fait d'un bois courbé et gauchi, on le redresse par les menaces et les coups. Puis on envoie les enfants à l'école et on recommande beaucoup plus aux maîtres de veiller à leur bon comportement que de leur apprendre les lettres et la cithare. Les maîtres y veillent en effet, et quand leurs élèves savent lire et sont à même de comprendre ce qui est écrit, comme ils comprenaient les leçons orales, on leur donne à lire sur leurs bancs les œuvres des grands poètes et on les leur fait apprendre par cœur. Ils y trouvent quantité de préceptes, quantité de récits à la louange et à la gloire des héros d'autrefois : on veut que l'enfant, pris d'émulation, les imite et s'efforce de leur ressembler. Les maîtres de cithare font de même : ils s'appliquent à rendre les jeunes gens tempérants et veillent à ce qu'ils ne fassent rien de mal ; puis, quand ils leur ont appris à jouer de la cithare, ils leur font étudier les œuvres d'autres grands poètes, les poètes lyriques, en les faisant exécuter sur l'instrument ; ils forcent ainsi les âmes des enfants à s'approprier les rythmes et les accords, pour qu'ils se rendent plus doux et que, devenus mieux rythmés et plus harmonieux, ils soient bien préparés pour la parole et pour l'action ; car toute la vie de l'homme a besoin de rythme et d'harmonie. Après cela, on les envoie encore chez le maître de gymnastique, afin qu'ils aient un corps plus sain à mettre au service d'un esprit vertueux et ne soient pas des trembleurs à la guerre et ailleurs, par la faiblesse de leur constitution. Voilà ce qu'on fait pour l'éducation des enfants. Plus on le peut, plus on la soigne, et on le peut d'autant plus qu'on est plus riche, et ce sont les enfants des riches qui commencent le plus tôt à fréquenter l'école et qui la quittent le plus tard. » (*Protagoras*, 325c-326c).

La dernière difficulté soulevée par Socrate (le fait que des hommes politiques brillants n'ont pas su transmettre leur qualité à leurs propres fils) est résolue comme une conséquence de la double influence de la nature et de l'éducation : toute éducation rend les hommes meilleurs mais certains sont plus doués que d'autres par nature et l'assimilent mieux. C'est pourquoi, rien n'empêche que des enfants d'hommes très doués soient eux-mêmes peu doués, mais dans tous les cas ils seront meilleurs s'ils sont éduqués que s'ils ne le sont pas. Et certains sont plus doués aussi pour enseigner, ce qui justifie le métier de sophiste. Protagoras établit ainsi une continuité entre nature et culture plutôt qu'une opposition ; pour le dire en termes aristotéliens, la culture rend effectif ce qui est potentiel dans la nature.

Platon adoptera cet étayage de l'éducation sur les dispositions naturelles individuelles, en estimant, dans la *République*, que les enseignants doivent repérer le naturel de chaque enfant et le pousser aussi loin que le peuvent ses capacités. Aristote ajoutera, pour parachever la fondation de la participation politique, qu'il faut distinguer entre les matières théoriques, comme les mathématiques, dans lesquelles les dispositions naturelles peuvent être très différentes et justifient la spécialisation, et les compétences pratiques qui sont nécessaires pour prendre des décisions politiques (le jugement, l'évaluation et la construction des arguments, et l'orientation vers le bien commun), compétences pour lesquelles, selon lui, à peu près tout le monde a des dispositions naturelles suffisantes.

La suite du *Protagoras* est un peu décevante, car Socrate se contente de réfuter de manière sophistique certains détails de l'exposé de Protagoras. Il y a juste un passage intéressant concernant la maîtrise des plaisirs, qui est la tâche essentielle de la morale. Il semblerait que Protagoras défendait une conception utilitariste de la morale au sens d'un calcul d'intérêt bien compris qui fait qu'on accepte de renoncer à certains plaisirs qui déboucheront sur de plus grands déplaisirs et réciproquement. Socrate appelle ce calcul un art de la *mesure* du plaisir, qui est donc une forme de connaissance à acquérir. Nous ne pouvons pas savoir si Protagoras lui-même utilisait ce terme de mesure, ou si c'est Platon qui établit ainsi un lien avec la formule « l'homme est la mesure de toutes choses ». En tout cas, il semble bien que Protagoras ait professé une conception pragmatique de la morale, tout en soutenant l'éducation traditionnelle, et que par là il soit parfaitement intégré dans la culture de l'époque, contrairement aux philosophes qui réclamaient des valeurs absolues.

En conclusion, ce parcours montre la grande diversité des conceptions de la relation entre nature et culture au sein même de la nébuleuse dite « sophistique », puisqu'on y a vu coexister les relations d'opposition, de similarité (par la motivation commune de l'intérêt pour soi-même), d'ignorance (l'existence même d'une nature en dehors des institutions étant impossible à affirmer) et de continuité fondatrice.

La semaine prochaine nous chercherons à préciser où se situe la rupture socratique avec les conceptions morales encore admises par les Présocratiques.