

Les premières philosophies en Grèce

(6^e séance : 16 avril 2014)

Chap. 4 (suite) : L'infini et la divisibilité infinie des corps

À peu près contemporain de Zénon d'Élée, un autre philosophe témoigne de la découverte des deux infinis (en extension et en division) et des difficultés qui surgissent lorsqu'on tente de leur attribuer des propriétés déterminées. Il s'agit d'Anaxagore de Clazomènes, qui vécut à Athènes et fut proche de l'entourage de Périclès. Cette situation le sauva d'ailleurs probablement d'une condamnation pour impiété, due au fait que, dans sa cosmologie, il considérait les astres comme des matières incandescentes, alors que la religion traditionnelle les assimilait à des dieux. Anaxagore conçoit, comme le feront un peu plus tard les Atomistes, un univers infini dans lequel se forment et disparaissent constamment des mondes organisés ; contrairement à eux, en revanche, il n'admet pas le vide mais pense que tout est occupé par de la matière continue, ce qui nous semble du vide étant de l'air ou un élément encore plus subtil que l'air, l'éther. Les fragments qui nous sont parvenus sont peu nombreux et peu explicites, et les témoignages de philosophes postérieurs indiquent qu'il fut très vite mal compris et peu suivi, peut-être en raison de réelles difficultés ou de l'obscurité de sa thèse. Il n'empêche que celle-ci est remarquable par les questions qu'elle pose, qui anticipent sur des développements mathématiques et physiques contemporains.

Le premier fragment (situé par Simplicius au début de son œuvre) décrit un état de l'univers pendant une période de temps d'une durée indéterminée, qui précéda l'état actuel :

B 1. Toutes choses étaient ensemble, infinies en nombre et en petitesse ; car le petit aussi était infini. Et, toutes choses étant ensemble, nulle n'était perceptible du fait de sa petitesse, car l'air et l'éther contenaient tout, étant tous deux infinis, car ils se trouvent dans toutes les choses, les plus grands à la fois par le nombre et par la taille.

Apparaît d'emblée l'affirmation des deux infinis, ainsi que celle d'une indétermination originelle comparable à l'*apeiron* d'Anaximandre. Une difficulté surgit aussitôt, dans le fait que toutes les choses sont dites infinies et pourtant deux d'entre elles sont plus nombreuses que les autres, de sorte qu'il y aurait des infinis de taille différente.

B 3. Car dans le petit le plus petit n'existe pas, mais il y a toujours un encore plus petit (car il n'est pas possible que l'étant ne soit pas). Mais dans le grand aussi il y a toujours un plus grand. Et il est égal au petit en quantité, tandis que, par rapport à elle-même, chaque chose est à la fois grande et petite.

La parenthèse, un peu sibylline, exprime probablement le refus du vide, car affirmer l'existence du vide revient à affirmer qu'en certaines parties de l'univers ou des corps il y a du non-étant et aucun étant. Ensuite est tirée une conséquence logique de la divisibilité infinie : chaque corps comportant une infinité de parties, le corps le plus grand est égal au corps le plus petit, car un infini est égal à un autre. Or, cette égalité était niée au fragment 1, contradiction qui révèle une hésitation ou une volonté de signaler que, dans le domaine de l'infini, il ne faut pas chercher les mêmes propriétés logiques que dans le domaine du fini. Enfin, chaque chose est, par rapport à elle-même, à la fois grande et petite, si on tient compte du fait qu'elle est à la fois infinie par la division et finie par l'extension : en tant que finie, elle est plus petite que l'infini qui la constitue ; en tant qu'infinie, elle est plus grande que le fini qui la limite. Il y a là manifestement un jeu sur les propriétés paradoxales d'une notion à propos de laquelle les opérations possibles n'ont pas encore été précisées mathématiquement.

Un peu plus loin apparaît la raison pour laquelle Anaxagore pensait que toutes les sortes de matières devaient se trouver dans tous les corps, mais selon des quantités et des proportions différentes, qui expliquent les différences sensibles au niveau macroscopique des corps (voir à ce propos le fr. 12 ci-dessous). Cette raison est que, sans

cela, on ne peut expliquer le fait qu'une matière assimilée par un corps, par exemple lors de la nutrition, se transforme en d'autres sortes de matières :

B 10. Car comment se pourrait-il qu'à partir de non-cheveu soit produit du cheveu et de la chair à partir de non-chair ?

Il y a une seule exception à la règle de « tout se trouve dans tout » :

B 11. En toute chose se trouve une partie de tout, sauf de l'intelligence, mais il y en a certaines qui ont aussi de l'intelligence.

L'intelligence (en grec *noûs*, qu'on traduit souvent par « intellect ») semble être conçue également comme une matière infiniment divisible, mais qui ne se trouve que dans certaines matières composées, où nous pouvons reconnaître, grâce à d'autres témoignages, qu'il s'agit des animaux. Il ne faut donc pas comprendre l'intelligence au sens étroit de la pensée mais principalement au sens du principe de mouvement : chez les animaux, ce principe est interne et donc il faut concevoir que leur corps inclut cette composante, tandis que les choses inanimées ne peuvent être mues que de l'extérieur, par l'intelligence qui se trouve dans les animaux ou par celle qui se trouve dans l'air et l'éther cosmiques, grâce à laquelle s'expliquent les grands mouvements physiques. Par ailleurs, l'inclusion de l'intelligence dans un corps se fait autrement que celle des autres sortes de matières premières, car elle reste distincte des autres et ne se mélange pas :

B 12. Les autres choses possèdent une partie de chaque chose, mais l'intelligence est infinie, est son propre maître et n'est mélangée à aucune chose, car elle existe seule et en elle-même. Car si elle n'existait pas en elle-même, mais était mêlée à une autre, elle posséderait toutes les choses, pourvu qu'elle soit mêlée à une, puisque dans tout se trouve une partie de tout, comme je l'ai dit plus haut. (...) Toute intelligence est semblable, la plus grande comme la plus petite. En revanche, rien d'autre n'est semblable à rien d'autre, mais chaque chose est et était ce qui en elle est en plus grand nombre et donc apparaît le plus.

La raison pour laquelle l'intelligence ne peut entrer en mélange avec d'autres matières premières est que, si elle le faisait, elle subirait aussi l'influence des propriétés de ces autres matières et ne dominerait pas le corps pour le mouvoir tout entier. Remarquons au passage l'affirmation que tous les principes de mouvement, qu'ils soient physiques, biologiques ou même psychologiques, sont considérés comme d'un seul et même type : c'est essentiellement la même chose qui nous meut de l'intérieur et qui meut les corps cosmiques.

Pour compléter le premier fragment, on découvre que c'est l'intelligence cosmique qui a mis fin à la première période d'indétermination de l'univers, en imprimant un mouvement à la fois de séparation physique et de distinction qualitative entre les multiples matières premières :

B 13. Lorsque l'intelligence a commencé à mouvoir, elle s'est séparée du tout en mouvement, et tout ce que mouvait l'intelligence fut séparé. Et le mouvement circulaire des choses mues et séparées rendait beaucoup plus forte la séparation.

Aristote identifia tout de suite la difficulté de cette conception, qui ne rendait pas compte de la raison pour laquelle, après une période indéterminée de repos et d'indistinction, tout à coup l'intelligence se met à agir et à produire du mouvement. Pourquoi, en effet, puisqu'elle existait déjà avant, n'agissait-elle pas ? Pourquoi a-t-elle commencé à agir à ce moment-là et pas à un autre ? Simplicius, qui rapporte ces quelques fragments, suggère que la distinction de deux périodes temporelles serait une manière pédagogique d'exposer ce qui en réalité a lieu dans une seule et même période, dans la mesure où il est difficile de se représenter les deux états en même temps, comme il le faudrait : on aurait donc éternellement à la fois une masse indistincte en repos et des corps distincts en mouvement, peut-être à la manière de l'élément unique des Milésiens, qui coexiste éternellement avec des corps en devenir temporaires. Mais nous n'avons aucun moyen de vérifier si c'était effectivement la pensée d'Anaxagore.

Quant à Platon, il adresse un autre reproche à cette théorie, qui fera date dans l'histoire de la philosophie : dans le *Phédon*, le personnage de Socrate déclare qu'il s'est dans sa jeunesse intéressé à la physique, notamment celle d'Anaxagore, mais qu'il a été déçu par celui-ci parce que, alors qu'il introduit comme principe cosmique privilégié une intelligence, il ne lui donne aucune propriété digne de l'intelligence, en particulier la finalité dans l'action ; en effet, une intelligence ordonnatrice doit viser le meilleur ordre du monde possible et non agir sans but déterminé. Un physicien, par ailleurs peu connu, appelé Diogène d'Apollonie, avait d'ailleurs adopté le système d'Anaxagore en lui ajoutant cette direction vers le meilleur, c'est-à-dire ce qu'on appellera plus tard la Providence (divine ou non). Il est important d'insister sur le fait qu'une telle conception est exceptionnelle dans les cosmologies grecques et ne l'emportera qu'en raison de l'influence des monothéismes postérieurs.

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

Un autre aspect important de la pensée présocratique, en particulier de celle des sophistes, est l'interrogation philosophique sur l'apparition des institutions humaines. Philosophique, car il ne s'agit pas seulement de mener des recherches historiques mais aussi de mettre en évidence les conditions naturelles et anthropologiques des créations des différentes cultures, ce qui implique en même temps de déterminer le statut de celles-ci par rapport aux conditions naturelles. Ce questionnement a été fortement favorisé, au Ve siècle avant notre ère, par le grand intérêt des Grecs pour les voyages d'exploration à la fois géographique, historique et culturelle, auprès des multiples peuples environnants (tous appelés « Barbares », sans intention péjorative ni référence à une forme d'organisation sociale particulière : l'appellation signifie uniquement « qui n'est pas de langue et de culture grecques » et vaut autant pour les empires raffinés comme celui des Perses que pour les tribus menant une existence encore paléolithique).

Le relativisme culturel se généralise très vite, suite au constat de la variation des coutumes, des lois et des valeurs, qui semblent bien instituées de manière tout à fait arbitraire. On en vient à se demander s'il reste néanmoins quelque chose d'universellement humain et qui soit dans un rapport de nécessité avec la nature.

La rareté des sources directes concernant les sophistes rend d'autant plus précieuse la découverte, à la fin du XIXe siècle, de fragments de papyrus contenant des extraits de l'œuvre du sophiste Antiphon, datant de la deuxième moitié du Ve siècle. Des milliers de papyrus ont été découverts dans l'ancienne cité grecque puis romaine d'Oxyrhyncus, en Égypte, suffisamment éloignée du Nil pour que le sable dans lequel ils étaient enfouis les ait protégés de toute humidité. Une grande partie d'entre eux étaient des documents administratifs publics ou privés, mais on y a aussi retrouvé des œuvres littéraires jusqu'alors perdues, notamment des tragédies et des comédies entières. Ceux d'Antiphon sont malheureusement courts et partiellement abîmés, de sorte que certains mots doivent être reconstitués en fonction du contexte ; pour éviter d'entrer dans la discussion des choix de reconstitution, je ne reproduis ci-dessous que les passages sûrs. En ce qui concerne Antiphon, une discussion ne manque cependant pas d'intérêt, celle de savoir si celui que les auteurs anciens appellent « Antiphon le sophiste » est la même personne que celui qu'on appelle « Antiphon l'orateur ». Le sophiste est mentionné par Aristote à propos de la quadrature du cercle, pour laquelle il avait proposé une méthode de résolution non géométrique, fondée sur la multiplication des côtés d'un polygone jusqu'à ce que les lignes droites se confondent avec la courbe ; cette approximation ne peut être admise en géométrie, où une droite ne touche une courbe qu'en un seul point, mais elle peut suffire pour des applications pratiques et en dehors du souci de connaissance exacte. Quant à l'orateur, auteur de discours judiciaires et politiques qu'il vendait à des clients, il est connu pour avoir participé au coup d'État oligarchique (dit « révolte des Quatre cents ») qui renversa la démocratie athénienne pendant un an, de 411 à 410, après vingt ans de Guerre du Péloponnèse. Il est déjà étrange qu'un orateur professionnel agisse contre la démocratie, alors que celle-ci est le terrain le plus favorable à la rhétorique puisqu'il y était sans cesse nécessaire de prononcer des discours persuasifs, pour se faire entendre à l'Assemblée, au Conseil ou dans un tribunal ; au contraire, dans un régime oligarchique, où l'autorité repose sur la contrainte, on ne voit pas à quoi peut servir la force du discours. Nous sommes plutôt habitués, de la part des sophistes, à préférer le

discours à la force, et même, comme nous le verrons bientôt à propos de Protagoras, à considérer la démocratie comme le régime convenant le mieux aux êtres humains. Il serait donc intéressant de savoir si les fragments de papyrus ont été écrits par le participant au coup d'État, ce qui orienterait leur interprétation dans un sens opposé à la pensée de Protagoras. Malheureusement, aucun argument avancé de part et d'autre par les spécialistes n'est déterminant pour trancher la question, d'autant plus embrouillée que les auteurs anciens mentionnent encore d'autres Antiphon qu'ils identifient parfois avec l'un ou l'autre de ces deux-là : un poète tragique, un devin et interprète des rêves, un « logothérapeute » qui soignait les douleurs morales avec des discours. Peut-être vaut-il mieux, finalement, interpréter les textes pour eux-mêmes sans chercher à les éclairer par d'autres écrits supposés du même auteur. En voici les principaux extraits, dans une traduction personnelle :

Antiphon le sophiste, fragment 44 (papyrus d'Oxyrhyncus)

« [...] la justice (*dikaïosunè*) consiste à ne pas enfreindre les usages (*nomima*)¹ de la cité où l'on est citoyen. Ainsi donc un homme observera le plus avantageusement la justice s'il suit les lois (*nomous*) quand il est en présence de témoins, et s'il suit les usages de la nature quand il est seul. Car les usages des lois sont institués (*epitheta*) tandis que ceux de la nature sont nécessaires ; et ceux des lois, reposant sur un accord (*homologèthenta*), ne sont pas innés (*phunta*), tandis que ceux de la nature, étant innés, ne reposent pas sur un accord. Celui donc qui enfreint les usages à l'insu de ceux qui ont passé l'accord échappe à la honte et au châtement, mais pas s'il est découvert, tandis que, pour ceux qui sont innés par nature, si l'on fait violence à ce qui est possible, même à l'insu de tous, on n'en subira pas moins le mal (*kekôn*) et, même si tous le voient, on n'en subira pas un mal plus grand, car le dommage ne vient pas de l'opinion mais de la vérité. »

Les usages prescrits par la nature sont les nécessités naturelles auxquelles nous ne pouvons contrevenir sans subir immédiatement des conséquences néfastes, car nous sortons de ce qui nous est naturellement possible ; par exemple, si nous voulons voler au-dessus d'un précipice ou rester dans l'eau sans respirer. Ces contraintes naturelles sont communes à tous les hommes, comme l'indique un passage postérieur du papyrus, entouré de longues lacunes : « [...] par nature, Grecs et Barbares, nous sommes constitués de la même façon : les choses nécessaires par nature sont les mêmes pour tous les humains et à tous il est possible de se les procurer : nous respirons tous l'air avec la bouche et le nez, [...] ». La phrase peut être poursuivie à partir d'un fragment de papyrus complémentaire, découvert plus tard et édité seulement en 1989, où le même début est suivi de : « nous rions quand nous sommes joyeux, pleurons quand nous souffrons, nous entendons les sons, nous voyons grâce à la lumière, nous travaillons avec les mains et marchons avec les pieds... ». On constate que les fonctions naturelles communes à tous les humains sont non seulement biologiques mais aussi émotionnelles. Un universalisme est donc possible sur ces bases, indépendamment des diversités culturelles. Ces nécessités sont mises en rapport avec la vérité, car elles ne résultent pas d'une appréciation ou d'une opinion qui peut varier d'une personne à une autre ou en fonction des circonstances : elles sont partout et toujours vraies. Au contraire, les contraintes reposant sur la coutume ou la loi n'ont que peu de force puisqu'elles n'empêchent pas de commettre ce qu'elles interdisent mais le blâment seulement si c'est découvert, de sorte que, tant qu'on n'est pas découvert, on est à l'abri d'une conséquence néfaste. En outre, elles ne reposent que sur un accord et donc ne s'appliquent pas à ceux qui ont passé d'autres accords ou pas du tout. Mais ce n'est pas tout : non seulement les coutumes ou les lois sont tout autre chose que les contraintes naturelles, mais en plus elles sont souvent contradictoires :

« L'examen révèle que la plupart des choses justes selon la loi (*tôn kata nomon dikaïôn*) sont posées en conflit avec la nature ; en effet, on a établi légalement, pour les yeux, ce qu'ils devaient et ne devaient pas voir, pour les oreilles ce qu'elles devaient et ne devaient pas entendre, pour les mains ce qu'elles devaient

¹ Le terme *nomos* et l'adjectif (ici substantivé) *nomimos* sont issus du verbe *nemô*, qui signifie « distribuer », « partager » ; ils indiquent donc ce qui est partagé par une communauté, et d'abord les coutumes, les comportements communs, sans nécessairement l'idée de norme ou d'obligation. La coutume, une fois codifiée, devient loi, que ce soit de manière écrite ou orale, et devient contraignante.

faire et ne pas faire, pour les pieds où ils devaient aller et ne pas aller, et pour l'esprit ce qu'il devait désirer et ne pas désirer. Les choses dont les lois détournent les humains ne sont en rien plus agréables ni plus familières par nature que celles vers lesquelles elles les poussent. Vivre et mourir appartiennent à la nature, et vivre fait partie des choses avantageuses pour eux, mourir des choses désavantageuses. Mais les choses avantageuses établies par les lois sont des entraves pour la nature, tandis que celles de la nature sont libres (*eleuthera*). Et, si l'on raisonne bien, les choses qui nous font souffrir ne profitent pas plus à la nature que celles qui nous réjouissent, et ce qui nous est désagréable n'est pas plus avantageux que ce qui nous est agréable, car les choses vraiment utiles ne doivent pas nuire mais servir. [...] »

L'extrait révèle d'abord l'arbitraire des lois, qui impose des interdictions à l'exercice des fonctions naturelles sans aucune justification impérieuse, car — et c'est là l'élément essentiel de la thèse — les comportements supposés nuisibles et donc interdits ne sont pas les plus spontanément accomplis. Autrement dit, la spontanéité naturelle n'a pas besoin d'être entravée par les lois, parce qu'elle ne nous pousse pas vers des actes nuisibles : la justification de la nécessité des lois afin d'éviter de tels actes ne repose sur aucune réalité, et il n'y a aucune raison de penser qu'un état de nature serait un état d'agressions de tous contre tous. La seule spontanéité naturelle consiste à s'efforcer d'éviter la mort et la douleur. Les lois, au contraire, contraignent souvent à accepter la mort et la souffrance pour des raisons non naturelles mais instituées, comme les raisons morales, sociales, patriotiques. Il n'y a aucune morale naturelle, mais toute morale est toujours créée par les groupes humains, tandis que les seules valeurs naturelles sont celles de la conservation de la vie et de la recherche du plaisir.

Vient ensuite une critique du système judiciaire en vigueur à l'époque dans les cités, qui illustre particulièrement les défauts de toute institution humaine : conflit avec la tendance naturelle, impuissance à faire réaliser ce qu'il veut :

« Tous ceux qui, ayant subi un mal, rendent la pareille sans avoir commencé ; tous ceux qui font du bien à leurs parents, même mauvais ; tous ceux qui laissent les autres accuser sous serment mais ne le font pas eux-mêmes ; de ces exemples on pourrait en trouver beaucoup qui sont en conflit avec la nature, car dans tous les cas on souffre plus alors qu'il est possible de souffrir moins, on a moins d'agrément alors qu'il est possible d'en avoir plus, on subit des maux alors qu'il est possible de ne pas en subir. Si donc, à ceux qui suivent ces exemples, un secours venait des lois, et un dommage à ceux qui ne les suivent pas mais s'y opposent, obéir aux lois ne serait pas sans utilité. Mais en réalité il apparaît que, pour ceux qui les suivent, le droit issu de la loi (*to ek nomou dikaion*) est insuffisant à les secourir ; en effet, d'abord il laisse la victime subir et le coupable agir, et plus tard il n'empêche pas la victime de subir ni le coupable d'agir car, pour fixer le châtement, il n'assiste pas plus particulièrement la victime que le coupable, la victime devant persuader les juges qu'elle est victime et le coupable pouvant rejeter l'accusation, de telle façon que le discours le plus persuasif l'emporte. »

Si la loi voulait se substituer à la nécessité naturelle, il faudrait au moins qu'elle offre une compensation lorsqu'on renonce à un avantage naturel. Or, ce n'est pas du tout le cas, mais, d'abord, la sanction de la loi intervient seulement quand le mal est fait, et, ensuite, la compensation qu'elle propose sous forme de punition n'est même pas assurée car le coupable jouit des mêmes instruments que la victime et peut éventuellement l'emporter, rendant celle-ci une deuxième fois victime. La dénonciation de la première faiblesse ne tient pas compte, il est vrai, de la distinction entre la fonction *dissuasive* et la fonction *correctrice* du droit institué : en principe, la menace du châtement devrait empêcher les agressions, même si en réalité on voit bien que ce n'est pas le cas ; mais le texte a déjà répondu à cette objection en faisant remarquer qu'il suffit de ne pas être découvert pour échapper à toute conséquence désagréable, ce qui limite considérablement la fonction dissuasive. La deuxième dénonciation est étrange de la part d'un sophiste puisqu'elle déplore la puissance de la parole, alors que nous sommes habitués à en entendre l'éloge. Elle est très logique, cependant, dans le contexte de l'opposition entre loi et nature, celle-ci seule constituant une autorité impartiale, égale pour tous et en toutes circonstances, appliquant immédiatement la sanction du comportement qui la défie. De cette opposition, on peut conclure avec certitude qu'Antiphon

cherchait à mettre en lumière et à faire reconnaître par tous le peu de prétention à la justice et à l'efficacité que peut revendiquer la loi instituée. Il est moins évident de savoir s'il prônait un abandon de l'institution judiciaire au profit du seul état de nature (qui n'empêche pas l'usage de la parole à d'autres fins), comme le feront la plupart des philosophes de l'époque hellénistique, en particulier les Cyniques, les premiers Stoïciens et Épicure.

Pour confronter ce témoignage avec d'autres propositions venant de sophistes, notre seule source d'exposés d'une certaine ampleur est Platon, qui met en scène à plusieurs reprises des personnages défendant des thèses proches de celle que nous venons de lire. Ainsi, dans les deux premiers livres de la *République*, avant que Platon ne commence à exposer sa propre conception de la justice, il évoque longuement des critiques similaires contre les lois des cités et les raisons pour lesquelles on les respecte. Et il est manifeste qu'il partage ces critiques, même s'il n'en tire pas les mêmes conséquences que ceux qui les énoncent. Un signe en est qu'il les met dans la bouche non seulement d'un sophiste, Thrasymaque, mais aussi de son propre frère, Glaucon. L'opinion de Thrasymaque, d'abord, est que la justice instituée dans les cités est « l'intérêt du plus fort » ; en effet, quel que soit le régime politique : oligarchie, aristocratie ou même démocratie, ceux qui ont le pouvoir de faire les lois les font à leur propre avantage. On voit qu'il s'agit des « forts » au sens politique du terme et non au sens naturel. Glaucon, qui prend la parole après lui, loin de le contredire, ajoute que les lois ne sont respectées que par crainte du châtement et que tous seraient criminels s'ils étaient certains de pouvoir agir dans l'impunité. Ce propos est illustré par le mythe (au sens de la légende) de l'anneau d'invisibilité trouvé par un berger de Lydie : constatant qu'en tournant cette bague il pouvait devenir invisible, le berger entre dans le palais royal, tue le roi, séduit la reine et se met à régner en maître absolu. Alors que le discours de Thrasymaque dénonce surtout l'hypocrisie des cités qui prétendent instaurer des lois justes, celui de Glaucon y ajoute une thèse pessimiste quant à la nature humaine : par nature les hommes sont portés à se nuire et à commettre tout ce que les lois interdisent : vol, meurtre, usurpation. C'est pourquoi, les hommes ont été conduits à passer entre eux des conventions pour s'interdire les agressions mutuelles, la nature mauvaise rendant nécessaire le contrat social. Le discours est sur ce point strictement opposé à celui d'Antiphon. On peut d'ailleurs lui objecter que les motivations des crimes ainsi décrits semblent bien dépendre des valeurs socialement instituées mais n'existeraient pas dans un état de nature, où ni la royauté ni les palais ne seraient considérés comme enviables.

Sans épuiser la question aujourd'hui, terminons avec un autre texte de Platon, un peu antérieur à la *République*, qui évoque également l'intérêt du plus fort, mais cette fois le plus fort au sens naturel et non politique comme chez Thrasymaque. Ce discours est porté par un personnage qui semble inventé par Platon mais qui est décrit comme un sophiste proche de Gorgias.

Platon, *Gorgias* (482e-484a : discours de Calliclès)

« Le plus souvent, la nature et la loi se contredisent [...]. Selon la nature, en effet, ce qui est le plus laid, c'est toujours le plus désavantageux, subir l'injustice ; selon la loi, c'est la commettre. La subir n'est même pas le fait d'un homme : c'est bon pour un esclave, à qui la mort est plus avantageuse que la vie, et qui, contre l'injustice et les mauvais traitements, est sans défense à la fois pour lui-même et pour ceux qu'il aime. La loi, au contraire, est faite par les faibles et par le grand nombre. C'est donc par rapport à eux-mêmes et en vue de leur intérêt personnel qu'ils font la loi et qu'ils décident de l'éloge et du blâme. Pour effrayer les plus forts, les plus capables de l'emporter sur eux, et pour les empêcher de l'emporter en effet, ils racontent que toute supériorité est laide et injuste, et que l'injustice consiste essentiellement à vouloir s'élever au-dessus des autres : quant à eux, il leur suffit, j'imagine, d'être au niveau des autres, sans les valoir.

Voilà pourquoi la loi déclare injuste et laide toute tentative pour dépasser le niveau commun, et c'est cela qu'on appelle l'injustice. Mais la nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut plus (*ton ameinó* : le meilleur) doit l'emporter sur celui qui vaut moins, le capable sur l'incapable. Elle nous montre partout, chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles, qu'il en est bien ainsi, que la marque du juste, c'est la domination du puissant (*ton kreittó archein* : que le plus fort

commande) sur le faible et sa supériorité admise. De quel droit, en effet, Xerxès vint-il porter la guerre dans la Grèce, ou son père chez les Scythes ? et combien de cas semblables on pourrait citer ? Mais tous ces gens là agissent, à mon avis, selon la vraie nature du droit (*kata phusin tèn tou dikaion*), et, par Zeus, selon la loi de la nature (*kata nomon ton tès phuseôs*), bien que ce soit peut-être contraire à celle que nous établissons, nous, et selon laquelle nous façonnons les meilleurs et les plus vigoureux d'entre nous, les prenant en bas âge, comme des lionceaux, pour nous les asservir à force d'incantations et de mômeries, en leur disant qu'il ne faut pas avoir plus que les autres (*to ison chrè echein* : il faut avoir l'égal) et qu'en cela consiste le juste et le beau. Mais qu'il se rencontre un homme assez heureusement doué pour secouer, briser, rejeter toutes ces chaînes, je suis sûr que, foulant aux pieds nos écrits, nos sortilèges, nos incantations, nos lois toutes contraires à la nature, il se révolterait, se dresserait en maître devant nous, lui qui était notre esclave, et qu'alors brillerait de tout son éclat le droit de la nature. »

On retrouve la dénonciation de l'hypocrisie de toutes les autorités politiques (aussi bien les Perses que les Grecs) qui prétendent mener des guerres au nom de la justice alors qu'elles appliquent seulement le droit du plus fort. La critique est clairement assumée par Platon, qui la formule déjà dans l'un de ses premiers dialogues, l'*Alcibiade*. Cependant, ce droit du plus fort est présenté par Calliclès comme le seul légitime, le seul fondé sur la nature, où partout l'on observe que c'est le plus fort (physiquement) qui l'emporte et vainc le plus faible. Il dénonce par conséquent l'affaiblissement que l'éducation morale fait subir aux enfants en les empêchant de réaliser ainsi leur nature. La théorie du contrat social est également évoquée, à cette différence près que le contrat est explicitement attribué aux plus faibles, qui n'ont d'autre moyen de salut que d'imposer aux forts une loi moralisatrice leur donnant honte de leur supériorité. Cette généalogie de la morale des faibles n'est pas sans rappeler celle de Nietzsche, de même que la critique d'un égalitarisme qui cache un nivellement par le bas. Mais nous ne trouverons pas chez ce personnage, comme chez Nietzsche, une conception de la supériorité en termes de créativité intellectuelle, artistique ou existentielle ; on en restera aux motivations ordinaires de la domination sociale.