

CHAPITRE V

LA CRISE MORALE

L'opposition de la loi et de la nature, née de la réflexion philosophique et renforcée par l'analyse sophistique, avait, en fait, pénétré de façon rapide le vocabulaire de l'époque ; et elle y avait été exploitée par tous ceux qui, dans un domaine ou un autre, tendaient à s'affranchir des lois.

C'est ce dont on peut se rendre compte en considérant divers textes proprement littéraires contemporains de l'âge des sophistes. Dans des genres différents, tous portent témoignage d'un mépris croissant des lois, qui souvent se réclame de la fameuse opposition entre la loi et la nature.

A vrai dire, il ne faut pas exagérer la portée qu'elle y prend. Souvent, il s'agit d'une distinction de point de vue et non d'une opposition réelle. Et la preuve en est que les auteurs insistent volontiers sur la concordance qui existe entre un aspect et l'autre.

Ainsi l'Ion d'Euripide, vantant l'état heureux dans lequel il vivait comme servant du temple d'Apollon, remarque : « Mais, ce qu'il faut surtout souhaiter aux mortels, même contre leur gré, c'est la vertu : eh bien, la nature et la loi s'associaient pour faire de moi un ver-

tueux serviteur d'Apollon » (*Ion*, 642-644)¹. De même, les bacchantes recommandent le respect des traditions religieuses et du principe qui « au cours des âges a toujours eu force de loi et tire son origine de la nature » (*Bacchantes*, 895-896)². De telles formulations supposent une distinction à la mode qui n'est ici évoquée que pour être dépassée.

Le rapport des termes est le même dans le traité hippocratique *De la nature de l'homme* ; on lit, en effet, au paragraphe 2, l'indication des éléments qui se retrouvent dans l'homme « selon l'usage et selon la nature » ; et l'on retrouve au paragraphe 5 l'idée que des humeurs diffèrent « selon l'usage », puis « selon la nature ». De même Xénophon, dans *l'Économique*, conseille à sa femme des travaux « dont les dieux t'ont rendue naturellement capable et que la coutume approuve aussi »³.

Il faut assurément que la distinction ait été fort à la mode puisqu'on la brandit ainsi sans utilité, dans des cas où il s'agit de coïncidence, de concordance entre les deux points de vue. Bien des passages d'auteurs du v^e siècle où la pensée paraît de prime abord déroutante doivent peut-être leur confusion à ce jeu sur des notions systématiquement rapprochées⁴.

1. Le parallélisme est souligné par l'expression : ὁ νόμος ἡ φύσις θ' ἔμα.

2. Ici, le heurt des mots est aussi remarquable que l'est, ailleurs, leur parallélisme : τὸ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφυκός.

3. 7, 16. Ces divers textes (où l'opposition est toujours *physis-nomos*) sont relevés par Heinimann et par d'autres.

4. Ce pourrait être le cas de la formule de l'*Hécube* d'Euripide, dans laquelle la vieille reine fait appel à une loi souveraine qui serait en fait l'ordre de la nature ; elle déclare, en effet : « Pour moi, je suis esclave et sans force peut-être. Mais les dieux sont forts et aussi la Loi qui les domine. Car c'est la loi qui nous fait croire aux dieux et vivre en distinguant le juste de l'injuste ». La loi a un garant dans la force souveraine qui est celle des dieux. Le texte pourrait sembler une mise en question des dieux (cf. Critias B 25) mais semble plutôt impliquer une preuve par l'universel (cf. *Mémorables* IV, 4, 19) ; sur son sens, cf. Heinimann, p. 121, Kirkwood, *op. cit.*, Gigante, p. 220.).

Mais il va de soi que le recours à cette distinction n'était pas toujours si inoffensif et qu'elle constituait une arme admirable pour contester et rejeter tout ce qui, dans le *nomos*, semblait le plus fragile.

Euripide, en particulier, s'en est servi pour contester le sens de nombreuses distinctions sociales⁵. A deux reprises, il insiste ainsi sur le statut des bâtards, que ne marque aucune infériorité de nature, mais seulement l'opprobre d'un nom (fr. 168 et 377)⁶. Une autre fois, il déclare préférer de simples fils d'esclaves à de vaines réputations (fr. 495, 40 et suiv.). Les catégories sociales sont là mises en question, sans scandale, tout naturellement. Et Isocrate, qui n'a rien d'un révolutionnaire, déclarera de même qu'il est choquant de voir, dans certains régimes, des gens avoir le statut de métèques et « alors qu'ils sont citoyens selon la nature, être, de par la loi, écartés des droits politiques » (*Panegyrique*, 105).

Ce n'est là encore qu'un faible mouvement de contestation : l'œuvre d'Euripide en comporte de plus hardis. Et il est au moins une formule qui fait penser à Calliclès : c'est le fragment 920, qui vient de l'*Augè* et qui déclare : « La nature le voulait, elle qui ne se soucie en rien des lois ». Par une rencontre assez remarquable, il semble que le vers ait servi à justifier — comme dans le cas de la citation de Pindare — un acte de violence d'Héraclès. Et l'on voit assez comment une telle justification pouvait permettre toutes les violences, en particulier celles par lesquelles se traduit ce que Calliclès appelle le droit du plus fort.

Au reste, sous une forme moins franche que dans le *Gorgias*, beaucoup de vers d'Euripide évoquent des excuses comparables aux arguments de Calliclès. S'agit-il de la « violence » propre à la nature ? on peut citer

5. On rapprochera l'opposition *logos-ergon* pour distinguer les vrais amis des faux (*Alceste*, 339 ; *Oreste*, 434) ou les citoyens vraiment dévoués de ceux qui ne le sont pas (fr. 360).

6. L'opposition est ici *logos-physis* ou *onoma-physis*.

l'excuse qu'un personnage donnait dans le *Chrysis* (fragment 840) : « J'ai du jugement, mais la nature me fait violence ». S'agit-il de ces lois de nature devant lesquelles la loi ne compte plus ? on peut citer le conseil du premier *Hippolyte* (fragment 433) : « Pour ma part, je déclare qu'il n'y a pas à respecter la loi dans une situation critique, plutôt que la nécessité »⁷. Toutes ces excuses faciles montrent que le vers de l'*Augè* n'est point un cas isolé ou mal compris : plus ou moins consciemment, plus ou moins ouvertement, le monde d'Euripide connaît le choix de Calliclès, selon lequel la loi doit céder le pas à la nature.

Ce choix se traduit d'ailleurs dans la réalité même de son univers tragique. Et l'on peut dire que tous ces héros qu'emporte leur passion ou leur rancune, leur cupidité ou leur ambition sont, comparés aux héros d'Eschyle ou de Sophocle, des gens qui « suivent leur nature », selon l'expression grecque définissant cet abandon⁸.

Mais surtout, dans l'ordre politique, Euripide connaît bien les progrès et les dangers de cette ambition qu'incarne avec tant d'éclat Calliclès. Et Calliclès a même, dans l'œuvre d'Euripide, un émule qui lui ressemble fort : l'Étéocle des *Phéniciennes* a autant de hardiesse et de cynisme que lui. De fait, ce pourrait être Calliclès qui dit ce que dit Étéocle : « Je monterais au ciel jusqu'aux levers des astres, je descendrais sous terre, si j'en étais capable, pour avoir la Souveraineté, de toutes les divinités la plus grande. Ce bien-là, ma mère, je refuse donc de le céder à un autre, au lieu de

7. Euripide n'ignore pas la « nécessité de nature » : il sait que ce peut être un des aspects de Zeus (*Troyennes*, 884 sqq.).

8. Cf. par exemple l'emploi de l'expression dans les *Nuées*, 1078, où elle est précisée par les conseils suivants : « Sauter, ris, ne tiens rien pour honteux ». Dans Isocrate, *Sur la Paix*, 38, l'expression est mise en contraste avec le respect des règles : les magistrats accédant à l'Aréopage hésitent à « suivre la nature » et se conforment aux règles de ce corps.

le garder pour moi. Lâche, qui perd le plus pour recevoir le moins ! » (*Phéniciennes*, 504-510). Et l'ambitieux qu'est Étéocle clame aussi son droit de fouler aux pieds la justice : « Car s'il faut violer la justice, c'est pour la souveraineté qu'il est beau de le faire ; la piété doit s'appliquer au reste » (*ibid.*, 524-525).

Aussi est-ce bien à ce désir d'avoir plus que s'en prend, dans la pièce, Jocaste, la mère d'Étéocle, quand elle lui dit : « Mais ce « plus », qu'est-ce donc ? un mot, pas davantage » (553).

Étéocle ne parle pas de loi ou de nature ; inversement, le fragment de l'*Augè* ne suppose pas une évolution des mœurs ; autrement dit, il n'y a, chez Euripide, rien de systématique en ce qui concerne la critique des lois. Mais les divers éléments sont là ; et leur rencontre est symptomatique.

Il faudrait ajouter d'ailleurs que ce désir « d'avoir plus » qui, avec des termes similaires, définit le désir de Calliclès et d'Étéocle, semble bien, à en juger par l'œuvre d'Euripide, s'être, au cours des dernières années du siècle, développé et renforcé. *Iphigénie à Aulis*, pièce posthume, arrive à présenter le roi Agamemnon lui-même comme un intrigant qui ne songe qu'au pouvoir⁹.

Tout suggère donc qu'une crise s'était ouverte dans la cité et qu'elle prenait le caractère d'une crise de la loi. Et c'est ce que confirme l'œuvre de Thucydide.

Dans l'œuvre de Thucydide on voit en effet s'affirmer clairement le règne de la force dans les rapports entre cités et celui de l'ambition dans les rapports entre individus.

Si l'on mentionne ici le domaine de la politique extérieure en premier lieu, c'est parce qu'il se révèle privilégié. En principe, il ne devrait pas intéresser direc-

9. La pièce compte quatre attestations du mot « ambitieux » (φιλότιμος) sur six au total et une de « ambition » sur deux au total ; le mot « désir d'avoir plus » (πλεονεξία) ne se rencontre, pour toute l'œuvre, que dans *Iphigénie à Aulis*.

tement le problème de la loi, puisqu'aucune loi ne régit les rapports entre cités, mais seulement quelques principes de loyauté et quelques « lois communes des Grecs ». Toutefois, précisément parce qu'il n'existait en ce domaine aucun code, les conduites y affectaient plus facilement un tour libre, qui ne se réclamait que de relations naturelles ; et elles illustraient sans difficulté l'exemple de la force triomphant du droit : l'impérialisme athénien fit au moins autant pour amener la crise de la loi que toutes les analyses des sophistes. Et, par une sorte d'échange, l'exemple de l'impérialisme sert de confirmation à ces analyses, tandis qu'elles-mêmes servent d'excuse pour justifier l'impérialisme.

De fait, pour analyser cet impérialisme, Thucydide use, à diverses reprises, de formules très proches de celles de Calliclès.

Dès le livre I, les Athéniens se réclament de cette espèce de règle qui veut que les plus forts l'emportent : « Il a toujours été chose établie que le plus fort soit tenu en respect par le plus faible » (76, 2) ; ils se font même un mérite de n'avoir pas poussé ce principe jusqu'à ses conséquences dernières et ils le disent en parlant de la « nature humaine » : « Ajoutez qu'on mérite des louanges, quand, tout en suivant la nature humaine qui vous fait dominer autrui, on s'est montré plus juste que ne le comportait la puissance dont on disposait » (*ibid.*, 3) ; s'ils avaient suivi ce principe jusqu'au bout, la nature aurait écarté toute loi et les gens l'auraient admis : « Ils supportent plus mal cette différence que si, dès l'origine, nous avions mis la loi de côté et poursuivi ouvertement nos avantages : dans ce cas-là, eux-mêmes n'auraient pas protesté et nié que le plus faible doive céder à qui l'emporte » (77, 3).

Cette notion d'un rapport reposant seulement sur la force explique d'ailleurs ce mot de tyrannie que l'on trouve dans la bouche de Périclès ou de Cléon et qui devait être courant à Athènes pour désigner l'empire, si l'on en croit le témoignage d'Aristophane (*Cavaliers*, 1114).

D'autre part, si l'empire était déjà vu sous ce jour, à l'époque de Périclès, il s'enrobait pourtant encore d'un certain idéalisme, fondé sur les idées de gloire et de générosité. Au contraire, dans la suite de la guerre, les choses se durcirent. Sparte se mit à encourager les défections : celles-ci, en se multipliant, amenèrent des répressions plus violentes ; et toute la politique athénienne devint une lutte assez âpre pour la survie de cet empire que seule la force justifiait. Thucydide a choisi l'épisode de Mélos (une petite île qu'Athènes soumit, de façon arbitraire et cruelle) pour analyser cet aspect de la politique athénienne. Et aucun texte grec n'est aussi proche des formules de Calliclès que celles qu'il prête à ses Athéniens.

Ils décrivent d'abord ce monde où le droit n'est qu'une convention de peu de portée, et où seule règne la force : « Vous le savez comme nous : si le droit intervient dans les appréciations humaines pour inspirer un jugement lorsque les pressions s'équivalent, le possible règle, en revanche, l'action des plus forts et l'acceptation des faibles » (V, 89). Suit une discussion où interviennent le juste et l'utile, et l'utilité de la justice : cette discussion pousse très loin l'analyse sans modifier les positions des interlocuteurs. Et les Athéniens, pour ôter aux Méliens des espérances illusoires leur rappellent, avec plus de netteté encore qu'au début, le fait que l'ordre de la politique est celui de la force ; cette fois, ils se réfèrent ouvertement, sinon à une loi de nature, du moins à ce qu'ils appellent une nature contraignante, ou nécessaire : « Nous estimons, en effet, que du côté divin comme aussi du côté humain (pour le premier, c'est une opinion, pour le second une certitude), une loi de nature fait que toujours, si l'on est le plus fort, on commande ; ce n'est pas nous qui avons posé ce principe ou qui avons été les premiers à appliquer ce qu'il énonçait : il existait avant nous et existera pour toujours après nous... » (V, 105).

Ce monde de la force, dont les Athéniens posent ainsi l'existence n'était pas reconnu que par eux. Le

Syracusain Hermocrate, parlant de l'empire athénien, se place sur le même terrain lorsqu'il dit (à IV, 61, 5) : « Au reste, chez les Athéniens, ces ambitions et ces calculs sont bien excusables, et je ne blâme point ceux qui désirent dominer, mais ceux qui sont trop disposés à obéir ; car telle est la nature de l'homme que toujours il domine lorsqu'on cède et se garde lorsqu'on attaque. »

Il y a donc dans toute l'œuvre de Thucydide une description franche du règne de la force. Et il n'est pas douteux qu'elle a pu inspirer Hobbes, qui avait traduit Thucydide, dans la description qu'il donne de l'état de nature. Mais, bien avant Hobbes, les faits décrits par Thucydide, et le type d'arguments qu'ils devaient suggérer à beaucoup, constituaient, de toute évidence, une incitation constante à envisager un monde où régnerait le droit du plus fort. Au reste, Calliclès lui-même, dans son attaque contre la loi, utilise, dès le début, l'argument que lui fournissait le comportement des États. Il dit, en effet, que la nature montre partout le triomphe de la force (« chez les animaux et chez l'homme, dans les cités et les familles ») ; mais le premier exemple qu'il donne est celui des conquérants : « De quel droit, en effet, Xerxès vint-il porter la guerre dans la Grèce ou son père chez les Scythes ? » (*Gorgias*, 483 e)¹⁰. On comprend donc aisément que les réalités analysées par Thucydide aient exercé une influence profonde sur l'attitude des contemporains.

Mais, inversement, on constate que, dans la formulation, les arguments des orateurs mis en scène sont nourris des distinctions qu'avaient répandues les sophistes. Et ces Athéniens ne parleraient pas tant de nature, de droit et de nécessité, si ces termes n'avaient alors été dans l'air — et dangereusement dans l'air.

10. L'exemple des conquêtes est de même évoqué par Euripide (*Bellérophon*, fr. 288, 10 et Xénophon (*Mémoires*, II, 1, 13) : cf. notre *Thucydide et l'impérialisme athénien*, p. 255 et n. 1.

C'est d'ailleurs ce que confirment les analyses de Thucydide relatives aux individus. Car celles-ci montrent avec insistance le progrès qui se faisait dans le mépris des lois.

Ce mépris semble, en fait, avoir revêtu deux aspects différents : l'un est collectif, anonyme : il est lié aux épreuves de la guerre ; l'autre est plus individualiste : il est le fait des hommes bien doués qui pratiquent la politique en élèves des sophistes. Après la mort de Périclès, on voit ces deux aspects surgir l'un à la suite de l'autre, se succéder, se combiner, se renforcer.

Le premier coup est porté par la peste, dont les conséquences morales sont longuement analysées par l'historien : il explique en particulier, à II, 52, 3-4, que « les hommes, ne sachant que devenir, cessèrent de rien respecter, soit de divin, soit d'humain. C'est ainsi que furent bouleversés tous les usages observés auparavant pour les sépultures... » (*nomoi*). Et il conclut, plus loin, à II, 53, 4 : « Crainte des dieux ou loi des hommes, rien ne les arrêtaient » : les risques physiques créés par l'imminence de la mort font sauter le respect des lois.

Cependant, dès cette époque, l'autre aspect du mépris des lois se décèle, lui aussi : Cléon, dans un grand morceau de bravoure, condamne les orateurs trop brillants, et évoque ce danger, auquel le peuple devait être sensible. Il s'en prend à eux dans le débat sur Mytilène et déclare leur préférer les gens plus simples et plus frustes, qui, eux, ont le respect des lois : Les premiers « veulent à la fois paraître en savoir plus que les lois et triompher de tous les arguments présentés au public... et ils finissent d'ordinaire par perdre ainsi leur cité ; les autres, au contraire, qui ne se fient pas à leur propre esprit, consentent à en savoir moins que les lois comme à être moins capables de critiquer le discours d'un orateur brillant... ils réussissent le plus souvent » (III, 37, 4). On croirait entendre un Spartiate ; car Archidamos disait, à la veille de la guerre, à propos de la formation lacédémonienne : « celle-ci ne nous donne pas tant de finesse que nous

méprisons les lois, et la rigueur dont elle s'entoure nous rend trop raisonnables pour leur désobéir » (I, 84, 3). Entre le livre I et le livre III les excès du libre examen et des prouesses dialectiques ont dû augmenter à Athènes : politiquement, Périclès n'est plus là ; intellectuellement, l'art des sophistes s'est répandu. Les ambitieux commencent à se montrer.

Mais la situation va bientôt s'aggraver. Sur le plan général, on voit apparaître les maux de la guerre civile ; et la guerre, on le sait, est un « maître de violence ». Aussi Thucydide intervient-il en une longue analyse, très célèbre, qui se trouve au livre III (82 et suivants). Là, il constate ce mépris des lois : « ces réunions-là, au lieu de respecter les lois existantes en visant à l'utilité, violaient l'ordre établi, au gré de l'ambition »¹¹. Il précise même que le meilleur lien est l'illégalité accomplie en commun. Et bientôt l'on trouve une formule qui confirme la vogue de l'opposition entre *physis* et *nomos* en consacrant le triomphe de la *physis*. On lit en effet, en III, 84, 2 : « La vie de la cité fut bouleversée en cette crise, et la nature humaine, victorieuse des lois, elle qui a coutume de les violer pour commettre l'injustice, prit plaisir à montrer qu'elle ne domine pas sa colère, l'emporte sur la justice et fait la guerre à toute supériorité... Méprisant ainsi les lois partout valables à cet égard et sur quoi chacun fonde son espoir d'en réchapper lui-même en cas d'échec, les hommes se permettent... de les abolir d'avance... » « La nature humaine victorieuse des lois » est une formule si proche des théories de Calliclès que l'on aimerait être sûr qu'elle est bien de Thucydide. Malheureusement, des doutes assez sérieux planent sur l'authenticité de III, 84. Du moins faut-il constater que le faussaire, si

11. Nous modifions le dernier mot de la traduction de R. Weil : le mot employé est *pleonexia*, le même qu'emploie Jocaste à propos d'Étéocle dans les *Phéniciennes*. Thucydide redit plus loin que la cause de tout vient de l'ambition (82, 8 : *pleonexia* et *philotimia*).

faussaire il y a, s'est inspiré directement de la pensée de Thucydide, de son ton, de son style — et que le résultat a été cette formule digne du *Gorgias*.

D'ailleurs, elle n'est pas indigne de Thucydide lui-même, puisque dans l'analyse générale qu'il prête à Diodote, dans ce même livre III, celui-ci n'hésite pas à constater l'échec de *nomos* par rapport à *physis* : « La nature veut que tous, particuliers et États, commettent des fautes, et il n'est pas de loi qui l'empêchera... » (III, 45, 3). Et il conclut : « Bref, il est impossible — et bien naïf qui se l'imagine — que la nature humaine, quand elle tend ardemment vers une action, en soit détournée par la force des lois ou par quelque autre menace » (III, 45, 7). Sous le mot de nature, il s'agit, bien entendu, de la nature humaine, des passions, des désirs.

D'autre part, après Cléon, dans le domaine de l'ambition, on est de mieux en mieux servi : on a Alcibiade. Alcibiade, l'homme dont l'ambition et le mépris des lois devaient être si fort reprochés à Socrate. Alcibiade, qui a la morgue et la bouillante ardeur de Calliclès, et qui ne veut pas plus que lui de l'égalité. Thucydide parle bien de sa *paranomia*, mais il n'emploie pas de formule rappelant de très près Calliclès. En revanche, dans le jugement de II, 65, le facteur qu'il isole comme la cause de tout le mal est la lutte des ambitions privées et des gains privés — Alcibiade est le jumeau d'Étéocle et le jumeau de Calliclès.

Par conséquent la crise politique est nettement dénoncée ; et le vocabulaire même, qui sert à la dénoncer, reflète le chemin que faisaient les distinctions alors à la mode. Celles-ci fournissaient des armes à une attitude d'amoralisme, qui avait ses racines dans l'expérience impérialiste et dans la désagrégation progressive du lien civique lui-même.

Y avait-il, entre les deux, un rapport de cause à effet ? L'enseignement des sophistes était-il responsable ? Une chose est certaine : les contemporains, à tort ou à rai-

son, le pensaient. Et le témoignage de la comédie en apporte le témoignage.

Naturellement, c'est un témoignage sujet à caution. Mais il n'en est que plus révélateur.

En tout cas, Aristophane dénonce sans ambages la désaffection croissante à l'égard des lois ; et il lie cette désaffection aux leçons des philosophes. Il fait même de cette idée la donnée de toute une scène.

Cette scène appartient aux *Nuées* — ce qui déjà fournit la preuve que la critique des lois est considérée comme se rattachant à l'enseignement de la philosophie contemporaine : Aristophane parle de Socrate, mais de Socrate considéré, on le sait, comme l'un des sophistes. Seulement, ici, cet enseignement des sophistes est poussé dans ses conséquences dernières et tant soit peu absurdes. Le jeune Pheidippides, en effet, après un premier contact avec Socrate, engage une querelle avec son père et se met à le rouer de coups. Sur quoi, il entreprend de démontrer qu'il est juste de battre son père. Et il est tout fier de savoir trouver des raisons pour défendre une telle thèse. Il s'écrit, plein de joie : « Qu'il est doux de vivre dans le commerce de choses nouvelles et ingénieuses, et de pouvoir mépriser les lois établies ! » (1399-1400).

Qu'une telle attitude ait pu être attribuée à Socrate est un fait confirmé par la teneur même des accusations proférées plus tard contre lui : selon Xénophon (dans les *Mémoires*, I, 2, 9), Socrate amenait ses disciples, « à mépriser les lois établies ». Il y aura lieu, dans un autre chapitre, de voir à quel point une telle accusation était contraire aux faits : l'important est, ici, qu'une opinion mal renseignée ait pu attribuer ce genre d'influence à un homme hâtivement confondu avec les sophistes qu'il fréquentait. Et les arguments employés par Pheidippides ne sont pas moins révélateurs.

Ces arguments sont, naturellement, sophistiques. Mais ils impliquent aussi une critique de la loi qui devait faire écho à ce qui se disait alors à Athènes.

Strepsiade, le père, se réclame d'un usage partout reconnu : « Mais nulle part la loi ne permet de traiter ainsi son père » (1420) : Pheidippidès répond en rappelant que la loi émane d'une décision humaine et peut de ce fait être changée par un autre homme : « N'était-il pas un homme, celui qui le premier établit cette loi, un homme comme toi et moi, et n'est-ce pas par la parole qu'il persuadait les anciens ? Serait-il donc moins permis à moi d'établir également pour l'avenir une loi nouvelle, d'après laquelle les fils pourront battre leur père à leur tour ? » Ce Pheidippidès-là est l'héritier du relativisme d'Hérodote ; et il explique l'origine des lois de façon aussi positive qu'Antiphon, Calliclès ou Thrasymaque, dont il se contente d'utiliser l'enseignement au profit de sa fantaisie¹². Il ne fait pas de différence entre la loi écrite et la coutume et prête à l'une la fragilité de l'autre. Mais, il s'autorise de cette confusion pour traiter l'une et l'autre avec la même désinvolture.

En revanche, ce qu'il prône est une imitation de la nature. Et il ne manque pas de se référer au monde animal : « Observe les coqs et les autres bêtes que tu sais, comme ils rendent les coups à leurs pères ; et pourtant en quoi diffèrent-ils de nous, si ce n'est qu'ils ne rédigent pas de décrets ? » Or, on se souviendra que Calliclès, pour prôner la loi de nature, fait appel, précisément, à l'exemple des animaux : « La nature elle-même, selon moi, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus doit l'emporter sur celui qui vaut le 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... » (483 d).

C'était là une référence toute indiquée pour les partisans de la loi de nature. Il se peut qu'elle ait été sou-

12. Il l'avait d'ailleurs laissé paraître un peu avant en donnant une explication burlesque d'une expression remontant à une loi de Solon. Cette loi aurait été faite par Solon pour faciliter la vie des débiteurs.

vent utilisée. En tout cas on la trouve, bien à sa place, dans un passage des *Oiseaux* ; et elle fournit un argument pour inviter les hommes à partager la vie des oiseaux : « Car tout ce qui est honteux ici, et réprimé par la loi, tout cela chez nous les oiseaux est beau. S'il est honteux ici aux yeux de la loi de battre son père, cela est beau chez nous, comme de courir sus à son père et de le frapper en disant : « Lève l'ergot si tu veux combattre »... » (755-759). L'idée sert même de thème à une des scènes de la fin, dans laquelle un parricide vient demander à vivre chez les oiseaux, précisément pour leur façon de faire à cet égard¹³.

Par la manière de parler des lois, comme par l'utilisation de l'exemple fourni par les animaux, Aristophane marque donc bien que l'immoralisme croissant relevait de l'influence exercée alors par un enseignement de type sophistique, permettant à l'égard des lois une critique rationaliste et systématique.

On ne saurait s'en étonner quand on pense que, dans la même comédie, il avait inséré, un peu avant, un dialogue entre les deux éducations, l'ancienne et la nouvelle, l'ancienne étant défendue par le raisonnement juste et la nouvelle par le raisonnement injuste — raisonnement qui, cependant, est capable de triompher, depuis que Protagoras enseigne l'art de rendre fort un discours normalement faible. Or, ce raisonnement injuste, ainsi capable de triompher, se vante d'avoir engagé une action ouverte contre les lois : « le tout premier, j'eus l'idée de contredire les lois et la justice » (1040). D'autre part, il donne des conseils pour permettre de satisfaire sans être puni aux « nécessités de nature » (1075) et de « suivre la nature » (1078) : on ne peut marquer plus nettement que l'opposition entre la loi et la nature, propre aux idées nouvelles, était consi-

13. Cf. encore 1346 sqq. : « J'ai envie de vos lois. — De quelles lois ? Elles sont nombreuses, les lois des oiseaux. — De toutes. Mais ce qui me va surtout, c'est qu'on regarde comme beau chez les oiseaux d'étrangler son père et de le mordre. »

dérée comme un des arguments majeurs de ceux qui entendaient ne plus tenir compte des lois. Or ces hommes-là étaient chaque jour plus nombreux.

Les *Nuées* sont de 423, les *Oiseaux* de 414 ; dans les pièces contemporaines de la fin de la guerre, Aristophane ne met plus en cause la nature et la loi ; mais l'effort qu'il fait pour tenter de restituer un certain sens civique, le souci qu'il a, dans *Lysistrata*, de refondre en un tout la cité, le blâme qu'il exprime, dans les *Grenouilles*, à propos d'Alcibiade (« plein de ressources pour lui-même, mais à court de moyens pour servir sa patrie »), tout cela suggère avec force que le mal gagnait d'année en année.

La conclusion est évidente : tous les auteurs du temps confirment qu'il existait une crise et que celle-ci pouvait être considérée comme la suite naturelle de l'enseignement des sophistes.

Qu'Aristophane en ait attribué la responsabilité à Socrate prouve que le lien établi l'était souvent à mauvais escient. Pour Socrate, l'injustice est criante. Mais il se peut qu'elle ne soit pas moins grande dans le cas des sophistes. Ou plutôt leur responsabilité en l'affaire ne saurait être qu'indirecte. Ils n'avaient voulu prêcher ni le désordre ni l'amoralisme ; mais leurs arguments pouvaient aisément être employés au bénéfice de l'un et de l'autre. L'exemple de l'impérialisme athénien avait joué ; les atrocités de la guerre également ; le lien civique lui-même s'était affaibli : les sophistes fournirent aux tendances ainsi éveillées leur langage et leurs arguments.

L'injustice, au reste, demeura. On la retrouve chez Alcidas, au IV^e siècle, quand il déclare que la philosophie est « un poste avancé contre les lois » (Aristote, *Rhétorique*, 1406 b 11). On la retrouve encore de nos jours quand les idées des sophistes sont ramenées à leur aspect le plus négatif. Mais Platon était plus honnête, et il n'a pas fait de son Calliclès un sophiste.

Cependant la crise était assez grave et les idées ainsi libérées étaient assez dangereuses pour réclamer une réponse. Au reste, avant Platon, quelqu'un s'en était soucié : c'est l'auteur inconnu appelé l'Anonyme de Jamblique¹⁴. Cet auteur, qui tente de défendre la vertu et la loi au nom de critères pratiques, s'en prend, de façon délibérée, à ceux qui entendaient, comme Calliclès, trouver dans l'analyse sophistique une justification à leur ambition et à leur mépris des lois. Il dit, en effet, à 6, 1 (p. 100, 5) : « ajoutons qu'il ne faut pas se lancer dans le sens de l'ambition (*pleonexia*) ni considérer que la supériorité mise au service de l'ambition est une marque de valeur, tandis que l'obéissance aux lois est un signe de lâcheté. C'est là une pensée très mauvaise et il n'en naît que le contraire du bien, à savoir mauvaises attitudes et dommages ». Tous les mots s'adaptent à la crise qui vient d'être définie ; et déjà ils évoquent le ton de Calliclès, lorsque celui-ci reproche à Socrate sa lâcheté indigne d'un homme. Et l'Anonyme de Jamblique ajoute même une hypothèse : « S'il existait un jour un homme, qui possède à l'origine une nature telle que son corps soit invulnérable, qu'il résiste aux maladies et aux mauvais traitements, qu'il dépasse tout le monde et soit d'acier, physiquement et moralement, peut-être pour un homme de ce genre pourrait-on penser que la supériorité, mise au service de l'ambition, serait soutenable... » Comment cette hypothèse ne ferait-elle pas penser à celle de Calliclès : « 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 » (484 a).

Calliclès s' imagine qu'un surhomme de ce genre

14. Cf. chapitre précédent, p. 87.

pourrait effectivement exister ; et c'est contre cette idée que s'élève l'Anonyme, en montrant qu'une telle hypothèse est irréalisable et que la masse des hommes est, en définitive, plus forte que le surhomme ; car, dit-il, « la force qui est véritablement telle n'est préservée que grâce à la loi et par l'effet de la justice » (6, 5). Mais l'hypothèse est bien la même. Et la rencontre prouve, tout à la fois, qu'elle n'était pas toujours acceptée dans les milieux de la sophistique, mais qu'elle avait assez de corps pour préoccuper désormais tout le monde.

On comprend donc que Platon s'il voulait attaquer le mal — ce mal si grave dans ses conséquences, si général dans ses symptômes, ait dû avoir recours à un personnage qui ne soit pas un sophiste, mais qui regroupe, en une image vivante, les éléments épars de cette grande révolte contre la loi. Le décalage qui existe entre les vraies doctrines des sophistes et les attitudes de fait décrites dans les auteurs du temps lui faisait une obligation d'inventer Calliclès, ou de lui prêter une importance symbolique passant très largement la personnalité qu'il pouvait avoir eue. Il fallait que ce personnage fût rompu à l'emploi de la fameuse distinction entre la loi et la nature, qu'il subordonnât sans scrupule la première et la seconde, qu'il fût ambitieux comme Alcibiade ou Étéocle, lucide comme Antiphon, insolent comme Pheidippides, sans illusion comme Thrasymaque, sûr de lui comme les Athéniens de Thucydide. Il fallait qu'il fût ce qu'il est.

En lui se vérifie un trait propre à la pensée grecque, qui est de n'être pas l'affaire des seuls philosophes : la pensée grecque, en effet, avance à coup d'expériences, dans le dialogue, dans la mise au point commune de découvertes collectives. La pensée grecque croît et mûrit dans un constant échange entre des textes littéraires, politiques, philosophiques.

C'est ainsi que Calliclès s'apparente à tous les auteurs du *v^e* siècle et à la vie même de ce siècle. Situé au confluent de l'enseignement sophistique et de l'expérience courante, il résume en sa personne le procès de

la loi. Avec lui, pour la première fois, l'idée d'une loi de nature sanctionnant la victoire du plus fort s'oppose à la loi écrite des hommes. Ce « droit selon la nature », cette « loi de nature » représentent, en fait, l'inverse de ce qu'Aristote (dans les textes cités à la fin de notre chapitre II) devait entendre sous les termes voisins, ou même identiques, de « juste selon la nature » ou de « loi naturelle »¹⁵. Ici, aucune prétention à la moralité. La « loi de nature », pour Calliclès, définit ce qui règne dans ce que Hobbes appellera l'état de nature ; et son droit se ramène à la force. En se réclamant d'une telle notion, Calliclès prépare la pensée de Hobbes, puis celle de Nietzsche ; et il faut ajouter que les immoralistes de tous les temps (ne serait-ce que Gide) ne sont pas sans lui devoir quelque chose. Mais, avant cette lointaine descendance, il prépare la grande réflexion sur la loi qu'allait connaître le *iv^e* siècle Athénien.

En effet, en cette fin du *v^e* siècle, la loi dont les Grecs s'étaient d'abord réclamés avec tant de fierté, semblait brusquement devenue caduque. Ne se couvrant d'aucun absolu divin, elle n'avait résisté ni à la crise politique ni à la crise intellectuelle, ni surtout à la combinaison des deux. Après l'âge des fiertés candides devait venir celui des justifications rationnelles.

Ces justifications, comme l'attaque, se rencontrent dans toute une série de textes du *iv^e* siècle, dont certains ne sont nullement philosophiques. Platon n'est donc pas isolé, et il faut le considérer avec beaucoup d'autres, souvent plus préoccupés que lui du problème de la loi écrite. — Le premier de tous est précisément celui qui, en plein *v^e* siècle, discutait avec les sophistes et connaissait leurs arguments, mais cherchait de toutes ses forces à restaurer ce que ceux-ci risquaient d'ébranler ; c'est le maître de Platon ; c'est Socrate.

15. Sur les deux valeurs que peut prendre la référence à la « nature », cf. ci-dessous, p. 163.