

Calliclès : la suprématie de la φύσις sur le νόμος

LAURENCE GODIN, *Université du Québec à Montréal*
et *Université de Florence*

RÉSUMÉ : Le débat entre la φύσις (*phúsis*) et le νόμος (*nómos*) occupe une place prépondérante chez les intellectuels de la Grèce ancienne. Comme la loi et la nature ne s'harmonisent pas toujours, il devient nécessaire de choisir son camp : suivre toujours la nature, suivre toujours la loi ou choisir l'un ou l'autre dépendamment de chaque situation. Calliclès, dans le *Gorgias*, soutient sans doute une des positions les plus extrêmes dans ce débat : il affirme la suprématie totale de la φύσις sur le νόμος. Cet article vise à expliquer plus précisément la thèse de Calliclès et à vérifier si le jeune Athénien agit ou non en conformité avec celle-ci. Pour ce faire, il faudra d'abord s'attarder sur les termes mêmes « φύσις » et « νόμος », pour les expliquer et en donner une juste traduction. Il sera ensuite nécessaire de poser le contexte intellectuel dans lequel s'ancre Calliclès, en montrant l'origine du débat opposant la φύσις et le νόμος.

Introduction

Dans le *Gorgias*, Socrate affronte trois interlocuteurs : Gorgias lui-même, Polos et Calliclès. Ce dernier personnage, rempli de fougue et d'agressivité, débute son échange en accusant Socrate de jouer au démagogue. Voulant à tout prix contredire Polos, le philosophe aurait usé d'un frauduleux stratagème :

Se place-t-on, en parlant, du point de vue de la loi (κατὰ νόμον)? c'est du point de vue de la nature (κατὰ φύσιν) que tu poses tes questions ; est-ce au point de vue de la nature ? Tu prends celui de la loi¹.

La remarque de Calliclès ne se veut pas anodine ; l'opposition entre la loi (νόμος) et la nature (φύσις) suscite de nombreuses discussions dans l'Athènes du cinquième siècle avant notre ère. En témoigne, d'ailleurs, Aristote dans les *Réfutations sophistiques* :

Pour faire dire des paradoxes, le lieu le plus efficace, comme le rapporte aussi le personnage de Calliclès dépeint dans *Gorgias*, et par le moyen duquel tous les anciens croyaient (ᾤοντο) pouvoir conclure, est le lieu qui tire parti des critères de la nature (τὸ κατὰ φύσιν) et de la loi (κατὰ τὸν νόμον). [...] À celui qui parle selon la nature il faut donc répliquer d'après la loi, et conduire sur le terrain de la nature celui qui épouse le point de vue de la loi².

Comme le souligne avec justesse L.-A. Dorion en commentant ce passage des *Réfutations sophistiques*, l'emploi de l'imparfait (ᾤοντο) suggère que, pour l'essentiel, le débat entre la loi et la nature précède la rédaction du traité d'Aristote. Quant à l'expression « les anciens », elle paraît renvoyer à tous les sages : poètes, sophistes, historiens, rhéteurs, philosophes, intellectuels...³ Or, si tous participent au débat opposant la loi et la nature, peu arrivent aux mêmes conclusions. W. K. C. Guthrie distingue ainsi les champions de la loi contre la nature, les défenseurs de la nature contre la loi et, en position mitoyenne, les réalistes⁴. Parmi eux, le personnage de Calliclès soutient sans doute les thèses les plus tranchées, les plus amORALES et les plus audacieuses. Même Thrasymaque, tel que dépeint dans la *République*, ne va pas aussi loin.

Cet article vise à expliquer la position de Calliclès, dans son originalité et sa spécificité. D'après ce personnage, qu'est-ce que la justice selon la loi ? Et selon la nature ? Laquelle reçoit sa préférence ? Pourquoi ? Calliclès vit-il selon sa propre doctrine ? Ses aspirations peuvent-elles même prendre forme dans la réalité ? Cet article vise à montrer que Calliclès conçoit la justice selon la loi comme une fausse justice, instaurée par la masse des faibles, et la justice selon la nature comme la vraie justice, déterminée par les forts et respectant *ce qui doit être*. Par ailleurs, il sera suggéré que Calliclès, étant incapable réellement d'expliquer à Socrate ce qui fait la force d'un homme

et de montrer un exemple de cette force, tombe dès lors dans une contradiction le rendant incapable d'harmoniser ses actes et ses propos.

Répondre à ces différentes questions commande en premier lieu d'étudier attentivement les termes « νόμος » et « φύσις », pour en dégager les différents sens et en proposer une juste traduction. En deuxième lieu, il faut retracer sommairement l'histoire de l'opposition entre ces notions, car le discours de Calliclès se comprend mieux s'il est inséré dans son contexte intellectuel. En troisième lieu, il faudra présenter les thèses de Gorgias et de Polos, ce qui permettra finalement de mettre en lumière la position de Calliclès et de déterminer s'il peut vivre en cohérence avec celle-ci.

1. Les termes « νόμος » et « φύσις »

1.1. « Νόμος »

Selon le dictionnaire de P. Chantraine, le terme « νόμος » dérive du verbe « νέμω », dont le sens original est « attribuer, répartir selon l'usage ou la convenance, faire une attribution régulière⁵ ». « Νόμος » désigne ce qui est conforme à la règle, l'usage, les lois générales et les lois écrites. Ainsi peut-on traduire, selon le contexte, ce terme par « loi », « coutume » ou « convention »⁶.

Comme le note G. Kerferd, le νόμος comporte toujours un aspect normatif. Il exprime « une exigence ayant une incidence sur le comportement et sur les actions des personnes et des choses⁷ ». Autrement dit, le νόμος ne décrit pas ce qui est, mais ce qui devrait être.

Fait intéressant, les Grecs n'ont pas toujours nommé la loi « νόμος ». Avant la réforme démocratique de Clisthène, on employait plutôt le terme « θεσμός », qui dérive de « τίθημι », c'est-à-dire « poser », « établir »⁸. Le passage d'un terme à l'autre est advenu subitement, puisqu'aucun signe ne permet d'affirmer la coexistence simultanée de ces deux mots ; le changement semble délibéré et donc significatif⁹. Or, justement, « θεσμός » et « νόμος » ne connotent pas l'idée de loi de la même façon. M. Ostwald explique :

The basic idea of θεσμός is [...] that of something imposed by an external agency, conceived as standing apart and on a higher plane than the ordinary, upon those for whom

it constitutes an obligation. The sense of obligation is also inherent in νόμος, but it is motivated less by the authority of the agent who imposed it than by the fact that it is regarded and accepted as valid by those who live under it¹⁰.

Compris ainsi comme la loi acceptée et voulue par tous, le νόμος se veut beaucoup plus démocratique que le θεσμός. Loin d'être imposé par une élite ou un dieu, il provient du consensus entre les citoyens. Or, Calliclès, comme il sera expliqué plus loin, se figure justement le νόμος comme un contrat passé entre la majorité des citoyens.

1.2. « Φύσις »

Le terme « φύσις » se traduit adéquatement par « nature ». Il dérive de « φύομαι », qui signifie à l'actif « faire pousser, faire naître, produire¹¹ ». Tout comme le terme « nature » en français, « φύσις » s'emploie en différents sens.

C'est de ce terme [« φύσις »] que les physiologues ioniens usaient pour désigner tantôt la réalité en son entier, tantôt les principes matériels les plus stables de celle-ci, autrement dit ses éléments constitutifs. Très tôt, cependant, on en vint à l'employer aussi pour désigner la constitution, c'est-à-dire l'ensemble des caractéristiques d'une chose particulière ou d'une classe de choses, notamment lorsqu'il s'agissait d'un être vivant ou d'une personne, comme dans l'expression « la nature de l'homme¹² ».

Dans le débat opposant la loi à la nature, « φύσις » paraît parfois désigner la nature de l'homme, mais plus souvent sa constitution physique seulement. « Φύσις » semble alors s'attacher davantage au côté animal, végétal et minéral de l'homme qu'à son côté rationnel. Ceci paraît d'ailleurs être le cas chez Calliclès, comme il sera expliqué plus loin.

Dernier point à noter : « φύσις » et « νόμος », surtout lorsqu'ils sont mis en opposition, connotent respectivement chez plusieurs philosophes anciens le réel et l'objectif versus l'apparent et le relatif. Démocrite, par exemple, distingue, dans le monde physique, ce qui

tient de l'apparence et de la convention (νόμος), et la réalité des choses, leur nature (φύσις).

En effet la couleur est par convention (νόμῳ), de même que le doux et l'amer, et, en réalité, il n'y a que des atomes et le vide, assure Démocrite, étant d'avis que c'est à partir de la rencontre des atomes que sont produites toutes les qualités sensibles que nous sentons, et que par nature (φύσει) rien n'est blanc, noir, jaune, rouge, amer ou doux. Car par l'expression « par convention » (νόμῳ) il veut signifier cela qui est selon la coutume (νομιστί) et qui est pour nous, et non pas cela qui est selon la nature (τὴν φύσιν) des choses elles-mêmes, ce qu'il appelle aussi « ce qui est en réalité (ἔτεῃ) », en ayant formé cette dernière expression à partir du mot « réel (ἔτεόν) », qui signifie ce qui est vrai (ἀληθές)¹³.

Comme il sera montré dans cet article, la φύσις, du point de vue de Calliclès, désigne aussi ce qui est véritablement, alors que le νόμος, quand il est pris en opposition à la φύσις, ne correspond qu'à un mensonge défendu par une partie de la société, donc relatif à un groupe de citoyens.

2. Développement historique de l'opposition entre le νόμος la φύσις

D'après J. de Romilly, l'opposition entre le νόμος et la φύσις prend ses sources dans la prise de conscience de la relativité des νόμοι. En effet, reconnaître que ces derniers ne détiennent pas un caractère universel et nécessaire laisse inévitablement place à une lourde critique : les νόμοι ne possèdent aucune autorité réelle et seule la nature, commune à tous les hommes, doit orienter leurs comportements.

Il importe de prendre un pas de recul pour saisir tout ce développement. Comment la loi reçoit-elle cette empreinte relativiste dans l'histoire de la Grèce ancienne? Et pourquoi la nature devient-elle l'adversaire nécessaire de la loi?

2.1. Prémisses d'un problème

Quand « loi » signifie « loi divine », personne ne conçoit l'idée d'une justice relative. La loi divine, tirant son origine d'êtres

supérieurs, paraît légitimement s'appliquer à tous, en tout temps. Puis, si l'on croit que les lois humaines, celles des cités, tirent leur origine de la loi divine, alors elles reçoivent éloges et approbations, comme l'illustre Héraclite dans ce fragment :

Ceux qui parlent avec intelligence doivent être puissants grâce à ce qui est commun à tous, comme une cité grâce à la loi (νόμοι), et beaucoup plus puissamment. Car toutes les lois humaines (οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι) se nourrissent à partir d'une seule loi divine (ἐνὸς τοῦ θείου). Car celle-ci possède la force de faire ce qu'elle veut, suffit à tout et triomphe¹⁴.

Héraclite reconnaît sans doute des différences entre les lois humaines. Mais comme il y reconnaît aussi du semblable et du commun, provenant de la loi divine, qui « suffit à tout et triomphe », il ne les rejette pas. Au contraire, les citoyens doivent combattre pour les lois de la cité, car elles constituent leurs remparts¹⁵.

Pour d'autres, toutefois, les divergences entre les coutumes frappent plus fortement. Car non seulement les peuples possèdent-ils des mœurs opposées, mais chacun croit que les siennes valent davantage que celles de son voisin, comme le constate Hérodote :

Si, en effet, on proposait à tous les hommes de faire un choix parmi toutes les coutumes (νόμους) et qu'on leur enjoignît de choisir les plus belles, chacun, après mûr examen, choisirait celles de son pays; tant ils sont convaincus (νομίζουσι), chacun de son côté, que leurs propres coutumes sont beaucoup plus belles.¹⁶

Cet ethnocentrisme, constaté par Hérodote, ne conduit pas d'emblée à un rejet du νόμος au profit de la φύσις. Le relativisme de l'historien présente plutôt un visage de tolérance. Cette indulgence, chez Euripide, devient même prétexte à une forme d'égalitarisme entre les Grecs et les barbares.

Euripide ne croit plus que les Grecs soient nécessairement supérieurs aux barbares. [...] Dans l'ensemble, il semble

avoir plutôt tenu à se montrer un esprit éclairé, en soutenant que les *nomoi* barbares, s'ils diffèrent des *nomoi* grecs, ne leur sont nullement inférieurs.

Dans *Andromaque*, il est fait allusion, avec mépris, à l'absence de *nomos* des barbares, ou à leurs *nomoi* différents, mais ces propos sont mis dans la bouche d'Hermione, la jeune grecque injuste, qui méconnaît la barbare Andromaque. Dans *Hélène*, une « coutume indigène », que Ménélas regarde avec une surprise dédaigneuse, a, en fait, sauvé Hélène (800). Dans les *Bacchantes*, enfin, le grec arrogant et borné qu'est Penthée affirme la supériorité des Grecs sur les barbares qui célèbrent le culte dionysiaque : « C'est qu'ils sont beaucoup moins éclairés que les Grecs » et le dieu répond (484) : « Ils le sont sur ce point davantage. Autre pays, autres *nomoi*¹⁷ ».

En somme, le relativisme d'Hérodote et d'Euripide prépare le problème de l'opposition entre le νόμος et la φύσις, mais seulement en germe, en puissance, car ce relativisme ne conduit pas à la négation de la valeur de la loi ou à la négation explicite de la nature. De fait, c'est le relativisme philosophique de Protagoras qui ouvre la porte au véritable débat, comme je le montrerai à l'instant¹⁸.

2.2. Le débat sophistique

On ne peut évidemment pas, à l'intérieur de cet article, expliquer toutes les positions des sophistes dans le débat opposant la nature et la loi. Quelques brèves considérations suffisent cependant pour cerner le contexte intellectuel dans lequel s'ancre la figure de Calliclès.

La position la plus éloignée de celle de Calliclès correspond sans doute à celle de Protagoras. Prenant conscience de la relativité des νόμοι, le sophiste, loin d'en faire un prétexte pour exalter la nature, abolit tout simplement toute forme d'objectivité. N'existe que les νόμοι et ainsi la justice s'identifie parfaitement avec le fait de leur obéir. « Le genre de choses qui, à chaque cité, paraissent justes (δίκαια) et belles, ce sont celles-là qui le sont pour elle, aussi longtemps qu'elle les décrète (νομίζη)¹⁹ ». La φύσις, associée plus haut à l'objectivité,

disparaît, lorsqu'on considère, à l'instar de Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses.

D'autres sophistes prennent une position mitoyenne, louant parfois la φύσις, d'autres fois le νόμος. Chez Antiphon, par exemple, ni le νόμος ni la φύσις ne profitent nécessairement et en toutes circonstances à l'homme. L'avantageux coïncide parfois avec la φύσις, mais pas toujours, comme l'illustre cet exemple donné par Antiphon : « le vivre, en effet, vient de la nature, et aussi le mourir, et le vivre leur vient de ce qui est utile, comme le mourir de ce qui ne l'est pas²⁰ ». Vivre est naturel et utile, mais mourir, bien que cela soit naturel, ne profite jamais. En outre, bien qu'Antiphon semble critique par rapport aux lois de sa cité, qui, à cause de l'art rhétorique, ne protègent pas réellement les victimes d'injustices et ne punissent pas les coupables de celles-ci, le sophiste ne paraît pas *a priori* exclure toute utilité au νόμος. Sa position paraît ainsi nuancée.

Calliclès, quant à lui, ne penchera ni du côté du νόμος comme Protagoras, ni du côté de la nuance comme Antiphon. Acharné et tranché, c'est avec véhémence qu'il défend le parti de la φύσις contre le νόμος. C'est cela, maintenant, qu'il faut considérer attentivement.

3. Calliclès et la suprématie de la φύσις

3.1. Les échanges précédents (Gorgias et Polos)

Comme mentionné en introduction, l'opposition entre le νόμος et la φύσις n'apparaît explicitement que dans la dernière partie du *Gorgias*, soit celle consacrée à l'échange entre Socrate et Calliclès. Mais cette opposition sous-tend, semble-t-il, l'entièreté du dialogue et se trouve déjà, d'une certaine manière, en germe chez Polos. C'est du moins l'avis de Calliclès. D'après ce dernier, Polos, sous l'influence de Socrate, s'est contredit faute d'avoir distingué la justice selon la loi et la justice selon la nature. En effet, Polos, en affirmant que subir l'injustice est *pire* que la commettre, a parlé selon la nature, mais, en accordant à Socrate que commettre l'injustice est *plus laid* que la subir, a suivi la justice selon la loi.

Pourquoi ces divergences? Pourquoi Polos parlerait-il parfois selon la nature, parfois selon la loi? De l'avis de Calliclès, Polos a dit dans un cas ce qu'il pensait vraiment (subir l'injustice est vraiment

pire que la commettre), mais, dans l'autre cas, a succombé à la honte (αἰσχύνη) en prétendant que commettre l'injustice est plus laid que la subir. Avant de mettre de l'avant l'opposition entre la nature et la loi, Calliclès distingue ainsi la franchise et la honte²¹. Car, pour le jeune Athénien, parler sous l'effet de la honte, c'est en fait parler selon le νόμος, et dire ce que l'on pense vraiment, c'est reconnaître la φύσις.

La honte survient, généralement, lorsqu'on reçoit la désapprobation des autres. Ce sentiment empêche de dire et de faire ce que l'on croit vraiment. Qui parle sous l'effet de la honte tient les propos que ses concitoyens désirent entendre et ont l'habitude de promouvoir.

Gorgias aussi, plus tôt dans le dialogue, a succombé à la honte. Vraisemblablement, le rhéteur ne croit pas pouvoir enseigner la justice, comme Ménon l'affirme dans le dialogue éponyme²². Il affirme pourtant l'inverse devant Socrate,²³ sans doute parce qu'il redoute la désapprobation des auditeurs présents²⁴. Gorgias, conscient des mœurs et des opinions de ses auditeurs, a ainsi préféré conformer ses propos à celles-ci plutôt que de dire ce qu'il croit vrai, à savoir que la vertu ne s'enseigne pas, mais advient plutôt par nature²⁵.

De l'avis de Calliclès, Gorgias et Polos, en somme, ont été réfutés faute de ne pas avoir dit ce qu'ils pensent vraiment, faute de ne pas avoir parlé selon la nature. Le jeune Athénien se targue, quant à lui, de dire toute la vérité²⁶.

3.2. Intervention de Calliclès

Pour qui n'a pas conscience de la distinction entre la nature et la loi, la contradiction survient inévitablement, car, d'après Calliclès, « le plus souvent, la nature et la loi (ἢ τε φύσις καὶ ὁ νόμος) se contredisent²⁷ ». Selon la nature, ce qui est le plus laid est toujours ce qui est le plus mauvais ; subir l'injustice est toujours plus laid et plus mauvais que la commettre. Selon la loi, c'est l'inverse : commettre l'injustice est toujours plus laid et plus mauvais que la subir²⁸. La contradiction est totale. Or, pour Calliclès, la justice selon la nature a préséance sur la justice selon la loi. En fait, elle seule correspond à la véritable justice.

Mais qu'entend-il par « justice selon la loi » et « justice selon la nature » ? Sur quelles preuves se base-t-il pour affirmer la supériorité de la justice selon la nature ? Que valent ses exemples ? Pour répondre à ces questions, il importe de suivre le raisonnement de Calliclès pas à pas.

3.2.1. *Le juste selon le νόμος*

De l'avis de Calliclès, qu'est-ce que le juste selon le νόμος ? D'après lui, le déterminer commande d'examiner l'origine des lois et des conventions : elles proviennent de la masse, c'est-à-dire des faibles ; « le malheur est que ce sont, je crois, les faibles et le grand nombre auxquels est due l'institution des lois²⁹ ».

Que recherche le grand nombre ? Quel genre de lois pose-t-il ? Les considérations de Glaucon, au livre II de la *République*, semblent propres à éclairer cette question. D'après ce dernier, la plupart des hommes croient que commettre l'injustice est un bien. Toutefois, ils reconnaissent aussi que subir l'injustice est un mal, et que c'est même un mal plus grand que le bien provenant du fait de commettre l'injustice. L'expérience et la réflexion conduisent ainsi les hommes à former un contrat : chacun cède son droit de commettre l'injustice et, par le fait même, se protège du fait de la subir³⁰. Il y a là une forme d'égalité.

De l'avis de Calliclès, ce contrat et cette égalité ne comportent toutefois aucune légitimité. Pire encore : le grand nombre, pour assurer la pérennité de ses conventions, devraient mentir effrontément, faisant croire aux meilleurs naturels, lorsqu'ils sont encore enfants, que sa justice est véritable et naturelle.

Ceux de leurs semblables qui sont plus forts ou capables d'avoir le dessus, ils arrivent à les épouvanter, afin de les empêcher d'avoir le dessus, et ils disent que c'est laid et injuste de l'emporter sur autrui, que c'est cela qui constitue l'injustice, de chercher à avoir plus que les autres ; car, comme ils sont inférieurs, il leur suffit, je pense, d'avoir l'égalité³¹.

Autrement dit, pour Calliclès, la justice d'après le νόμος est une fausse justice, instaurée et maintenue par les faibles, qui écrasent les plus forts lorsque ces derniers sont encore au berceau. L'éducation,

loin de permettre la saisie du vrai, pervertit la nature des hommes les meilleurs. Mais qu'est-ce alors que la justice véritable? À quoi correspond la justice selon la nature?

3.2.2. Le juste selon la φύσις

La nature, quant à elle, ne prescrit pas l'égalité. Au contraire, « la nature (ἡ φύσις), révèle [...] que ce qui est juste, c'est que celui qui vaut plus ait le dessus sur celui qui vaut moins et celui qui a une capacité supérieure, sur celui qui est davantage dépourvu de capacité³² ». C'est là, de l'avis de Calliclès, ce qui est conforme à la vraie nature du juste (κατὰ φύσιν τὴν τοῦ δικαίου)³³. Voilà, en effet, la loi de la nature (νόμος τὸν τῆς φύσεως)³⁴.

La thèse de Calliclès rappelle sans doute celle de Thrasymaque, telle qu'on la trouve dans la *République*, à savoir que le juste correspond à l'intérêt du plus fort³⁵. Cependant, au-delà des similitudes langagières, les positions de ces Athéniens diffèrent radicalement. Pour Thrasymaque, en effet, le juste commande l'obéissance aux lois, puisque celles-ci proviennent des dirigeants, qui correspondent nécessairement aux gens les plus forts : le roi est le plus fort dans une monarchie, les aristocrates, dans une aristocratie, le peuple, dans une démocratie³⁶. Ceci ne rejoint évidemment pas la doctrine de Calliclès, puisque celui-ci reconnaît que les plus faibles, dans la démocratie, détiennent le pouvoir.

En outre, la justice concerne, pour Thrasymaque, nécessairement autrui et agir justement, en ce cas, ne peut pas rendre une personne heureuse. L'injustice, au contraire, correspondrait à l'excellence capable de procurer bonheur et bien-être.

Es-tu [Socrate] si avancé au sujet de ce qui est juste et de la justice, et de ce qui est injuste et de l'injustice, que tu ignores que la justice et ce qui est juste, c'est là en réalité *un bien pour autrui*, c'est l'intérêt du plus fort, de celui qui dirige, mais un dommage personnel pour celui qui obéit, qui sert; tandis que l'injustice est le contraire : qu'elle dirige ceux qui sont véritablement ingénus et qui sont justes, *que les dirigés font ce qui est l'intérêt de celui qui est le plus fort, et que c'est lui qu'ils rendent heureux, en étant à son service, et pas du tout eux-mêmes*³⁷.

Calliclès, quant à lui, n'affirme pas que le plus fort, lorsqu'il prend démesurément à autrui, tombe dans l'injustice. Il reprocherait sans doute à Thrasymaque de ne pas avoir réussi suffisamment à s'extraire du vocabulaire conventionnel. Car il n'y a aucune injustice à posséder davantage quand on vaut davantage : voilà, au contraire, la vraie justice, source évidente de bonheur ! Prendre à autrui quand on le mérite correspond à la « loi de la nature ». Cette expression ne doit pas passer inaperçue. Calliclès, par cette dernière, dégage la loi de son aspect conventionnel, mais imprègne la nature d'une capacité prescriptive. La loi de la nature est une loi objective et une nature normative.

3.2.2.1. Exemples à l'appui ?

Pour appuyer sa thèse, Calliclès donne quelques exemples, qu'on peut diviser en trois. Ces illustrations étonnent et ont suscité l'intérêt de nombreux commentateurs³⁸. En effet, elles paraissent toutes, dans une certaine mesure, défectueuses, et semblent ainsi davantage affaiblir la thèse de Calliclès que la supporter. Pourquoi, alors, Calliclès les choisit-il ?

3.2.2.1.1. Le règne animal, les cités et les familles

La loi de la nature, affirme en premier lieu Calliclès, est manifeste en maints domaines : « dans le reste du règne animal comme dans les cités des hommes et dans leurs familles³⁹ ». L'interlocuteur de Socrate n'explique pas ces exemples⁴⁰. La comparaison avec le règne animal paraît toutefois importante. Comme évoqué dans la première partie de cet article, ce qu'entend exactement Calliclès par « φύσις » demeure tout au long du *Gorgias* équivoque. Parle-t-il de la nature humaine, de l'animalité rationnelle ? Visiblement, la justice qui intéresse Calliclès ne concerne pas seulement les hommes et ne se développe donc pas directement en rapport à la raison ; elle s'étend aussi au monde animal.⁴¹

Par contraste, le νόμος s'attache en propre à l'homme, car il découle de sa raison. Seuls les hommes vivent sous des lois et des mœurs variées. De ce point de vue, le λόγος, comme faculté et comme produit de cette même faculté, ne garantit pas

nécessairement le bien de l'homme, d'où l'exaltation de Calliclès pour l'animalité au détriment de la rationalité, comme le remarque A. Fussi :

Nóμος, in turn, is mainly identified with language. Language of praise, language of blame, and writings are equated with spells and witchcraft. In order to show that nature ignores justice and injustice, or, better, that the only law of nature is that which demands the triumph of the stronger over the weaker, Callicles resorts to the animal realm, where, we may suppose, nature actualizes its own law unhampered by the spells of λόγος⁴².

La raison de l'homme doit, pour Calliclès, se mettre au service des désirs. Car s'il accorde à Socrate que le meilleur s'identifie avec le plus intelligent, il ne fait toutefois pas correspondre le plus intelligent à l'homme modéré, pouvant plier ses désirs aux ordres de sa raison. Le plus intelligent, plutôt, c'est celui capable de trouver les bons moyens en vue d'assouvir la myriade infinie de ses désirs⁴³. Pour Calliclès, l'appétit domine⁴⁴. Or, de ce point de vue, l'homme ne se distingue pas *par nature* de l'animal.

3.2.2.1.2. Xerxès et Darius

En deuxième lieu, Calliclès présente l'exemple de la guerre de Xerxès contre les Grecs et de celle du père de ce dernier, Darius, contre les Scythes. L'évocation de ces batailles, pour appuyer la validité de sa loi de la nature, surprend. En effet, les deux rois perses ont perdu leur guerre respective ! Or, chacun d'eux commandait pourtant une armée plus forte, plus nombreuse et *a priori* meilleure que celle de leur adversaire. Xerxès et Darius paraissent infirmer davantage la loi de la nature que la confirmer.

La bizarrerie de l'exemple de Xerxès frappe encore plus fortement à la lecture d'une anecdote racontée par Hérodote. L'historien suggère que les Grecs auraient vaincu les Perses justement grâce à leurs νόμοι. Hérodote rapporte que Xerxès aurait demandé à Démarate si les Grecs oseront livrer bataille contre lui, malgré leur

plus petit nombre. Démarate aurait répondu par l'affirmative, ce qui aurait conduit Xerxès à répliquer :

S'ils étaient, à la mode de chez nous, soumis à l'autorité d'un seul, ils pourraient, par crainte de ce maître, se montrer plus braves qu'ils ne sont naturellement (*παρὰ τὴν ἑωυτῶν φύσιν*), et contraints par les coups de fouet, marcher, quoiqu'en plus petit nombre, contre des ennemis plus nombreux ; laissés libres d'agir, ils ne sauraient faire ni l'un ni l'autre⁴⁵.

Pour Xerxès, la loi et la liberté démocratique rendent les Grecs faibles. Ceux-ci ne peuvent agir de manière coordonnée et courageuse, n'étant pas sous la direction d'un seul homme. Démarate, cependant, aurait soutenu tout le contraire :

En combat singulier, [les Lacédémoniens] ne sont inférieurs à personne ; et, réunis en troupes, ils sont les plus valeureux de tous les hommes. Car, s'ils sont libres, ils ne sont pas libres en tout : ils ont un maître, la loi (*νόμος*)⁴⁶, qu'ils redoutent encore bien plus que tes sujets ne te craignent ; du moins font-ils tout ce que ce maître leur commande ; or, il leur commande toujours (*αἰεὶ*) la même chose : ne fuir du champ de bataille devant aucune masse ennemie ; mais rester fermes à leur poste, et y vaincre ou y périr⁴⁷.

Il est intéressant de noter ce « toujours » (*αἰεὶ*). Contrairement aux ordres d'un roi, les commandements de la loi sont toujours les mêmes et sont identiques pour tous. Cette attache au bien commun et à une certaine immuabilité semble ici faire la force des Grecs.

Pourquoi alors Calliclès met-il de l'avant Xerxès et Darius ? De fait, ces deux rois prônaient une politique *expansionniste*. Autrement dit, ils possédaient en eux le désir d'avoir plus et prenaient les initiatives nécessaires pour combler ce désir. De ce point de vue, ils suivent les commandements de la nature, même si, de fait, ils n'obtiennent pas ce qu'ils souhaitent. La nature, telle que comprise par Calliclès, n'atteint pas nécessairement sa fin ; elle peut être réprimée par le νόμος, comme c'est le cas à Athènes.

3.2.2.1.3. *Le fragment de Pindare*

En troisième et dernier lieu, Calliclès appuie sa thèse par l'exemple d'Héraclès, qui s'approprie par la force les bœufs de Géryon, tel que le raconte Pindare. Calliclès cite ainsi le poète :

La loi (νόμος), qui règne sur tous, sur les mortels comme sur les Immortels, justifie que, d'une main entre toutes puissantes, on mène à bonne fin la suprême violence : je le prouve par les exploits d'Héraclès, car c'est sans les payer...⁴⁸

Mais le fragment de Pindare ne s'interprète pas si facilement. De quelle loi parle-t-il ? Romilly présente trois interprétations possibles :

[1] Pour Hérodote, il s'agit manifestement de coutumes, de rites ; le texte voudrait dire, à ses yeux, que les différents groupes humains sont soumis à des traditions qui leur sont propres et contre lesquelles on ne saurait aller⁴⁹. [2] Pour des gens comme Calliclès, le texte voudrait dire que la loi (de nature) justifie l'action des plus forts. [3] Enfin, pour des commentateurs assez nombreux, le texte signifierait au contraire que la règle divine peut parfois justifier l'emploi de la violence, au nom d'un principe plus haut⁵⁰.

Selon plusieurs commentateurs, la troisième interprétation correspond à la pensée de Pindare. C'est, du moins, l'opinion de J. de Romilly et de E. R. Dodds :

But we can hardly credit the pious Pindar with this shocking opinion, which seems in any case to belong to a later generation. [...] It is a likelier guess that his νόμος is the law of Fate, which for him is identical with the will of Zeus.⁵¹

Pourquoi alors Calliclès recourt-il à l'autorité de ce poète ? De fait, Calliclès ne fait pas figure d'intellectuel. Il méprise, d'ailleurs, les philosophes et les sophistes. Sans doute ainsi ne cherche-t-il pas à interpréter avec parfaite exactitude les auteurs qu'il cite. On a un exemple de cela ailleurs dans le dialogue, lorsqu'il fait référence à une pièce d'Euripide⁵². Il compare Socrate à Amphion et lui-même

à Zéthos, oubliant que, des deux personnages, c'est Amphion qui ressort vainqueur.

3.2.2.2. Précision : qui est le meilleur ?

Bien que les exemples de Calliclès étonnent, ce n'est pas eux qui retiennent l'attention de Socrate. Le philosophe, plutôt, désire savoir ce que Calliclès entend par le « meilleur » (βελτίων), par « celui qui vaut plus » (ἀμείνων), par le « supérieur » (κρείττων)⁵³, par le « plus capable » (δυνατώτερος) et par le « plus robuste » (ισχυρότερος). Toutes ces expressions possèdent-elles la même signification ?

Le meilleur est-il aussi le plus robuste, selon Calliclès ? D'après Socrate, c'est ce que laissent entendre les exemples de Xerxès et de Darius.

C'est même quelque chose comme cela que tu sembles avoir indiqué, en disant que c'est la justice selon la nature (κατὰ τὸ φύσει δίκαιον), que les grands États se ruent sur les petits, pour cette raison qu'ils sont plus forts (κρείττους), autrement dit matériellement plus nombreux (ισχυρότεροι), comme si, être plus fort (τὸ κρείττον), être plus robuste (τὸ ισχυρότερον) et valoir davantage (βέλτιον) était la même chose ?⁵⁴.

Calliclès accepte d'abord l'identification proposée par Socrate et il reconnaît aussi sans peine que le grand nombre est plus fort qu'un seul homme. Mais accepter ces propositions semble devoir l'obliger à affirmer que la loi du grand nombre, soit l'égalité, correspond à la justice selon la nature. Calliclès, cependant, rejette cette conséquence et revient sur ses propos : les plus robustes ou les plus nombreux ne sont pas les meilleurs. La supériorité ne s'obtient pas par le nombre ou les muscles.

Te figures-tu que, selon moi, s'il arrive que s'assemble un ramassis d'esclaves et de gens de toute espèce, hommes indignes qu'on les considère autrement que du point de vue, sans doute, de leur robustesse corporelle (τῷ σώματι ισχυρῶσασθαι), ce soient des prescriptions légitimes (νόμιμα), les propos de cette canaille !⁵⁵.

En accord avec une proposition de Socrate, Calliclès soutient d'abord que le meilleur est intelligent (φρόνιμος) et ajoute ensuite qu'il est aussi courageux et viril (ἀνδρεῖος). L'intelligence qui intéresse Calliclès ne correspond certainement pas à celle mise généralement de l'avant par Socrate. Pour Calliclès, comme il a été mentionné plus haut, la raison ne vaut que comme moyen pour répondre aux différents désirs. La racine de la justice naturelle réside, en fait, dans l'immodération, dans le désir d'avoir toujours plus, autrement dit, dans la *πλεονεξία*.

Socrate réfutera finalement le fait que le bonheur puisse résider dans la *πλεονεξία*. Examiner tous les arguments du philosophe susciterait certainement l'intérêt, mais cela ne concerne pas immédiatement l'objectif de cet article. En terminant il paraît plutôt pertinent de s'attarder sur une contradiction interne chez Calliclès : d'un côté il se fait l'ennemi juré de la démocratie, mais, de l'autre, comme le répète souvent Socrate, il se soucie toujours d'accorder ses propos avec ceux du δῆμος.

Mais il y a une chose dont en toute occasion je me rends compte à ton sujet : c'est que, quelles que soient tes hautes capacités, tout ce que tes deux aimés peuvent bien dire et quelque opinion qu'ils professent sur ce qui en est des choses, tu es incapable de dire le contraire ; mais te voilà retourné sens dessus dessous ! Que dans l'Assemblée, à telle chose que tu auras dite, ton bien-aimé, je veux dire le Peuple d'Athènes (ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων), nie qu'il en soit de la sorte, aussitôt retourné, tu dis ce que veut celui-ci.⁵⁶

Quel sens donner à ces remarques de Socrate ? Si le philosophe dit vrai, comment Calliclès peut-il alors se targuer de mépriser le grand nombre ? Comment peut-il concevoir que le bonheur nécessite le rejet du νόμος ? Est-il oui ou non démocrate ?

3.3. L'aristocrate amoureux du δῆμος

Calliclès, dans sa harangue contre le νόμος, critique de façon véhémement la démocratie, système dans lequel, d'après lui, les esclaves détiennent le pouvoir. Amis d'oligarques, notamment de

Démos, le fils de Prylampe⁵⁷, le jeune disciple de Gorgias envie, tout comme Polos, la vie des tyrans.

Mais, que vienne à paraître, j’imagine, un homme ayant le naturel (φύσιν) qu’il faut, voilà par lui tout cela secoué, mis en pièces : il s’est échappé, il foule aux pieds nos formules, nos sorcelleries, nos incantations et nos lois (νόμους) qui, toutes sans exception, sont contraires à la nature ; notre esclave s’est insurgé et s’est révélé maître⁵⁸.

Mais alors qu’il recommande, comme le montre ce dernier passage, de piétiner le νόμος et de s’en distancer, il reproche pourtant justement à Socrate de ne pas assez connaître les lois et les coutumes d’Athènes. La philosophie, en effet, ne permet pas de devenir un καλὸς κάγαθός.

Supposons en effet que, fût-il doué d’un excellent naturel (εὐφύης), il se soit adonné à la philosophie au-delà même de la jeunesse, forcément le résultat aura été qu’il n’a plus aucune expérience de tout ce dont l’expérience est indispensable quand on veut devenir un homme accompli (καλὸν κάγαθόν) et bien considéré. C’est un fait que le philosophe perd toute expérience des lois (τῶν νόμων) qui sont celles de la cité, du langage dont il faut user dans les conventions, aussi bien privées que publiques, que comportent les relations humaines⁵⁹.

Le premier long monologue de Calliclès commence donc par un rejet complet du νόμος, mais se termine étonnamment par une réintégration de celui-ci ! Car sa critique de la philosophie va de pair avec une louange de l’art politique démocratique et du sens de la convention.

En quoi est-ce un problème que le philosophe ne connaisse pas les lois ? Ce dernier, ne maîtrisant pas l’art politique, ne sait pas parler devant le δῆμος, que ce soit en assemblée ou devant les tribunaux. Incapable de se défendre contre le grand nombre, un Socrate ne peut qu’inévitablement subir l’injustice, et ce jusqu’à une éventuelle condamnation à mort.

Maintenant, vois-tu, suppose que, s'étant saisi de toi ou de tel autre de tes pareils, on vous traîne en prison, en vous prétendant coupables d'un crime dont vous ne seriez nullement coupables, ne sais-tu pas bien que toi, tu serais incapable de te tirer d'affaire ? Mais non ! le vertige te prendrait ; tu serais là, bouche bée, sans trouver que dire ; et, le jour où tu te présenterais à la barre du tribunal, rencontrant en face de toi un accusateur plein de malveillance et de perversité, tu serais mis à mort s'il lui plaisait de requérir la mort, contre toi⁶⁰.

Au contraire de la philosophie, la rhétorique, elle, permet de se défendre devant les tribunaux et permet donc ne pas subir l'injustice. Là réside l'intérêt de Calliclès pour cette dernière. C'est parce que celui-ci n'est pas l'homme supérieur qu'il a dépeint, celui capable de briser les νόμοι, qu'il se voit contraint de flatter le peuple et de parler comme lui. Il rêve de commettre l'injustice, mais, dans sa médiocrité, il se contente d'éviter de la subir, comme, finalement, tous les autres hommes. La justice selon la nature décrite par Calliclès ne prend forme nulle part, comme il l'a lui-même démontré par ses exemples ratés. Elle est un idéal impossible et paraît, de ce fait, n'avoir rien de bien naturel.

Calliclès, en somme, se trouve en contradiction avec lui-même, et ce, comme la majorité des hommes, ceux-là mêmes qu'il blâme. La plupart des gens s'opposent à l'injustice à cause de leurs injustices, à l'égoïsme, à cause même de leur égoïsme. Ainsi, on s'abstient de commettre l'injustice simplement pour ne pas avoir à subir celle des autres. D'une certaine manière, tous acceptent le contrat commun dépeint par Glaucon dans la *République*, mais tous rêvent de l'anneau de Gygès, moyen par lequel un homme pourrait se dégager dudit contrat.

Conclusion

Le débat opposant le νόμος et la φύσις sous-tend une contradiction entre la convention et la réalité objective. Protagoras, parmi les sophistes, prend le parti du νόμος et abolit, en un certain sens, la φύσις, puisqu'il ne reconnaît aucune réalité objective derrière les opinions. La plupart des autres sophistes⁶¹ soutiennent des positions mitoyennes,

priorisant parfois la φύσις, d'autres fois le νόμος. Calliclès, n'étant pas un sophiste, choisit une thèse plus tranchée et certainement très amoral : il ne reconnaît aucune légitimité au νόμος et défend une justice naturelle, dans laquelle le meilleur possède davantage et dans laquelle rien ne limite les désirs de celui-ci.

Toutefois, comme il a été dit, Calliclès ne paraît pas croire que sa loi de la nature puisse advenir, au moins pour lui-même. En effet, alors qu'il prône la révolte contre les lois et la masse des faibles, il se trouve incapable de contredire le peuple athénien et se voit dès lors contraint de le flatter. Alors qu'il rêve de pouvoir et de domination, il suit le conseil qu'il donne à Socrate et accepte le poste du dernier des esclaves ; il exerce, en un certain sens, le métier de Mysien⁶².

-
1. Platon, *Gorgias*, trad. L. Robin, Saint-Armand, Gallimard, 1950, 482e.
 2. Aristote, *Réfutations sophistiques*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Vrin, 1995, 173a5. Je souligne.
 3. L.-A. Dorion, *Les réfutations sophistiques*, Paris, Vrin, 1995, p. 306, note 206.
 4. W. K. C. Guthrie, *The Sophists*, Great Britain, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 60.
 5. P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, Klincksieck, 2009, p. 714.
 6. *Ibid.*, p. 172.
 7. G. Br. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 172.
 8. J. De Romilly, *La loi dans la pensée grecque*, Paris, Les Belles lettres, 2002, p. 13.
 9. M. Ostwald, *Nomos and the beginnings of the Athenian Democracy*, Oxford (Great Britain), Oxford at the Clarendon Press, 1969, p. 55.
 10. *Idem*.
 11. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, Paris, Hachette, p. 2108.
 12. G. Br. Kerferd, *op. cit.*, p. 171.
 13. Démocrite, DK 55 A 49 dans H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, Weidmann, 1903, p. 318 (Je traduis).
 14. Héraclite, DK 12 B 114 dans H. Diels, *op. cit.*, p. 82 (je traduis).
 15. *Ibid.*, DK 12 B 44 dans H. Diels, *op. cit.*, p. 73.
 16. Hérodote, *Histoires*, trad. J. De Romilly, III, 38, dans J. De Romilly, *op. cit.*, p. 59.

17. J. De Romilly, *op. cit.*, p. 56-57.
18. *Ibid.*, p. 71.
19. Platon, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, Flammarion, 2011, 167c.
20. Antiphon, DK 80 B 44A, trad. M.-L. Desclos., Paris, Flammarion, 2009, p. 198.
21. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 482c-e.
22. Platon, *Ménon*, *op. cit.*, 95c.
23. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 460a.
24. *Ibid.*, 458b-c.
25. Conception que l'on retrouve chez Ménon, l'un de ses disciples. Cf. Platon, *Ménon*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion, 2001, 71c.
26. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 484c.
27. *Ibid.*, 482e.
28. *Ibid.*, 483a-b.
29. *Ibid.*, 483b.
30. Platon, *République*, trad. P. Pachet, Paris, Gallimard, 1993, 358e-359a.
31. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 483b-c.
32. *Ibid.*, 483d.
33. *Ibid.*, 483e.
34. *Idem.*
35. Platon, *République*, *op. cit.*, 38c.
36. *Ibid.*, 338d-339a.
37. Platon, *République*, *op. cit.*, 343b-d (je souligne).
38. Cf., en particulier, A. Fussi, « Callicles' Examples of νόμος τῆς φύσεως in Plato's *Gorgias* » in *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 19, n° 1(1996) et E. Safty, « Les difficultés d'interprétation de l'argument du plus fort dans le discours de Calliclès sur la justice » dans *Polis*, vol. 31, n° 1, 2014.
39. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 483d.
40. Surtout dans le cas des cités, puisqu'il vient de dire que les plus faibles détiennent, au moins à Athènes, le pouvoir.
41. Et c'est à se demander si Calliclès n'accepterait pas de l'étendre jusqu'au monde végétal et minéral, comprenant, ainsi, la nature dans son ensemble. Quoi qu'il en soit, cela n'est pas sans rappeler la conception de la nature d'Antiphon.
42. A. Fussi, *loc. cit.*, p. 122.
43. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 491e-492a.
44. Le meilleur n'est dominé par personne, même pas par lui-même (par sa raison).

45. Hérodote, *Histoires*, trad. Romilly, VII, 103, dans J. De Romilly, *op. cit.*, p. 19.
46. Comme le note Jacqueline de Romilly, l'allusion au « νόμος δεσπότης » renvoie sans doute au célèbre fragment de Pindare, qui sera abordé tout de suite après cette section. Cf. J De Romilly, *op. cit.*, p. 63.
47. *Ibid.*, 104.
48. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 484b.
49. Cf. Hérodote, *Histoires*, III, 39.
50. J. De Romilly, *op. cit.*, p. 66.
51. E. R. Dodds, « Commentary » in *Plato; Gorgias*, Great Britain Oxford, Calendron Press, 1992, p. 270
52. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 485e-486a.
53. Ces trois premières expressions correspondent en fait aux trois comparatifs de « ἀγαθός ».
54. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 488c.
55. *Ibid.*, 488c.
56. *Ibid.*, 481d-e.
57. *Ibid.* 481d.
58. *Ibid.*, 484a.
59. *Ibid.*, 484c-d.
60. *Ibid.*, 486a-c.
61. Sauf l'Anonyme de Jamblique.
62. Cf. Platon, *Gorgias*, *op. cit.*, 521b.