



La question de la morale chez les sophistes: Controverse avec Nietzsche

Kolotioloma Nicolas YÉO,
Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Introduction

Les sophistes ont été « accusés d'être des mauvais maîtres »¹. Au fondement d'une telle accusation existe l'idée que leurs doctrines sont contraires à la morale. De ce point de vue, la sophistique rimerait absolument avec le renversement des valeurs et l'effacement de la barrière entre le bien et le mal. Autrement dit, son essence se réaliserait dans une magnification du mensonge et dans une amplification de la jouissance sensuelle. Dans l'établissement de ce rapport de coïncidence entre la sophistique et l'immoralisme, Nietzsche a joué un rôle décisif. Selon lui, les sophistes ont eu « le courage qu'ont les esprits vigoureux, de connaître leur propre immoralité »². Il résulte de cette affirmation que les sophistes seraient des immoralistes qui ont le mérite de se reconnaître comme tels. Si l'estime de Nietzsche pour les sophistes est allée en grandissant, c'est parce qu'il pense qu'indépendamment de la théorie sophistique des antilogies qui sape les fondements de la morale, ils ont érigé les pratiques immorales des Grecs en valeurs philosophiques absolues.³ En conséquence, leurs doctrines seraient réductibles à un immoralisme pur et simple. Dans ce sens, évoquer valablement la sophistique, reviendrait à l'assimiler nécessairement à la négation de la morale.

Mais, ne retrouve-t-on pas dans les pensées des sophistes une « morale lucide et exigeante »⁴ ? Telle est la question centrale de cette analyse. L'intention fondatrice de la présente contribution est de montrer que Nietzsche a tort de réduire l'ensemble de la pensée sophistique à un immoralisme pur et simple. Car, si les sophistes paraissent avoir sapé les fondements ontologiques de la morale, ainsi que Nietzsche s'efforce de le montrer, on retrouve cependant dans leurs pensées des approches moralistes non moins importantes. Comme le souligne si bien Dumont, les sophistes « ont été bien davantage éducateurs et

¹ Romilly (Jacqueline De), *Les Grands sophistes de l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie Générale Française, 1989, p. 14.

² Nietzsche (Friedrich), *La Volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938, p. 51.

³ Ibidem.

⁴ Romilly, op.cit., p. 207.



moralistes »⁵. L'établissement de cette thèse exige le questionnement suivant : comment la philosophie de Nietzsche fonde-t-elle l'analogie sophistique-immoralisme ? La critique de la dépravation et la magnification de la vertu chez les sophistes ne sont-elles pas des interpellations à l'observance des valeurs morales ? N'est-ce pas, au fond, dans cette perspective de mise en valeur de la morale qu'il faut comprendre l'intérêt que Protagoras et ses pairs accordent aux vertus morales de l'équité, de la loyauté, de la pudeur et de la justice ?

Étant donné la visée essentiellement critique de notre approche, nous invoquerons, de prime abord, la thèse nietzschéenne de l'adéquation sophistique-immoralisme pour la réfuter ensuite. Cette réfutation sera fondée sur l'évocation de la critique sophistique de la dépravation d'une part ; et d'autre part, sur le rappel des vertus morales de l'équité, de la loyauté, de la pudeur et de la justice, contenues dans les écrits des sophistes.

I. L'analogie sophistique-immoralisme dans la philosophie de Nietzsche

Dans la philosophie de Nietzsche, la sophistique, entendue comme l'ensemble des idées des sophistes, rime absolument avec un immoralisme achevé. Elle fait système avec lui au point que les deux apparaissent comme des identiques. Ainsi, hors de l'immoralisme, il n'y aurait pas de compréhension adéquate possible de la sophistique. L'affirmation nietzschéenne selon laquelle, chez les sophistes, « il n'y a pas de "morale en soi", de "bien en soi" »⁶ est symptomatique de ce fait. En effet, selon Nietzsche, on se ment à soi en établissant l'existence d'un être ontologique de la morale dans la sophistique. « C'est une imposture [que] de parler de "vérité" sur ce terrain »⁷, affirme-t-il précisément. Cela signifie que les propositions qui tendent à montrer qu'il existe une morale dans la sophistique ne sont nullement des propositions vraies. Au contraire, avec la sophistique, les fondements ontologiques de la morale sont en ruine. Et Nietzsche ne peut qu'affirmer que la sophistique n'est rien d'autre que l'entremêlement des « variétés ethniques du bien et du mal »⁸. Pour lui, la barrière entre le bien et le mal disparaît avec les sophistes.⁹ En un mot, la morale n'existerait pas dans la sophistique. On pourrait donc affirmer que, dans la perspective nietzschéenne, la sophistique

⁵ Dumont (Jean-Paul), *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1969, p. 17.

⁶ Nietzsche (Friedrich), *La Volonté de puissance*, op.cit., p. 51.

⁷ Ibidem.

⁸ Ibidem.

⁹ Ibidem.



Revue Baobab: numéro 10

Premier semestre 2012

n'est qu'une expression de la permissivité morale, du laxisme libertaire et de la valorisation systématique du faux.

Pour bien comprendre les déterminations de l'analogie que Nietzsche établit entre la sophistique et l'immoralisme, il convient de s'approprier préalablement le sens de la critique de la morale de celui-ci. En effet, la critique nietzschéenne repose sur l'idée que la morale a les mêmes caractéristiques que le monde archétypal de Platon. Autant ce monde archétypal de Platon est coupé du monde des apparences, autant Nietzsche pense que la morale est en rupture totale avec le monde sensible, le monde des désirs sensuels. En tant que telle, la morale nierait la vie présente « qui tombe sous les sens »¹⁰. Car le monde sensible lui apparaît comme le siège de tous les désirs charnels et sensuels qu'il convient de combattre. Cette disjonction que Nietzsche établit entre la morale et le monde sensible est exprimée par Martin Heidegger lorsqu'il affirme que « par morale, Nietzsche entend le plus souvent le système de telle appréciation de valeurs dans lesquelles un monde suprasensible est posé en tant que désirable et donnant la mesure de toutes choses »¹¹. Plus clairement, « Nietzsche conçoit "la morale" toujours dans un sens "métaphysique", c'est-à-dire eu égard au fait que dans la morale l'on décide de la totalité de l'étant »¹². La morale, dans cette optique, apparaît comme un repère pour le monde sensible dans la mesure où elle articule un ensemble de principes normatifs censés régir la vie et ses plaisirs.

Nietzsche s'insurge contre cette forme de rationalisme métaphysique qui assimile la morale à un monde archétypal, et qui le tient pour le monde vrai à proprement parler. Pour lui, le platonisme-socratisme pêche en vouant un culte moral et religieux aux êtres en soi, au détriment des choses sensibles. Il affirme dans *La Naissance de la tragédie* que lorsqu'on « place le centre de gravité de la vie non dans la vie, mais dans l'au-delà, dans le néant, on enlève du même coup un centre de gravité à la vie »¹³. L'idée exprimée par ces propos est que la vie, loin d'être un culte moral de l'au-delà du sensible, est l'ici et le maintenant, le réel assumé, le refus de la lâcheté devant la réalité. « Le dire-oui à la vie même dans les problèmes les plus étranges et les plus ardues, le vouloir-vivre sacrifiant joyeusement ses types les plus

¹⁰ Platon, *Timée* in *Sophiste. Politique. Philèbe. Timée. Critias*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1969, 51c-52c.

¹¹ Heidegger (Martin), *Nietzsche*, tome II, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961, p. 96.

¹² Ibidem.

¹³ Nietzsche (Friedrich), *La naissance de la tragédie*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1940, p. 57.



Revue Baobab: numéro 10

Premier semestre 2012

élevés à sa propre inépuisable fécondité »¹⁴, voilà ce qu'est la vie dans la perspective nietzschéenne.

Ainsi, « pour autant que la métaphysique de Nietzsche se situe *Par-delà le bien et le mal*, qu'elle cherche d'abord à perpétuer [...], Nietzsche peut se définir en tant qu'immoraliste »¹⁵. Sous cet éclairage heideggérien, Nietzsche apparaît comme un véritable immoraliste. Sa philosophie est l'expression d'une négation des valeurs morales. Elle a pour objectif fondamental d'immortaliser l'immoralisme. C'est dans cette optique qu'il convient de comprendre le cri de guerre suivant de Nietzsche : « le diable emporte la morale ! »¹⁶.

C'est de cette vision de valorisation de l'immoralisme que découle la thèse de l'immoralisme chez les sophistes, telle que défendue par Nietzsche. En effet, Nietzsche considère les sophistes comme ses prédécesseurs dans le refus de la morale. Dans l'Antiquité grecque, il accorde beaucoup d'importance aux sophistes. Car, selon lui, les sophistes seraient les premiers penseurs à avoir développé l'immoralisme. En cela, contrairement à Socrate qui, pour lui, « marque un moment d'extrême perversité dans l'histoire des valeurs »¹⁷, il considère les sophistes comme des penseurs réalistes. Socrate est le prototype du tartufe, du perfide et de l'émigré de la vie, puisqu'il régleme les désirs de la vie à partir de la morale. Les sophistes, au contraire, sont réalistes en ce sens que, selon Nietzsche, « ils élèvent au rang de valeurs philosophiques les valeurs et les pratiques courantes »¹⁸ des Grecs caractérisées par l'immoralisme.

Dans *Le crépuscule des idoles* de Nietzsche, on peut repérer des « pratiques courantes » que les sophistes auraient érigées au rang de valeurs philosophiques. Celles-ci se déclinent, pêle-mêle, dans le réalisme hardi, l'instinct agonal, la volonté de supériorité, le trop-plein de force, l'orgiasme, l'art dionysiaque, le vouloir-vivre,¹⁹ etc. Il manque à cette énumération des pratiques telles que le culte du faux et la quête hédonistique du plaisir. Toutes ces pratiques ont un seul et même objectif, celui de traduire l'immoralisme dont les sophistes seraient responsables. Par là, on comprend que, si Nietzsche qualifie les sophistes de

¹⁴ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel, Paris, Hâtier, 2001, p. 132.

¹⁵ Heidegger, op.cit., p. 98.

¹⁶ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, op.cit., p. 88.

¹⁷ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, op.cit., p. 50.

¹⁸ Idem, p. 51.

¹⁹ Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, op.cit., pp. 128-131.



réalistes, c'est parce que, selon lui, ils auraient posé l'immoralisme comme l'essence de la philosophie. Il affirme sans détour que « les sophistes touchent à une première critique de la morale, à une première clarté au sujet de la morale »²⁰. Ainsi, ce qui lui apparaît comme une critique sophistique de la morale est, de son point de vue, la vision la plus pertinente possible sur la morale. En clair, réfuter la morale, apparaît comme l'exercice le plus noble jamais réalisé par les sophistes. Ainsi, les conceptions immoralistes qu'il attribue aux sophistes sont, pour lui, qualitativement supérieures à toutes formes de moralisme.

Indépendamment du fait que les sophistes auraient érigé les pratiques immorales des Grecs en valeurs absolues de la philosophie, Nietzsche se fonde sur la théorie des antilogies pour établir le pont entre la sophistique et l'immoralisme. Autant, au nom de la théorie des antilogies, on soutient que « sur chaque chose, il y a deux arguments qui s'opposent entre eux »²¹, autant Nietzsche affirme qu'avec les sophistes, « toute morale peut se justifier dialectiquement »²². Cette idée sous-entend que, relativement à l'existence de la morale, il existerait deux discours diamétralement opposés dans la sophistique. Le premier serait que la morale existe ; et le second, la morale n'existe pas. Tenant compte de la vérité des contradictoires qu'implique la théorie des antilogies des sophistes, on ne saurait invalider l'une ou l'autre de ces affirmations. Dans ces conditions, l'existence de la morale est prise au piège de sa propre contradiction, ruinant par ce fait même l'authenticité de son existence. En conséquence, la théorie des antilogies des sophistes serait une théorie nihiliste qui articule l'effondrement des valeurs et des préceptes moraux.

On s'aperçoit ainsi qu'il y a dans la vision nietzschéenne une sorte de séparation radicale entre la sophistique et la morale. Selon cette vision, la sophistique ne peut aucunement être rapprochée de la morale. C'est au nom de cette séparation radicale qu'il établit entre la sophistique et la morale que Nietzsche réfute les thèses de Grote qui montrent plutôt que les sophistes sont des moralistes. En effet, selon Nietzsche, Grote a voulu « faire des sophistes d'honnêtes gens et des parangons de vertu »²³. Une telle interprétation relève, de son point de vue, d'une méconnaissance absolue de la sophistique. Pour lui, l'honneur des

²⁰ Nietzsche, *La Volonté de puissance*, op.cit., p. 50.

²¹ Laërce (Diogène), *Vies et doctrines de philosophes illustres*, trad. Marie Odile Goulet Gazé, Paris, Librairie Générale Française, 1999, p. 1088.

²² Nietzsche (Friedrich), *La Volonté de puissance*, op.cit., p. 50.

²³ Idem, p. 52.



Revue Baobab: numéro 10

Premier semestre 2012

sophistes « a été de ne chercher à abuser le public par de grands mots et de grandes vertus »²⁴. Cela signifie que, dans la vision de Nietzsche, les sophistes ne se sont pas embarrassés à se présenter comme des immoralistes.

Mais, si, aux dires de Nietzsche, la sophistique a ruiné les fondements ontologiques de la morale au moyen de la théorie des antilogies ainsi que par la conversion des pratiques immorales des Grecs en valeurs philosophiques, on ne saurait cependant en conclure qu'ils sont des immoralistes purs et simples. En effet, loin d'être une tentative de réécriture de l'histoire de la sophistique au sens où l'entend Facendis,²⁵ la sophistique articule avant tout une ferme théorie critique de la dépravation. Seule la vertu, en tant qu'elle se décline dans l'effort, la peine et la vérité, mérite une attention particulière selon les écrits des sophistes.

II. La critique de la dépravation et l'exaltation de la vertu chez les sophistes

Les sophistes, dans leur ensemble, ont orienté leurs pensées vers la valorisation de la vertu. Ils ont donné leur assentiment à la vertu en préférant les épreuves que leur réserve celle-ci aux plaisirs passagers de la dépravation.²⁶ En effet, bien que d'accès difficile, le bonheur, tel que le conçoit Prodicos, doit être acquis dans le strict cadre du respect des principes édictés par la morale. Prodicos pense précisément qu'il convient de se pencher en faveur de la vertu et de préférer ses travaux aux plaisirs fugaces du vice.²⁷ C'est dans cette logique que le sophiste dénonce le mal et ses attributs immoralistes incommodes. S'adressant à la dépravation, représentée sous les traits d'une personne, Prodicos affirme : « Tu as beau être immortelle, les dieux te repoussent et les hommes de bien te méprisent »²⁸. À partir de ces propos, il est évident que la dépravation est non seulement exclue de la présence divine, mais également de l'esprit des hommes de bien. De ce fait, elle ne doit faire l'objet d'aucun intérêt de la part des hommes.

²⁴ Ibidem.

²⁵ Facendis (Dario De), « Compte rendu de *L'effet sophistique* de Barbara Cassin » in *Philosophiques*, Vol. 25, n°1, 1998, pp. 121-122. Facendis reproche à Barbara Cassin de vouloir réécrire l'histoire de la sophistique à travers le prisme déformant de ses choix idéologiques, « comme elle l'entend ». Il pense que la thèse cassinienne de la considération de Gorgias comme un père de l'ontologie, au même titre que Parménide, est une insidieuse modification du sens de l'histoire de la sophistique.

²⁶ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, trad. Jean Paul Dumont, Jean-Louis Poirier et alli, Paris, Gallimard, 1988, pp. 1061-1062.

²⁷ Pradeau (Jean-François), (Dir), op.cit., p. 364.

²⁸ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1064.



Pour relever le mépris des sophistes pour l'immoralisme, Romeyer Dherbey a souligné à juste titre que la sophistique traduit « une distinction nette des genres de vie »²⁹. Distinguer nettement les genres de vie signifie, dans la perspective de Dherbey, qu'il faille établir une opposition radicale entre l'idéal moraliste de la vertu et la perversité sans égale de la dépravation. Prodicos illustre bien cette distinction nette de la vertu et de la dépravation à travers son récit moraliste dénommé « l'apologue d'Héraclès à la croisée des chemins »³⁰. En effet, à travers la déchéance morale incarnée par une dame qu'il nomme dépravation, ce sophiste fait une analyse descriptive de l'immoralisme afin de dévoiler le bonheur factice, immodéré et libertin auquel aboutit cette dernière.

L'apparence même de la dame qui incarne la dépravation dont l'objectif est de charmer Héraclès témoigne de son immoralisme. À l'apercevoir, l'on est immédiatement frappé par un corps intentionnellement embelli qui suscite et attise le désir charnel. Prodicos note précisément que la dame qui incarne la dépravation « respirait les plaisirs de la chair et la mollesse, elle était maquillée afin de paraître plus blanche et plus rose qu'en réalité »³¹. C'est cela que semble traduire ses yeux qui « brillaient d'un éclat provocant » et sa « toilette qui laissait transparaître avec complaisance les charmes de son âge »³². Loin de toute morale, son apparence n'a de but que de rappeler la jouissance sensuelle. À ses yeux, l'essence de l'homme se réalise dans la satisfaction des désirs charnels. Aussi, son corps est-il une interpellation à la satisfaction des appétits concupiscibles. Pour s'assurer que son apparence physique atteint le résultat escompté, elle se « regardait souvent, elle épiait si quelqu'un la voyait et même, à maintes reprises, elle portait ses regards sur l'image que son ombre lui renvoyait »³³. La conformité de son aspect physique avec les règles esthétiques en vigueur est ce qu'il y a de plus précieux pour cette dame dépravée. Elle ignore le soin de l'élément rationnel et raisonnable de l'homme. Un tel soin n'a aucun prix, à ses yeux.

Tout comme son apparence physique laisse entrevoir son immoralisme, le raisonnement de la dame dépravée exprime également sa propension vers l'immoralisme. Car, c'est l'immoralisme que l'on décèle dans la première proposition de la dame dépravée.

²⁹ Dherbey (Gibert Romeyer), *Les sophistes*, Paris, PUF, Que sais-je ? n° 2223, 1985, p. 66.

³⁰ Idem, p. 65.

³¹ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1062.

³² Ibidem.

³³ Ibidem.



Précisément, sa première proposition traduit la recherche du bonheur par les voies les plus commodes, les voies sans efforts particuliers. Dans *Les Présocratiques* de Jean-Paul Dumont, voici ce qu'elle affirme à ce propos : « Si tu acceptes mon amitié, déclare-t-elle à Héraclès, je te conduirai vers le plus grand bonheur par le chemin le plus facile »³⁴. En effet, comment peut-on accéder, « sans aucune peine »³⁵, à ce bonheur de la dépravation si ce n'est par des moyens dépravés, c'est-à-dire contraires à la morale ? En tout état de cause, le sens que la dame dépravée donne à l'expression « sans aucune peine » reflète bien la déchéance morale. S'adressant toujours à Héraclès, elle souligne :

Si quelque crainte te survenait que ne tarisse la source de tous tes biens, sois tranquille que je ne te contraindrai jamais ni à peiner ni à travailler, ni physiquement ni moralement, pour te les procurer ; au contraire, ce pour quoi les autres auront à travailler, c'est toi qui en profiteras, tu n'auras à t'abstenir de rien de ce dont tu pourras jouir. À tous ceux qui me suivent, je donne licence de tirer parti d'absolument tout.³⁶

L'idée qui sous-tend toutes ces affirmations est que, pour accéder au bonheur tel que conçu par la dame dépravée, tous les moyens sont bons, y compris ceux qui défient la morale. Elle insiste particulièrement sur celui où le sujet ne fournit aucun effort, mais peut jouir du labeur des autres, tel un parasite. L'accaparement et le vol, voilà, selon dame dépravation, les voies royales d'accès à son bonheur tout immoral, si l'on s'en tient à la définition qu'elle lui attribue. En fait, la dame dépravée définit le bonheur comme : « la nourriture ou la boisson la plus exquise, les spectacles ou les concerts les plus charmants, les parfums ou les sensations les plus doux, les jeunes garçons dont l'amour donne la joie, les couches [...] qui donnent le plus tendre sommeil »³⁷. On constate aisément que son bonheur rime avec l'immoralisme incarné dans la satisfaction des désirs agréables, la jouissance sensuelle, la recherche immodérée du plaisir, en un mot, « la recherche de la volupté »³⁸.

À cette dame dépravée qui conçoit le bonheur « sous forme du plaisir sensible immédiat »³⁹, Prodicos oppose une autre qui retiendra l'attention d'Héraclès. Il s'agit de la

³⁴ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1063.

³⁵ Ibidem.

³⁶ Ibidem.

³⁷ Ibidem.

³⁸ Dherbey, op.cit., p. 65.

³⁹ Ibidem.



dame qui incarne la vertu. Le sophiste la met en scène dans l'intention de dresser un réquisitoire contre l'immoralisme qui aboutit à la magnification de la vertu. Contre la l'argumentaire de la dame dépravée, il fait dire ceci à la dame vertueuse :

Quels plaisirs peux-tu bien connaître, puisque tu ne veux rien faire pour te les procurer ? Toi qui ne sais même pas attendre de désirer les plaisirs et qui t'en rassasies, sans en oublier, avant même de les vouloir, toi qui manges sans faim et qui bois sans soif ; [...] Tu te livres aux plaisirs de l'amour avant que le besoin te presse, tu as recours à tous les artifices en faisant jouer aux hommes le rôle des femmes. Voilà comment tu éduques tes amies : la nuit, c'est la débauche ; et le jour, le temps le plus utile, tu l'abandonnes au sommeil.⁴⁰

À travers ces propos, la dame vertueuse reproche à la dame immorale de s'adonner à une recherche immodérée du plaisir. Sa tendance à satisfaire par anticipation des plaisirs qu'elle n'éprouve pas encore est vaine et insensée. Pour elle, il ne saurait y avoir de bonheur dans la déchéance morale. Les jeunes ayant suivi cette voie « ont perdu toute vigueur et les plus vieux ont perdu la raison »⁴¹. On comprend par ces propos que l'intention de Prodicos est de dénoncer la dépravation. Le bonheur lié à la dépravation n'est qu'un bonheur artificiel et scabreux. La dépravation est donc une voie sans issue favorable.

La voie qu'il convient de suivre, c'est celle de la vertu. La vertu ne cherche à abuser personne. La dame qui l'incarne souhaite qu'Héraclès soit un valeureux auteur d'exploits nobles et grandioses sur la base de la vérité et du travail bien accompli. L'essentiel des conseils qu'elle lui prodigue s'articule autour d'une expression chère à Dherbey : le « volontarisme héroïque »⁴². En effet, le bonheur de la vertu n'est pas d'acquisition facile. Il est la résultante d'une bravoure exceptionnellement menée avec patience. Seuls les héros de la pratique morale bénéficieront d'un bonheur vrai. La dame vertueuse l'affirme elle-même lorsqu'elle déclare : « de ce qui est véritablement beau et bon les dieux ne donnent rien aux hommes, si ce n'est au prix de peines et de soins diligents »⁴³. Autrement dit, c'est au prix de peines et d'efforts que l'homme acquerra le bonheur. Et à la dame vertueuse d'affirmer :

⁴⁰ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1064.

⁴¹ Idem, p. 1065.

⁴² Dherbey, op.cit., p. 66.

⁴³ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1063.



Si tu désires la faveur des dieux, il faut honorer les dieux ; si tu veux avoir l'affection de tes amis, il faut t'occuper de tes amis ; si tu souhaites qu'une cité te rende les honneurs, il faut que tu te sois fait le bienfaiteur de cette cité ; si tu prétends pour ta valeur, te faire admirer de la Grèce entière, il faut que tu essaies de faire le bien de la Grèce, si tu veux que la terre te donne des fruits à foison, il faut cultiver la terre ; si tu penses devoir t'enrichir par l'élevage des troupeaux, il faut prendre soin de tes troupeaux.⁴⁴

Devant le vrai bonheur, celui de la vertu, « c'est peine et sueur que les dieux placèrent »⁴⁵. La faveur des dieux, l'affection des amis, les honneurs de sa cité et l'opulence ne s'acquièrent que dans la douleur, au prix d'importants efforts. Sans souffrance, il n'y a pas de bonheur vrai acquis dans l'honnêteté.

Ce refus de la dépravation assorti de la magnification de la vertu fait incontestablement du sophiste Prodicos un moraliste. Son intention est de valoriser la morale par cette joute oratoire qu'il engage entre la dépravation et la vertu. Ainsi, les sophistes, dans leur ensemble, ne sauraient être considérés comme des immoralistes purs et simples, ainsi que le pense Nietzsche. Car, opter pour la vertu, au détriment de la dépravation, relève indéniablement d'une attitude moraliste. Mais, l'évocation de cette critique de la dépravation et de la magnification de la vertu n'épuise pas, à elle seule, l'essentiel du penser moraliste des sophistes. Les sophistes ont aussi fait l'éloge des vertus morales de l'équité, de la loyauté, de la pudeur et de la justice à travers l'oraison funèbre prononcée par Gorgias et le mythe protagoniste de Prométhée et d'Épiméthée.

III. La quête de la vertu chez les sophistes

Les doctrines des sophistes ne sont pas dépourvues de toute recherche de vertu. En effet, on y repère des écrits invitant à la quête des vertus d'équité, de loyauté, de pudeur et de justice. S'agissant de la vertu d'équité dans la sophistique, elle est clairement exprimée dans l'oraison funèbre prononcée par Gorgias. Le sophiste Gorgias y rend hommage à certaines victimes de la guerre du Péloponnèse en magnifiant leur propension à l'équité plutôt qu'à la dureté de la loi. Il affirme que ces soldats tombés sur le champ d'honneur avaient une

⁴⁴ Idem, pp.1063-1064.

⁴⁵ Platon, *La république*, livre I, trad. Robert Baccou, Paris, G.F., 1966, 364a-365a.



« préférence à l'équité dans sa douceur qu'au droit dans sa rudesse »⁴⁶. L'équité, c'est-à-dire la justice naturelle exercée avec modération, apparaît chez ces victimes de la guerre du Péloponnèse comme une valeur morale qui surclasse le droit. Elle est de loin préférable au droit. On comprend donc pourquoi Gorgias lui attribue le qualificatif « doux » et réserve à la loi celui de « dur ». Là où l'équité ne va pas sans tendresse et douceur, la loi articule, au contraire, la rudesse et la dureté.

Cette préférence de l'équité, mieux de la vertu de modération, par rapport à la rudesse du droit peut laisser penser que Gorgias récuse la loi. Autrement dit, on pourrait avoir le sentiment que la loi, si chère à Socrate dans le *Criton*⁴⁷, est reléguée à un second plan par le sophiste. Il s'en faut de tout. En effet, lorsque Gorgias loue la propension des soldats à l'équité, cela ne signifie pas que ce sophiste milite pour une réduction de la loi à néant. Ce dont il est question chez Gorgias, c'est la dénonciation de l'inflexibilité et de la rigueur contraignante de la loi au nom de laquelle le maître de Platon est passé de vie à trépas. Contre cette cruelle rigueur et inflexibilité de la loi, le sophiste insiste sur une justice naturelle modérée. Parlant des victimes de la guerre du Péloponnèse, il affirme précisément :

Ces hommes, dotés d'une excellence inspirée par les dieux tout en étant voués à l'humaine mortalité, préfèrent souvent la douceur d'un caractère indulgent à l'arrogance du droit, souvent à la rigueur de la loi la vertu du discours parce qu'ils jugeaient que cette loi est la plus divine et la plus universellement partagée : et dire et taire et faire ce faut quand il faut.⁴⁸

Il ressort de ces propos que la douceur et l'indulgence de l'équité sont préférables à la rigueur de la loi et à l'arrogance du droit. Dans ce sens, les conditions et les moyens d'application de la loi dans toute sa rigueur peuvent être réunis, mais l'on doit renoncer à y recourir au nom de l'équité. En d'autres termes, pour Gorgias, si l'équité peut permettre la résolution d'un problème, point n'est besoin d'en appeler à la loi. Cette modération qui arrête la force quand il faut et comme il faut, voilà la vertu de ces victimes de la guerre du Péloponnèse qui doit retenir l'attention. Qu'on en juge par ses propres propos : « attentionnés à l'égard des usages,

⁴⁶ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1029.

⁴⁷ Platon, *Criton* in *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1965.

⁴⁸ Pradeau (Jean-François), (Dir), *Les Sophistes, tome I, De Protagoras à Critias : Fragments et témoignages*, trad. Mauro Bonazzi, Luc Brisson et alli, Paris, G.F., 2009, p. 135.



ils savaient arrêter par le bon sens de leurs réflexions l'égaré de la force »⁴⁹. Ainsi, en dépit de la loi et du droit positif, Gorgias, à travers son oraison, appelle à une modération basée sur l'équité, donnant ainsi la preuve de son intérêt pour la morale.

En plus de l'équité, Gorgias a insisté sur le respect des dieux et sur la loyauté de ces soldats victimes de la guerre du Péloponnèse envers leurs parents, amis et concitoyens. Le sophiste remarque avec satisfaction que ces soldats étaient respectueux des dieux. Qui plus est, ils entretenaient des relations de fidélité et d'honnêteté avec leurs parents, amis et concitoyens. Écoutons le : ces soldats morts au combat « étaient respectueux des dieux ; par égard aux rites, ils étaient pieux envers leurs parents ; par égard à l'équité, ils étaient justes envers leurs concitoyens ; par égard à la loyauté, ils étaient dévoués envers leurs amis »⁵⁰. Le respect des dieux et la loyauté envers les parents, amis et concitoyens, sont donc autant de vertus que ce sophiste admire. Par l'orientation de son oraison funèbre vers la mise en valeur de ces vertus, Gorgias semble inviter tous ses concitoyens à l'observance des valeurs morales. Cela relève incontestablement d'une attitude moraliste.

L'intérêt des sophistes pour la morale est aussi manifeste à travers l'apologie de la pudeur et de la justice perceptible dans le mythe protagoréen de Prométhée et d'Épiméthée. Un rappel succinct de l'économie générale de ce mythe peut permettre de constater l'intérêt de Protagoras pour les vertus de la pudeur et de la justice. Ce mythe révèle en substance qu'après la création des espèces mortelles par les dieux, « les humains [...] vécurent d'abord dispersés, et aucune ville n'existait »⁵¹. Sous la menace des animaux, « toujours et partout plus forts »⁵², la nécessité de vivre-ensemble s'imposa aux hommes. Cependant, une fois rassemblés, « ils se lésaient réciproquement faute de posséder l'art politique, de telle sorte qu'ils recommençaient à se disperser et à périr »⁵³. Cette incapacité des humains à vivre ensemble obligea Zeus, par l'entremise d'Hermès, à « porter aux hommes la pudeur et la justice »⁵⁴ pour la sauvegarde de l'humanité. Ces quelques mots expriment une ferme défense des vertus de la justice et de la pudeur. Ils montrent que « certaines valeurs morales, [la

⁴⁹ Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, op.cit., p. 1029.

⁵⁰ Idem, pp. 1029-1030.

⁵¹ Platon, *Protagoras in Protagoras. Gorgias. Ménon*, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1984, 322b.

⁵² Ibidem.

⁵³ Ibidem.

⁵⁴ Platon, *Protagoras in Protagoras. Gorgias. Ménon*, op. cit., 322 c.



pudeur et la justice notamment], permettent, à elles seules, le salut de l'homme, en lui rendant possible la vie en société »⁵⁵. En effet, le sophiste fait porter le choix de Zeus, non sur des valeurs immorales, mais sur les vertus de la pudeur et de la justice. Autrement dit, ce ne sont ni la ruse, ni le mensonge, encore moins l'exubérance et la démesure dionysiaques, que le sophiste préconise comme antidotes au péril de l'humanité. Pour Protagoras, seules les vertus politiques de la pudeur et de la justice sont salutaires pour l'humanité. À l'en croire, elles peuvent être créatrices de liens familiaux, amicaux et sociaux. Une telle mise en valeur de la pudeur et de la justice est symptomatique d'un intérêt indéniable du sophiste pour la morale.

Mais ce qui est remarquable dans cette apologie de la justice et de la pudeur, c'est la règle qui préside à la répartition de ces valeurs. En effet, selon Protagoras, Hermès s'interrogeait s'il convenait de répartir la pudeur et la justice à l'instar de la répartition divine des arts et des sciences médicales où « un seul médecin suffit à beaucoup de profanes »⁵⁶. Ou était-ce de manière universelle de sorte que tous les humains puissent prendre part à ces vertus ? « Entre tous, répondit Zeus, et que chacun en ait sa part »⁵⁷. Pour Protagoras, l'option d'une répartition égalitaire et universelle de la justice et de la pudeur est la plus éminente. En effet, les vertus ne doivent pas être l'apanage d'une minorité d'individus comme c'est le cas pour les arts et sciences médicales. Tous les hommes, sans exception, doivent recevoir la pudeur et la justice en partage. Aucun individu ne doit valablement s'estimer exclu dans la répartition protagoréenne des vertus de la justice et de la pudeur. C'est justement pour cette raison que Romilly compare ces deux vertus à des denrées de première nécessité⁵⁸. Autant aucun individu ne peut se passer de la consommation des denrées de première nécessité, autant la justice et la pudeur sont indispensables, voire incontournables pour tout être humain.

En se limitant à cette seule répartition de la pudeur et de la justice entre tous les hommes, on pourrait penser que le sophiste s'est juste contenté de prononcer un discours moralement correct, sans se soucier de la pratique effective de ces vertus. Comme tel, il pourrait être assimilé à un concepteur de règles morales chimériques qui ignorent le contact avec la réalité. Mais, à vrai dire, le mythe de Protagoras transcende le seul discours du moralement correct. Il ne se limite pas à une éthicité n'ayant aucun rapport avec la pratique de

⁵⁵ Romilly, op. cit., p. 191.

⁵⁶ Ibidem.

⁵⁷ Platon, *Protagoras in Protagoras. Gorgias. Ménon*, op. cit., 322d.

⁵⁸ Romilly, op.cit., p. 195.



la vertu. Il porte en lui le projet du moralement pratique. Cette exigence du moralement pratique est traduite par les propos suivants de Zeus instituant une sanction pour quiconque se déroberait à la justice et à la pudeur : « Tu établiras cette loi en mon nom ; que tout homme incapable de participer à la pudeur et à la justice doit être mis à mort, comme un fléau de la cité »⁵⁹. L'idée que véhiculent ces propos est que tout homme incapable d'observer la pudeur et la justice doit être sanctionné. Cette sanction a pour objectif de donner un caractère absolu au respect de la justice et de la pudeur. Elle veut dissuader tout individu qui serait tenté d'enfreindre les vertus. Car la société ne peut survivre si ces principes moraux ne sont pas observés et respectés.

En référence à ces vertus morales de l'équité, de la loyauté, de la pudeur et de la justice perceptibles dans la sophistique, on peut affirmer que les sophistes ont manifesté un intérêt pour la morale. Plus précisément, par l'apologie de ces différentes vertus, les sophistes replongent l'individu au cœur de la morale, rendant ainsi infondée l'accusation d'immoralisme de Nietzsche.

Conclusion

Nietzsche a considéré les sophistes comme ses prédécesseurs dans la réfutation de la morale. Pour lui, la sophistique est une expression accomplie de l'immoralisme. Dans cette perspective, on ne saurait identifier correctement la sophistique sans la mettre dans un rapport absolu avec l'immoralisme. La présente analyse a tenté de montrer que cette conception qui identifie la pensée des sophistes à un immoralisme pur et simple est excessive. Si les sophistes, par la théorie des antilogies et par leur supposée érection des pratiques immorales des Grecs en valeurs philosophiques, semblent saper les fondements ontologiques de la morale, on ne saurait conclure que toute la sophistique nie et s'affranchit des principes moraux. La sophistique recèle une théorie critique intransigeante de la dépravation à travers le dialogue prodicossien de la dame dépravée et de la dame vertueuse. Qui plus est, elle interpelle et appelle au respect des valeurs morales cardinales de l'équité, de la loyauté, de la pudeur et de la justice à travers l'oraison funèbre prononcée par Gorgias et le mythe protagoréen de Prométhée et d'Épiméthée.

⁵⁹ Platon, *Protagoras* in *Protagoras. Gorgias. Ménon*, op. cit., 322d.



Réduire la sophistique à un immoralisme pur et simple, comme l'a fait Nietzsche, est en soi une vaine tentative d'occultation des écrits moralistes des sophistes. Ce réductionnisme passe sous silence la critique sophistique de la dépravation, de même que la valorisation de la vertu, de l'équité, de la loyauté, de la pudeur et de la justice contenue dans les écrits de Protagoras et de ses pairs.

Bibliographie

Aristote, *Les Réfutations sophistiques*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1977.

Dherbey (Gilbert Romeyer), *Les sophistes*, Paris P.U.F., Que sais-je n°2223, 1985.

Cassin (Barbara), *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995.

Dumont (Jean-Paul), (Dir), *Les Présocratiques*, trad. Jean-Paul Dumont, Jean-Louis Poirier et alli, Paris, Gallimard, 1988.

Dumont (Jean-Paul), *Les Sophistes : Fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1969.

Facendis (Dario De), « Compte rendu de *L'effet sophistique* de Barbara Cassin » in *Philosophiques* [en ligne], Vol. 25, n°1, 1998, pp. 121-125.

Godin (Christian), *La Philosophie : Antiquité, Moyen Âge et Renaissance*, Paris, Éditions First-Gründ, 2008.

Gomperz (Théodore), *Les penseurs de la Grèce : Les sophistes*, Paris, Manucius, 2008.

Gottlieb (Anthony), *Socrate*, trad. Ghislain Chaufour, Paris, Seuil, 2000.

Heidegger (Martin), *Nietzsche*, tome II, trad. Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.

Laërce (Diogène), *Vies et doctrines de philosophes illustres*, trad. Marie Odile Goulet Gazé, Paris, Librairie Générale Française, 1999.

Nietzsche (Friedrich), *La naissance de la tragédie*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1940.

Nietzsche, *Le Crépuscule des idoles*, trad. Éric Blondel, Paris, Hâtier, 2001.

Nietzsche (Friedrich), *La Volonté de puissance*, trad. G. Bianquis, Paris, Gallimard, 1938.



Revue Baobab: numéro 10

Premier semestre 2012

Platon, *Criton* in *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1965.

Platon, *La république*, livre I, trad. Robert Baccou, Paris, G.F., 1966.

Platon, *Timée* in *Sophiste. Politique. Philèbe. Timée. Critias*, trad. Émile Chambry, Paris, G.F., 1969.

Platon, *Protagoras* in *Protagoras. Gorgias. Ménon*, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Platon, *Gorgias* in *Protagoras. Gorgias. Ménon*, trad. Alfred Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

Pradeau (Jean-François), (Dir), *Les Sophistes, tome I, De Protagoras à Critias : Fragments et témoignages*, trad. Mauro Bonazzi, Luc Brisson et alli, Paris, G.F., 2009.

Romilly (Jacqueline De), *Les Grands sophistes de l'Athènes de Périclès*, Paris, Librairie Générale Française, 1989.

Zongo (Alain Casimir), « Élitisme platonicien et égalité d'éducation en question » in *Le Cahier philosophique d'Afrique*, n°006, 2008, pp. 171-193.