

Du refus platonicien des approches sophistiques : pour une vertu sociale

Amed Karamoko SANOGO,

Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Introduction

Les sophistes, d'une certaine manière, ont donné naissance à la philosophie de Socrate, dans la mesure où le père tutélaire de la philosophie occidentale et ses disciples ont constitué une grande partie de leur réflexion en critiquant les thèses sophistiques relatives à la justice, la piété et la question de l'être. Cela pourrait laisser croire que les doctrines des sophistes sont enclines à toute recherche de vertu. En accord avec cette idée, Grote et Dumont voulaient faire des sophistes des citoyens honnêtes¹. Selon Dumont, ils « ont été bien davantage éducateurs et moralistes »². Pour lui, les sophistes sont des exemples d'éducateurs de citoyens modèles. Cependant, la critique contre les sophistes, à travers les écrits d'auteurs tels que Platon et Nietzsche³, contribue à les cataloguer et permet de soutenir qu'ils développent l'existence d'une culture immorale.

Dès lors, une question essentielle effleure l'esprit: le refus platonicien de la sophistique incarne-t-il une vertu sociale ? L'analyse de cette question centrale induit celle des interrogations suivantes : en quoi les pensées sophistiques constituent-elles une crise de valeurs socio-politiques et morales ? Comment l'immoralisme athénien, en particulier, est-il une conséquence de leur rejet des valeurs ? Dans quelle mesure la pensée platonicienne peut-elle, contrairement aux pensées sophistiques, servir de fondement d'une vertu sociale ?

Le but de cet article consiste à appréhender le mépris des valeurs qui met à mal nos sociétés à travers une grille de lecture. Cette lecture permettra de mettre en relief certaines théories platoniciennes qui, à elles seules, rendent possibles la vie en société.

En vue d'atteindre ce but, notre analyse s'articulera autour de trois axes : le premier axe présentera certaines critiques de la morale formulées par les sophistes. Cela nous permettra, à travers le deuxième axe, de relever le danger qu'il y a à rejeter les valeurs sociales liées au bon fonctionnement de la société. Enfin, dans le dernier axe, nous tenterons

¹ Cette idée est la pensée de Grote qui voyait en la sophistique « des parangons de vertu ». La critique est faite par NIETZSCHE Friedrich dans son œuvre *La Volonté de puissance*, traduction G. Bianquin, Paris, Gallimard, 1938, p. 52.

² DUMON Jean-Paul, *Les Sophistes : fragments et témoignages*, Paris, PUF, 1969, p. 17.

³ « Dans l'établissement du rapport de coïncidence entre la sophistique et l'immoralisme, Nietzsche a joué un rôle décisif » sur la plume duquel nous n'allons pas nous étendre. YÉO Kolotioloma Nicolas, « La question de la morale chez les sophistes : Controverse avec Nietzsche », in *Revue Baobab*, n° 10, Premier semestre 2012, p. 1.

d'exposer la contribution platonicienne à l'avènement d'une société empreinte de vertu, à travers le refus des thèses immorales des sophistes.

I- Le relativisme des sophistes comme fondement de la crise des valeurs

Le terme sophiste a, en principe, une valeur étendue. L'on aurait pu appliquer ce mot à des gens comme Socrate ou Platon pour désigner des maîtres à penser, des maîtres à parler, des professionnels de l'intelligence. Toutefois, le mot sera réservé à un groupe de personnes et il restera attaché au type d'enseignement que ces personnes professaient. Le terme *sophiste* les présente comme de véritables professionnels du savoir. En effet, « vêtu, comme le rhapsode, d'un manteau de pourpre, le sophiste récitait à Olympie ou dans quelque autre cité, devant ses compatriotes accourus en grand nombre pour assister aux jeux, non plus les anciens poèmes épiques, mais les discours d'apparat dont il était l'auteur »⁴.

Le relativisme désigne un ensemble de doctrines variées ayant pour point commun la défense de la thèse selon laquelle la pensée et la morale peuvent se concevoir par rapport à autre chose qu'à elles-mêmes. Elles ne sont pas fondées sur un absolu qui serait transcendant. Le relativisme épouse un point de vue selon lequel le sens et la valeur des croyances et des comportements humains n'ont pas de références absolues. Les relativistes, notamment les sophistes, rejettent avec hardiesse certaines traditions courantes telles que la vérité sur l'être, l'existence des dieux et le sens ordinaire de la justice. Aucune transcendance, aucun absolu ne résistent à leur pensée désormais sûre d'elle et prête à tout renverser.

Les Grecs étaient guidés par un grand sens du non-être et de la vérité. Ils parlaient de l'univers en affirmant son unité et sa diversité. Parménide, dans un de ses fragments, soutenait l'idée d'un principe immuable : « L'être est increé et impérissable, complet, unique, immobile et sans fin »⁵. Il déclarait, de façon exacte, l'inexistence du non-être : « L'être est et le non-être n'est pas ». Or, Gorgias contredit ce principe parméniénien en estimant que l'être est non-perceptible, méconnaissable et incommunicable à autrui. Jacqueline de Romilly résume la thèse de Gorgias en ces termes : « Rien n'est, l'être, en admettant qu'il soit, n'est pas perceptible ; en l'admettant perceptible, il est incommunicable »⁶.

⁴GOMPERZ Théodor, *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, trad. M. A. Raymond, Paris, Payot, 1928, p. 453.

⁵ Cité par Jacqueline de ROMILLY dans *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p.137.

⁶ PARMENIDE ; Jacqueline de ROMILLY, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p.151.

La thèse du sophiste Gorgias est à comprendre à la lumière du principe de contradiction. En effet, si l'on applique au non-être l'idée selon laquelle l'être est, on est en droit de dire que le non-être est le non-être. En d'autres termes, si quelque chose est, c'est ou l'être ou le non-être. Ou bien, l'être et le non-être. Pour lui, si l'être est, il ne peut être ni engendré, ni non-engendré. Avec ces démonstrations critiques, ce qui est à retenir, c'est l'idée que l'on ne peut rien savoir, rien affirmer sur l'être. Gorgias veut montrer que les réflexions sur l'être sont, dans leur principe, vaines. En ne laissant rien subsister de sûr ni même de pensable, Gorgias ouvre, pour ainsi dire, les portes au relativisme de Protagoras.

Protagoras, dans son traité sur *La Vérité* déclare que « l'homme est la mesure de toute chose, pour celles qui sont mesures de leur être, pour celles qui ne sont pas mesures de leur non-être »⁷. Pour lui, l'être se ramène au paraître. En d'autres termes, il n'y a pas de vérité en dehors de la sensation et de l'opinion. Cette façon de comprendre pourrait s'élargir à notre jugement, pour ce que nous éprouvons, nos appréciations sont subjectives et relatives. Plus encore, elles ne valent que pour nous-mêmes. Ainsi, Protagoras fait de l'homme la mesure de toute chose. Le terme homme signifie que celui-ci renonce à ses relations avec l'être, qu'il renonce également à toute vérité qui serait liée aux dieux.

Dans son traité *Sur les dieux*, Protagoras, cité par Romilly, écrit ceci : « Sur les dieux, je ne puis savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quelle forme est la leur ; bien des circonstances empêchent de le savoir : l'absence de données sensibles et la brièveté de la vie »⁸. Il semble que ce traité fut brûlé sur la place publique à Athènes. L'auteur de la pensée ne considérait que le point de vue de la connaissance et non de la croyance ou la foi. C'est pourquoi, il emploie deux fois dans la phrase le mot "savoir". Protagoras veut donc dire que l'on ne sait rien sur les dieux, et non pas qu'ils n'existent pas. Le doute de Protagoras n'est pas à confondre à l'athéisme. Ce qui est remarquable chez lui, c'est l'idée de partir de l'homme pour connaître les dieux. Vraisemblablement, son analyse repose sur l'humanisation des données traditionnelles.

Cette façon de faire marque une révolution dans l'esprit des Athéniens. En effet, affirmer que l'homme ne peut savoir si les dieux existent est indiscutable du point de vue de la connaissance, du savoir. Cependant, l'affirmation va à l'encontre des traditions religieuses en usage ; elle les met en doute, voire les condamne. Dès lors, Protagoras suscite le scandale et ouvre le chemin de l'impiété. Les dieux étaient indissolublement liés à la vie de la cité. Ils

⁷ Fragments B1 de PROTAGORAS, cité par Jacqueline de ROMILLY, dans *Les grands sophistes de l'antiquité de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p.123.

⁸PROTAGORAS, cité par Jacqueline de ROMILLY, Ibid., p.147.

protégeaient la cité, mais aussi la morale, les serments et les lois qui assuraient le bon ordre de la cité. À partir du moment où l'on admettait que les dieux pourraient ne pas exister du tout, l'ensemble de ces fondements civiques et moraux semblaient pouvoir s'effriter.

Après Protagoras, Prodicos ne considère plus la question, en effet, que sous le seul angle de la connaissance. Il en donne une explication anthropologique et positiviste. Il dit, en effet, dans un passage que cite Jacqueline de Romilly que « le soleil, la lune, les fleuves et les sources, ainsi que tout ce qui favorise la vie, avaient été considérés par les anciens comme des divinités, à cause de leur utilité comme le Nil pour les Égyptiens »⁹. Prodicos appelle dieux, outre le soleil et la lune, les fleuves et les sources. De ces quatre éléments sort, pour tout, le principe vital. Il se place ici dans le droit fil de la religion grecque. En celle-ci, les dieux sont étroitement liés aux phénomènes naturels, ou plutôt les constituent. L'utilité, l'explication naturaliste et le souci comparatiste qui constituent le fond de la pensée du sophiste sont un sentiment de la nature.

Ce sentiment de la nature est bien étranger aux Grecs. La croyance aux dieux ne peut pas être un phénomène conçu comme un monde objectif distinct d'un dieu transcendant. Mais, les dieux ne se contentent pas d'être la nature, ils font aussi découvrir à l'homme ce qui, dans cette nature, peut lui être le plus utile. Ainsi, la théologie naturelle de Prodicos est audacieuse. Elle est la marque d'une avancée rationaliste ne laissant guère de place au souci religieux. Chez Prodicos, les dieux s'occupent des affaires humaines contrairement à Thrasymaque chez qui ils ne s'en soucient pas. Selon lui, « les dieux ne voient pas les affaires humaines ; autrement, ils ne négligeraient pas le plus grand des biens humains, la justice ; nous voyons, en effet, que les hommes ne la pratiquent pas »¹⁰. Thrasymaque constate avec amertume que la justice divine a toujours posé des problèmes. Dans la réalité de tous les jours, des difficultés sinon des injustices existent ; tout se passe comme si le monde était abandonné par les dieux. La justice ne règne pas. Il constate les malheurs de l'homme. En réalité, les dieux sont absents ou, s'ils existent, leur existence est une invention pour faire peur aux hommes. La fin de la croyance en la providence entraîne celle de la croyance en des valeurs traditionnelles dont la principale était les lois.

Cette crise se justifie par une théorie de la nature. Les sophistes Hippias et Antiphon instaurent une opposition tranchée entre la nature (*physis*) et la loi (*nomos*). Au bénéfice de la nature, la loi est durement remise en cause. Le *nomos* est incapable de faire régner une

⁹PROTAGORAS, *Sur les dieux*, cités par Jacqueline de ROMILLY dans *les grands sophistes de l'antiquité de Périclès*, Paris, Éditions de Fallois, 1988, p.151.

¹⁰ Fragment B8 de THRASYMAQUE, cité par Jacqueline de ROMILLY dans *les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, Édition de Fallois, 1988, p.155.

véritable justice. La nature pour Hippias joue le rôle de norme universelle qui surmonte le particularisme du *nomos*. Dans le *Protagoras*, Hippias se pose en arbitre entre Protagoras et Socrate. Il fait appel à la fraternité qui, pour lui, unit tous les hommes. Écoutons ce qu'il dit : « Moi, je pense que vous êtes tous de même naissance, parents et concitoyens par la nature et non par la loi »¹¹. Ce passage justifie qu'il existe une bienveillance spontanée de l'homme pour son semblable. C'est dire qu'aux yeux d'Hippias, la nature crée une sociabilité que la loi détruit. En effet, au sein d'une société, des groupes se forment et sont mis à mal par les calomnies. Ici, les lois, parce qu'elles ne punissent pas les calomniateurs à l'instar des voleurs, prouvent leur insuffisance. La nature n'est donc pas un lieu de brutalité ; elle est, pour Hippias, commente Fraisse, « le principe de toute bonne entente »¹².

Ce qui frappe dans ce passage, c'est l'idée que les injonctions de la nature se trouvent fondées alors que celles de la loi ne le sont pas. Cela permet de comprendre la force de la nature et la faiblesse de la loi. Autrement dit, l'être de la loi qui est d'opinion n'est rien tandis que celui de la nature existe indépendamment de l'idée qu'on en a. Par conséquent, il est en vérité.

En somme, Protagoras, Prodicos et Thrasymaque ont défendu des valeurs ou vertus. Mais, ils l'ont fait à partir de la table rase¹³ que l'on vient de présenter. En effet, ils sont partis de cette table rase pour reconstruire, sur d'autres fondements, une nouvelle morale dont l'homme est l'épicentre. Les différentes prises de position sur des aspects de la vie traditionnelle d'Athènes ne vont pas sans danger. L'un de ces dangers est l'immoralisme.

II- L'immoralisme comme conséquence du rejet des valeurs

La crise qu'a connue la cité d'Athènes au V^e siècle avant Jésus-Christ est due, en grande partie, à l'influence décisive des sophistes sur la moralité des citoyens. Selon Thucydide, il fallait « aux gens des satisfactions rapides, tendant à leur plaisir, car leurs personnes comme leurs biens étaient, à leurs yeux, sans lendemain. L'agrément immédiat et tout ce qui, qu'elle qu'en fut l'origine, pouvait avantageusement y contribuer, voilà ce qui prit la place et du beau et de l'utile. Crainte des dieux ou loi des hommes, rien ne les arrêtaient »¹⁴. Ce passage décrit éloquemment l'atmosphère au sein de laquelle les hommes mettaient à

¹¹ PLATON, *Protagoras*, 337c, in *Œuvres complètes*, trad. A. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

¹² FRAISSE Jean- Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, J. Vrin, 1974, p.98.

¹³ ROMILLY Jacqueline, *Les grands sophistes de l'antiquité de Périclès*, Paris, Fallois, 1988, p.156.

¹⁴ THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, trad. J. Romilly, Paris, Robert Lafont, 1990, p.273.

mal tout ce qui était vénéré ; les dieux et les lois. La critique de la justice par les sophistes passait par une distinction radicale entre la nature et la loi.

L'opposition entre la nature et la loi opérée par les maîtres de la rhétorique¹⁵ était une simple méthode d'investigation, un instrument intellectuel, une analyse théorique qui, malheureusement, est devenue une œuvre d'immoralisme. En effet, soutenir que les lois positives sont celles que les hommes ont décrétées, s'étant mis d'accord sur ce qu'il faut faire et ce qu'il faut fuir, c'est admettre le caractère conventionnel des lois.

Aussi, convient-il de le rappeler, la justice était la règle d'or de la morale grecque. Or, l'attitude des sophistes jusqu'ici montre clairement qu'elle était en crise. On agissait le plus souvent au mépris de cette justice : « Depuis longtemps Thrasymaque blâme (ses) biens, et loue l'injustice »¹⁶. Il part du principe que le droit est rarement écouté et que la force est déterminante. Selon lui, les hommes ne pratiquent pas la justice. De ce point de vue, les hommes se trouvent dans un univers régi par des rapports de force justifiant une action pratique. Autrement dit, la quête de l'origine de la justice conduit à la retrouver dans les règles édictées par les plus forts.

Cette conception de la justice fondée sur les rapports de force est bien traduite par Thucydide. Analysant les relations entre les cités, il conclut que la justice et la loi n'ont aucune place. Pour lui, les relations sont fondées sur le désir de sécurité, sur le désir de puissance et sur la crainte ; « et il a toujours été chose établie que le plus faible soit tenu en respect par le plus puissant »¹⁷. La présentation de l'historien repose sur un rapport de force entre les membres de la société. Nous avons là une constatation qui se rapproche des vues du sophiste Thrasymaque.

Tout naturellement, ces propos poussent les Athéniens à se montrer sceptiques à l'égard de la justice. Écoutons-les : « Vous le savez comme nous, disent-ils, 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 »¹⁸. Toutefois, les propos des Athéniens sur la justice montrent ce que les thèses des sophistes avaient de dangereux pour eux. Platon tente de montrer que l'enseignement nouveau des sophistes implique l'immoralisme. Il reprend la thèse d'Antiphon pour qui la loi et la nature se contredisent.

¹⁵ La rhétorique est un enseignement qui porte sur l'analyse théorique, sur le style et la pensée, sur l'efficacité et la formation intellectuelle. Elle vise une séparation radicale entre la forme et le fond du discours.

¹⁶ PLATON, *La République*, 358a-359a, Op., cit.

¹⁷ THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, traduction, J. De Romilly, Paris, Robert Laffont, 1990, p.209.

¹⁸ THUCYDIDE, *Ibid.*, p. 477.

Dans *La République*, Platon affirme que « selon la nature, en effet, ce qui est laid, c'est toujours le plus désavantageux, subir l'injustice ; selon la loi, c'est de la commettre »¹⁹. L'idée de laideur fait penser a priori à l'admiration des forts. Il s'adresse ici à celui qui serait puissant pour fouler aux pieds toutes les lois arbitraires, et imposer sa domination. C'est dans le même courant de pensée que Thrasymaque célébrait l'injustice de l'individu tout-puissant quand il déclarait l'injustice plus belle, plus libre, plus dominatrice. Selon lui, « la nature elle-même, nous prouve qu'en bonne justice celui qui vaut le plus doit l'emporter sur celui qui vaut le moins »²⁰. Pour lui, les animaux, les hommes en guerre et les conquérants agissent « selon la vraie nature du droit, et par Zeus, selon la loi de la nature »²¹. Ces propos marquent une distinction entre les dires de Calliclès et ceux des sophistes. En effet, aucun des sophistes à notre connaissance, n'avait revendiqué un tel droit selon la nature : le droit du « plus fort »²² comme le défendait Calliclès. S'il en était ainsi, le plus fort « se révolterait, se dresserait en maître devant nous, lui qui était notre esclave ; et alors brillerait de tout son éclat le droit de la nature »²³.

Ce droit de la nature vient, pour ainsi dire, transformer ce qui était une analyse théorique chez le sophiste Antiphon, en une règle de conduite. Thrasymaque, comme Antiphon, part de l'idée de la supériorité de la loi de nature sur la loi-convention. Mais il ne tire pas la même conclusion politique qu'Antiphon, c'est-à-dire affirmer l'égalité de tous devant la nature. Il aboutit au contraire à une idée différente. En effet, pour lui, la loi naturelle, c'est la loi de la jungle, c'est le droit du plus fort. La conclusion politique semble être la suivante : l'homme fort ou l'État fort peut, sans enfreindre la loi naturelle, se passer des *nomoi* (lois), les transgresser ou les ignorer. C'est ce qu'affirme Calliclès. Selon lui, l'homme supérieur ne doit pas tenir compte de la masse faible et ignorante, et moins encore des lois émanant d'elle. Dès lors, l'homme le plus heureux, le modèle vers lequel l'on doit tendre, c'est le tyran, celui qui, maître absolu du pouvoir, se laisse dominer par ses passions et s'efforce de les satisfaire toutes, sans tenir compte ni des hommes ni des lois. Dans *La République* de Platon, Thrasymaque cite la tyrannie²⁴ comme l'exemple de la justice accomplie. Pour lui, l'injustice est enviée de tous. Elle n'est ni blâmée ni punie.

Nous voyons ici le danger des analyses sophistiques avec, en toile de fond, l'immoralisme. Dès lors, la réaction la plus immédiate, comme on peut s'y attendre, est

¹⁹ PLATON, *La République*, 483a, Op., cit.

²⁰ Idem, 483a.

²¹ PLATON, *La République*, 483a, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²² Selon la compréhension des sophistes, le « plus fort » renvoie à la puissance physique et intellectuelle.

²³ Idem, 484a.

²⁴ Idem, 344a.

un remise en question du courant sophistique en vue de poser les jalons d'une véritable cohésion sociale, de la vie raisonnable²⁵.

III- La contribution platonicienne pour une société vertueuse

Les attaques contre la sophistique sont légion. Mais elles visent, pour la plupart, moins les sophistes eux-mêmes que les thèses qu'ils défendent. Les critiques qui nous paraissent les plus fondées sont celles formulées par Platon. Les définitions platoniciennes du sophiste dans son dialogue éponyme ont un rapport avec l'activité mercantile. Platon fait du sophiste un chasseur intéressé. C'est « dans la chasse intéressée, qui n'est qu'échange contre l'argent et sans couleur d'enseignement, la chasse que poursuit les jeunes gens riches et de bonne condition est bien ce qu'il faut appeler, du nom même, (...) la sophistique »²⁶. Écoutons Hippias à ce propos : « Je vois bien Socrate que tu ne saisis pas ce qui fait la valeur de notre profession ; si tu savais combien elle m'a valu d'argent, tu en serais étonné »²⁷. Il faut comprendre par-là que Hippias, par ses entretiens avec les jeunes gens et les adolescents de Sicile, a amassé de fortes sommes d'argent. Cette époque était heureuse pour les pratiquants de l'art oratoire, et cela ne pouvait manquer de leur donner de véritables succès.

L'argent devient le principe hiérarchique et le moteur de la société. Le désir de s'enrichir se répand dans tout le corps social. Cela mènera les hommes à aspirer à un nouveau mode de société autour d'un principe central qui est l'égalité. De ce principe égalitaire, dérive la liberté, pour chacun, de faire ce qu'il désire faire ou ce qui lui plaît. Platon explique que cela mène à une société d'égoïstes où les sophistes sont insensibles à la présence de jeunes gens venus les écouter et inconscients de leur réalité de dépendance. Dans cette nouvelle société égalitaire, dit Platon, « tout se vaut »²⁸ : le fils vaut le père, la loi vaut la licence, le désir vaut l'aversion, obéir vaut commander, faire la guerre est équivalent à vivre en paix. Les repères se perdent et on confond l'essentiel avec l'accessoire. Toute différence et toute hiérarchie sont neutralisées. Autrement dit, rien n'est plus important, l'argent vaut la vie humaine, vaut les valeurs morales, tout se vend. « Une trop grande liberté (...) dégénère en licence »²⁹.

²⁵ ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1097b 22- 1098a 20, traduction, Tricot, Paris, Vrin, 1979.

²⁶ PLATON, *Le sophiste*, 223ab, in *Œuvres Complètes*, trad. A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1963.

²⁷ PLATON, *Hippias Majeur*, traduction V. Cousin, Paris, Hatier, avril, 2001, pp.8-9.

²⁸ L'institution démocratique athénienne est fondée sur l'affirmation de l'égalité de tous les citoyens dans leur participation aux affaires de la cité, qu'ils soient compétents ou non. C'est cette égalité isonomique (qui privilégie le nombre au détriment de la sagesse) que l'auteur de *La République* reproche aux acteurs de la démocratie. PLATON, *La République*, 558b-559b, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.

²⁹ PLATON, 636c, Op. cit.

Dès l'instant où la liberté devient la licence, chacun est libre, par nature, sans limite. Ainsi, se restreindre dans son agir est considéré comme préjudiciable à la liberté. Au contraire, les sophistes sont animés par le désir illimité d'accroître et de perpétuer leur liberté individuelle et financière. Le sophiste dont l'âme est gouvernée par le désir d'argent et de gain est, selon Platon, un homme intéressé au lieu d'agir par pure nécessité ; il est incapable de réaliser une cité juste parce qu'il est lui-même injuste.

Par ailleurs, avec la présence des sophistes dans la cité, l'unité du peuple est remplacée par la division. En effet, chaque sophiste ne vise que la satisfaction de ses propres désirs, et cela conduit au morcellement de la cité, à l'individualisme. La preuve de l'unité est difficilement admissible, lorsqu'il se trouve des négateurs (les sophistes) pour rejeter la prétention universelle des valeurs grecques et déclarer que toute valeur est relative à celui qui l'affirme³⁰. Or, selon Platon, l'unité de la cité est obtenue « lorsque la plupart des citoyens disent la même chose sous le même rapport »³¹. Cette convergence de vues est le chemin de la plus grande unité possible qu'il faut à la société.

De plus, l'enseignement des sophistes dans la cité grecque tend à mettre en concurrence les hommes, donc à les séparer les uns des autres, à défaire tout lien social et à engendrer la perte de la notion de lois, du principe de la cohésion et du bien commun. Le bien est, pour le fondateur de l'Académie, au centre du monde des Idées comme le principe d'ordre et d'harmonie. Il est universel, c'est-à-dire indistinctement principe de tout et de tous sans l'être de personne. « Ainsi donc, l'on doit arriver, dans la mesure du possible, à rendre commun, d'une manière ou de l'autre, même ce qui par nature est personnel comme les yeux, les oreilles, les mains, de façon qu'on ait l'air de voir, d'entendre, d'agir en commun ; à faire que tous, autant que possible, louent et blâment d'une seule voix, aient les mêmes sujets de joie ou d'affliction »³².

À l'instar d'Athènes, sous l'emprise des sophistes, Platon pense que les sociétés perdent leur équilibre dès lors que les principes qui les fondent s'éloignent de la recherche et de la pratique de la justice pour tous qui est un bien commun. La question qu'on peut se poser est la suivante : comment faire adhérer les hommes à un tel principe supérieur et universel ? La situation de crise que connaissent nos sociétés, d'Athènes à aujourd'hui, est avant tout humaine et morale. Il n'y a pas, pour Platon, de séparation entre l'homme pris individuellement et la société, de sorte que si l'homme change, la société change. Pour cette

³⁰ OLIVIN, Reboul, « Nos Valeurs sont-elles universelles ? », in *Revue française de pédagogie*, n° 97, octobre-novembre-décembre, 1991, p.1.

³¹ PLATON, 443^e, Op. cit.

³² PLATON, *Les Lois*, 739d, traduction, J. F. Pradeau et Luc Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 2006.

raison, le philosophe exige l'organisation de la société de manière à restaurer une « hiérarchie des valeurs »³³. Autrement dit, il est nécessaire de différencier l'important de l'accessoire, l'essentiel de l'éphémère. Platon explique que la liberté individuelle – comme celle des sophistes – conduit à des excès si elle n'est pas articulée à un bien qui dépasse l'individu et ses intérêts. Le bien commun doit être plus puissant que les désirs, les passions et les singularités individuelles. « Les attachements particuliers, quand ils sont aussi forts qu'exclusifs, peuvent, en effet, (être un) obstacle à la bonne entente générale »³⁴.

Les critiques platoniciennes dirigées contre les sophistes se situent également au niveau de l'absence d'une éducation à la sobriété. En effet, les sophistes sont des gens dont les désirs sont soumis à la possession de la richesse matérielle. Leur quête se trouve orientée vers l'avoir et non l'être. En d'autres termes, le monde de l'être est subordonné à celui de l'avoir. Or, l'être n'est pas ce qu'il a. Il se distingue de ce qu'il possède ou acquiert et qui s'ajoute à sa nature. L'avoir est, par excellence, le monde de l'extérieur et celui des objets. Il est le lieu de la possession éphémère tandis que l'être est celui du monde intérieur et celui des Idées et des essences éternelles. Au lieu de faire fortune au détriment des citoyens athéniens, les sophistes devraient leur apprendre à modérer leurs désirs, à orienter leur quête vers l'être et non vers l'avoir, à relier le désir individuel à la quête de la justice. « Ce qu'il faut léguer aux enfants (écrit Platon) ce n'est pas l'or mais une grande modération (...). Le juste milieu vaut mieux que tout »³⁵.

Au-delà de cette indication, Gabriel Marcel s'intéresse à la situation de l'homme sous l'emprise de l'avoir. Lorsqu'on s'identifie avec ce qu'on a, on ne résiste plus à la « tentation de penser que n'avoir plus rien c'est n'être plus rien »³⁶. D'où la signification marcellienne de la misère des hommes. Avec l'expérience des sophistes, l'on doit se convaincre que l'existence humaine ne porte pas en elle l'exigence de l'avoir. La véritable existence est une exigence ontologique³⁷.

Conclusion

En définitive, Platon attaque l'idéologie des sophistes qui est un relativisme et une menace évidente pour le dogmatisme métaphysico-religieux. Elle est aussi une menace pour les croyances et la morale traditionnelles, et une menace politique pour la cité grecque

³³ PLATON, 626d, Op, cit.

³⁴ PLATON, *La République*, Op., cit. Les notes n° 310 du livre V. p. 421.

³⁵ Ibid., 465c-466d.

³⁶ MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, p.104.

³⁷ Ibid. p.210.

classique. De même, parce que les idées constituent des absolues de référence, Platon invite à renoncer à l'opportunisme et au relativisme des sophistes. Car certaines théories défendues par ces derniers, étroitement liées, pour l'essentiel, aux mœurs, aux coutumes et usage sont de nature à porter atteinte, si on les ignore ou si on ne les récuse pas, à la pérennité de la communauté humaine.

La vie des hommes, selon le postulat platonicien, est attirée par le Bien. Le fondateur de l'Académie enseigne que l'âme humaine comporte une composante appelée *Thumos*. Celle-ci confère aux hommes une capacité d'indignation devant l'attitude nihiliste de la sophistique qui désoriente les valeurs³⁸ et les préceptes moraux. Cette ardeur courageuse peut susciter un réflexe de survie et une mobilisation capable de sauver la collectivité. Pour ce faire, il faut l'orienter dans la bonne direction en développant la partie supérieure de l'homme par l'étude et la pratique de la vertu. La vertu est une disposition à faire le bien. Selon Comte-Sponville, « le bien n'est pas à contempler ; il est à faire »³⁹. Cette conformité entre la démarche platonicienne et les résultats des investigations récentes sur les sociétés en crise axiologiquement parlant, témoigne de la perspicacité de ce visionnaire qui a apporté tant de lumière à la philosophie sociale et politique.

Références bibliographiques

Ouvrages

ANTIPHON, Fragment B.44A, cité par Dherbey, dans *Les sophistes*, Paris, Presse Universitaires de France, 1985.

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction, Tricot, Paris, Vrin, 1979.

BONAZZI, Mauro, « Protagoras d'Abdère », dans Jean-François PRADEAU, *Les Sophistes*, vol. 1, Paris, Flammarion, 2009.

COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, 1995.

DERBEY, Gilbert Romeyer, *Les sophistes*, Paris, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », n° 2223, 1985.

DUMONT, Jean-Paul, *Les Sophistes : fragments et témoignages*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

³⁸ Par valeurs nous entendons tout fait social- au sens dukheimien- ou de culture qui est conforme à la raison, à la nature humaine et qui répond positivement aux besoins fondamentaux de la majorité des membres d'une communauté des hommes.

³⁹ COMTE-SPONVILLE, André, *Petit traité des grandes vertus*, Presses Universitaires de France, 1995. p. 12.

- FRAISSE, Jean- Claude, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974.
- GOMPERZ, Théodor, *Les penseurs de la Grèce. Histoire de la philosophie antique*, traduction, M. A. Raymond, Paris, Payot, 1928.
- MARCEL, Gabriel, *Être et avoir*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La Volonté de puissance*, traduction G. Bianquin, Paris, Gallimard, 1938.
- PLATON, *Le sophiste*, in *Œuvres Complètes*, trad. A. Diès, Paris, Belles Lettres, 1963.
- PLATON, *Hippias Majeur*, traduction, V. Cousin, Paris, Hatier, avril, 2001.
- PLATON, *Le politique*, traduction, J. F. Pradeau et L. Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 2003.
- PLATON, *Les Lois*, traduction, J. F. Pradeau et L. Brisson, Paris, Garnier Flammarion, 2006.
- PLATON, *La République*, in *Œuvres Complètes*, traduction, Luc Brisson, Paris, Flammarion, 2008.
- PRADEAU, Jean-François, *Les sophistes. Écrits complets*, Vol. I et II, Paris, G.F., 2009.
- RAWLS, John, *La justice comme équité, une reformulation de la théorie de la justice*, traduction, Bertrand Guillaume, Paris, Édition La Découverte, 2003.
- ROMILLY, Jacqueline De, *Les grands sophistes de l'antiquité de Périclès*, Paris, Fallois, 1988.
- THUCYDIDE, *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, traduction, J. Romilly, Paris, Robert Laffont 1990.

Articles

- OLIVIN, Reboul, « Nos Valeurs sont-elles universelles ? », in *Revue française de pédagogie*, n° 97, octobre- novembre- décembre, 1991, pp. 5-11.
- YÉO, Kolotioloma Nicolas, « La question de la morale chez les sophistes : Controverse avec Nietzsche », in *Revue Baobab*, n° 10, Premier semestre 2012, pp. 244-259.