

Deux formes de naturalisme antique : la nature comme fondement d'éthiques contradictoires

Simon-Pierre Chevarie Cossette*

Résumé

Les éthiques de Calliclès et de Diogène de Sinope sont brièvement mises en parallèle. Elles sont radicalement contradictoires sur les questions du contrôle des désirs et de la relation avec autrui : la première est hédoniste et prône la domination ; la seconde défend à la fois une ascèse anti-hédoniste et une éthique de l'adaptation. Or, ces deux discours normatifs se ressemblent en ce qu'ils font tous deux appel à la nature pour fonder leurs thèses. De surcroît, Diogène et Calliclès défendent de véritables naturalismes au sens où leur recours à la nature n'est pas uniquement rhétorique, mais bien justificatif. Cela se manifeste, d'une part, par l'anticonventionnalisme des deux penseurs et, d'autre part, par l'inscription en faux de ces positions contre la vision antinaturaliste de Socrate. C'est dire que l'entreprise naturaliste antique fait face à de sérieux problèmes.

Alors que Socrate se distancie très clairement de l'étude de la nature pour fonder une éthique ou un mode de vie (*Mém.* I, 1, 11-16)¹, de nombreux penseurs grecs², notamment les stoïciens et les épicuriens³, ont soutenu des pensées que l'on pourrait qualifier de

* L'auteur est étudiant à la maîtrise en philosophie (Université de Montréal).

¹ Les références aux *Mémorables* (*Mém.*) de Xénophon se fondent sur la traduction de L.-A. Dorion parue en 2000 chez Les Belles Lettres. Dans la suite du texte, les références au *Gorgias* (*Gorg.*) de Platon se fondent sur la traduction de M. Canto-Sperber parue en 2007 chez Flammarion (collection « GF ») et les références à Diogène Laërce (DL) se fondent sur la traduction de Léon Paquet parue en 1992 chez Le Livre de poche (Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*).

² Barney, R. (2011), « *Callicles and Thrasymachus* ».

³ Long, A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les philosophies hellénistiques*, livre I, p. 29.

« naturalistes », c'est-à-dire qui affirment que l'observation de leur environnement – qu'il s'agisse des cités et des comportements naturels des hommes, des animaux ou des Dieux – peut guider l'élaboration d'un discours sur la manière dont l'homme devrait mener son existence. Il semble justement que ce soit en réaction aux thèses socratiques que des penseurs comme Calliclès ou Diogène de Sinope ont élaboré leur thèse naturaliste. C'est peut-être parce qu'ils ont une cible commune que Diogène et Calliclès sont si intéressants à mettre en parallèle. Une attention plus soutenue sur leurs philosophies fait émerger une question philosophique qui nous semble intéressante : comment expliquer que Diogène et Calliclès défendent des positions éthiques antagonistes alors qu'ils s'inspirent tous les deux de ce qu'on pourrait *a priori* considérer comme la même nature ?

Ce texte ne vise pas tant à présenter une comparaison minutieuse ni à répondre à cette question qui requiert une ample élaboration : ce sera l'objet d'un article à part entière. Il s'agit plutôt de tracer les grandes lignes d'un tel travail et surtout d'en justifier la pertinence. La première partie de ce compte rendu ne vise donc qu'à établir une structure de comparaison entre des penseurs qui ne semblent pas avoir été à ce jour comparés. Ceci fait, la deuxième partie entendra montrer, à partir d'éléments de la première, qu'interpréter Calliclès et Diogène dans une perspective naturaliste fait justice à la place réelle de la nature dans leur théorie. Il nous faudra donc prouver que les philosophies de Calliclès et de Diogène sont de réelles tentatives pour illustrer (ou déterminer, selon le sens voulu) une éthique de la nature.

1. Des éthiques contradictoires

La comparaison schématique entre Calliclès et Diogène se limitera à montrer que leurs éthiques s'opposent sous deux plans, soit celui de la réaction à l'environnement d'une part et celui de la relation aux désirs d'autre part.

L'éthique de Calliclès peut se comprendre comme une éthique de la domination :

Deux formes de naturalisme antique :
la nature comme fondement d'éthiques contradictoires

La justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités⁴.

Calliclès mobilise un argument naturaliste pour justifier sa position, argument qui se décline ainsi : la nature dévoile ce qui est juste ; or, la nature doit être observée dans des domaines où les conventions n'ont pas prise ; de surcroît, l'observation de la nature montre que les plus forts dominent les plus faibles ; donc, il est juste de dominer les plus faibles⁵. Calliclès se méfie de la démocratie athénienne, laquelle, croit-il, est contrôlée par les plus faibles, qui, faute de pouvoir mener une vie libre et épanouie, empêchent les autres de le faire en les harnachant avec la bride des conventions, plus précisément en « [disant] qu'il est vilain, qu'il est injuste, d'avoir plus que les autres et que l'injustice consiste justement à vouloir avoir plus⁶ ».

À l'éthique de la domination de Calliclès, nous pouvons opposer l'éthique de l'adaptation de Diogène. Celui-ci essaie de travailler sur « la façon de s'adapter aux circonstances » (DL VI, 22) comme clef du bonheur et de la liberté. C'est, en effet, en tenant compte du fait que nos malheurs viennent bien plus de nos perceptions des événements que de ceux-ci que nous pouvons apprendre à vivre une vie digne d'être vécue. Il faut donc renouer avec la « vie facile » que les dieux ont accordée aux hommes, mais qui leur échappe (DL VI, 44). C'est à un mode de vie renouvelé, qui consiste en une série d'épreuves que le cynique s'impose à lui-même pour apprendre à s'adapter aux circonstances les plus extrêmes, que Diogène convie ses concitoyens.

Diogène et Calliclès défendent également des pensées rivales sous le rapport de la valeur des désirs. D'un côté, Calliclès défend un hédonisme : il faut non seulement « laisser aller ses propres passions » (*Gorg.* 492a), mais les entretenir. Lorsque Socrate compare le mode de

⁴ *Gorg.* 483c.

⁵ Barney, R. (2011), « *Callicles and Thrasymachus* ».

⁶ *Gorg.* 483b-c.

vie de plaisirs proposé par Calliclès à la vie d'un homme occupé à remplir un tonneau percé avec une passoire (*Gorg.* 493e), Calliclès rétorque que la vie qui vaut la peine d'être vécue est précisément celle où l'on renverse le plus possible un tonneau qui comporte de grands trous (*Gorg.* 494a). L'hédonisme de Calliclès, il faut le souligner, est surtout la conséquence d'un rejet des restrictions de la tempérance plutôt que sa cause⁷. L'homme qui subit l'injustice sans pouvoir se porter assistance à lui-même est un esclave (*Gorg.* 483b) ; or, empêcher autrui ou s'empêcher soi-même (par la tempérance) d'entretenir et de combler ses désirs est une injustice selon la nature ; donc, autant la tempérance que les conventions qui contraignent à limiter les désirs sont des esclavages (*Gorg.* 492a).

D'un autre côté, Diogène est le chantre d'un ascétisme antihédoniste, proposant le « mépris du plaisir lui-même » au profit des « valeurs naturelles » comme la liberté (DL VI, 71). C'est là qu'on peut mieux saisir le sens de l'adaptation aux circonstances : il s'agit d'augmenter sa résistance physique (*karteria*), à la chaleur, au froid, à la douleur (DL VI, 23 et 34) ; se maîtriser soi-même (*enkrateia*) en se débarrassant du superflu comme les vêtements luxueux (DL VI, 205) et toute autre boisson que l'eau (DL VI, 31) ; au final, éliminer ses besoins (*autarkeia*). Bref, ce que Calliclès considère comme la clef de la liberté – c'est-à-dire l'assouvissement de désirs innombrables – est vu par Diogène comme la source du malheur des hommes. Chez Calliclès, le désir est naturel et la limitation artificielle, issue de la convention ; chez Diogène, les désirs sont artificiels et leur limitation est naturelle (DL VI, 44).

Nous nous arrêtons ici dans notre comparaison entre Calliclès et Diogène. Il restera à mettre en parallèle, dans un prochain travail, leurs conceptions respectives de la nature et leurs positions philosophiques qui expliquent ou justifient leur naturalisme.

Nous en venons maintenant à la justification de notre lecture de Diogène et de Calliclès comme les défenseurs d'une éthique qu'ils croient avoir réellement déduite – du moins partiellement – de la nature. Cette section reflète une partie des débats qui ont succédé à

⁷ Barney, R. (2011), « *Callicles and Thrasymachus* ».

notre présentation⁸ : ainsi que le soulignait un des participants du colloque, il y a un risque à interpréter naïvement Diogène et Calliclès et à croire, d'emblée, que leur appel à la nature est plus qu'une démarche rhétorique. En plus d'une partialité presque caricaturale dans l'observation, son caractère imprécis et peu documenté – jamais n'entendrons-nous Diogène faire référence à une recension des comportements animaux ou Calliclès à certains traités sur les différences de modes de vie entre les cités – peuvent laisser croire que l'exposé de Calliclès et les harangues de Diogène ne réfèrent à la nature qu'en vue de susciter, par des images, l'assentiment. On ne pourrait alors songer que les deux penseurs sont naturalistes et comparer leurs réponses à la question « peut-on tirer une éthique de l'étude de la nature » serait sans intérêt. Cela dit, deux arguments nous semblent suffisants pour maintenir l'idée selon laquelle l'appel à la nature est plus qu'un lustre rhétorique.

2. Un fondement réellement naturaliste

D'abord, l'objet de l'éthique de Diogène et de Calliclès a un contenu positif qui s'inscrit en faux contre ce qui traditionnellement est opposé à la nature, c'est-à-dire la convention. Autrement dit, l'anticonventionnalisme des deux auteurs nous semble être un bon indice du fait que la nature a un rôle plus substantiel à jouer dans leur théorie que celui d'une métaphore.

En effet, Diogène ne se contente pas de prétendre offrir une éthique qu'il déduit de l'étude de la nature : il n'a de cesse d'admirer tout ce qui est sauvage et de mépriser ce qui relève de la civilisation. Pour Diogène, les hommes se sont carrément laissés dévoyer, ils ont « perdu leur nature⁹ ». L'inspiration d'un mode de vie à partir de la

⁸ Nous avons jugé que la période de questions avait une importance dans le colloque que ce compte rendu ne devait pas négliger.

⁹ Dans Adams, J.L. (1945), « The Law of Nature in Greco-Roman Thought », p. 97, Adams rappelle que « To [the Greeks], [...] the natural apple was not the wild one from which our cultivated apple has been grown but rather the golden apple of Hesperides. "The 'natural' object was that which expressed most completely the idea of the thing. It was the perfect object. [...]" ».

nature n'est donc pas tant le contenant que le contenu de son discours. Nous avons dit que la philosophie de Diogène pouvait être envisagée à la fois comme une philosophie de la liberté et comme une philosophie de l'autarcie. Or, ces deux composantes dépendent de l'appel de Diogène à la nature. D'une part, il faut retrouver la facilité, qui est le propre de la vie que les dieux nous ont donnée (DL VI, 44 et 78), que l'animal et l'enfant n'ont respectivement jamais et pas encore perdue (DL VI, 37)¹⁰. C'est seulement une fois retrouvée que cette facilité donne lieu à la liberté. Cette quête n'a de sens qu'en une recherche de la « nature » de l'homme à même la nature, à la recherche d'indices qui pourraient nous laisser comprendre comment les Dieux entendaient la vie qu'ils nous accordaient. C'est pour cette raison qu'il est impératif de choisir des modèles, qu'il s'agisse d'animaux (DL VI, 22 et 40) ou d'enfants (DL VI, 37).

La philosophie de Diogène, sans appel à la nature, est également privée de son fondement dans son appel à l'autarcie : sans le modèle animal, sans l'épisode de Diogène observant la souris heureuse malgré les circonstances (DL VI, 22), le cynique n'a aucune garantie que l'élimination de ses besoins lui apportera le bonheur. Il peut, par ailleurs, à partir de l'observation de son environnement remarquer que ses concitoyens sont malheureux malgré le luxe dont ils s'entourent, et cela, contrairement aux plus simples des animaux. En outre, Diogène fonde son espoir dans le fait qu'il attribue l'autarcie aux Dieux : « s'il appartient aux dieux de n'avoir besoin de rien, il appartient aux gens semblables aux dieux d'avoir des besoins limités¹¹ ». La notion d'autarcie dépend donc elle aussi chez le philosophe de Sinope de modèles d'autarcie, animal ou divin.

Du côté de Calliclès, il semble y avoir la même volonté de prôner une éthique qui est d'abord et avant tout anticonventionnelle et qui, à ce titre, prétend à une certaine « naturalité¹² ». On remarquera que, comme chez Diogène, le fondement naturaliste est très important pour les deux pendants de sa philosophie morale. D'une part, son éthique de la domination s'explique d'abord et avant tout par le désir tout naturel de ne pas être dominé : « dans l'ordre de la nature, le plus

¹⁰ Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, p. 63.

¹¹ DL VI, 104.

¹² Cross, R. C. (1950), « Virtue and Nature », p. 128.

vilain est aussi le plus mauvais : c'est subir l'injustice¹³ ». La domination a donc peu à voir avec la nécessité de mener une vie « grande », « digne d'être racontée », mais bien plutôt avec un instinct tout naturel chez l'homme, celui de ne pas subir d'injustice sans pouvoir obtenir réparation : « l'homme qui subit l'injustice *n'est pas un homme*¹⁴ ».

D'autre part, l'hédonisme que Calliclès défend consiste essentiellement en l'abolition des artifices, conventionnels ou intellectuels, qui empêchent l'être humain de laisser libre cours à ses désirs (*Gorg.* 483e-484b et 492a). Ceci permet de réaffirmer l'importance que Calliclès attache à la « liberté de faire ce qu'on veut » (*Gorgias*, 492c), qui se vérifie dans les occurrences fréquentes du terme « esclave » (*Gorg.* 483b, 483d, 485c et 492a), lesquelles désignent les humains dont les désirs sont asservis. La liberté est réellement conçue comme négative, plus précisément comme absence radicale d'obstruction des désirs. Est donc libre celui qui ne s'impose ni n'est soumis à des mécanismes de contrôle de ses désirs. Aussi, le propre de l'être humain libre est d'agir en conformité avec la nature, c'est-à-dire en laissant libre cours à tout ce que la nature a pu donner à l'homme comme impulsion spontanée. Bref, sans nature, l'édifice justificatif de l'éthique défendue par Calliclès s'effondre.

Nous croyons que l'inscription des positions de Calliclès et de Diogène contre celle de Socrate – qui, elle, est clairement *antinaturaliste* (Socrate refuse d'étudier la nature, ne croit pas que c'est elle qui constitue la clef de la vertu ou du bonheur, etc.¹⁵) – constitue une raison supplémentaire de croire que Diogène et Calliclès

¹³ *Gorg.* 482a.

¹⁴ *Gorg.* 483a-c.

¹⁵ Xénophon écrit (*Mém.* I, 1, 11-16) : « Il [Socrate] ne discutait même pas non plus de la nature de toutes choses, comme le faisaient la plupart des autres, en examinant ce qu'il en est de ce que les sophistes appellent le « monde » : comment il est et en vertu de quelles nécessités se produit chacun des phénomènes célestes ; il faisait même la démonstration que ceux qui réfléchissent à de tels sujets ont perdu la raison [...]. [C]'est toujours d'affaires humaines qu'il s'entretenait, examinant en quoi consistent le pieu et l'impie, le beau et le laid, le juste et l'injuste, la modération et la folie, le courage et la lâcheté, la cité et le politicien, le gouvernement des hommes et l'aptitude à les gouverner ».

endossent philosophiquement la place qu'ils accordent à la nature dans la construction de leur éthique. La preuve est sans doute plus laborieuse à établir du côté de Diogène, dont les témoignages concernant ses rapports avec Socrate sont anémiques. Le peu dont nous disposons nous permet toutefois de voir que Diogène dénonçait le mode de vie de Socrate, qu'il jugeait trop éloigné de la nature : « Diogène affirmait que Socrate lui-même menait une vie de mollesse : il s'enfermait en effet dans une bonne maisonnette, un petit lit et des pantoufles élégantes qu'il portait de temps à autre¹⁶ ». Or, la mollesse est précisément la caractéristique qui est le propre de ceux qui se fient à la convention plutôt qu'à la nature pour guider leur vie. À cela s'ajoutent les anecdotes sur les relations tumultueuses entre Platon et Diogène (DL VI, 25, 26 et 40) : ce dernier attaque l'intellectualisme de celui-là. Aux tentatives de Platon pour trouver les caractéristiques suffisantes et nécessaires d'un homme par la discussion, Diogène préfère s'inspirer directement de l'observation de la nature et défendre une approche clairement anti-intellectualiste¹⁷.

La même preuve, dans le cas de Calliclès, est certainement plus évidente. En effet, c'est explicitement contre Socrate que se positionne le rhéteur. Il parle directement de la distinction entre la nature et la loi, qu'il accuse Socrate d'utiliser pour réfuter illégitimement ses interlocuteurs (*Gorg.* 482e-483b)¹⁸. Comment Calliclès pourrait-il utiliser la nature de manière rhétorique alors que c'est précisément ce qu'il dénonce chez Socrate ? Au contraire, son utilisation de la nature est proprement philosophique. Les paroles de Calliclès sont probantes :

Mais tu sais, Socrate, réellement, ces questions que tu rabâches, ce sont des inepties, des chevilles d'orateur populaire – oui, toi qui prétends rechercher la vérité ! – pour faire passer que le beau est beau selon la loi, et pas selon la nature. [...] [D]ans l'ordre de la nature, le plus

¹⁶ Élien, *Histoire variée* IV, 11, cité dans Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*.

¹⁷ Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », p. 233-234.

¹⁸ On remarquera que ce débat a lieu plusieurs fois dans l'œuvre de Platon, notamment dans la *République*, au livre I.

Deux formes de naturalisme antique :
la nature comme fondement d'éthiques contradictoires

vilain est aussi le plus mauvais : c'est subir l'injustice ; en revanche, selon la loi, le plus laid, c'est la commettre. [...] [L]a justice consiste en ce que le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne [...] ¹⁹.

Devant un texte si clair, il semble que le fardeau de la preuve tombe du côté de celui qui entend faire la démonstration que l'utilisation de la nature n'est que rhétorique. De fait, avant même de formuler de manière limpide et catégorique sa position naturaliste, Calliclès accuse Socrate d'être antinaturaliste, c'est-à-dire de croire que la question de la justice est rattachée à celle de la loi plutôt qu'à celle de la nature. Au contraire, la loi, tout comme les réfutations socratiques, relèveraient bien plus pour Calliclès de l'artifice, de « trucs » (*Gorg.* 482e-483d), etc.

Nous croyons avoir montré d'abord que l'éthique de Diogène et de Calliclès étaient assez opposées pour qu'il soit intéressant de comprendre ce qui expliquait un éloignement si net ; ensuite, que cet intérêt augmentait davantage du fait que Diogène et Calliclès défendaient tous les deux de réelles éthiques naturalistes. Se pose alors la question : pourquoi ces éthiques semblent-elles si différentes si elles prétendent toutes les deux correspondre à la nature ? Il reste à effectuer une comparaison plus fine entre les deux positions et à chercher à voir si d'une part les deux penseurs défendaient la même acception du terme nature et d'autre part si leur anticonventionnalisme et leur anti-intellectualisme divergent suffisamment pour expliquer un fossé si remarquable entre leurs projets éthiques respectifs.

Bibliographie

- Adams, J. L. (1945), « The Law of Nature in Greco-Roman Thought », *The Journal of Religion*, vol. 25, n° 2, p. 97-118.
- Barney, R. (2011), « Callicles and Thrasymachus », *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/callicles-thrasymachus/>, consulté le 01/10/2013.

¹⁹ *Gorg.* 482c-483d.

- Cross, R. C. (1950), « Virtue and Nature », *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. 50, p. 123-137.
- Dorion, L.-A. (2012), « L'autarcie au fondement de la cité », *Colloque « Les trois Républiques »*, p. 1-11.
- Flores-Junior, O. (2005), « Cratès, la fourmi et l'escarbot », *Philosophie antique*, n° 5, p. 135-171.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1986), *L'Ascèse cynique : un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, Paris, Vrin.
- Goulet-Cazé, M.-O. (1992), « Avant-propos : Les Cyniques et la falsification de la monnaie », dans L. Paquet, *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le livre de poche, p. 5-41.
- Husson, S. (2011), *La République de Diogène, une cité en quête de la nature*, Paris, Vrin.
- Kalouche, F. (2003), « The Cynic Way of Living », *Ancient Philosophy*, vol. 23, n° 1, p. 181-193.
- Long A. A. et D. N. Sedley (1997), *Les Philosophies hellénistiques*, trad. Brunschwig et Pellegrin, Paris, Flammarion.
- Meilland, J.-M. (1983), « L'anti-intellectualisme de Diogène le cynique », *Revue de théologie et de philosophie*, n° 115, p. 233-246.
- Paquet, L. (1992), *Les Cyniques Grecs, Fragments et témoignages*, Paris, Le Livre de Poche.
- Platon (1990), *Gorgias*, trad. E. R. Dodds, Oxford, Oxford University Press.
- Platon (2007), *Le Gorgias*, trad. M. Canto-Sperber, Paris, Flammarion.
- Voelke, A.-J. (1982), « Droit de la nature et nature du droit : Calliclès, Épicure, Carnéade », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, n° 2, Études de philosophie ancienne, PUF, p. 267-275.
- Xénophon (2000), *Les Mémorables*, trad. L.-A. Dorion, Paris, Les Belles Lettres.