



HAL
open science

”Division du travail” et société politique dans le Protagoras, la République et les Lois: L’autarcie en question

Anne Balansard

► To cite this version:

Anne Balansard. ”Division du travail” et société politique dans le Protagoras, la République et les Lois: L’autarcie en question. Relire Vernant, Textes réunis et présentés par Stella Georgoudi et François de Polignac, Paris, Les Belles Lettres, 2018. hal-03199485

HAL Id: hal-03199485

<https://amu.hal.science/hal-03199485>

Submitted on 15 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

RELIRE VERNANT



ES BELLES LETTRES

RELIRE VERNANT

Textes réunis et présentés
par
Stella Georgoudi et François de Polignac

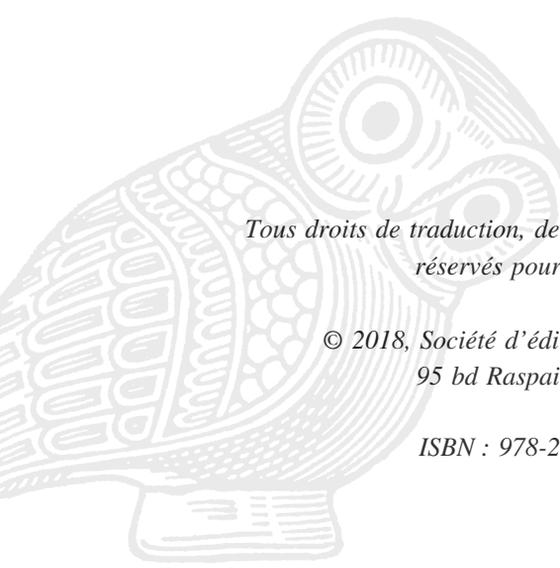


PARIS
LES BELLES LETTRES
2018

ES BELLES LETTRES

www.lesbelleslettres.com

Retrouvez les Belles Lettres
sur Facebook et Twitter



*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays*

© 2018, Société d'édition Les Belles Lettres
95 bd Raspail 75006 Paris

ISBN : 978-2-251-44821-3

ES BELLES LETTRES

« DIVISION DU TRAVAIL » ET SOCIÉTÉ POLITIQUE
DANS LE *PROTAGORAS*, LA *RÉPUBLIQUE* ET LES *LOIS* :
L'AUTARCIE EN QUESTION

Anne BALANSARD

1. L'inspiration de J.-P. Vernant

Le travail et la fonction technique¹ peuvent apparaître comme un thème mineur, circonscrit dans l'œuvre de J.-P. Vernant, en dépit de la fonction programmatique qu'il ne cessera de lui assigner, à des étapes différentes de sa carrière, pour appréhender l'homme grec intérieur².

1. C'est le titre sous lequel J.-P. Vernant a réuni quatre articles dans VERNANT 1965 : « Prométhée et la fonction technique » (1952), « Travail et nature dans la Grèce ancienne » (1955), « Aspects psychologiques du travail dans la Grèce ancienne » (1956) et « Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs » (1957). Trois de ces articles sont repris dans VERNANT 1985, avec un quatrième article intitulé « La lutte des classes ». Les œuvres de J.-P. Vernant seront citées dans la pagination de VERNANT 2007.

2. Voir « Histoire et psychologie », dans VERNANT 1979 ; « Morale, histoire et société », *ibid.* ; « Les étapes d'un cheminement », dans VERNANT 1996 ; « La Grèce, hier et aujourd'hui » (1975), *ibid.* ; « Questions de méthode » (1975), *ibid.* ; « L'homme grec » (1993), *ibid.* ; « Penser la différence » (2002), dans VERNANT 2004.

Lui-même n'est pas revenu sur ses propres travaux ni ne les a prolongés. C'est qu'ils témoignent, à un autre niveau, du cheminement intellectuel et de l'engagement de l'homme. Tous sont écrits dans les années 60 : J.-P. Vernant, dont le projet initial était d'étudier l'idée de travail chez Platon³, y éprouve la validité des concepts de l'analyse marxiste⁴. Reprenant à Marx l'idée suivant laquelle l'Antiquité n'a connu que la « valeur d'usage », il entend apporter une explication complémentaire, « psychologique », à ce que les historiens décrivent alors comme « blocage des techniques ». Son enquête repose sur les textes dans lesquels il devine une configuration psychologique : l'artisan répond au besoin de l'« usager » ; ce besoin, fin de son art, le met au service de la nature, l'asservit. La stagnation des techniques a pour racine la « naturalisation de l'art ».

Ces résultats, J.-P. Vernant les tient pour acquis et il les cite à l'occasion⁵. Mais si lui-même n'indique pas de rupture, son œuvre en trahit une. Dans l'ouvrage qu'il écrit avec Marcel Detienne – *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, 1974 –, l'artisan archaïque ne possède aucun des traits de l'artisan de l'époque classique et hellénistique : la *mètis* confère à son geste efficacité et ingéniosité. En revanche, la rationalité de l'époque classique se retourne contre l'artisan : loin d'être inspiré, il applique des règles qu'il n'a pas inventées, qui lui sont dictées par l'œuvre dont il est l'instrument. Il s'abîme dans une routine. Le clivage appartient-il à l'histoire grecque ? Ne reflète-t-il pas le chemin de J.-P. Vernant qui, sans jamais renoncer au marxisme, quitte en 1970 le parti communiste français ? Quoiqu'il en soit, après *La mètis*, J.-P. Vernant ne s'intéresse plus directement à l'artisan et à son travail. Une page est écrite.

3. Voir « La fabrique de soi », dans VERNANT 1996.

4. Je renvoie à l'article de HOFFMANN 2003 et à mon introduction du volume (BALANSARD 2003, p. 7-22).

5. Dans « Catégories de l'agent et de l'action en Grèce ancienne », dans VERNANT 1979, J.-P. Vernant renvoie aux thèses qu'il a développées dans « Le travail et la pensée technique ».

Comment devons-nous la lire ? Depuis les années 80, les historiens remettent en question la thèse d'un blocage des techniques⁶. Les découvertes archéologiques ont révélé des outils que l'on croyait inconnus du monde grec. Indépendamment de ces découvertes, l'histoire des techniques a opéré une révolution méthodologique. L'attention s'est déplacée de l'outil à l'usage : à la chaîne opératoire et au système technique. L'historien a pu mesurer l'innovation technique au perfectionnement des chaînes opératoires. Et loin de compter les emprunts que la Grèce devait à l'Orient, il a analysé les conditions de ces transferts de techniques⁷. L'explication que propose J.-P. Vernant semble s'effacer avec l'effacement de l'*explicandum* : la stagnation des techniques.

Malgré cela, ses textes résistent et nous opposent comme une évidence la Grèce qu'ils décrivent. Prenons la division du travail que J.-P. Vernant analyse précisément dans « Travail et nature en Grèce ancienne »⁸ :

« D'une certaine façon, ce que nous appelons la division du travail apparaît comme le fondement de la « *politeia* ». Si les hommes s'unissent, c'est qu'ils ont besoin les uns des autres, en vertu d'une complémentarité réciproque. La cité se constitue en opposition consciente avec l'idéal d'une autarcie individuelle ou familiale. [...] Est-ce à dire que le rapport de travail constitue le lien entre citoyens ? Pour Protagoras, comme pour Platon et Aristote, la conclusion apparaît exactement inverse. Si le métier définit en chacun de nous ce qui le différencie des autres, l'unité de la *Polis* doit se fonder sur un plan extérieur à l'activité professionnelle »⁹.

6. J.-P. Vernant ne remet pas en question cette thèse : on la trouve dans son premier opus, VERNANT 1962, et l'un des derniers, « Penser la différence » (2002), dans VERNANT 2004. Reprenant notamment les conclusions de G. Thomson, il admet que les Grecs ont emprunté leurs techniques à l'Orient. Voir, outre les articles mentionnés en note 1, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque », dans VERNANT 1965.

7. Sur toutes ces questions, je renvoie notamment aux articles de M.-C. AMOURETTI et P. JOCKEY et à la bibliographie que proposent ces deux auteurs dans BALANSARD 2003.

8. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne » (1955), dans VERNANT 2007, p. 486-504.

9. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », dans VERNANT 2007, p. 496-502.

Le constat s'appuie sur deux passages¹⁰ extraits des dialogues platoniciens – le « mythe de Protagoras »¹¹, dans le *Protagoras*, et la fondation de la cité par Socrate dans la *République*. Il s'impose à qui les lit ou relit : dans l'un comme dans l'autre, la « division du travail » est à l'origine de la cité ; dans l'un comme dans l'autre, l'*unité* de la cité ne repose pas sur la conscience du partage et de la complémentarité du travail.

Mais peut-on expliquer ce paradoxe par la « naturalisation des arts » ?

« Les activités professionnelles ne font donc que prolonger les qualités naturelles des artisans. Si on les en distingue, c'est pour les rattacher à des besoins, naturels eux aussi. [...] Soumettant la capacité de l'artisan au besoin de l'usager, le métier est service, il n'est pas travail »¹².

Cet article ne prétend pas trouver d'autres explications ; il propose de faire retour sur la lecture de J.-P. Vernant : qu'est-ce qui, *dans ces textes*, l'amène à faire de la nature la limite de l'art ? Car son matériau, ce sont les textes, et sa méthode, la lecture :

« À ces questions [de quelle façon les grandes catégories psychologiques se sont-elles constituées et quels rapports entretiennent-elles les unes avec les autres ?], j'ai tenté de répondre en utilisant la seule méthode que je connaisse : relire indéfiniment les textes, en regardant les termes, l'organisation du récit, sa place, les échos internes. Quand on revient sans cesse sur un texte, ou bien les questions qu'on se posait se déplacent, ou bien elles deviennent pertinentes : tout d'un coup on peut lire le texte en fonction justement de ces questions. On a alors l'impression de mieux comprendre, de voir des choses que d'autres, en les voyant, n'avaient pas mises à la même place, des choses auxquelles d'autres n'avaient pas donné

10. J.-P. Vernant cite également un extrait de la *Politique* d'Aristote (II, 1261a35), dans lequel le philosophe critique le communisme de Platon. Cependant il ne pose pas la question de l'origine de la cité, ni n'oppose la division du travail à l'idéal d'autarcie. C'est pourquoi nous ne l'étudierons pas en parallèle des textes de Platon.

11. Il faut préciser que J.-P. Vernant considère ce mythe comme l'expression même de la pensée du sophiste sans s'interroger sur la médiation platonicienne.

12. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne », dans VERNANT 2007, p. 500.

la même importance dans le système d'ensemble de la pensée d'Hésiode, par exemple »¹³.

Voici quels seront les fils de cette relecture. Dans le *Protagoras* et la *République*, les limites qui sont imposées à la division du travail dépendent étroitement du postulat qui est posé sur l'origine des sociétés : l'impossibilité de l'autarcie. Or, cette impossibilité de l'autarcie s'avère un expédient plus qu'un principe. Dans les *Lois*, où l'autarcie n'est ni principe ni fin de la société, les arts ne sont assujettis à aucune limite naturelle. Ils n'en constituent pas pour autant un lien social. Comme le souligne J.-P. Vernant, le lien politique est un lien moral.

2. Deux variations sur le thème de l'autarcie et de la division du travail : le mythe de Protagoras et la fondation théorique de Socrate

Prenons, pour commencer, le μῦθος de Protagoras (*Protagoras* 320a8-323a4). Ce n'est pas un mythe au sens que nous prêtons à ce terme, mais une figure de style : ce qui se dit sur le ton de la fable, du récit (μῦθος) pourrait se dire sur un mode argumentatif (λόγος). Son but est de justifier le fonctionnement de l'assemblée athénienne. Le mythe décrit donc l'« origine » (ἀρχή) de la « cité » (πόλις) pour mieux justifier un « régime » (πολιτεία) particulier : la démocratie. C'est un conte démocratique, non strictement une réflexion sur les origines.

Il met en scène Épiméthée, celui qui réfléchit après avoir agi, et Prométhée, celui qui réfléchit avant d'agir. Au moment de faire sortir de terre les espèces mortelles, les dieux – rappelons qu'ils ne sont là que pour les besoins de l'histoire et que l'agnostique Protagoras ne les tient pas *vraiment* pour les créateurs des espèces animales – ordonnent aux deux frères de répartir entre elles les « capacités » (δυνάμεις) appropriées.

13. VERNANT « La fabrique de soi », dans *Entre mythe et politique* (VERNANT 2007, p. 1805).

Le but de ce partage est clairement fixé : la « survie » (εις σωτηρίαν, 320e3). Bien sûr Épiméthée a oublié une espèce, l'espèce humaine : il a distribué toutes les δυνάμεις entre les animaux « dépourvus de raison » (ἄλογα, 321c1). Ce qui fait que la seule espèce dotée de « raison » (λόγος) se trouve privée de tout : « nue, sans chaussures, sans couvertures, sans armes » (γυμνόν τε καὶ ἀνυπόδητον καὶ ἄστροπτον καὶ ἄοπλον, 321c5-6). Et c'est pour assurer la survie des hommes que Prométhée vole, non exactement le feu, mais la sagesse technique qui le maîtrise (τὴν ἔντεχνον σοφίαν σὺν πυρὶ, 321d1-2 ; τὴν τε ἔμπυρον τέχνην τὴν τοῦ Ἡφαιστοῦ καὶ τὴν ἄλλην τὴν τῆς Ἀθηνᾶς, 321e1-2). Ce que reçoivent donc les hommes, ce ne sont pas des δυνάμεις – le terme est réservé aux ἄλογα – mais une « sagesse » (σοφία), un « art » (τέχνη). Et comme le mythe ne fait que décrire ce qui est un état de fait, on comprend bien que les animaux sans λόγος n'ont que des *capacités* naturelles pour survivre, tandis que l'homme, toujours déjà doté de λόγος, survit en vertu des savoirs qu'il acquiert : « la sagesse relative à la vie » (τὴν μὲν οὖν περὶ τὸν βίον σοφίαν, 321d4). Dans la structure du mythe, la sagesse et l'art s'opposent aux capacités, comme l'espèce humaine s'oppose aux espèces animales dépourvues de raison. Il paraît impropre de parler de « capacités techniques »¹⁴ ; la sagesse technique relève du λόγος, les δυνάμεις de l'activité instinctuelle. Le mythe n'indique pas une continuité mais marque une différence : il départage nature et culture.

Cette différence s'explicité encore autrement dans le mythe : le vol de Prométhée met les hommes en possession « d'une part divine » (θείας μοίρας 322a3). Or, nous ne devons pas oublier que c'est toujours l'agnostique Protagoras qui parle. Cette « part divine » allégorise donc la place du religieux dans les sociétés humaines : les hommes sont

14. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne » (1955), dans VERNANT 2007, p. 496 : « La situation de la race humaine, oubliée dans la distribution, se révèle dramatique : elle est vouée à disparaître. Prométhée se décide alors à voler aux dieux les *dunameis* techniques pour en faire cadeau aux humains. », et p. 499 : « Ces capacités techniques que la division des tâches doit porter à leur perfection se présentant comme des qualités naturelles. Quand Protagoras met sur le même plan les connaissances techniques des humains et les *dunameis* des animaux, quand il compare l'ordre des métiers à l'équilibre des espèces dans le cosmos, ce n'est pas une figure de style ».

les seuls *animaux* à prier les dieux et à instaurer des *cultes* ; ce sont des êtres de *culture*. En mentionnant cette « part divine », Protagoras précise, me semble-t-il, que les arts que les hommes inventent n'ont pas pour seul projet la survie : prier les dieux n'est pas un besoin vital¹⁵.

Cette sagesse volée s'avère malgré tout insuffisante : « isolés » (σποράδην, 322b1), sans le rempart de la cité (πόλεις δὲ οὐκ ἦσαν, 322b1), les hommes succombent aux assauts des bêtes sauvages ; quand ils se rassemblent, ils se détruisent mutuellement. Le rapport, supposé originel, de l'homme à ses pairs, de l'homme aux autres animaux, est un rapport de guerre. Un art seul manque : « l'art politique » (πολιτικὴν γὰρ τέχνην, 322b5). Seul il introduit l'« amitié » (φιλία) dans les relations humaines, permet aux hommes de s'unir et, en s'unissant, de lutter contre les menaces extérieures. « L'art de la guerre » (πολεμική, 322b5) n'est qu'une facette de l'art politique, l'union politique faisant la force militaire. Or, il se trouve auprès de Zeus, inaccessible à Prométhée.

J.-P. Vernant insiste sur la hiérarchie que sous-entend le mythe : l'art politique est dans l'acropole de Zeus, bien gardé ; les « techniques utilitaires » sont dans l'atelier d'Héphaïstos et Athéna, à la merci d'un vol. Mais le don généreux de Zeus souligne l'inutilité même du vol. Il n'y a pas de retenue de la part de Zeus, pas de vengeance exercée contre les mortels, et le châtement de Prométhée est à peine évoqué. Le don s'adresse en outre à tous les hommes *y compris les artisans*. Le mythe affirme bel et bien la suprématie de la fonction politique – la sagesse politique est la véritable condition de survie de l'espèce humaine –, mais il ne le fait pas au détriment de la fonction technique. Or le contenu de cet art, de cette sagesse politique, ce sont deux « vertus morales autant que politiques »¹⁶ : « justice et vergogne » (δίκην καὶ αἰδῶ, 322c4).

Le mythe de Protagoras n'oppose pas les « techniques utilitaires » à l'« art politique » : il dote les artisans *aussi* d'une vertu politique.

15. Il est remarquable aussi que le vol de Prométhée dote les hommes du *langage articulé*. Les autres animaux peuvent communiquer, mais non sous la forme d'un langage articulé. Le langage articulé n'est pas une capacité destinée à la survie de l'espèce.

16. VERNANT, « Travail et nature dans la Grèce ancienne » (1955), dans VERNANT 2007, p. 497.

Bien loin d'établir une continuité entre l'art et la nature, il les sépare, opposant les animaux ἄλογα et pourvus d'une δύναμις pour survivre, à l'animal doté de λόγος qui crée ses moyens de survie, mais pas seulement. Le mythe cependant indique bien une chose : ce n'est pas le travail qui fonde la sociabilité humaine, mais deux vertus : αἰδώς καὶ δίκη. Le domaine de la politique n'est pas séparé du domaine de la morale¹⁷. L'ἀρετή proprement humaine est indissociablement éthique et politique.

Venons-en à la *République*, Socrate décide d'observer la naissance d'une cité (εἰ γιγνομένην πόλιν θεασάμεθα λόγῳ, 369a5). Le regard n'est pas celui de l'historien qui reconstituerait les origines, mais celui du théoricien (λόγῳ). Et l'ambiguïté réside dans le fait que l'observateur est aussi « fondateur » (κατοικίσαι, 370e5 ; οἰκιστὰι πόλεως, 379a1), qu'il crée ce qu'il observe. Sans doute faut-il insister sur ce qui rapproche la *République* du *Protagoras* : penser l'origine n'est qu'un prétexte pour définir une πολιτεία déterminée : la royauté philosophique dans un cas, la démocratie dans l'autre.

Le postulat posé sur l'origine est d'ailleurs semblable. C'est l'impossibilité de vivre en autarcie (« puisqu'il se trouve que chacun de nous ne se suffit pas à lui-même », ἐπειδὴ τυγχάνει ἡμῶν ἕκαστος οὐκ αὐτάρκης, 369b5), « notre besoin » (ἢ ἡμετέρα χρεία, 369c10), qui sont au principe de la « naissance » de la cité (γίγνεται τοίνυν πόλις 369b5), de sa « fondation » (πόλιν οἰκίζειν, 369b7)¹⁸. La cité a pour vocation de répondre à nos besoins en divisant le travail, en répartissant les métiers en fonction des aptitudes de chacun. Le besoin le plus fondamental est celui de se nourrir, le deuxième de s'abriter, le troisième de se vêtir¹⁹. La cité réduite à sa plus simple expression comporte

17. Quand j'emploie le terme de « morale », j'ai bien conscience de l'écart qui sépare son acception moderne de celle des Anciens. Mais je ne trouve pas de terme plus approprié pour indiquer ce fait : être un homme politique, pour un Grec, c'est posséder une certaine ἀρετή. La réflexion philosophique va donner à cette ἀρετή une dimension proprement morale.

18. C'est un point sur lequel insiste J.-P. Vernant, voir VERNANT 2007, p. 496-497.

19. Cette caractérisation des besoins élémentaires n'est pas très éloignée de celle que l'on trouve dans le *Protagoras* : l'homme y est « nu, sans chaussures, sans couvertures, sans armes ».

quatre ou cinq citoyens²⁰ : un agriculteur, un maçon, un tisserand et un cordonnier. C'est un lieu d'échange paradoxalement apolitique.

Mais comme l'accomplissement de chacun de ces métiers implique des tâches supplémentaires qui n'en relèvent pas directement – Socrate décrit ici un véritable système technique –, la cité s'accroît de nouveaux métiers, de nouvelles τέχναι. Il lui faut des forgerons, des pâtres, des marchands et des hommes de service²¹. Avec eux, la cité est jugée achevée et Socrate peut en faire le tableau²² – un tableau aux couleurs de l'âge d'or. Les hommes y font leur vin, leur blé, leur maison, leurs chaussures. L'été, cependant, ils vivent nus et sans chaussures, comme les hommes oubliés par Épiméthée. Ils mangent des plats rustiques, couchés sur des branchages (car ils n'ont ni lit ni table), et vivent ainsi dans la joie et la bonne humeur, chantant des hymnes aux dieux tout en buvant. Les dieux font subrepticement leur entrée dans une cité supposée fondée sur l'observation stricte des besoins premiers : manger et se protéger. C'est le signe que pour Socrate, comme pour Protagoras, l'être humain n'est jamais strictement limité par la nature.

La réaction que suscite ce tableau idyllique est bien connue. Glaucon s'indigne une première fois de la grossièreté de leurs repas. Socrate s'avise de rajouter quelques friandises : fromages et figues... Mais cela ne suffit pas à calmer Glaucon : si Socrate fondait une cité de porcs, il ne les engraisserait pas autrement²³.

Voilà donc quels sont les citoyens d'une cité qui ne répond qu'aux besoins vitaux : des porcs. Et ce n'est pas dans cette cité que l'on peut trouver ce que cherche Socrate : la justice et l'injustice²⁴. La justice ne peut se voir que dans une cité qui connaît également l'injustice ; or, les hommes de cette première cité sont des innocents, non des justes. Socrate passe donc à l'examen d'une cité corrompue : une cité où,

20. Platon, *République* II, 369c9-370c6. C'est le terme de « citoyen » (πολιτών, 370c7) qui est utilisé pour décrire les habitants de cette première cité.

21. Platon, *République* II, 370c7-371e11.

22. Platon, *République* II, 372a5-c1.

23. Platon, *République* II, 372c2-e1.

24. Platon, *République* II, 371e12 : la cité est le miroir de l'âme individuelle. Socrate la fonde pour y trouver ce qu'il distingue mal à l'échelle de l'individu : la justice et l'injustice. C'est déjà dire que le lien constitutif de la cité est un lien « moral ».

comme l'exige Glaucon, on mange allongés sur des lits, les mets à disposition sur des tables, sans efforts. Le lit et la table, paradigmes de l'artisan au livre X, méritent une parenthèse. Glaucon n'exige pas un confort minimal, il exige ces formes complexes de sociabilité que sont les banquets et dont lits et tables composent le mobilier²⁵. Le lit n'est donc pas cet objet qui nous paraît *presque* naturel tant il est associé au besoin de dormir. C'est un objet culturel, inutile dans la première cité, symbole de rapports sociaux élaborés. Cette fonction symbolique invite à plus de circonspection dans la lecture du livre X. Les Formes du lit et de la table, posées en modèle du travail artisanal, sont des métaphores de la vérité, non de véritables Formes. Comment ce qui n'est ni défini ni limité par la nature, et qui ne répond strictement à aucun besoin, pourrait-il posséder une essence immuable ?

L'objection de Glaucon – à laquelle acquiesce Socrate – montre que *l'on ne saurait chercher dans les besoins qu'impose la nature la définition de l'humain*. L'humain se donne à voir dans ce qui excède le besoin : le luxe, le raffinement, le superflu. Et les arts qu'introduit alors Socrate dans la cité (peinture, musique, cosmétique, etc.) sont commandés par le plaisir.

L'objection de Glaucon remet donc en question, tacitement, l'origine supposée de la cité : « notre besoin ». Elle *désolidarise le principe de la répartition des tâches du motif de l'autarcie*. L'autarcie présuppose que la fin de la cité, c'est la survie de l'espèce. Mais le besoin n'est pas un critère de l'humanité et *la visée de l'autarcie ne peut qu'aboutir à une société apolitique et amoral*e. Seul le principe de la répartition des tâches est conservé et il sert à définir la *πολιτεία* de la cité²⁶ ; strictement appliqué, il aboutit à la division de la cité en trois classes (gardiens, guerriers et producteurs économiques) et en deux groupes politiques (les Gardiens-gouvernants et le reste des gouvernés). La fondation de la cité de la *République* procède d'une ruse : le besoin motive le principe de la répartition des tâches, mais une fois le principe accepté, ce motif est abandonné.

25. Je remercie O. Murray de m'avoir signalé cet usage particulier du lit, symbole d'une sociabilité élaborée.

26. Voir notamment *République* III, 397d10-e2.

En un sens, l'écart entre le rôle assigné à la division du travail et la place accordée aux producteurs économiques n'en est que plus paradoxal²⁷. Mais le paradoxe n'est pas dû à une pensée qui « naturaliserait » les productions artisanales. Les arts qui constituent une cité véritablement humaine, et non un élevage de porcs, sont au service du plaisir, non du besoin. Et les plaisirs n'ont pas de limite. Si les arts se bornaient à satisfaire les besoins des individus, Socrate ne distinguerait pas, ultérieurement²⁸, deux médecines : l'une qui rétablit un désordre ponctuel créé par une maladie ou un traumatisme, l'autre qui compense les effets des dérèglements des individus. En d'autres termes, non seulement les hommes inventent des raffinements qui les rendent malades, mais ils inventent les remèdes aux maladies qu'engendrent leurs excès. L'artefact humain se situe bien au-delà des besoins.

Le mythe de Protagoras et la fondation théorique de Socrate se présentent comme des *variations rivales sur le thème de l'autarcie et de la division du travail*. Protagoras et Socrate partent d'un même présupposé : la *dénuement initial de l'individu*. Ce dénuement appelle la répartition des tâches, que chacun exploite de manière à justifier une certaine *πολιτεία* : Protagoras, la démocratie ; Socrate, la royauté ou l'aristocratie philosophique.

Dans les deux cas, cependant, le postulat posé sur l'origine montre ses limites. Ni Protagoras ni Socrate n'arrêtent leur histoire à une cité où les individus seraient seulement complémentaires : la cité qui devrait résulter du vol de Prométhée, celle que fonde Socrate en « complétant » les besoins. Protagoras suppose un état de guerre pour introduire l'art politique. La guerre joue aussi son rôle dans la fondation de Socrate.

27. En un sens seulement, puisque, comme le note J.-P. Vernant, il est impropre de parler de « travail » : les individus se répartissent des *tâches* identifiées et unifiées. Or, la guerre, le gouvernement sont des métiers, des tâches, au même titre que la poterie ou le tissage. On ne peut simplement opposer les producteurs économiques *qua* travailleurs aux guerriers et gardiens *qua* classe dirigeante (sinon en important dans le texte une logique qui n'est pas la sienne). On peut d'autant moins le faire que la classe dirigeante de la *République* n'est pas possédante : seuls les producteurs économiques ont droit à la propriété.

28. Platon, *République* III, 405a1-408c4.

La seconde cité, dans laquelle les arts contribuent à une vie luxueuse, est une cité impérialiste, elle-même objet de convoitise. Elle produit donc la guerre. Mais tandis que Protagoras fait de tous les citoyens des guerriers – l'art de la guerre n'est qu'une espèce de l'art politique donné à tous –, Socrate constitue une armée de métier qu'il isole, par son éducation et son mode de vie, du reste des citoyens.

Chacune de ces variations est porteuse de paradoxes : Protagoras fait de la politique, « justice et vergogne », une τέχνη, non pas particulière, mais universellement partagée, récusant le principe même de la division du travail ; Socrate la spécialise au même titre que les autres τέχναι, mais, postule malgré tout des vertus communes à tous les citoyens : la modération²⁹ et la justice.

Aucun de ces deux textes ne considère sérieusement l'autarcie comme une fin. La place qu'occupent les dieux dans des cités supposées fondées sur l'observation stricte des besoins en est déjà un indice. Mais n'est-ce pas ce motif de l'autarcie qui a incité J.-P. Vernant à parler de la « naturalisation » de l'art ? Le motif est assurément trompeur, car *si l'on pose la nature en principe, on ne peut que se retrouver limité par la nature.*

Or, *l'autarcie n'est pas une figure obligée de la pensée politique grecque* et l'on trouve, chez Platon même, une réflexion sur la πολιτεία qui en fait l'économie.

29. Dans « Prométhée et la fonction technique » (1955), étude publiée dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, J.-P. Vernant souligne tous les paradoxes attachés à la vertu de « modération » (σωφροσύνη). La tripartition de la société platonicienne sépare la fonction technique des fonctions guerrière et politique. Or cette fonction technique n'a pas de vertu propre. La cité achevée doit posséder quatre vertus : sagesse, courage, modération et justice. La justice, dernière à être trouvée, était présumée dans le principe fondateur de la cité : être juste, c'est accomplir la tâche qui est la sienne, faire son métier. Tous les citoyens y ont part en tant qu'ils accomplissent la tâche qui leur est propre. Les trois autres vertus sont inégalement réparties : la sagesse revient aux gouvernants, le courage aux guerriers, mais la modération, qui devrait être la vertu propre des producteurs économiques, s'avère commune à l'ensemble des citoyens.

3. Origine et histoire de la πολιτεία au livre III des *Lois* : l'autarcie en question

Le livre III des *Lois* permet de revenir sur l'idée suivant laquelle l'autarcie constituerait l'idéal de la cité grecque.

Avant d'aborder le texte, j'en indiquerai le projet. Si Protagoras justifie cette πολιτεία qu'est la démocratie, si Socrate veut observer la naissance d'une cité pour y trouver la justice et justifier la royauté philosophique, l'Athénien entend trouver l'origine de la πολιτεία (πολιτείας δὲ ἀρχὴν τίνα, 676a1). Dans le contexte des *Lois*, le terme πολιτεία ne s'entend pas simplement de telle ou telle constitution, mais de l'ensemble de l'appareil législatif qui lui est associé. Les développements du livre III sont prémonitoires³⁰ du reste de l'œuvre : l'élaboration minutieuse d'une législation pour la future colonie de Magnésie.

Le trait distinctif de la réflexion des *Lois* sur la πολιτεία, c'est le refus d'assigner une origine à la cité. L'ἀρχή, ce n'est pas un individu privé de tout et contraint de s'unir à d'autres pour survivre. Les hommes et les cités existent de toute éternité. Et si ce n'est l'éternité, c'est du moins un temps sur lequel le penseur n'a pas de prise. Dans ce passé immémorial, toutes les constitutions se sont déjà réalisées, d'innombrables cités sont nées et sont mortes, après avoir connu leur heure de gloire. On ne peut donc décrire les choses depuis l'origine. On ne peut que chercher un moment discriminant dans cette durée qui réalise tous les possibles.

L'Athénien trouve dans les « récits du passé » (οἱ παλαιοὶ λόγοι, 677a1) un moyen de pénétrer l'histoire. Ces récits sont pleins de destructions et il en choisit une pour point de départ : la « destruction par les eaux » (τῷ κατακλυσμῷ, 677a9)³¹. Par le passé, il a

30. C'est à la fin du livre III que Clinias fera part à ses deux interlocuteurs du dessein de sa cité de fonder une colonie ; l'Athénien, Mégille et Clinias feront alors œuvre de législateurs.

31. Le choix n'est pas innocent. L'Athénien consacre toute une partie du livre IV à définir l'emplacement le plus approprié pour la future colonie. Il évite de la fonder

nécessairement³² dû se produire un déluge qui a submergé les villes construites dans les vallées et sur les rivages et n'a épargné que quelques hommes : des « pasteurs dans les montagnes » (ὄρειοί τινες... νομῆς, 677b1-2), « dernières petites braises sauvées de l'espèce humaine » (σμικρὰ ζώπυρα τοῦ τῶν ἀνθρώπων διασεσωσμένα γένους, 677b2-3).

Ainsi, ce qui tient lieu d'origine, c'est ce qui reste d'avant. Et même s'il reste bien peu, ce peu distingue l'état de culture de l'état de nature.

Le déluge permet d'atteindre une humanité aux connaissances techniques rudimentaires, ignorante des arts qui fleurissaient dans les villes, et notamment de la métallurgie (σίδηρος γὰρ καὶ χαλκὸς καὶ πάντα τὰ μεταλλεῖα συγκεχυμένα ἠφάνιστο, 678c9-d1 ; ἡ τῶν μεταλλέων... τέχνη, 678d5-6 ; τέχνη, ὅσαιπερ σιδήρου δέονται καὶ χαλκοῦ καὶ τῶν τοιούτων ἀπάντων, 678e2-3). La métallurgie, à laquelle ni Protagoras ni Socrate ne prêtaient une attention particulière, joue, dans les *Lois*, un rôle déterminant. Elle sert à fabriquer des armes ; sans armes, il n'y a plus de guerres. Elle sert à fabriquer des outils – l'Athénien précise que les quelques outils qu'ont pu avoir les montagnards se sont usés avec le temps sans qu'ils aient moyen de les remplacer – ; sans outils, on ne coupe pas d'arbres, sans arbres, on ne construit pas de bateaux, sans bateaux, on ne commerce pas.

La disparition des arts citadins a pour principales conséquences de supprimer la guerre et les richesses. Mais elle n'engendre pas le dénuement. Les montagnards rescapés du déluge ne sont ni riches ni pauvres. Leur activité pastorale leur permet de manger à leur faim en se nourrissant du lait et de la viande de leurs troupeaux, du produit de leurs chasses. Quant aux vêtements et aux abris, l'Athénien explique – rectifiant après coup le tableau d'une humanité dont tous les arts auraient disparu dans le cataclysme – que la divinité leur a fait don « des arts du modelage et du tressage qui n'emploient pas le fer » (αἱ π्लाστικαὶ γὰρ καὶ ὅσαι πλεκτικαὶ τῶν τεχνῶν οὐδὲ ἐν προσδέονται

en bordure de la mer : l'eau qui submerge les cités bâties près d'elle est aussi celle qui les corrompt. Car la mer favorise les échanges, le commerce, enrichit les cités au point de les perdre.

32. En un temps infini, tout a déjà eu lieu.

σιδήρου, 679a6-7). Ces pâtres savent confectionner des pots et des jattes, tisser leurs vêtements et construire des maisons en bois.

En décrivant cette vie montagnarde, l'Athénien se conforme à un « récit du passé » : le tableau que dresse Ulysse des Cyclopes au chant IX de l'*Odyssée*³³. À une exception : les montagnards des *Lois* ne jouissent pas d'un sol fertile et, n'ayant plus d'outils, ils ne mettent pas la terre en culture. Ils vivent de leurs troupeaux. En revanche, dans le *Protagoras*³⁴ comme dans la *République*, l'agriculture est chargée de subvenir à la τροφή. Et si la cité de la *République* fait une place à l'élevage, ce n'est pas comme activité de subsistance, mais comme τέχνη auxiliaire de ces τέχναι premières et fondamentales que sont l'agriculture (le bétail aide au labour), la cordonnerie et le tissage (il fournit laine et cuir) et la maçonnerie (il aide au transport des matériaux). *Deux modèles de subsistance sont donc en concurrence : l'économie pastorale et l'économie agricole.*

Ce qui différencie encore l'histoire des *Lois* de celles du *Protagoras* et de la *République*, c'est que l'activité pastorale n'est jamais décrite comme une activité spécialisée, une τέχνη. Il n'est jamais question non plus de répartir les tâches entre les individus, de diviser le travail, même quand l'Athénien mentionne les arts du modelage et du tissage. C'est que l'économie que décrit l'Athénien est une *économie familiale*. En témoignent les vers de l'*Odyssée* qu'il choisit de citer (680b5-c1) :

« Ils n'ont pas d'assemblée pour les conseils et pas de lois ;
ils habitent le haut des plus hautes montagnes
en des antrès profonds, chacun y fait la loi
dans sa famille et reste insoucieux des autres » (*Odyssée* IX, 112-115,
traduction P. Jaccottet).

33. Homère, *Odyssée* IX, 105-151. Ulysse explique à Alcinoos que les Cyclopes n'ont pas besoin de cultiver la terre : « [...] ceux-ci, faisant confiance aux Immortels, / ne plantent pas de plantes de leurs mains ni ne labourent : / tout pousse sans labour et sans semailles dans leur terre, / l'orge comme le blé, et la vigne portant le vin, / de lourdes grappes que grossit la pluie de Zeus » (v. 107-111, traduction P. Jaccottet).

34. Protagoras n'assigne pas à l'agriculture le rôle que lui assigne Socrate dans la répartition des tâches, mais il n'en considère pas moins que la nourriture est tirée de la terre : τὰς ἐκ γῆς τροφὰς ἤρκετο [ὁ ἄνθρωπος] (*Protagoras* 322a7-8).

Les montagnards n'ont pas d'espaces publics, ils vivent en autant de familles indépendantes. Bien sûr, ce que nous connaissons de l'économie domestique laisse supposer un partage des tâches entre les membres d'une même famille. Mais la division du travail ne crée pas de lien, le lien se fait « par famille » (κατὰ γένος, 680d8). La lecture du livre III des *Lois* révèle le caractère théorique du postulat que font Protagoras et Socrate : le dénuement de l'individu. L'homme n'est jamais seul ; il naît, grandit, vit dans une structure qui le précède : l'οἰκία.

Le livre III des *Lois* remet donc en question l'idée suivant laquelle la cité naîtrait de la division du travail pour répondre à un idéal d'autarcie. Quelle est alors l'origine de la cité ?

La structure familiale des *Lois* ne constitue pas une cité, mais elle possède les ferments du politique. Avec l'anéantissement des villes (l'opposition est d'abord entre les montagnes, lieux sauvages, et les villes, lieux de culture), c'est toute l'organisation politique qui disparaît : il n'y a plus de « cités-États, de constitutions, d'arts, de lois » (πόλεις τε καὶ πολιτεῖαι καὶ τέχνη καὶ νόμοι, 678a8-9). Les montagnards rescapés, groupés en familles (sans que l'on sache comment les hommes de chacune d'elles trouvent des femmes et inversement, sans que l'on sache non plus si l'économie familiale fait appel au travail des esclaves), sont des gens simples, qui ne connaissent pas les dissensions ni les guerres (ils n'en ont pas les moyens). Ils n'ont donc, nous dit l'Athénien, nul besoin de législateurs (οὐτ' ἐδέοντο νομοθετῶν, 680a3). Ils n'ont pas non plus usage de l'écriture (οὐδὲ γὰρ γράμματα ἔστι πω..., 680a5). *L'Athénien leur reconnaît pourtant des lois* : ils « vivent en suivant les coutumes et les lois dites ancestrales » (ἀλλ' ἔθεσι καὶ τοῖς λεγομένοις πατρίοις νόμοις ἐπόμενοι ζῶσιν, 680a6-7). *Et il leur attribue une forme de πολιτεία* : la δυναστεία (680b1-3). Le terme ne correspond à aucun des régimes caractérisés par Platon dans d'autres dialogues. Il désigne l'autorité du chef de famille (680e).

Ainsi, ces filots familiaux, que l'Athénien hésite à décrire comme des cités³⁵, sont des entités politiques en puissance. Les montagnards

35. L'étape suivante est celle du synœcisme : les communautés se rassemblent et la première législation (ἀρχὴ δὴ νομοθεσίας, 681c4), compromis des différentes lois

obéissent à des lois non écrites auxquelles ils croient en toute simplicité : « mais, tenant pour vrai ce que l'on disait des dieux et des hommes, ils vivaient en se conformant à cette croyance » (ἀλλὰ περὶ θεῶν τε καὶ ἀνθρώπων τὰ λεγόμενα ἀληθῆ νομίζοντες ἔζων κατὰ ταῦτα, 679c5-7). L'Athénien indique donc quel est le principe de la vie en cité : *il faut partager les mêmes croyances sur les hommes et sur les dieux*.

Cette place accordée à la coutume est caractéristique des *Lois*. Elle est à ressaisir, bien sûr, dans le projet d'ensemble du dialogue : les trois interlocuteurs élaborent la législation des Magnètes comme des maçons qui choisiraient les meilleurs matériaux. La variété des coutumes et des lois sert de palette au législateur. Les *Lois* n'en portent pas moins un autre regard sur l'origine de la cité : ni l'autarcie ni la division du travail n'en sont le principe, mais les croyances partagées.

4. Conclusion

Dans le même temps, le récit de l'Athénien suit un autre fil qui nous rapproche des deux discours précédents, celui de Socrate et celui de Protagoras. Et c'est ce que je voudrais noter en conclusion.

Pour trouver l'origine de la πολιτεία, « il faut observer (c'est le même terme que dans la *République*) la tension de la cité quand elle progresse vers la vertu et le vice » (Ὅθεν περὶ καὶ τὴν τῶν πόλεων ἐπίδοσιν εἰς ἀρετὴν μεταβαίνουσιν ἅμα καὶ κακίαν ἐκάστοτε θεατέον, 676a5-6). Non pas la vertu *ou* le vice, mais la vertu *en même temps que* le vice (ἅμα καί, 676a6). Or, avec la disparition des « cités, législations, arts et lois », c'est « beaucoup de vice et beaucoup de vertu aussi » (πολλὴ μὲν πονηρία, πολλὴ δὲ καὶ ἀρετή, 678a9) qui disparaissent. L'un et l'autre. Si bien que la disposition morale des montagnards réchappés du déluge ressemble assez à celle des citoyens de la première cité de la *République* : ces derniers sont sains par innocence du vice ; les montagnards, ignorants les beautés

coutumières, voit le jour. Or, au moment du regroupement, l'Athénien décrit ces communautés familiales comme des πόλεις (680e7) et la cité qui en est issue comme μίαν οἰκίαν αὐτὴ κοινὴν καὶ μεγάλην (681a2-3). L'interversion vise vraisemblablement à réduire l'hétérogénéité de ces deux structures : la famille et la cité.

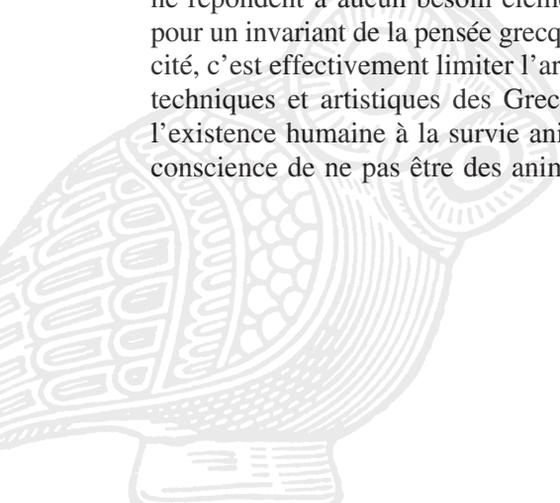
comme les perversions des villes, ne peuvent pas « être accomplis dans le vice ou dans la vertu » (τελέους πρὸς ἀρετὴν ἢ πρὸς κακίαν γεγονέναι, 678b3). Ils sont « bons » (ἀγαθοί, 679c2), parce qu'ils n'ont pas matière à être méchants.

Or, pas plus que la fondation de la *République* ne s'arrête à la cité saine, l'histoire des *Lois* ne s'arrête aux montagnards. La naissance de la cité requiert l'émergence d'une conscience « morale ». Dans le *Protagoras*, le sophiste emploie moins de détours : tous les hommes ont droit de parler à l'assemblée parce qu'ils ont tous ces deux vertus sans lesquelles ils ne vivraient pas ensemble : αἰδῶς καὶ δίκη.

Le lien qui unit les hommes en cité, chez Platon du moins, n'est-ce pas en définitive celui de la morale ?

Ce n'est en tout cas pas la visée de l'autarcie. Dans le *Protagoras* comme dans la *République*, l'autarcie est un présupposé expédient qui permet d'introduire la division du travail. Si Protagoras y recourt, c'est pour mieux souligner la particularité de la politique en réponse à l'objection de Socrate : ce n'est pas une τέχνη comme les autres, elle n'appartient pas à une poignée de spécialistes, mais tous les êtres humains y ont part. Socrate, lui, maintient le principe de la spécialisation, mais l'émergence de la classe des gouvernants, présuppose une cité au faîte des raffinements de la civilisation. Si les êtres humains se contentaient de l'autarcie, ils vivraient comme des porcs.

Que l'autarcie soit un expédient, bien d'autres éléments le prouvent dans ces deux textes : la place du langage et du fait religieux, lesquels ne répondent à aucun besoin élémentaire. Mais l'expédient a été pris pour un invariant de la pensée grecque. Or, faire de l'autarcie la fin de la cité, c'est effectivement limiter l'art à la nature (ce que les productions techniques et artistiques des Grecs démentent). C'est aussi ramener l'existence humaine à la survie animale quand les Grecs avaient bien conscience de ne pas être des animaux *comme les autres*.



Bibliographie

- BALANSARD 2003 : A. BALANSARD (éd.), *Le travail et la pensée technique dans l'Antiquité classique : lecture et relecture d'une analyse de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant, Technologies, idéologies, pratiques : revue d'anthropologie des connaissances (TIP)*, vol. XV, n° 1.
- DETIENNE, VERNANT 1974 : M. DETIENNE, J.-P. VERNANT, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion.
- HOFFMANN 2003 : P. HOFFMANN, « Le travail antique selon Jean-Pierre Vernant, ou de Marx à Aristote et Platon », dans BALANSARD 2003, p. 23-38.
- VERNANT 1962 : J.-P. VERNANT, *Les origines de la pensée grecque*, Paris, PUF.
- VERNANT 1965 : J.-P. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs, Études de psychologie historique*, Paris, Maspéro.
- VERNANT 1979 : J.-P. VERNANT, *Religions, histoires, raisons*, Paris, Maspéro.
- VERNANT 1985 : J.-P. VERNANT, *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte.
- VERNANT 1996 : J.-P. VERNANT, *Entre mythe et politique*, Paris, Seuil.
- VERNANT 2004 : J.-P. VERNANT, *La traversée des frontières. Entre mythe et politique II*, Paris, Seuil.
- VERNANT 2007 : J.-P. VERNANT, *Œuvres I et II*, Paris, Seuil.

