

"Division du travail" et société politique dans le *Protagoras*, la *République* et les *Lois* : l'autarcie en question.

Anne Balansard
Université de Provence-UMR 6125

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

La réflexion que je souhaite présenter s'inspire des travaux que J.-P. Vernant a consacrés à la fonction technique. Ces travaux comprennent cinq articles réunis dans deux recueils différents¹ – *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique* (1965) et *Travail et esclavage en Grèce ancienne* (1985) – et un ouvrage écrit avec Marcel Detienne, *Les ruses de l'Intelligence, la métis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974.

Il y a quelques années, en 1999 exactement, Didier Pralon et moi-même avons réuni une table ronde autour de cette question : le travail et la pensée technique dans l'Antiquité classique et l'héritage de J.-P. Vernant ; les actes en ont été publiés en 2003². Je ne reviendrai donc pas sur les analyses qui y sont proposées sinon pour évoquer l'inspiration déterminante de Marx et Engels sur ces travaux de J.-P. Vernant³.

Je ne reviendrai pas, non plus, sur le démenti que l'historiographie, depuis les années 1980, a apporté à la thèse d'un blocage des techniques dans l'Antiquité⁴. Indépendamment des découvertes archéologiques qui ont révélé des outils que l'on croyait inconnus du monde grec, l'histoire des techniques a opéré une révolution méthodologique. L'attention s'est déplacée de l'outil à l'usage qui en est fait : 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'Orient⁵, il a analysé les conditions de ces transferts de techniques⁶.

Ce lien qu'établissait J.-P. Vernant entre la pensée des Anciens sur le travail et la stagnation des techniques doit être dénoué⁷. Car il n'y a pas eu blocage technique. Mais

¹ "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) réunis dans *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique* (1965), Paris, La Découverte / Poche, 1996, sous le chapitre "Le travail et la pensée technique". Trois de ces articles sont repris dans *Travail et esclavage en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1985 avec un quatrième article intitulé "La lutte des classes".

² *Le travail et la pensée technique dans l'Antiquité classique, Lecture et relecture d'une analyse de psychologie historique de Jean-Pierre Vernant*, sous la direction d'Anne Balansard, TIP, 2003, vol. XV, N°1.

³ Je renvoie à l'article de P. Hoffmann, "Le travail antique selon Jean-Pierre Vernant, ou de Marx à Aristote et Platon", in TIP, 2003, vol. XV, N°1, p. 23-38.

⁴ Voir en particulier M.-C. Amouretti, "Blocage des techniques ou blocage des historiens sur ces techniques ?" dans *Révolutions et longues durées, hommage à A. Casanova, Etudes Corses*, N° 46/47, p. 235-251.

⁵ Représentant de cette position, M. I. Finley, "Innovation technique et progrès économique dans le monde ancien", in *Economie et société en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 1984.

⁶ 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 TIP, 2003, vol. XV N°1.

⁷ J.-P. Vernant, "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs", in *Mythe et pensée chez les Grecs, Etudes de psychologie historique* (1965), Paris, La Découverte / Poche, 1996, p. 308 : "Pour expliquer les limites dans lesquelles, en dépit de sa richesse inventive, cette pensée technique est restée enfermée, on a insisté à juste titre sur les entraves qu'apportaient à son développement les structures économiques et sociales de la Grèce, [...]. M. P.-M. Schuhl a noté d'autre part, dans l'idéologie de cette société à esclaves, les traits qui ont pu bloquer par avance l'orientation de la pensée vers le technique [...]. Mais, indépendamment de

dénouer, ne signifie pas rejeter. Dans l'un de ses articles, "Travail et nature en Grèce ancienne"⁸, J.-P. Vernant mettait en lumière des tensions internes à la notion de "travail". Alors que la cité trouve sa raison d'être dans l'incapacité de l'individu à vivre en autarcie et qu'elle répond à cette incapacité par la division du travail, le "rapport de travail" n'est pas créateur d'un lien politique⁹ :

"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."

Ce phénomène s'explique par la "naturalisation"¹⁰ des techniques. Les métiers répondent à des besoins et sont répartis entre les individus en fonction de leurs aptitudes naturelles. Le départ et la fin de la *τεχνή*, c'est la nature.

"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."¹¹

Cette thèse sera développée par J.-P. Vernant dans d'autres articles. L'artisan n'est pas créateur et ne songe pas à perfectionner les techniques au-delà de ce qu'exige le besoin naturel qui a motivé leur invention.

"Cette pensée technique n'est pas ouverte vers un progrès indéfini. Chaque art est, au contraire, dès le principe, bloqué dans un système fixe d'essences et de pouvoirs."¹²

Dans les dialogues platoniciens, les Formes immuables du lit, de la table ou de la navette¹³ sont autant de limitations imposées à l'invention des objets.

Quel sera l'objet de cette communication ? J.-P. Vernant partait d'une hypothèse que partageaient tous ses contemporains – la stagnation des techniques –. Partant de cette hypothèse et éprouvant la validité de l'opposition marxiste entre valeur d'usage et valeur d'échange, il repérait dans les textes certains faits : l'extranéité du travail dans la définition du politique. Ce fait n'est pas à remettre en question et il atteste la pertinence du regard de J.-P. Vernant. Les explications, elles, le sont. Mais mon objet n'est pas tant de trouver d'autres explications, que d'identifier dans les textes – dans les textes platoniciens auxquels je me limiterai – ce qui induisait J.-P. Vernant à faire de la nature la limite de l'art.

C'est ce dénouement que je proposerai donc.

ces obstacles en quelque sorte extérieurs, il nous semble qu'on peut trouver dans la pensée technique elle-même, dans la forme particulière qu'elle a revêtue en Grèce, certaines raisons internes de sa limitation."

⁸ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 274-294.

⁹ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *ibid.*, p. 285-6.

¹⁰ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 291 remarque : "Dans sa production, l'artisan voit, au contraire, sa propre activité se "naturaliser". Et il parle en note d'une "naturalisation" des techniques artisanales.

¹¹ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *ibid.*, p. 290.

¹² J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne", *ibid.*, p. 291.

¹³ Platon, *République* X, 601c sq. ; *Euthydème* 289c sq. ; *Cratyle* 390b sq. Ces trois passages sont cités par J.-P. Vernant.

Mon hypothèse est que les limites qui sont imposées à la division du travail et qu'observait J.-P. Vernant, dépendent du postulat qui est posé sur l'origine dans le *Protagoras* comme dans la *République* : l'impossibilité de l'autarcie. Dans les *Lois*, où l'autarcie n'est ni principe ni fin de la société, les arts ne sont assujettis à aucune limite naturelle. Mais ils n'en constituent pas pour autant un lien social. Le lien politique est un lien moral. Au terme de ce parcours, je rejoindrai donc l'analyse de J.-P. Vernant.

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.

Le mythe de Protagoras dans le *Protagoras* de Platon est longuement commenté par J.-P. Vernant : dans "Travail et nature en Grèce ancienne"¹⁴ et, bien sûr, dans "Prométhée et la fonction technique"¹⁵. Dans ces deux articles J.-P. Vernant souligne les avancées remarquables dont témoigne le mythe :

"Le mythe de Prométhée, chez Platon, exprime une conception très élaborée du technique comme fonction sociale."¹⁶

Pourtant, les leçons du mythe sont ambiguës. Dans "Prométhée et la fonction technique", J.-P. Vernant relève l'"ironie" de Platon. L'art politique et l'art militaire sont sous la garde de Zeus : Prométhée ne peut les voler comme il vole à Athéna et Héphaïstos "le feu, c'est-à-dire le génie créateur des arts"¹⁷. La distinction entre Zeus souverain et les divinités techniciennes reproduit insidieusement l'opposition de la *République* entre les deux premières classes et celle des producteurs économiques¹⁸.

Dans "Travail et nature dans la Grèce ancienne", J.-P. Vernant relève une autre ambiguïté : Epiméthée a oublié de doter les hommes des *dunamei* qui assurent à chaque espèce leur survie, Prométhée décide alors de voler aux dieux les "dunamei" techniques¹⁹ qui permettront de réparer cet oubli. Les arts se présentent donc "comme des qualités naturelles"²⁰. L'art ne dépasse pas la nature, il ne manifeste pas le génie créateur de l'homme.

"Quand Protagoras met sur le même plan les connaissances techniques des humains et les *dunamei*" 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."²¹

L'autre texte de Platon que J.-P. Vernant mobilise sur le thème de la division du travail, c'est la *République*.

¹⁴ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 285-287, p. 289.

¹⁵ J.-P. Vernant, "Prométhée et la fonction technique" (1955), *ibid.*, p. 268-270.

¹⁶ J.-P. Vernant, "Prométhée et la fonction technique" (1955), *ibid.*, p. 269.

¹⁷ J.-P. Vernant, "Prométhée et la fonction technique" (1955), *ibid.*, p. 268.

¹⁸ J.-P. Vernant, "Prométhée et la fonction technique" (1955), *ibid.*, p. 268 : "Un point pourtant reste valable aux yeux de Platon ; son ironie se plaît à souligner dans le mythe même de Prométhée l'opposition entre l'art politique et l'art militaire d'une part, les techniques utilitaires de l'autre. Un Zeus souverain, protégé par des gardiens (*fulake*"), opposé à des divinités qui siègent plus en bas et qui patronnent les arts et le travail : on reconnaît là, exprimé dans le langage de la religion, le schéma des trois classes sociales et de leurs fonctions qui domine tout un courant de la pensée politique grecque."

¹⁹ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 285.

²⁰ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 289.

²¹ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 289.

"Dans la *République*, Platon est peut-être même plus précis encore que notre sophiste : "Il y a naissance de société du fait que chacun de nous, loin de se suffire à lui-même, a, au contraire, besoin d'un grand nombre de gens". Et chacun, étant différent des autres par sa nature, doit aussi se spécialiser dans des tâches différentes. Ainsi "les gens" se feront part mutuellement des choses auxquelles ils auront travaillé les uns et les autres". Le but de l'association politique sera atteint."²²

Mais la division du travail, réponse de l'humanité à une impossible autarcie, n'est pas en elle-même constitutive du lien social. Ce n'est pas dans "Travail et nature dans la Grèce ancienne" mais dans "Prométhée et la fonction technique" que J.-P. Vernant relève tous les paradoxes de cette construction²³.

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 présupposée dans le principe fondateur de la cité : être juste, c'est accomplir la tâche qui est la sienne, faire son métier. Les trois autres vertus sont inégalement réparties entre les citoyens : la sagesse revient aux gouvernants, le courage aux guerriers, mais la modération (*σωφροσύνη*), qui devrait être la vertu propre des producteurs économiques, s'avère commune à l'ensemble des citoyens.

"Cette étonnante dissymétrie ne s'explique que par le refus d'accorder à ceux dont le travail constitue la fonction sociale une vertu positive."²⁴

Dans "Travail et nature dans la Grèce ancienne", J.-P. Vernant insiste en revanche sur la "naturalisation" des techniques artisanales. Cette "naturalisation" s'exprime nettement chez Platon : l'artisan est au service de la Forme. C'est tout le motif des trois lits de *République X* : la divinité œuvre le lit idéal, l'artisan le reproduit dans un matériau sensible et le peintre imite ce dernier.

"Si les *εἶδη* des objets fabriqués se présentent comme des "natures" données, en quelque sorte, en dehors et au-dessus des ouvriers, les artisans ne jouent plus qu'un rôle d'intermédiaire : ils sont les instruments par lesquels se réalise dans un objet une valeur d'usage."²⁵

Je voudrais à présent relire ces textes avec J.-P. Vernant, mais sans le présupposé, désormais invalidé, d'un blocage des techniques.

Prenons, pour commencer, le *μῦθος* de Protagoras (*Protagoras* 320a8-323a4). Non 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 (*μῦθος*) pourrait se dire sur un mode argumentatif (*λόγος*). Son but est de justifier le fonctionnement de l'assemblée athénienne (*ὡς πάντες προσηκόντα ἄνθρωποι γενόμενοι τῆς ἀρετῆς ἡμῶν εἰσὶ πόλει*, 323a2-3). Insistons : le mythe décrit l'origine (*ἀρχή*) de la cité (*πολις*) pour mieux justifier une *πολιτεία* particulière : la démocratie. C'est un conte démocratique, non strictement une réflexion sur les origines.

²² J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 286.

²³ La division du travail a d'abord une fonction heuristique : elle permet d'isoler les trois classes de la société platonicienne. J.-P. Vernant, "Prométhée et la fonction technique" (1955), *ibid.*, p. 269 : "La division du travail est analysée de près, et ses avantages servent d'argument pour justifier la spécialisation du pouvoir politique."

²⁴ J.-P. Vernant, "Prométhée et la fonction technique" (1955), *ibid.*, p. 270.

²⁵ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 293. Ce thème de l'artisan au service de la Forme, voire même de l'usager, est repris et développé dans "Remarques sur les formes et les limites de la pensée technique chez les Grecs" (1957), *ibid.*, p. 320

Il y a donc Épiméthée, celui qui réfléchit après avoir agi, et Prométhée, celui qui réfléchit avant d'agir. Quand le temps est venu 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 les espèces les *dunamei*" appropriées.

Le but de ce partage est clairement fixé : la survie (eij' swthrian, 320e3). Bien sûr Épiméthée a oublié une espèce, l'espèce humaine : il a distribué toutes les *dunamei*" entre les *al'oga*, 321c1. Ce qui fait que la seule espèce dotée de *logos*" se trouve privée de tout : *gunnon te kai; ajupodhton kai; aštrwton kai; appl on*, 321c5-6. Et c'est pour assurer la survie des hommes que Prométhée vole, non exactement le feu, mais *thn ehtecnon sofian sun puriy* 321d1-2 ; *thn te empuron tecnhn thn tou' Hfaistou kai; thn al' lhn thn th' 'Aqhna"*, 321e1-2. Sans le feu cette sagesse est inopérante, mais ce n'est pas le feu qui l'enseigne. Ce que reçoivent donc les hommes, ce ne sont pas des *dunamei*" – le terme est réservé aux *al'oga* – mais une *sofia*, une *tecnh*. Et comme le mythe ne fait que décrire ce qui est un état de fait, on comprend bien que les animaux sans *logos*" n'ont que des *capacités* naturelles pour survivre, tandis que l'homme, toujours déjà doté de *logos*", survit en vertu des savoirs qu'il acquiert : *thn men ouh peri; ton bion sofian*, 321d4. Dans la structure du mythe, la sagesse et l'art s'opposent aux *dunamei*", comme l'espèce humaine s'oppose aux espèces *al'oga*. Il paraît impropre de parler de "capacités techniques"²⁶ ; la sagesse technique relève du *logos*", les *capacités* (*dunamei*") de l'activité instinctuelle. Le mythe n'indique pas une continuité mais une différence, il départage nature et culture.

Le mythe présente un autre indice de cette différence : le don de Prométhée met les hommes en possession "d'une part divine" (*qeia*" *moira*", 322a3). C'est toujours l'agnostique Protagoras qui parle : cette "part divine" allégorise notamment la place du religieux dans les sociétés humaines²⁷ : les hommes sont les seuls animaux à prier les dieux et à instaurer des *cultes*. Ce sont des êtres de *culture*. Dans le même temps, Protagoras indique (malgré lui ?) que l'art que les hommes reçoivent de Prométhée excède le projet de la seule survie : prier les dieux n'est pas un besoin vital.

Cette sagesse volée s'avère malgré tout insuffisante : isolés (*sporadhn*, 322b1), sans le rempart de la cité (*pol ei" ouk hsan*, 322b1), les hommes succombent aux assauts des bêtes sauvages ; ensemble, 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 (*politikhn gar tecnhn*, 322b5). Seul il introduit la *filia* 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 (*pol emikhyn* 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 : *dikhn kai; aijdw'* (322c4).

Le mythe de Protagoras n'oppose pas les "techniques utilitaires" à l'"art politique" : il dote les artisans *aussi* d'une vertu politique. Bien loin d'établir une continuité entre l'art et la

²⁶ J.-P. Vernant, "Travail et nature dans la Grèce ancienne" (1955), *ibid.*, p. 285, p. 289.

²⁷ Il est remarquable que le vol de Prométhée dote également les hommes du langage articulé. L'exemple des autres animaux montre que ce dernier n'est pas indispensable à la survie.

nature, il les sépare, opposant les animaux *ajloga* et pourvus d'une *dunami*" pour survivre, à l'animal doté de *logos*" qui crée ses moyens de survie. Le mythe cependant indique bien une chose : ce n'est pas le travail qui fonde la sociabilité humaine, mais deux vertus : *aidw kai dikh*. Le domaine de la politique n'est pas séparé pas du domaine de la morale²⁸. L'*ajrethv* proprement humaine est indissociablement éthique et politique.

Venons-en à la *République*. Socrate décide d'observer la naissance d'une cité (*eij gignomenhn pol in qeasaimēqa logw*, 369c9). Le regard n'est pas celui de l'historien qui reconstituerait les origines, mais celui du théoricien (*logw*). Et l'ambiguïté réside dans le fait que l'observateur est aussi fondateur (*katoikisai*, 370e5 ; *oikistai; pol ew*", 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 *politeia* 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 chacun en autarcie (*epeidh; tugcanei hmwh ekasto" ouk autarkh*", 369b), "notre besoin" (*h hmetera creia*, 369c10), qui sont au principe de la naissance de la cité (*gignetai toinun pol i*", 369b5), de sa fondation (*pol in oikizein*, 369b7)²⁹. 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 vêtir³⁰. La cité réduite à sa plus simple expression comporte quatre ou cinq citoyens³¹ : 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 *technai*. Il lui faut des forgerons, des pâtres, des marchands et des hommes de service³². Avec eux, la cité est jugée achevée et Socrate peut en faire le tableau³³ – 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 Epiméthée. 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. Signe que l'être humain est toujours déjà au-delà de 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 figes... Mais cela ne suffit pas à calmer Glaucon : si Socrate fondait une cité de porcs, il ne les engraisserait pas autrement³⁴.

²⁸ 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 *ajrethv*. La réflexion philosophique va donner à cette *ajrethv* une dimension proprement morale.

²⁹ C'est un point sur lequel insiste J.-P. Vernant, voir note 22.

³⁰ 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".

³¹ Platon, *République* II, 369c9-370c6. C'est le terme de "citoyen" (*pol itwh*, 370c7) qui est utilisé pour décrire les habitants de cette première cité.

³² Platon, *République* II, 370c7-371e11.

³³ Platon, *République* II, 372a5-c1.

³⁴ Platon, *République* II, 372c2-e1.

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'injustice³⁵. La justice ne peut se voir que dans une cité qui a 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, 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 mobilier³⁶. 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 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 ne répond pas à un 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. Le principe de la répartition des tâches, lui, est conservé et sert à définir la *πολιτεία* de la cité³⁷ ; 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 naissance et la fondation de la cité de la *République* procèdent d'une ruse : le besoin motive le principe de la répartition des tâches, mais une fois ce principe accepté, le motif est abandonné.

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 paradoxal³⁸. 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, ultérieurement³⁹, 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

³⁵ 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".

³⁶ Je remercie O. Murray de m'avoir signalé cet usage particulier du lit, symbole d'une sociabilité élaborée.

³⁷ Voir notamment *République* III, 397d10-e2.

³⁸ 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.

³⁹ Platon, *République* III, 405a1-408c4.

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 : le *dénuement initial de l'individu*. Ce dénuement appelle la répartition des tâches, que chacun exploite de manière à justifier une certaine *politeia* : 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. 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 une *technè*, non pas particulière, mais universellement partagée, récusant le principe même de la division du travail ; Socrate la spécialise au même titre que les autres *technai*, mais, postule malgré tout des vertus communes à tous les citoyens : la modération⁴⁰ et la justice⁴¹.

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. 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.

Je voudrais à présent montrer que l'autarcie n'est pas une figure obligée de la pensée grecque, et que l'on trouve, chez Platon même, une réflexion sur la *politeia* qui en fait l'économie.

3. Origine et histoire de la *politeia* 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 *politeia* 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 *politeia* (*politeia* de *ajrchon tina*, 676a1). Dans le contexte des *Lois*, le terme *politeia* 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 prémonitoires⁴² du reste de l'œuvre : l'élaboration minutieuse d'une législation pour la future colonie de Magnésie.

⁴⁰ Je renvoie à ce qui a été dit précédemment sur la singularité de la modération.

⁴¹ Si la cité que fonde Socrate se révèle *in fine* juste, c'est que la justice était présupposée dans le principe de sa fondation : la justice, c'est faire la tâche qui est la sienne.

⁴² 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.

Le trait distinctif de la réflexion des *Lois* sur la *politeia*, c'est le refus d'assigner une origine à la cité. L'*ajrchv* 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 mortes, ont 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 (*oilpal aioi; logoi*, 677a1) un moyen de pénétrer l'histoire. Ces récits sont plein de destructions et il en choisit une pour point de départ : la destruction par les eaux (*tw/katakI usmwI*, 677a9)⁴³.

L'Athénien part de ce qui a nécessairement⁴⁴ dû se produire et dont témoignent ce que nous appelons "mythes" : le déluge. L'eau a submergé toutes les villes construites dans les vallées et sur les rivages. Elle n'a épargné que quelques hommes : des pasteurs dans les montagnes (*oIreioiv tine"... nomh"*, 677b1-2), "dernières petites braises sauvées du genre humain" (*smikra; zwpora tou'twh ajqrwpwn diaseswmena genou*", 677b2-3).

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. Ces gens-là survivent au déluge en conservant quelque chose de leur vie d'avant⁴⁵.

Le déluge permet d'atteindre une humanité aux connaissances techniques rudimentaires. Tous les arts qui fleurissaient dans les villes ont disparu, notamment les arts de la métallurgie (*sidhro" gar kai; cal ko," kai; panta ta; metalIeIa sugkecumena hfjanisto*, 678c9-d1 ; *hI twh metalIewn...tecnh*, 678d5-6 ; *tecnai oIaiper sidhrou deontai kai; cal kou' kai; twh toioutwn apantwn*, 678e2-3) sur lesquels ni Protagoras ni Socrate ne s'attardaient. Or la métallurgie 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. L'Athénien précise que les montagnards rescapés du déluge ne sont ni riches ni pauvres. Leur activité pastorale leur permet de manger à leur faim. Ils se nourrissent du lait et de la viande de leurs troupeaux, 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 (*ailplastikai; gar kai; oIai plektikai; twh tecnwh oupe; eI prosdeontai sidhrou*, 679a6-7). Ces pâtres savent confectionner des pots et des jattes, tisser leurs vêtements et construire des maisons en bois.

Le modèle de cette vie montagnarde, ce sont les Cyclopes du chant IX de *l'Odyssée*. L'Athénien se conforme à la description qu'Ulysse fait à Alcinoos⁴⁶. À une exception : les

⁴³ Le choix n'est pas innocent. L'Athénien consacre tout une partie du livre IV à définir l'emplacement le plus approprié pour la future colonie. Il évite de la fonder 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.

⁴⁴ En un temps infini, tout a déjà eu lieu.

⁴⁵ Même si, comme l'indique l'Athénien, ils perdent certains outils qu'ils ne sont pas en mesure de produire, ces hommes ne partent pas de rien : ils ont déjà un mode de vie, des coutumes.

⁴⁶ Homère, *Odyssée* IX, 105-151. Ulysse explique 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

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*⁴⁷ 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 τεχνή auxiliaire de ces τεχναι 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 τεχνή. 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 tressage. 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 antres profonds, chacun y fait la loi
dans sa famille et reste insoucieux des autres." (*Odyssée* IX, 112-115, traduction P. Jaccottet)

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 κατά 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 : τοῖκος.

Cette structure familiale est à la limite du politique. Sa caractérisation est extrêmement ambiguë. Avec l'anéantissement des villes (l'opposition est d'abord entre les montagnes, lieux sauvages, et les villes, lieux de culture), c'est tout un système politique qui disparaît : il n'y a plus de cités-États, de constitutions, d'arts, de lois (πολιεὶ τε καὶ πολιτεῖαι καὶ τεχναι 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 faute d'en avoir les moyens. Ils n'ont donc, nous dit l'Athénien, nul besoin de législateurs (οὐτὲν ἔπειστο νόμογετῶν, 680a3), nul besoin de lois écrites (οὐδέ γάρ γραμματα ἐστὶ πῶς..., 680a5). L'Athénien leur reconnaît pourtant des lois : ils "vivent en suivant les coutumes et les lois dites ancestrales" (αἰὲν ἡρώεσι καὶ τοῖς ἰεγομένοσι πατρίοσι νόμοσι ἐπομένοσι ζῶσιν, 680a6-7). Et il leur attribue une forme de πολιτεία : la δυναστεία (680b1-3) que je traduirai, en suivant L. Robin, par "souveraineté héréditaire".

Ces îlots familiaux, que l'Athénien hésite à décrire comme des cités⁴⁸, sont malgré tout des entités politiques. Les montagnards obéissent à des lois non écrites, auxquelles ils croient

sans labour et sans semences dans leur terre, / l'orge comme le blé, et la vigne portant le vin, / de lourdes grappes que grossit la pluie de Zeus." (107-111, traduction P. Jaccottet).

⁴⁷ 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 : τὰ ἐκ γῆς τροφὰ ἡφ'ετο [ὁ ἀήρρωπος] (*Protagoras* 322a7-8).

⁴⁸ L'étape suivante est celle du syncrétisme : les communautés se rassemblent et la première législation (ἀρχὴ νόμοεσι, 680c4), compromis des différentes lois coutumières, voit le jour. Or, au moment du regroupement, l'Athénien décrit ces communautés familiales comme des πολιεὶ (680e7) et la cité qui en est issue comme μίαν

en toute simplicité (αἴλια;peri;qewh te kai; ἀνθρώπων τα; legomena αἴληqh' nomizonte" eζwn kata; tauta, 679c6-7). 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.

4. Conclusion

Mais 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 indiquer en conclusion.

Pour trouver l'origine de la *politeia*, "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" (Ὀγενπερ kai; thn twh pol ewn epidusin eij' ἀρεθην metabainousan ἀμα kai; kakian ekaστote qeateon, 676a5-6). Non pas la vertu *ou* le vice, mais la vertu *en même temps que* le vice (ἀμα kai; 676a6). Or, avec la disparition des "cités, législations arts et lois", c'est "beaucoup de vice et beaucoup de vertu aussi" (πολλῆ;men ponhria, πολλῆ;de;kai; ἀρεθῆ; 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 comme les perversions des villes, ne peuvent être accomplis ni dans le vice, ni dans la vertu (τελευτῶν προ' ἀρεθην ἢ προ' kakian gegonenai, 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 : αἰδῶν kai; dikh;

Le lien qui unit les hommes en cité n'est-il pas en définitive celui de la morale ?

οἰκίαν αὐλοκωμῆν kai; megalῆν (681a2-3). L'interversion vise vraisemblablement à réduire l'hétérogénéité de ces deux structures : la famille et la cité.