



Essam Safty

St. Thomas University
Fredericton, NB, Canada

La doctrine de la justice chez Protagoras : du μῦθος au positivisme juridique

La disparité des énoncés ou témoignages relatifs aux idées de Protagoras sur la justice ne fut pas sans porter préjudice à leur intelligence : de là le regard partiel que l'on y porte, et, par voie de conséquence, les traits de contradictions internes que l'on affirme y découvrir. Or du *mythe* imaginé, en partie, par Protagoras pour décrire les origines de l'idée de justice au positivisme juridique attesté par le célèbre principe de *l'homo mensura*, ce qui marque le cheminement complet de la pensée du sophiste en la matière, la réflexion de ce dernier est certes jalonnée de force difficultés d'interprétation, mais n'en accuse pas moins une *continuité* certaine, que sous-tend précisément sa doctrine éthico-politique. Celle-ci étant parfois convaincue de défauts d'intelligibilité, il convient de la remettre dans la perspective conceptuelle globale qui lui est propre.

D'abord, l'essentiel de ladite doctrine se trouve exposé dans le dialogue éponyme de Platon. À Socrate, qui lui demande de définir l'objet de son enseignement, le sophiste répond qu'il s'agit «du bon conseil» (εὖβουλία) touchant l'intelligence aussi bien des affaires domestiques, afin qu'on sache administrer au mieux sa maison, que des affaires de la cité, afin qu'on devienne capable de «parler et d'agir» (πράττειν καὶ λέγειν, *Prot.*, 319 a) en vue d'assurer le salut de l'État. Tel est en effet l'objet de l'*art politique* (πολιτικὴ τέχνη, *ibid.*, 318 e – 319 a), *i.e.* ce sens moral régissant la vie en communauté et apprenant à l'homme et à se ranger aux impératifs de certaines limites et à connaître ce qui est *juste*. Or Socrate conteste que l'art politique puisse s'enseigner à qui ne le possède pas, en soumettant justement à la réflexion du sophiste un paradoxe tiré de la pratique du débat politique athénien. Les Athéniens, réputés par leur sagesse (*ibid.*, 319 b), font en effet appel à des professionnels (δημιουργοί) quand il s'agit de matières relevant d'un domaine spécialisé et donnant lieu à un apprentissage ; s'agit-il en revanche d'affaires relevant des compétences ordinaires de la cité, tous les citoyens, sans égard aux différentes spécialités, expriment spontanément leur avis sur la marche de la cité. C'est bien la preuve que les Athéniens ne considèrent pas l'art politique comme étant enseignable (διδακτόν). De plus, les citoyens jugés les plus habiles en matière politique, tel Périclès, s'avèrent incapables de transmettre

leur vertu jusqu'à leurs propres enfants (*ibid.*, 319 d-e). Les objections de Socrate sont d'autant plus habiles que, s'autorisant précisément et du régime démocratique et de son champion, elles font pendant à la double prétention de Protagoras à enseigner à régler au mieux et les affaires publiques et les affaires privées. Protagoras est partant appelé à démontrer comment concilier la conviction, illustrée par la pratique *démocratique*, d'une vertu naturellement possédée par tous et sa propre conception d'un enseignement de l'art politique (*ibid.*, 320 b). La démonstration du sophiste prend la forme d'un mythe décrivant les origines de l'humanité et mettant en lumière le rôle capital qui revient à la justice non pas tant dans la phase constitutive des premières sociétés que dans la bonne marche de celles-ci.

Cela dit, le mythe (*ibid.*, 320 d – 323 c) raconte la distribution par Épiméthée, parmi les espèces mortelles et selon un principe de compensation et d'équilibre, de diverses capacités (*δυνάμεις*) indispensables à leur subsistance et à leur survie : aux unes la force, aux autres la vitesse, etc. Or l'espèce humaine fut oubliée par Épiméthée : pour la sauver, Prométhée lui fait don du feu et de l'habileté technique (*ἔντεχνος σοφία*), dérobés auprès des dieux. Ainsi pourvu, et de plus en plus fort d'un ensemble d'acquisitions et d'évolutions décisives, l'homme se met à développer les éléments constitutifs de la civilisation : ainsi furent institués ou inventés parole, langage, nourriture, vêtements, religion, arts, etc. Et, pour se prémunir contre les agressions des autres espèces, l'humanité dut insensiblement procéder à ses premières tentatives, fort désordonnées, de socialisation. Toutefois, comme l'*art politique* leur faisait encore défaut, les hommes ne purent vivre ensemble sans se léser les uns les autres : l'injustice l'emportant, ils recommencèrent à se disperser et à périr. Inquiet pour la survie de l'espèce, Zeus charge Hermès de porter aux hommes Pudeur (*αἰδώς*) et Justice (*δίκη*) «afin qu'existent ces ensembles harmonieux (*κόσμοι*) que sont les cités et que se forment des liens d'amitié (*φιλία*, *ibid.*, 322 c). À l'inverse des autres arts, qui avaient été distribués parmi les hommes selon le même principe de compensation et d'équilibre (puisque'un seul médecin, par exemple, suffit pour beaucoup de profanes), les dons de Zeus ne doivent pas constituer un savoir spécialisé : il importe au contraire que chaque homme ait sa part d'*αἰδώς* et de *δίκη*, qui sont le fondement même de l'art politique, «car aucune cité ne pourrait exister si quelques-uns seulement y avaient part, comme pour les diverses techniques». La loi décrétée par Zeus prévoit d'ailleurs le retranchement du corps social «comme une maladie au cœur de la cité» (*ibid.*, 322 d) de toute personne réfractaire, dont le comportement révélerait une capacité d'agir selon les principes de Pudeur et de Justice.

Ainsi se termine le mythe où, manifestement, Protagoras ajoute ou supprime à volonté des traits de la tradition hésiodique et des éléments de légendes populaires¹. On y relèvera notamment l'intégration de la figure d'Hermès pour introduire, parallèlement aux compétences techniques et au feu, l'art politique, qui permit à l'homme de se relever de sa déchéance primitive face aux agressions de

¹. Voir notamment, A. Ferrarin, «Homo Faber, Homo Sapiens, Homo Politicus ? Protagoras and the Myth of Prometheus», in *Review of Metaphysics* 54, 2000, p. 289-319 ; L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque jusqu'au néoplatonisme*, De Boeck, Bruxelles, 1994², p. 142 sq.

la nature et des hommes à l'état sauvage. Qualifié par certains de «confused and contradictory thought wrapped up in a covering of brilliant rhetoric»², le mythe, il est vrai, n'est pas exempt de difficultés d'interprétation, et ces difficultés n'émergent pas des dites contradictions, qui sont apparentes, mais de la place qu'il convient de réserver à l'idée de justice chez Protagoras. Il n'en reste pas moins pas vrai que ce grand récit parvient à légitimer la double pratique athénienne non seulement en l'inscrivant dans le cadre d'une *nécessaire* participation démocratique, ce qui évoque à la fois un devoir et un droit universels, mais en soumettant cette même participation, et du coup la vie des citoyens, aux impératifs éthiques qu'implique le don de la justice et de la pudeur. Préfigurant la représentation par Aristote de l'homme en tant que πολιτικὸν ζῷον (*Pol.*, I 2, 1253 a 7-8), la plus grande leçon du mythe est donc l'affirmation de la vocation exigeante et essentielle que représentent pour l'homme, non pas les habiletés techniques, mais les impératifs de la justice, considérés comme seul garant de son salut et seul fondement véritable des cités. Cela dit, reste à démontrer notamment que l'art politique n'est pas le fait du hasard ou de la nature mais qu'il est bien susceptible de faire l'objet d'un enseignement. La démonstration se poursuit donc dans un *logos* (*Prot.*, 324 d-328 d), qui constitue l'explication *rationnelle* de la partie du mythe où Zeus confère aux hommes *Aidôs* et *Diké*.

En effet, on ne saurait reprocher à quelqu'un les défauts ou accidents naturels ; en revanche, est répréhensible, et partant passible de châtement, le comportement de toute personne convaincue d'injustice, *i.e.*, dont l'action ou la parole dénotent des défaillances en matière d'*aidôs* ou de *díkē* : or le châtement, qui est tourné vers l'avenir, vise en somme, quand il est infligé d'une manière raisonnable, à corriger les défauts d'apprentissage en vue de détourner du crime ou d'éviter la récidive (*ibid.*, 324 b- 324 d). Aussi convient-il de remarquer que l'art politique, encore qu'il soit le partage de chacun, n'est pas inné³, mais rejaillit chez l'homme grâce à l'enseignement et à l'exercice (*ibid.*, 323 c)⁴. On ne saurait donc souscrire ici à l'avis de Kerferd, qui rejette pourtant, et à juste titre, la nature en tant que mode acquisition de l'art politique, d'où l'importance accordée par Protagoras à

². Th. Gomperz, *Greek Thinkers*, trad. G. G. Berry, London, 1913, II, p. 310. G. B. Kerferd fait sans doute allusion à Gomperz entre autres quand il rappelle la position de ceux qui voient dans le mythe a «tissue of obscure and contradictory ideas». Voir son «Protagoras' Doctrine of Justice and Virtue in the 'Protagoras' of Plato», in *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 73. (1953), p. 42. Ainsi, en outre, pour démontrer que chacun a part à la justice, Protagoras fournit, à la fin du mythe (323 a-c), un argument supplémentaire, qui consiste à dire que ce serait folie que de ne pas simuler la justice même si l'on n'est pas juste en effet. Cet argument paraît contenir une contradiction dans la mesure où l'on croit, comme le fait Gomperz (*id.*), que le sophiste postule en effet la présence de la justice par la négation même de celle-ci, en affirmant que la preuve que tous les hommes possèdent la justice se trouve dans le fait que, lorsqu'*ils en sont dépourvus*, ils ne doivent pas l'avouer. Cette supposition est évidemment fautive, puisqu'elle repose elle-même, comme l'a remarqué le même G. B. Kerferd, (*ibid.*, p. 43-44), sur deux postulats erronés : 1. qu'être *injuste* signifie être *dénué de justice*, *i.e.*, ne pas participer du tout de la *Diké* ; 2. que Protagoras lui-même suppose que tous les hommes participent au même degré de la justice. Au fond, ce que le sophiste dit simplement, c'est que lorsque l'on agit de manière injuste, on ne doit pas le reconnaître, car il est nécessaire que chacun ait en quelque mesure sa part de justice ou qu'il soit exclu de la société des hommes.

³. La structure antilogique de ce raisonnement est le propre d'une argumentation relevant du *discours fort*, qui produit la vérité. Sur les *Antilogies* de Protagoras, voir G. Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, PUF, «Que sais-je?», 5^e éd., Paris, 2005, p. 12-18.

⁴. Évoquant l'opposition traditionnelle chez les Sophistes entre la nature et la loi, Platon reprend justement l'idée protagoréenne selon laquelle la justice n'est pas le fait de la nature, et tient la politique, voire «la législation tout entière», pour tributaires, «non de la nature, mais de l'art» (*Lois*, X, 889 d-e). Euripide, qui fut l'ami de Protagoras, tient *Aidôs* pour produit de l'école fréquentée, *i.e.* de la façon dont on a été élevé (*Suppl.*, 911; cf. aussi *Iphig. A.*, 588 sq.). Ces réflexions prolongent la conviction selon laquelle le naturel ou les dispositions innées sont perfectibles seul grâce à l'éducation (cf. Démocrite : «ce n'est que grâce à l'effort que l'étude conquiert les belles choses [...]» (DK B 182).

l'enseignement, mais n'en soutient pas moins que «what Hermes brings to man is not the rudiments or materials for political virtue, but political virtue itself»⁵. A. Bayonas, tout en tenant l'art politique pour φύσει, mais seul dans la mesure où celui-ci «suppose quelque penchant vers la vie en société», concède, quant à lui, que l'εὐφροσύνη qui permet «d'y accéder, doit être systématiquement développée par l'enseignement»⁶. Le don, *a posteriori*, d'Aidôs et de Dikè paraît donc impliquer, non pas la vertu politique⁷ achevée, mais la seule *capacité* démiurgique en chaque homme d'*actualiser* celle-ci à grand renfort d'études et d'application (*ibid.*, 323 c-d). Cette explication résout la contradiction relevée, à tort, par Th. Gomperz⁸, qui ne voyait pas comment postuler, d'une part, l'existence de vertus civiles telles que la justice et la pudeur comme autant de conditions requises pour la survie des cités, et, en même temps, affirmer que ces mêmes vertus ne sont pas le fait de la nature. Mais c'était là, manifestement, omettre de faire la distinction entre vertu φύσει et vertu νόμω, et, du coup, négliger le rapport d'*interdépendance* et de *complémentarité*⁹ qui doit nécessairement exister entre ces principes fondateurs de l'art politique et la société : l'existence de ces normes éthiques ne fait que *rendre possible* la survie du corps social, mais celui-ci à son tour, comme l'a bien remarqué Adolfo Levi¹⁰, en promeut l'épanouissement à travers ses lois et institutions, et en assujettissant la vie de ses membres à un processus continu d'éducation¹¹. L'exigence morale existe donc *en puissance* chez tous les hommes ; mais seul l'enseignement¹², qui ne peut émaner que d'une autorité sociale, permet de l'actualiser. Prennent part d'ailleurs à ce processus d'actualisation, en vue de rendre viable la société humaine (*ibid.*, 322 d), parents, nourrices, maîtres d'école, professeurs de musique ou de gymnastique, voire la société tout entière à travers ses lois et sanctions (*ibid.*, 325 c-d). Les hommes de bien ne peuvent qu'avoir pris le plus grand soin à enseigner la vertu à leurs enfants (*ibid.*, 325 b -326 d). Mais le décalage qui existe entre parents et enfants en matière de vertu s'explique par des variations au niveau des prédispositions naturelles (*ibid.*, 327 c). Cela est d'autant

⁵. «Protagoras' Doctrine of Justice [...]», *op. cit.*, p. 43.

⁶. «L'art politique d'après Protagoras», in *Revue philosophique*, 157 (1967), p. 45.

⁷. Dans son «Mythe fondateur de la démocratie» (in *Mythe et Politique*, Fr. Jouan et A. Motte (éd.), Actes du Colloque de Liège, 14-16 sept. 1989, Paris, Belles Lettres, 1990, p. 226), A. Motte a bien relevé la diversité de désignations de cette *capacité* politique, nommée tour à tour τέχνη et ἀρετή, ayant pour fondement non seulement l'αἰδώς et la δική, mais la δικαιοσύνη et la σωφροσύνη, et à laquelle se réduit l'intégralité même de l'ἀρετή ἀνδρός (cf. 319 b ; 320 b ; 322 b-c ; 323 a-b ; 324 a ; 325 a ; 327b ; 328 a).

⁸. Voir Th. Gomperz., *Griechische Denker*, II⁴, Berlin-Leipzig, 1924, p. 24.

⁹. S. Zeppi a bien insisté sur ce trait éthico-pédagogique caractéristique de la cité protagoréenne. Voir son *Protagora e la filosofia del suo tempo*, Florence 1961, p. 11-14.

¹⁰. Adolfo Levi, «The Ethical and Social Thought of Protagoras», in *Mind* 49, No. 195, (Jul., 1940), p. 293-94.

¹¹. Pour le rôle de l'éducation en général chez les sophistes, voir l'ouvrage classique de W. Jäger, *Paideia*, 1945² (1933), trad. fr. A. et S. Devyver, *Paideia, La Formation de l'homme grec*, Paris, 1964 ; pour son importance dans le maintien de la cohésion dans la cité, voir M. Untersteiner, *I Sofisti*, 1969² (1949), trad. fr. A. Tordesillas, *Les Sophistes*, Paris, 1994, p. 98-101 ; G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement*, Cambridge, 1981, p. 131-39. Pour l'attrait exercé sur les gens du peuple par l'idéal éducatif des Sophistes, voir notamment P. Jorel François, op, «Le Protagoras ou l'éducation comme moyen d'ennoblissement», in *Moun - Revue de philosophie* 5 (2007) p. 5-53.

¹². Fr. Lasserre a bien noté cette nécessaire «collaboration de la nature et de l'éducation», en rappelant que le «libellé» de la loi de Zeus (*Prot.*, 322 d) «présuppose un enseignement venant développer les germes innés d'une propension vertueuse, puisque, par la volonté de Zeus, tout homme dispose d'une inclination naturelle pour αἰδώς et pour δική», «Hérodote et Protagoras: le débat sur les constituons», in *Museum Helveticum* 33 (1976), fasc.2, p. 77.

plus vrai que, la justice et l'ensemble de vertus civiles étant profitables à tous puisque chacun a intérêt à ce que son concitoyen possède la vertu politique et la manifeste activement (*ibid.*, 323 b) et que la justice et les lois sont enseignées à tous sans réserve et sans mystère (*ibid.*, 327 b), de sorte que la cité oblige ceux qui *commandent* et ceux qui *obéissent*¹³ à se conformer à ces mêmes lois (*ibid.*, 326 d), il y a non seulement *systématisation*, mais *démocratisation* et *universalisation* de l'enseignement de celles-ci. L'enseignement est en effet une activité consciente et formelle, et non pas réduite à une simple absorption passive (αὐτόματον) des traditions de la communauté dans laquelle on vit ; la *démocratisation* par ailleurs signifie égalité des chances offertes aux futurs citoyens, mais nul ne se voit interdire l'accès à plus d'années de scolarité que la norme et ce, d'autant plus que certaines familles possèdent plus de ressources que d'autres (*ibid.*, 326 c) ; l'*universalisation*, quant à elle, signifie enseignement dispensé par chacun à l'adresse de ses semblables, ce qui évoque d'emblée la question de qualité ou d'aptitude. Car il est nécessairement des professeurs qui sont plus capables que d'autres de conduire vers le chemin de la vertu¹⁴.

Nonobstant la participation de tous à l'art politique, l'accès aux vertus civiles n'est donc pas identique pour tout le monde ni ne se fait au même degré de plénitude. Il convient partant de se demander si cette inégalité s'autorise en somme de celle de participation originelle. Les hommes sont-ils en effet considérés comme ayant reçu une part égale lors du partage des vertus désignées par αἰδώς et δίκη? D'abord, l'égalité de participation au débat politique ni la possession *universelle* (*ibid.*, 322 c-d) de ces vertus ne signifient nécessairement égalité dans la distribution. Cela dit, la loi promulguée par Zeus prévoit la sanction s'imposant aux citoyens convaincus d'écarts de conduite. Or ces écarts ne sauraient être imputables à des défauts de réciprocité : s'il est vrai, par exemple, que l'on est d'autant plus habile joueur de flûte que l'on a reçu de la nature plus de dispositions pour cet instrument (*ibid.*, 327 c), c'est que, au départ, l'on n'est pas également nanti de dons naturels pour manifester l'excellence dans ce domaine. Il s'ensuit que la diversité des prédispositions naturelles, à laquelle doit nécessairement répondre, on l'a vu, celle des degrés d'*actualisation* du *potentiel* éthique, explique aisément, contrairement à ce que l'on a pu soutenir¹⁵, l'inégalité non seulement dans la participation originelle¹⁶ parmi les hommes aux vertus civiles, mais, par voie de conséquence, quant à la valeur qu'il convient d'attacher aux avis exprimés par les citoyens¹⁷ : certes les Athéniens autorisent à juste titre tout le monde à exprimer son avis en matière politique ; mais, attendu que chacun participe de

¹³. La même expression «ἀρχεῖν καὶ ὑπακούειν» est employée par Aristote pour caractériser le régime démocratique, en vertu duquel la rotation du pouvoir assure la liberté du citoyen, qui est en effet «tour à tour gouverné et gouvernant» (*Politique*, VI, 2, 1317 b 2).

¹⁴. Protagoras se dit au nombre de ces professeurs (328 a-b), et justifie par là-même et son art et le prix fort élevé qu'il exige de ses disciples.

¹⁵. G. B. Kerferd («Protagoras' Doctrine of Justice [...]», *op. cit.*, p. 43), qui rappelle à ce propos la position de D. Loenen (*Protagoras and the Greek Community*, Amsterdam 1940, p. 12-13) et de M. Untersteiner (*La fisiologia del mito*, Milan, 1946, p. 311), invoque notamment, à l'appui de sa démonstration de l'avis contraire, que μετέχω (322 d), qui se dit pour partager, n'implique pas l'idée d'égalité dans le partage. On sait en effet que ce n'est que par l'addition d'«ἐξ ἴσου» ou de son équivalent qu'une telle idée peut être suggérée.

¹⁶. La théorie des Idées de Platon explicitera la question par la suite, indépendamment du contexte protagoréen, en attribuant la part de participation à telle ou telle vertu au degré de contemplation des Vérités immuables et éternelles.

quelque manière à la justice (*ibid.*, 323 c) et qu'il serait absurde de prétendre que chaque citoyen possède cette vertu au même degré que ses semblables, cela prouve, non pas une égalité qualitative dans la manifestation de la vertu de *bon conseil* lors de délibérations de l'assemblée, mais simplement que nul n'est *sans* quelque qualification pour exprimer son avis.

Ces remarques portent à réinsérer le don de Zeus dans le cadre conceptuel qui lui est propre. Si, comme on peut s'en douter déjà et comme l'a bien noté R. Bodéüs, la δίκη dont il est question dans le mythe de Protagoras, «associée à l'αἰδώς [...], désigne de manière somme toute assez vague, le sens moral inscrit dans le cœur de l'homme, c'est-à-dire la capacité que possède chaque homme de se ranger aux impératifs de la justice»¹⁸, c'est que, au fond, il convient de rendre le vocable δίκη plutôt par *sens de la justice*. Ce qui distingue la δίκη qu'apporte Hermès aux hommes au *Prot.* 322 c de la δικαιοσύνη qu'implique la πολιτική ἀρετή désignée par Protagoras au 322 e - 323 a-b (*ibid.*) est précisément la somme de progrès enregistré par la notion de justice au terme de son cycle évolutif depuis la distribution originelle jusqu'au moment de son application effective lors, en l'occurrence, d'une délibération (συμβουλή) sur la politique. En somme, la δίκη envoyée par Zeus n'est autre que le germe de la *justice*, *i.e.* de la δικαιοσύνη qui, éclore grâce à l'éducation, marque chez les hommes, de concours avec la pudeur, l'épanouissement des exigences morales et éthiques. Cette conception de la justice en tant qu'émanation de la nature humaine et en même temps énonciation laborieuse d'une pratique sociale invite à considérer les lois humaines comme étant, non pas le résultat d'une convention arbitraire, mais plutôt, la φύσις humaine impliquant ainsi ces νόμοι que sont les impératifs éthiques *en puissance*, la manifestation *concertée* de la nature véritable de l'homme. C'est ici que se marque l'intervention de la vertu d'αἰδώς (pudeur) dans l'ordre de l'action. L'obéissance aux lois, qui est l'une des formes de l'art politique (*ibid.*, 326 d), s'autorise effectivement de la riche logique relationnelle qu'implique la mise en œuvre de cette vertu¹⁹ : sorte de discrétion, de retenue, de *honte honnête*, voire de modestie, que provoque précisément l'appréhension de dire, d'entendre ou de faire ce qui est susceptible de blesser la décence ou de paraître irrespectueux des convenances régissant la vie en société, la pudeur marque ainsi le seuil dimensionnel départageant le domaine de l'ordre institutionnel de celui qui n'émane que du seul élan naturel inscrit au fond de la *conscience* de l'homme. Elle réunit donc en elle un ensemble de vertus qui sont en somme autant de freins aux velléités de désobéissance à l'ordre légitime. De là découle, comme l'a bien remarqué S. Geragotis, «une prise de conscience des conséquences de l'action»²⁰, qui se traduit par la crainte du châtement ou celle de faire l'objet d'un blâme, et qui

¹⁷. Parlant du *discours fort*, qui «tire bien sa force de la masse des suffrages qu'il attire», G. Romeyer Dherbey reconnaît aussi que Protagoras ne professe pas une égalité radicale de toutes les opinions», ni « une identité de sagesse chez tous les individus » : «le plus sage est celui qui, au moyen de son discours, fait adopter par ses concitoyens, c'est-à-dire universalise, les dispositions les plus utiles à la communauté», *Les Sophistes*, *op. cit.*, p. 26. On verra justement l'importance de cette morale de l'utile dans la définition du juste.

¹⁸. «L'habile et le juste de l'*Antigone* de Sophocle au *Protagoras* de Platon», in *Mnemosyne* 37 (1984), p. 282-83.

¹⁹. Pour la conception d'αἰδώς dans «l'idéologie aristocratique traditionnelle», voir A. Fouchard, *Aristocratie et démocratie : idéologies et sociétés en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 74-77.

²⁰. «Justice et pudeur chez Protagoras», in *Revue de philosophie ancienne* 13 (1995), p. 194.

investit la conscience des citoyens, non pas d'une dialectique conflictuelle vis-à-vis des lois, mais d'une sorte de concorde qui répond de la convenance de la nature humaine à des lois qui en portent l'expression. Ce départ opéré entre la conscience humaine et l'ordre social ou politique achève de neutraliser, en la soumettant à la vertu de pudeur, la nature *brute* et *aveugle* qui fonde par ailleurs, auprès de certains sophistes, la théorie de la justice du plus fort. Mais on comprend ainsi que l'art de la législation, qui fait partie de l'art politique (*ibid.*, 326 c-e), soit reflet de la volonté souveraine des citoyens, qui est émanation de la nature humaine investie de *justice* et de *pudeur*, et que les lois ou décrets naissent d'humain gré et de convenance sociale.

En sa qualité de société politique, *i.e.*, forme cohérente d'une pratique sociale soumise aux impératifs édictés par l'*art politique*, la cité définit et établit lois et institutions en fonction de ce qui lui paraît le plus *juste* ou *avantageux* (*Théét.*, 167 c; 172 a ; 177 a-e) au moment de la prise de décision par l'assemblée souveraine des citoyens (*Prot.*, 319 d-e). À cet égard, l'*εὐβουλία* (*ibid.*, 318 e), nécessaire aux délibérations publiques puisqu'il convient alors de considérer avec *perspicacité* les *χρήματα* ou les *possibilités*²¹ offertes par l'assemblée, doit s'annexer le concours du concept pythagoricien de *moment opportun* (*καιρός*)²² en vue de discerner, selon les circonstances présentes, le moment *décisif* dont dépendra le salut ultérieur de la cité et que, par conséquent, celle-ci ne doit pas laisser passer sans agir (cf. le *kairos* de Périclès in *Thuc.*, I, CXLII). La mémoire du passé et l'état actuel de l'expérience commune y concourant, l'*εὐβουλία* permet aussi la prévision rationnelle de l'avenir, témoin en outre les sanctions pénales (*Prot.*, 324 a) prévues à l'encontre de ceux qui contreviennent aux lois de la cité. Les lois non écrites, les Πάτριοι νόμοι ou les ἄγραφα νόμιμα, sont du reste expression, non pas de la volonté divine ni encore moins de la loi naturelle, mais des coutumes et traditions en vigueur, elles-mêmes soumises à l'appréciation discrétionnaire de l'assemblée des citoyens²³. C'est aussi la mémoire du passé, riche des *lois* et des *découvertes* (*εὐρήματα*) «des sages et anciens législateurs»²⁴, qui

²¹. Cf. Aristote, *Éth. N.*, VI, 9, 1142 b 15-30.

²². Le *moment opportun* est en définitive celui permet à la cité de dépasser la temporalité des choses en valorisant l'être par rapport au temps. L'apparition de l'art politique coïncide justement avec le moment précis où les communautés primitives étaient menacées de disparition (*Prot.*, 322 b) ; et les activités humaines, déterminées par la loi de la nécessité et soumises aux lois de développement social, exigent de la part des hommes et une certaine habileté intelligente (*σοφία*, *ibid.*, 321d) et une capacité de saisir le *moment opportun*. Sur la relation entre *kairos* et *techné*, voir J.-P. Vernant, «Travail et nature dans la Grèce ancienne» in *Journal de Psychologie normale et pathologique* 61 (1955), p. 34. Sur le sens et la portée du *kairos* chez les Pythagoriciens, voir notre article «La pluralité équilibrée ou la convergence des conceptions pythagoriciennes en matière de justice», in *Cahiers philosophiques* 120 (2009), p. 85; pour le développement que donnera la sophistique à ce concept par le biais de Gorgias, et la transformation subséquente de la rhétorique en *psychagogie*, voir notre livre *La Psyché humaine : conceptions populaires, religieuses et philosophiques en Grèce, des origines à l'ancien stoïcisme*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 178.

²³. Voir sur ce sujet J. W. Jones, *The Law and the Legal Theory of the Greeks*, Oxford, 1956, p. 62-64.

²⁴. Protagoras fait-il ici allusion à sa propre activité de législateur? On sait qu'il fut choisi par Périclès et le régime démocratique athénien en 444 pour établir la Constitution de la cité panhellénique de Thurium (*Diog. L.*, IX, 50). A. Bayonas, dont nous suivons à peu près le développement dans ces quelques lignes, admet avec d'autres que Protagoras fait peut-être là allusion aux sept sages, évoqués par ailleurs au *Prot.* 343 a, et qui étaient effectivement considérés aussi bien comme des sophistes. Cela dit, étant donné en effet que le *Discours* constitue plutôt «une analyse de la pratique athénienne», l'allusion de *Prot.* 326 d semble plutôt «convenir à Solon ou à Clisthène» («L'art politique d'après Protagoras», *op. cit.*, p. 47-48).

fournit aux citoyens et leur règle de conduite et matière à réflexion en fait d'établissement de nouvelles lois (*ibid.*, 326 c-d).

Si la cité doit envisager diverses *possibilités* avant d'arrêter son choix sur l'une d'entre elles, et ce, en fonction de ce qui lui *paraît* alors *juste*, c'est qu'il y a équivalence entre φαίνεσθαι et δοκεῖν, comme il ressort justement des propos prêtés à Protagoras dans le *Cratyle* de Platon (386 a-c). De là, la mobilité de l'idée de justice et sa stricte relativité à la cité qui y souscrit. Or, d'abord, cette mobilité est progrès en matière législative, et, partant, refus de statisme idéologique. En effet, l'idéal éducatif de Protagoras se veut *amélioration* de l'âme, dont le mouvement est fonction de l'étude et de l'exercice, lesquels lui acquièrent les sciences et sont garant de son bon état (*Théét.*, 167 a ; 153 b-c). Mais progrès et dynamisme idéologique notamment encore parce que la législation n'est guère reflet de la tradition mytho-religieuse grecque, mais transformation et amélioration éclairées des emprunts aux coutumes et lois des autres cités : produit historique *en devenir*, la législation est perçue comme une *esquisse* (ὕπογραφή, *Prot.*, 326 d) de principes juridiques et de lois qui sont susceptibles d'amendements ou de révision suivant les perceptions du moment. Car il est sans doute des pratiques sociales voire des lois qui, à un moment historique donné, peuvent ne plus paraître bonnes pour les citoyens (*Théét.*, 172 a-b) : il incombe à ces derniers, et *a fortiori* à l'orateur habile dont le discours produit une μεταβολή qui fait passer les hommes d'une disposition à une disposition *meilleure* (*ibid.*, 166 d-167 a), de substituer aux lois nuisibles ou injustes d'autres qui sont et *paraissent* bonnes et justes. Une législation n'est donc fondée en droit que par son expresse conformité avec ce qui *paraît juste et honnête* au regard critique de la cité, et seul dans la mesure où *dure* (*ibid.*, 172 a-b) ce jugement ou cette perception (cf.: Ἐπει οἷά γ' ἂν ἐκάστη πόλει δίκαια καὶ καλὰ δοκῆ, ταῦτα καὶ εἶναι αὐτῆ, ἕως ἂν αὐτὰ νομίζῃ, *ibid.*, 167 c).

D'autre part, la diversité des unités référentielles que sous-tend l'idée de dispositions et de décisions susceptibles de modifications conjoncturelles démontre donc que la justice, qui est le *bien* de la cité, est ποικίλον²⁵, *i.e.* quelque chose de «si divers et de si changeant» (*Prot.*, 334 b). En effet, les normes du bien se règlent, non pas sur le vrai, mais sur l'issue de l'évaluation des opinions de la cité. Or cette évaluation est fonction de l'*utile*, d'où l'association du χρηστόν à l'ὕγιεινόν, de l'utile au salutaire (*Théét.*, 167 c). La justice dans la cité se réalise ainsi par l'*opportune* distinction entre choses utiles et choses inutiles ; et cette distinction, qu'inspire celle qui sépare le normal du pathologique, se fait suivant les retombées pratiques des opinions qui recueillirent le plus de suffrages. Bonnes et avantageuses sont en effet les opinions qui permettent à la cité d'assoir son pouvoir politique sur une plus ferme assise ; mais mauvaises et nuisibles sont celles qui contribuent à ébranler ladite assise (*Théét.*, 167 a). Le vrai n'est donc écarté dans la définition du bien ou du salutaire que dans la mesure où il est consécutif, et non pas antérieur, à ce dernier : temporel, il est admis à définir, *a posteriori*, le bien de la cité, et ce, à condition qu'il s'avère proche du réel, qui doit

²⁵. Ce même vocable, qui renvoie en l'occurrence à une pratique politique, *i.e.* la démocratie athénienne, sera repris par Platon pour caractériser la constitution démocratique, considérée précisément comme «comme un manteau bigarré» (*Rép.* VIII, 557 c).

être lui-même opportun, utile, et, partant, juste. La justice n'a donc pas d'existence propre en dehors de l'opinion que la cité s'en forme, laquelle opinion devient vraie à ce moment-là, et reste vraie aussi longtemps que la cité y souscrit (*Théét.*, 172 b ; 177 c-d). La perception phénoménale étant ainsi vraie jusque dans sa subjectivité, il convient en effet de qualifier de juste ce qui, de l'opinion commune, non seulement paraît juste, mais est conforme aux lois en vigueur.

Ce positivisme juridique, qui fit de Protagoras le prototype du théoricien de la justice légale comme en témoigne l'équation entre le δίκαιον et le νόμιμον au *Prot.*, 327 a²⁶, donne son plein sens au principe de *l'homo mensura* : si le critère de détermination de la justice est insaisissable, c'est que, effectivement, «l'homme est la mesure de toute choses». Les choses n'étant pas ce qu'elles sont *par nature*, mais par pure *convention*, c'est l'usage commun ou l'accord des hommes entre eux qui, non seulement permettent de distinguer le juste de l'injuste, mais, en outre, assignent leur genre aux mots et fixent l'objet de la géométrie²⁷. L'être étant libéré et du matérialisme et du naturalisme des Physiciens et de l'immobilisme des Éléates, l'ἄνθρωπος en question n'est guère simple reconnaissance du postulat de l'unité ni encore moins de l'universalité de la nature humaine, mais plutôt consécration de l'individu en tant que seule unité référentielle de toute chose et maître de ses propres convictions idéologiques²⁸. De fait, l'inévitable diversité de celles-ci constitue la *mesure*, qui est elle-même nécessairement variable. En dépit du consensus général dont elle bénéficie²⁹, cette interprétation n'est pas sans soulever une certaine difficulté. Si chacun est juge de toute chose et si celle-ci est en réalité telle qu'elle paraît à chacun de sorte que le φαινόμενον devient la «*mesure*», il en résulte, comme l'a bien remarqué Aristote (*Métaph.*, 1062 b 20) que la même chose *est* et *n'est pas* à la fois suivant les convictions propres de chacun. En outre, le juste peut-il faire l'objet de perceptions contradictoires? Il faudrait plutôt, pour résoudre ce problème, mieux déterminer le champ d'acception et de *l'homme* et de la *mesure*. En définitive, l'homme qui est mesure du juste, renvoie à ce juge (χρητής, *Théét.*, 160 c; 178 b; 178 e) dont on vit que l'orateur habile provoque la *disposition la meilleure* (*ibid.*, 166 d-167 a). Par *homme*, il convient ainsi d'entendre, non pas la singularité contingente de celui-ci, mais la cité, soit l'ensemble des citoyens dont l'opinion fait poids et qui, de fait, sont autorisés à convenir *hic et nunc* de ce qui leur paraît *juste*. La *mesure* est en conséquence le φαινόμενον collectif qui traduit l'adhésion *opportune et rationnelle* des citoyens à la proposition qui leur paraît, au sortir des délibérations de l'Assemblée, la plus pratique, la plus utile et, partant, la plus juste. Cette explication sert à résoudre la difficulté non seulement de perceptions contradictoires, mais de conciliation de l'individualisme que semble proclamer le

²⁶. Voir W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* III, Cambridge, 1969, p. 173-74.

²⁷. Voir G. Br. Kerfered, *Le Mouvement sophistique*, trad. et présent. par A. Tordesillas et D. Bigou, Paris, Vrin, 1999, p. 139-169 ; G. Fine, «Protagorean Relativisms», in *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 10 (1994), p. 211-43.

²⁸. On connaît la dérive de l'interprétation subjectiviste de ce relativisme sceptique : si, en outre, le Bien et le Mal n'existent pas dans l'absolu, contrairement aux Idées immuables et éternelles de Platon, il ne faut pas non plus en conclure qu'ils sont indifférents ni qu'ils n'existent pas *du tout* : la distinction se fait, on le sait, à partir d'une morale adaptée aux impératifs de la démocratie, *i.e.*, en l'occurrence toute tournée vers l'action concertée, l'utile et l'opportun.

²⁹. Voir par exemple H. A. Koch, *Homo mensura. Studien zu Protagoras und Gorgias*. Tübingen, 1970.

principe de l'*homo mensura* avec l'universalité qu'impliquent des valeurs comme αἰδώς et δίκη : étant entendu qu'une valeur est fondée en droit, par pure *convention temporelle*, les droits de l'individu, confrontés à ceux de la collectivité, ne peuvent que s'estomper au profit du vouloir commun, et devenir par là unitaires à l'égard de la société. A. Lesky, qui parvient à la même conclusion, note cependant que «Protagoras n'aborde pas la question de savoir comment pourraient être résolus les conflits inévitables entre les droits de l'individu et ceux de la collectivité»³⁰. Il semble évident néanmoins que le mode de dépassement de contradictions réside précisément dans cette même transformation *concertée* de l'individuel en collectif. Dans une démocratie, le discours *individuel* est en effet un discours faible (ἡττων λόγος), parce que marginal et isolé ; au contraire, mettant à profit les ressources de la rhétorique, et s'attirant par là l'adhésion d'autres discours individuels, il devient discours fort³¹ (κρείττων λόγος, DK A 21), puisque collectif et majoritaire. Soulignant ainsi la nécessité d'atteindre la disposition la meilleure grâce à la persuasion, le concept de *discours fort* est en somme fondé sur une pratique politique qui fait du *consensus* le seul critère de détermination de la vérité à laquelle il convient de souscrire.

C'est cette même transformation de l'individuel en collectif et la subséquente conformité du discours aux intérêts *opportunément* légitimés par le vouloir commun qui garantissent par ailleurs le succès des institutions démocratiques et qui, en même temps, inscrivent en porte-à-faux le reproche d'Aristote à l'encontre de la τέχνη πολιτική de Protagoras : réduire celle-ci à une simple τέχνη ῥητορική, comme le fait le Stagirite, revient évidemment à provoquer l'effondrement de la thèse principale de Protagoras, selon laquelle les δημιουργικαὶ τέχναι, sans la justice, ne sont pas en mesure de fonder une cité. Ce serait d'ailleurs négliger de reconnaître, contrairement à ce que l'on vu, que cette forme éminente d'*habileté technique* qu'est l'art oratoire est elle-même *justice*, parce que tributaire précisément d'une sagesse à la fois *temporelle* et *pratique*, et que le discours de l'orateur habile, comme le dira Gorgias dans le dialogue éponyme de Platon, se doit d'enseigner, à ceux qui l'ignorent, la connaissance de la vérité (458 e – 460 a) sur les *choses justes* et les *choses injustes* «δίκαιά τε καὶ ἄδικα» (454 b). Outre sa justification de la souveraineté du δῆμος et son implicite apologie d'une démocratie fonctionnant au rythme de la *ratio* des droits et des devoirs, la pensée politique de Protagoras tient donc son originalité et du fécond lien de réciprocité causale qu'elle établit entre la société et le citoyen et des progrès décisifs et dynamiques dont elle investit la nature humaine : du *mythe* au positivisme juridique, de la vertu φύσει à la vertu νόμῳ, l'homme, perfectible, paraît engagé dans une logique relationnelle où il est appelé à s'épanouir à grand renfort d'études et d'exercices. De là non seulement l'élaboration d'une doctrine éthico-politique qui fonde rationnellement et moralement la pratique de la démocratie sur l'impérieuse nécessité de la vie en commun, mais la convenance de la φύσις humaine à l'ordre institutionnel et la mobilité progressive du concept d'une justice considérée comme amendable au gré des exigences collectives du moment.

³⁰. «Le droit et l'État d'après Protagoras», in *Bulletin de la faculté des lettres de Strasbourg* 41, (1963), p. 378.

³¹. Voir sur ce thème G. Romeyer Dherbey, *Les Sophistes*, op. cit., p. 22-27.