

Origine et unité de la vertu dans le *Protagoras*

I. Cohérence de la question

L'argument autour de l'unité de la vertu dans le *Protagoras* a entraîné un nombre excessif de commentaires. Les interprètes se bousculent pour soutenir leur thèse, dans l'idée de résoudre trois problèmes fondamentaux¹. En premier lieu, ils cherchent à révéler la structure logique de la démonstration et à la diviser en étapes successives. En deuxième lieu, ils tentent par ce biais de reconstituer des thèses cohérentes quant à l'unité de la vertu et, plus particulièrement, d'identifier la position de Socrate au sein de ce débat, à tout le moins à partir de trois alternatives canoniques. En dernier lieu, forts de la découverte d'un *point de vue socratique*, ils se risquent à comprendre la signification de l'unité de la vertu, c'est-à-dire à émettre un *distinguo* entre *identité*, *homogénéité* et *similitude*, afin d'atteindre une *doctrine socratique*².

Si instructives soient-elles, ces lectures paraissent oublier un enjeu inhérent à tout Dialogue platonicien et rompre avec un principe exégétique fondamental : respecter la cohérence de la structure et envisager le développement d'un propos dans son ensemble. Elles opèrent plutôt

¹ L'introduction de G. Vlastos au *Protagoras* (Indianapolis, 1956) a ainsi suscité des réactions en cascade, notamment de D. Gallop, « The Socratic paradox in the *Protagoras* », *Phronesis*, 9 (1964), p. 117-29 ; G. Vlastos, « The unity of the virtues in the *Protagoras* », dans *Platonic Studies*, Princeton, 1973, p. 221-69 ; T. Penner, « The unity of virtue », dans G. Fine (éd.), *Plato 2. Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford, 1999, p. 78-104.

² Récemment, D. O'Brien a démontré l'impossibilité d'attribuer à Socrate dans ce débat une thèse sur l'unité de la vertu (« Socrates and Protagoras on Virtue », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 24 (2003), p. 129).

un découpage du texte qui tient peu compte, sinon pas du tout, de l'éloignement entre les arguments ou des épisodes qui tantôt les séparent, tantôt les annoncent. Pour la plupart, l'unité de la vertu surgit ainsi au milieu du Dialogue (329c-334c), avant de reparaitre dans des termes similaires et de se concentrer sur le courage en tant que partie isolée (349a-351b), puis de conclure le dialogue sur un renversement des positions initiales (359a-362a).

Malgré la distance, la similitude entre ces passages a incité les interprètes à les regrouper et à en proposer une analyse homogène. Or cette méthode revient à isoler trois moments – quand elle ne se limite pas à un seul –, sans égard pour les épisodes introductifs et intermédiaires, comme si leur rôle se résumait à celui, négligeable, d'interludes intempestifs. De ce fait, elle réduit le *Protagoras* à un unique objet, l'unité des vertus, sans le replacer dans son contexte. Disparaissent alors l'origine du problème, la raison de son examen et le type de solution qu'il attend. Cette perspective évacue le motif initial du *Protagoras*, l'éducation sophistique, pour laquelle l'unité de la vertu forme un enjeu et la démocratie un laboratoire d'expérimentation. Cherchant entre les lignes une thèse socratique, elle néglige l'interlocuteur sujet à l'examen, Protagoras, autant que le besoin d'une définition du sophiste et l'interrogation sur l'éducation qui en résulte. Or, puisque ces éléments justifient les positions qu'adoptent les protagonistes au cours du dialogue, je voudrais en illustrer ici l'utilité pour comprendre la thèse de l'unité, son sens et sa finalité au sein du *Protagoras*, autrement dit la relation entre origine et unité de la vertu *attribuée à Protagoras*.

II. *L'auteur de l'unité*

Au moment d'entamer l'examen de l'unité de la vertu, Socrate rappelle que ce thème est apparu dans le discours de Protagoras consécutif au mythe et relatif à l'éducation en contexte démocratique :

Tu dis que la vertu s'enseigne, et je m'en remettrais plus volontiers à toi qu'à tout autre. Mais quelque chose m'a étonné dans ton discours et

je te prierai de combler l'attente de mon âme sur ce point. Tu as raconté que Zeus avait envoyé aux hommes la justice (τὴν δικαιοσύνην) et la honte (τὴν αἰδῶ) ; ensuite, dans tes discours, tu as parlé à plusieurs reprises de la justice, de la sagesse, de la piété, de toutes celles-ci comme si, en un mot, elles étaient une seule chose : la vertu (ὡς ἓν τι εἶη συλλήβδην, ἀρετή). (329b-c)³

Protagoras a en effet évoqué à deux reprises l'unité de la vertu (ou de son contraire), dans des termes similaires :

Dans ce nombre, une chose est l'injustice, l'impiété et, en un mot, tout ce qui est contraire à la vertu politique (ὄν ἐστὶν ἓν ἡ ἀδικία καὶ ἡ ἀσέβεια καὶ συλλήβδην πᾶν τὸ ἐναντίον τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς). Chacun alors s'irrite et réprimande le coupable, évidemment parce qu'il estime qu'il s'agit d'une acquisition tirée de l'application et de l'apprentissage (ἐξ ἐπιμελείας καὶ μαθήσεως). (323e-324a)

Existe-t-il, oui ou non, *une certaine chose* (ἔστιν τι ἓν) dont il est nécessaire que tous les citoyens participent pour que la Cité puisse exister ? Car c'est en ce point que se résout l'aporie que tu soulèves, et nulle part ailleurs. Si elle existe et si cette chose une (εἰ μὲν γὰρ ἔστιν καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ ἓν) n'est pas l'architecture, la fonderie ni la poterie, mais la justice, la sagesse et le fait d'être pieux, en un mot la chose une (συλλήβδην ἓν αὐτὸ) que j'appelle *vertu de l'homme* (ἀνδρὸς ἀρετήν)... (324d-325a)

Dans l'exposé de Protagoras, l'unité de la vertu entre en corrélation étroite avec l'existence de la Cité. Elle renvoie moins à une nécessité logique qu'à une exigence fédératrice, en vertu de laquelle il doit exister un caractère unique et partagé, *appelé vertu*, auquel les citoyens se conforment, non pas en tant que référence à un bien en soi mais à *un bien commun transcrit dans un ensemble de codes moraux et politiques*, reconnu comme valide dans un contexte donné. Ce qui s'appelle du seul et même nom de vertu devrait être un, unique, pour assu-

³ Les traductions reposent sur le texte de J. Burnet, *Platonis Opera, Tomus III*, Oxford, 1903.

rer la cohésion politique et constituer la condition de possibilité de la Cité, car seule la référence à un code commun, unique et convenu, dans lequel chaque citoyen se reconnaît, garantirait le maintien et l'unité du régime démocratique. Dans ce cadre, la vertu constituerait par son unité le point sur lequel se marquerait l'accord entre les citoyens pour reconnaître leur appartenance à un même groupe. L'unité de la vertu apparaîtrait alors comme une condition nécessaire de la démocratie, ce qui assurerait sa cohésion malgré la diversité des éléments qui la composent⁴.

Le nom de vertu ne renvoie ici à aucun contenu prédéterminé et plusieurs réalisations de cet accord semblent pouvoir exister. Cette vertu unique recouvrirait en réalité une infinité de déterminations particulières en matière de justice, de sagesse et de piété. À chaque fois, elle recevrait un même nom, l'excellence humaine, l'*ἀνδρὸς ἀρετή*, qui désigne la meilleure exécution possible du citoyen dans son rôle, la conjonction entre la liberté d'action que lui garantit la démocratie et la réalisation la plus parfaite de sa conformation à l'ordre établi. En ce sens, la vertu désignerait la réalité une que tous les individus acceptent de respecter parce qu'ils y reconnaissent une aspiration et un bien communs, sous peine de s'exclure (et d'être exclus) de la Cité. Cette conception soulève à tout le moins deux questions. D'une part, tous les citoyens ne doivent-ils pas non seulement posséder la capacité de participer à la Cité, mais aussi la développer et consentir à l'unité instituée au sens où, dans la logique démocratique, la communauté politique ne se préserve que par l'observance d'un système de valeurs commun ? D'autre part, si la vertu n'est ni déterminée *a priori* ni inscrite *par nature* en chaque individu, mais si sa réalisation dépend de son contexte d'apparition et de l'accord entre les citoyens, comment Protagoras justifie-t-il sa genèse et son unité ?

⁴ Contrairement à ce que soutient D. O'Brien (*art. cit.*, p. 127), la position de Protagoras selon laquelle la vertu est une malgré sa multiplicité ne paraît plus si paradoxale, dès lors que l'unité de la vertu apparaît comme une condition de possibilité de l'existence de la Cité.

III. *Vertu et éducation*

Au début du *Protagoras*, définir le sophiste soulève le problème de l'éducation, dans la mesure où le fréquenter vise à nourrir un enseignement ἐπὶ παιδείᾳ, en vue de l'éducation – un art dont l'apprentissage convient au citoyen (ὡς τὸν ἰδιωτὴν καὶ τὸν ἐλεύθερον πρόπει ; 312b). Sans entraîner ni dérèglement ni révolution, le sophiste exercerait un rôle didactique essentiel au fonctionnement de la Cité, grâce auquel le citoyen pourrait améliorer sa condition individuelle par l'apprentissage d'un art particulier. Dès lors, s'il paraît rendre habile à parler sur ce qu'il sait, à savoir *rendre habile à parler* (312d), quels seraient les enjeux éthiques et politiques de la transmission d'une compétence formelle et sans contenu, où le discours constitue son objet propre ? Comment s'inscrit-elle dans le cadre de l'éducation et, de façon plus large, que vise cette éducation ?

– En venant à moi, il n'apprendra rien au sujet d'aucune autre matière que ce pour quoi il est venu. Ce savoir, c'est le bon jugement (εὐβουλίᾳ) dans les affaires privées (comment administrer au mieux sa maison) et dans les affaires de la Cité (comment être le plus apte à gérer les affaires de la Cité en actes et en paroles).

– Est-ce que je suis bien ton discours, demandai-je ? Tu me sembles parler de l'art politique (τὴν πολιτικὴν τέχνην) et t'engager à faire des hommes de bons citoyens.

– C'est cela même, Socrate, dit-il, tel est mon engagement.

(318e-319a)

Protagoras se définit comme un professeur d'art politique, qui poursuit l'ambition de former de bons citoyens, par la transmission de l'εὐβουλία, utile pour gérer les affaires privées et publiques, par les actes et la parole, puisque la démocratie athénienne requiert, dans son principe du moins, une capacité de répondre aux attentes de la Cité plutôt qu'un art d'exercer de hautes magistratures⁵. Le sophiste ne

⁵ Dans la *République*, autre occurrence principale de l'εὐβουλία dans les Dialogues, celle-ci sert à définir la σοφία en tant que vertu nécessaire aux gardiens philosophes (*République* IV 428b).

forme pas des *politiques*, des élites, mais des citoyens (319a) : son art politique n'est pas un art de dirigeants, mais de citoyens participants. Or cet apprentissage ne repose sur aucun programme préétabli ni sur aucun enseignement purement théorique qui se révélerait un prérequis nécessaire à l'activité politique (318d-e). Telle que la conçoit Protagoras, l'éducation lie la pensée à l'intérêt immédiat, au nom de la liberté démocratique de déterminer les matières à apprendre et les compétences à enrichir, en fonction des exigences politiques et du contexte culturel. Par conséquent, dans ce Dialogue, la question de la vertu n'est pas envisagée sur le plan strictement théorique de la définition, sous la forme « qu'est-ce que la vertu ? », mais demeure celle de la possibilité d'enseigner la vertu. Autrement dit, elle reste dans le champ de l'éducation et d'une investigation sur les modes de production de la vertu. Dès lors, cette dernière ne sera jamais traitée *in abstracto*, du point de vue de ses seules conséquences logiques, mais dans le cadre d'une amélioration des individus au sein d'un dispositif donné. Le problème de l'unité de la vertu devrait donc être examiné dans sa relation à l'éducation, et l'éducation elle-même en regard de sa finalité (politique).

Destiné à justifier cet enseignement, le mythe légitime la nécessité de la démocratie en même temps que la possibilité d'instruire les citoyens, au moyen d'une triple distribution. Le premier, Épiméthée attribue à chaque espèce animale *une capacité en vue de sa sauvegarde* (ἐμμηχανάτο δύναμιν εἰς σωτηρίαν) mais oublie l'homme de son partage (320e-321c). Ensuite, Prométhée dérobe le feu et les arts, qu'il répartit *de façon sporadique mais équilibrée*, car leur possession universelle ne paraît pas nécessaire à la survie (321c-322b). Enfin, parce que les compétences techniques s'avèrent insuffisantes eu égard à l'absence de πολιτικὴ τέχνη, Zeus envoie Hermès pour répartir Honte (αἰδώς) et Justice (δίκη) *entre tous les hommes*, instituant comme loi de mettre à mort les individus incapables d'y prendre part. De ce fait, le mythe légitime la contribution en droit de chacun à la politique : tous les citoyens participent au lot divin, donc tous peuvent s'exprimer sur les sujets de politique générale à l'assemblée – le meilleur moyen d'asseoir l'idée démocratique que chaque citoyen participe en droit à la

vertu politique étant d'en faire un don divin, qui s'insère dans la nature humaine et donc échoit à tout le monde (322d).

Le mythe se centre sur le naturel démocratique, attribuant comme condition de possibilité de la démocratie le don universel de la justice et de la honte (322c-d). L'universalité et l'éternité liées à leur origine divine doivent être envisagées comme formelles. Elles désignent une caractéristique partagée par l'ensemble des hommes, non innée mais toujours déjà acquise par tout un chacun. Elles se présentent comme des maximes générales pour créer des schèmes politiques ainsi que des modes de comportement conformes à une norme proclamée – qui sera historique et relative. Justice et Honte constituent ensemble la disposition pour intégrer et créer des normes utiles à la vie en société, sans être déjà les codes de lois institués en fonction des circonstances. Il s'agit de normes fondamentales pour formuler les règles sociales. En ce sens, le mythe n'instaure pas une science politique constituée, qui impliquerait la soumission réciproque et spontanée des profanes à ceux qui la possèdent, tout en établissant la vertu de toute éternité, mais il justifie l'état actuel de la société par une description apriorique (un état de l'humanité avant toute réalisation historique) et envisage le problème de la vertu du point de vue génétique de son origine et de son développement.

Aidώς et *δίκη* servent de cadre aux règles civiques⁶. Elles possè-

⁶ *Aidώς* et *δίκη* constituent les conditions de possibilité de la Cité, ce qui permettra aux hommes de vivre ensemble et de développer des intérêts communs. La première, *aidōs*, se définit une capacité d'intériorisation du regard des autres : elle recouvre tout ce qui porte sur l'image que chacun rend de lui-même et sur la prise en considération du regard que les autres portent sur nous. La seconde, *dike*, concerne la capacité à instituer des normes et à les respecter : la justice conditionne l'acquisition et la formulation de toutes les règles relatives au respect de l'intégrité d'autrui et à l'interdiction des nuisances réciproques. Conjointement, elles ont pour effet d'introduire « l'ordre des cités et les liens d'amitié » (*Protagoras* 322c3). Elles définissent les deux formes de rapport à l'autre : le comportement que nous adoptons à son égard et le regard réflexif que nous portons sur nous-même en raison de sa présence. D'après l'édit de Zeus, celui qui ne peut y participer doit être mis à mort, car l'une sert

dent un contenu éthique fondamental qui joue un rôle cognitif dans l'élaboration des règles sociales, en permettant à l'homme d'établir correctement ses valeurs *en fonction* des conditions historiques à l'intérieur desquelles il apparaît. Αἰδώς et δίκη désignent de cette façon la condition qui rend également possible l'évolution des normes sociales : si aucun contenu juridique n'a été fixé par les dieux *a priori*, tout citoyen peut faire valoir son avis, à tout moment de l'histoire de la Cité, en vue de la modification d'une norme déjà établie – pour autant qu'il s'accorde avec la Honte et la Justice. Par ce moyen, Protagoras offre la justification quasi-épistémologique d'une forme de juspositivisme, dans la mesure où il postule en l'homme la présence non pas de cadres de référence, mais de capacités à accepter la norme et à s'en servir pour en produire d'autres. Le sophiste enseigne une εὐβουλία dépourvue de contenu éthique mais qui possède une portée pratique considérable. Il n'a pas besoin de développer le contenu de la vertu politique. Il lui suffit d'établir la raison pour laquelle elle est au fondement de la Cité et de la démocratie.

Si le sophiste enseigne l'εὐβουλία, il présuppose pour son élève de disposer des capacités de l'assimiler. Par un raisonnement en termes de condition de possibilité, le mythe envisage donc l'objection sur l'enseignabilité de la vertu non pas du point de vue de l'objet à apprendre, mais du sujet apprenant⁷. Que Zeus répartisse entre tous cette double

à l'instauration de relations entre les individus, l'autre à leur observation. En ce qu'il appartient par principe à tout un chacun, ce double don permet la constitution et le maintien des cités. Sur αἰδώς, voir E.R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, 1977, p. 28-9 ; sur αἰδώς et δίκη, cf. M. Narcy, « Le contrat social : d'un mythe moderne à l'ancienne sophistique », *Philosophie*, 28 (1990), p. 42-5 ; F. Ildefonse, *Platon : Protagoras*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, 1997, Annexe II, p. 231-8.

⁷ Cette interprétation vise à montrer à quelle condition est possible la théorie protagoréenne de la Cité et de l'enseignement, quelles sont les implications, du point de vue des facultés humaines, du fait de considérer que la vertu s'enseigne. Une interprétation concurrente considère que Zeus pose une norme fondamentale énonçant qu'en droit personne n'est exclu de l'apprentissage de δίκη et d'αἰδώς (cf. G.B. Kerferd, *Le mouvement sophistique*, Paris, 1999,

capacité signifie que *tous y ont part en puissance*, ce qui n'exclut pas la nécessité de les développer par l'enseignement et l'apprentissage. Αἰδώς et δίκη ne constituent pas encore la πολιτικὴ τέχνη, mais seulement ses conditions de possibilité, au sens où elles rendent possible la participation à cette vertu qui assure l'unité de la Cité. Elles doivent permettre à tout un chacun de développer et d'acquérir ces normes politiques et morales qui assurent la cohésion et l'existence de la Cité – qui, ensemble, s'appellent *vertu politique*.

Du reste, posséder une faculté *a priori* ne rend pas les individus égaux à cet égard, puisque sa présence ne supprime pas les différences de nature et d'éducation. Si tout le monde participe au lot commun, l'expérience fait en outre apparaître des différences entre les cités : les lois varient, au point que ce qu'une Cité considère comme bien ou mal peut ne pas l'être pour une autre. Le mythe explique les principes fondamentaux de la démocratie sans se montrer normatif, puisqu'il constitue un discours sur les conditions de possibilité et non sur les principes juridiques et directifs. Pour cette raison, Protagoras peut se targuer d'enseigner la vertu politique dans toutes les cités, malgré leurs différences, car il ne prétend pas apprendre le bien et le mal tels que chaque Cité les conçoit, mais plutôt comment développer les capacités politiques. Il postule l'universalité des compétences politiques, mais aussi la possibilité de leur développement grâce à l'enseignement. Mais que peut-il enseigner dans toutes les cités s'il n'existe *a priori* aucune connexion entre leurs systèmes juridiques ? Le sophiste n'enseigne pas

p. 209-12). Cette interprétation en termes de philosophie du droit répond parfaitement à l'analogie avec le reste des arts, qui serait à l'origine d'une norme accessoire : tous ne doivent pas posséder tous les arts. Elle ne rend pourtant pas compte de l'échec initial de l'humanité pourvue des techniques. Si elle constate un déficit, elle n'en dit pas l'objet. Voyant dans le λόγος une répétition du μῦθος, elle manque l'importance du développement des facultés accordées par Zeus. Or le texte de la fin du mythe dit : « Il reste encore une aporie » (324d). S'il reste une difficulté, cela implique que le discours ne peut se contenter de reproduire les conclusions du mythe, à moins de ne pas chercher à la résoudre.

tel ou tel code juridique et moral, mais comment contribuer à l'établissement d'un code, c'est-à-dire comment utiliser au mieux les capacités que chacun possède par devers soi. La définition du bon et du mauvais importe peu à l'activité du sophiste, à l'inverse de la compréhension du lien qui se tisse au sein des cités. En conclusion, la thèse protagoréenne refuse toute inscription dans la nature des codes moraux et des lois, mais elle reconnaît un droit égal à tous les individus d'exercer l'art politique et de participer à la vertu une. Sa conception de la politique n'en appelle pas à la morale mais à la pragmatique, se fondant sur un relativisme juridico-moral.

Protagoras fait apparaître deux catégories de vertu politique (deux façons d'exceller en tant qu'homme et que citoyen) : la sienne, en tant qu'enseignant, et celle de la Cité. Pour sa part, il n'enseigne pas la vertu morale, qui ressortit aux conventions en cours à l'intérieur des cités, véhicules de l'idée du bien moral par la voie de l'éducation. Il s'agit de normes de comportement résultant d'une idée du bien relative à des conditions historiques propres. En revanche, Protagoras s'intéresse à ce qui réside en deçà des normes, à des compétences techniques sur lesquelles il sait comment agir dans le cadre de la norme civique, au gré d'une action qui prend pour objet la modification de ce cadre. Au-delà des règles du jeu, il se consacre aux procédés de leur modification. Bref, tandis que la foule manifeste à l'égard de la vertu un rapport conjonctif et normatif – le *dèmos* partage une conception du bien et son unité tient à cette communauté de vue et d'aspiration qu'il a définie pour lui-même –, le sophiste s'arrache au contexte historique : sa science universelle transcende les valeurs circulant dans les cités.

La politique et la vertu prônées par Protagoras s'inscrivent dans la continuité des valeurs en cours dans la Cité où il propose son enseignement. De la même façon, l'enseignement qu'il met en place ne rompt pas avec la tradition, selon deux points de vue. D'une part, il ne remet pas en cause le système traditionnel d'éducation. D'autre part, il conçoit l'éducation comme un processus permanent, qui manifeste la simultanéité de l'apprentissage de la langue et des codes moraux. Par conséquent, il place le sommet de l'éducation politique dans une étude approfondie de la langue, dans la mesure où d'une part elle sert à trans-

mettre les codes moraux, d'autre part elle guide la vie des individus, enfin elle constitue le moyen par lequel les individus se distingueront dans l'activité politique.

La fonction première du langage consiste à transmettre les valeurs morales et les lois ayant cours dans la Cité, depuis l'enfance jusqu'à l'âge adulte. Le langage exerce ce rôle éducatif dès que l'enfant est capable de comprendre ce qui lui est dit, car il devient en même temps capable de comprendre, venant de ses parents et de son entourage, la description des valeurs morales (« ceci est juste, cela non ; ceci est pieux, cela pas »), mais également de subir des remontrances, dans le cas où il refuserait de se plier à l'enseignement (325c). Ensuite, l'enfant commence à déchiffrer l'écriture (325e), et le maître poursuit l'éducation morale par la lecture des conseils contenus dans les vers des poètes, tout comme le cithariste et le pédotribe allient formations musicale, physique et morale – la fermeté de l'âme par l'harmonie et le rythme, la force du corps pour ne pas céder devant la difficulté (326a-c). Le jeune citoyen poursuit son apprentissage par la lecture des lois de la Cité qui, comme la trame du maître d'écriture, fournissent le cadre à l'action civique. Il apprend à évoluer dans les empreintes laissées à son intention par la Cité (326d). Au long de ce parcours, l'éducation civique apparaît étroitement liée à l'assimilation de la langue, puisqu'elles suivent une évolution parallèle. D'où leur jonction au sein de l'activité dans laquelle culmine l'éducation, la sophistique. Du point de vue de la langue, à quoi correspond ce stade ultime ? L'éducation repose sur la correction et le redressement, dans un sens moral. Elle constitue un processus continu au cours duquel l'accent porte tantôt sur un aspect, tantôt sur un autre. Or, si la langue sert de véhicule à l'éducation civique et si elle transmet les codes, elle doit viser le sommet de la correction. Dans ce contexte où tous enseignent le grec – et la morale (328a) –, le sophiste s'avère plus apte à améliorer l'instrument dont il connaît les nuances et le fonctionnement. Il prolonge le pouvoir artiste à l'origine du langage, afin de le corriger, le sommet de la correction devant porter sur l'instrument exprimant le contenu et le motif de la correction. L'éducation apparaît comme un processus continu et collectif à travers lequel la Cité transmet à chacun de ses membres le

système unitaire de valeurs qu'il importe que ses membres possèdent pour assurer la sauvegarde et l'homogénéité politique.

Il reste à déterminer l'objet de l'enseignement sophistique, son destinataire et son responsable. Dès lors que l'éducation traditionnelle repose sur la poésie, véhicule de la langue mais aussi de la morale, c'est l'objet que se donne Protagoras. Il développe un art de la critique littéraire, illustrée par l'analyse du poème de Simonide, qui est à la fois analyse lexicale, syntaxique et morale (338e-339a). Étant donné qu'il vient à la fin de la chaîne, il cultive des pratiques réflexives sur l'instrument de l'éducation : rendre raison consiste à être capable de produire un λόγος argumenté fondé sur une compréhension du message, du point de vue de la forme et du fond. Le sophiste achève l'enseignement civique en développant chez son élève une compétence critique visant à améliorer la compréhension et l'usage du discours, au service de la morale et de l'action. Il cultive une capacité à se positionner vis-à-vis du code moral et de son véhicule, moins pour en rompre l'unité que pour en comprendre les ressorts et les articulations, afin de mener à une évolution globale (ou partielle) du système conjonctif de la Cité. Dans ces conditions, si l'enseignement de la critique poétique contribue à révéler l'historicité des codes institués, leur perfectibilité ou leurs raisons, il renforce aussi le mécanisme d'adhésion politique par une meilleure compréhension du complexe normatif et de son institution.

En ce sens, la critique de la langue, l'examen et la recherche de la rectitude dans les dires des poètes ne se limitent pas pour le sophiste à un exercice de style. Il s'agit de déceler les contradictions internes d'un auteur, moins pour l'interpréter que pour prendre garde à la forme du poème. L'attention que Protagoras porte au λόγος répond donc à une finalité pédagogique du second ordre, attentive aux instruments de l'éducation. Apprendre à vérifier et à corriger la littérature servant de support à l'éducation et à la vertu, voilà la base de son enseignement, puisque le sophiste s'intéresse aux mots du poète, responsables selon lui des erreurs ou des succès qui arrivent aux cités. Il s'occupe moins du message moral immédiat que de l'expression, dans la mesure où son enseignement se conforme aux préceptes de la morale tradition-

nelle. Plutôt que de proposer une éducation reposant sur la mise au point d'un système pédagogique neuf formé par un ensemble de mythes choisis, il enseigne un regard critique sur l'éducation traditionnelle, afin que ses élèves sachent prendre leurs distances vis-à-vis des égarements des poètes, en vue de servir au mieux les aspirations de la Cité et le progrès moral. Le sophiste ne revendique pas la mise au point d'une éducation, mais la correction de la poésie actuelle, sa structuration et sa systématisation linguistiques, dans la mesure où elle sert de base à l'enseignement. S'il ne réforme pas de fond en comble l'éducation traditionnelle, il développe cependant l'instrument utile aux citoyens pour sa mise en question *a posteriori*. Il fournit à ses élèves les clés de l'esprit critique – qu'il réserve à des individus ayant atteint un état de raison suffisant. Le sophiste ne rompt pas avec la doctrine et le monde ambiants, bref avec l'unité affichée par la Cité, mais il les améliore en y introduisant des modifications fondées sur la similitude par rapport à du déjà existant.

En ce qui concerne l'art politique comme la langue, tous les enseignent à tous. Le sophiste ne peut que croire en la force de l'éducation, même si les faits le conduisent à supposer une hiérarchie naturelle des capacités, liée à leur inégale répartition. De cette façon, il justifie sa propre position de supériorité et les disparités des capacités de chacun. Toutefois, il estime tenu l'écart entre lui et la foule, puisqu'il n'existe qu'une minime différence de degré (ὀλίγον, 328a). Il n'atteint pas un autre genre de connaissance de la vertu civique, mais il pratique et enseigne la même excellence que la foule, simplement un peu mieux – nuance dont ses élèves trouvent leur profit au sein du groupe. Il entend faire profiter la foule de cet avantage, afin de l'élever dans sa pratique de la démocratie, grâce à sa réflexion sur son lien formel.

Dans le *Protagoras*, la perspective génétique du sophiste sur l'unité de la vertu ne paraît ni morale, ni théorique, mais elle s'inscrit dans le cadre d'une justification des conditions de possibilité de la Cité. Elle légitime la possibilité du régime démocratique par l'existence d'un caractère unique et commun en quoi tous les citoyens doivent participer et accepter de se reconnaître pour que la Cité subsiste. En tant que telle, elle n'implique rien cependant quant à l'harmonie ou

à l'homogénéité des parties de la vertu, au sens où la vertu apparaît comme le résultat d'une construction historique dont l'unité s'avère uniquement utile à la sauvegarde du politique. Autrement dit, parce que la vertu ne possède aucune définition *a priori*, il en résulte que chacun doit s'accorder et être en mesure de s'accorder avec celle adoptée par la Cité. En conclusion, la genèse de la Cité se trouve conditionnée par la possession *a priori* de capacités qui, d'une part et collectivement, contribuent à forger les normes communes indispensables à la conjonction politique, d'autre part et individuellement, permettent de participer à ces règles instituées.

IV. Une unité multiforme

Homonymie ou nominalisme

Bien qu'elle soit envisagée par Protagoras dans une perspective génétique, l'unité de la vertu n'est jamais mise en question en tant que telle mais est assumée comme un postulat dont il faut examiner les modalités, car définir la vertu implique de comprendre la nature de son unité présumée et analyser cette unité aide à saisir la nature du lien politique qu'elle instaure. L'examen se présente sous la forme de trois alternatives successives, au fil desquelles se précise la position de Protagoras. Il faut cependant noter d'emblée que les solutions laissées de côté (sans autre forme de justification) peuvent être conçues comme autant de modèles possibles pour penser l'unité de la vertu. Toutefois, dans la mesure où une seule se trouve exploitée, les autres doivent demeurer des pistes de réflexion, sans offrir de prise à l'interprétation du *Protagoras*.

– Explique-moi précisément ce qu'il en est sur ce point : la vertu est-elle une (ἐν μὲν τί ἐστιν ἡ ἀρετή), tandis que la justice, la sagesse et la piété en sont les parties (μόρια δὲ αὐτῆς), ou bien tous ces noms que je viens d'énumérer appartiennent à une même réalité une (πάντα ὀνόματα τοῦ αὐτοῦ ἐνὸς ὄντος) ? Voilà ce que je désire encore savoir.

– À cela, Socrate, il est facile de répondre, dit-il, que ce sur quoi tu m'interroges sont les parties de la vertu, qui est une réalité une (ἐνὸς ὄντος).

(329c-d)

Le problème naît d'une question issue du langage ordinaire : si un nom s'applique à plusieurs réalités, quelle caractéristique leur homonymie dévoile-t-elle ? La première alternative révèle deux conceptions opposées de l'unité. Selon la première, admise par Protagoras, la vertu constitue une *totalité formée de parties distinctes*, irréductibles entre elles ou à la totalité elle-même. Cette branche de l'alternative préserve l'autonomie autant que la différence entre les parties, étant donné que celles-ci présentent une homonymie du tout à la partie qui n'est cependant pas absolue : les parties de la vertu sont elles-mêmes des vertus, mais pas dans le même sens que la vertu dans son ensemble. Le rapport entre les parties et le tout se présente sous le mode de l'altérité, dans la mesure où ces parties semblent posséder une différence propre au vu de laquelle chacune se démarque du reste.

Selon la seconde, les différentes vertus apparaissent comme les dénominations d'une seule et même réalité, dont les variations nominales résultent des multiples applications possibles de la vertu. L'unité s'avère maximale et s'apparente à une forme d'identité, où la relation entre les vertus particulières relève d'une différence non essentielle et d'une dissemblance purement nominale. Dans ce cas, la vertu se caractérise par une *identité de référence* : les différents noms renvoient aux différents aspects que la vertu peut prendre – justice, sagesse et pitié – selon l'usage et le contexte, sans être pour autant synonymes au sens strict. Protagoras rejette cette position nominaliste, qui disparaît alors complètement de la suite du Dialogue.

La première branche de l'alternative n'exclut pas l'unité de la vertu, qui se définit alors comme l'unité générique d'une multiplicité de parties. La vertu serait *une réalité une* qui rassemblerait toutes les parties – option qui s'avère compatible avec la thèse d'une unité politique de la vertu, qui résulte de l'ensemble du système de valeurs conçues comme un tout. Reste à comprendre, d'une part, la nature de la relation entre les parties ; d'autre part, le principe de leur différenciation.

Homéomère ou anhoméomère

- Est-ce, dis-je, à la façon dont les parties d'un visage en sont les parties (bouche, nez, yeux et oreilles), ou bien est-ce à la façon dont les parties de l'or ne diffèrent en rien ni les unes des autres ni du tout, si ce n'est en grandeur et en petitesse (μεγέθει καὶ μικρότητι) ?
- De la première façon, me semble-il, Socrate : à la façon dont les parties du visage se rapportent au visage tout entier.

(329d)

Cette deuxième alternative distingue deux descriptions de la relation qui unit des parties et un tout, autrement dit deux conceptions de l'unité d'une pluralité. Écarté par Protagoras, le second paradigme, celui de l'or, implique une unité homéomère : les parties se distinguent les unes des autres autant que du tout par un trait accidentel, leur grandeur ou leur petitesse⁸. Il en résulte que, si le tout ne s'identifie à aucune de ses parties, il faudra fournir le critère en vertu duquel il s'en distingue, malgré leur homogénéité. Et s'il faut comprendre le critère de la taille de façon littérale, la différence du tout à la partie et des parties entre elles relèverait uniquement de l'extension. Une partie couvrirait en ce sens davantage de cas, là où une autre verrait son application plus limitée. En revanche, les parties autant que le tout posséderaient une définition unique et partageraient une même nature, seulement limitée par leur domaine d'application⁹.

Retenu par Protagoras, le premier paradigme, celui du visage, pose l'hétérogénéité des parties, étant donné que le visage se compose d'or-

⁸ Est-ce la position qu'il faut attribuer à Socrate, à partir de l'identification, au sein de la réfutation de Nicias dans le *Lachès*, entre le courage au tout de la vertu, en tant que connaissance générale du bien et du mal (199c-e) ? Comme le note L.-A. Dorion, cette définition du courage n'est cependant pas explicitement admise par Socrate, pas plus d'ailleurs qu'il n'est assuré qu'il s'agisse là de sa définition de la vertu (*Platon. Lachès – Euthyphron*, traduction inédite, introduction et notes, Paris, 1997, p. 61-3 et p. 171-8).

⁹ Sur la métaphore des parties de l'or, cf. *Timée* 50a-b, où l'or possède toujours la même nature, bien qu'il puisse recevoir différentes formes.

ganes extérieurs et indépendants. Comment expliquer dès lors le rapport entre les parties du visage – le nez, la bouche, les oreilles ou les yeux ?

– Chacune est ainsi différente de l'autre ?, demandai-je.

– Oui.

– Et chacune d'elles possède-t-elle une faculté propre (δύναμιν ἰδίαν), tout comme les parties du visage ? L'œil n'est pas semblable aux oreilles, et la faculté n'en est pas identique. Aucune d'entre elles n'est semblable à l'autre (οἷον τὸ ἕτερον), ni par la faculté (κατὰ τὴν δύναμιν) ni par le reste (κατὰ τὰ ἄλλα). Est-ce donc de cette façon qu'il en va aussi des parties de la vertu, l'une n'est pas semblable à l'autre, ni en elle-même ni par sa faculté ? N'est-il pas évident qu'il en est ainsi, si du moins notre comparaison est vraisemblable ?

– Il en est bien ainsi, Socrate, répondit-il.

(330a-b)

Chaque partie du visage possède une faculté qui la distingue des autres, et aucun organe ne reproduit ni ne partage la fonction d'un autre. De plus, comme le visage ne constitue pas l'organe central de la sensation, le lien s'avère local ou morphologique, mais non essentiel. En ce sens, le paradigme du visage impose une *unité apparente*, qui tient seulement à la coprésence des organes, vu que les parties ne possèdent aucun rapport mutuel bien qu'elles produisent l'effet d'une totalité. L'unité naît d'une multiplicité qualitative dont l'agencement *apparaît* comme un tout organisé. Dans ce modèle, sans se réduire à la somme de ses parties, tout comme le visage désigne *ce à quoi se reconnaît un individu*, par l'union de ses parties, la vertu constituerait *ce à quoi se reconnaît* un code éthique (ou politique) et qui assure l'unité politique.

Chaque partie de la vertu se distingue grâce à sa puissance, en vertu de laquelle la justice produit des actions justes, la sagesse des actions sages. Par extension, rien ne produit le juste ni le pieux, si ce n'est la justice ou la piété elles-mêmes (330c-e)¹⁰. Jusqu'où tient cependant

¹⁰ En accord avec F. Trabattoni, « Unità della virtù e autopredicazione in

l'analogie ? À la suivre, la vertu se réduirait au tout formé par ses parties, à un assemblage semblable au visage. Or les puissances des parties ne doivent-elles pas posséder un trait commun qui manifeste l'unité de la vertu ? C'est la question que Socrate soulève, dans les termes suivants :

Par conséquent, la piété n'est pas une chose capable d'être juste (οἶον δίκαιον εἶναι πράγμα), ni la justice une chose capable d'être pieuse (δικαιοσύνη οἶον ὄσιον), mais capable d'être non pieuse (οἶον μὴ ὄσιον). La piété est-elle donc capable d'être non juste (οἶον μὴ δίκαιον), donc injuste (ἄδικον ἄρα), et la justice impie (ἀνόσιον) ? (331a)

Capable, ou propre à recevoir un prédicat, s'interprète en termes *dynamiques*¹¹. Dire la justice juste ou la piété pieuse ne signifie pas que les prédicats *juste* et *pieux* s'appliquent à la justice et à la piété,

Protagoras 329e-332a », dans G. Casertano (éd.), *Il Protagora di Platone : struttura e problematica*, Napoli, 2004, p. 284. D. Savan a raison de renvoyer au mythe, même s'il voit ici un cas de *self-predication* (« Self-predication in *Protagoras* 330-331 », *Phronesis*, 9 (1964), p. 132-3). Dans le mythe, la justice et le respect constituent les puissances pour former et maintenir les cités, qui équivalent aux capacités des animaux, parce qu'elles rendent possibles les actions justes et respectueuses. La δύναμις de la piété désigne ainsi la capacité à produire le pieux, la justice le juste. Ce point semble bien confirmé lors de la reprise de l'examen, en 349a-b : « La question, je crois, était la suivante : savoir, sagesse, courage, justice et piété, est-ce que ce sont là cinq noms qui s'appliquent à une seule chose (ἐπὶ ἐνὶ πράγματι), ou bien à chacun de ces noms est sous-jacente une réalité propre (τις ἴδιος οὐσία) et une chose qui possède sa puissance spécifique (πράγμα ἔχον ἑαυτοῦ δύναμιν ἕκαστον), telle que l'une d'elles diffère des autres » ; et la dernière fois en 359a : « Cela étant établi, Prodicos et Hippias, repris-je, notre Protagoras doit justifier la rectitude de ce qu'il a répondu au début – non pas au tout début, quand il affirmait que, parmi les cinq parties de la vertu, aucune n'était semblable à l'autre (τὸ ἕτερον οἶον τὸ ἕτερον), mais que chacune possédait sa puissance propre (ἰδίαν δὲ αὐτοῦ ἕκαστον ἔχειν δύναμιν)... »

¹¹ J. Finamore conclut de façon similaire quant à la signification ici de οἶον (« The role of *dunamis* in Plato's *Protagoras* 329c2-332a2 », *Elenchos*, 9 (1988), p. 322-7).

respectivement, mais que la puissance de la justice ou de la piété s'exprime dans l'être juste ou l'être pieux. Par conséquent, la justice n'est pas capable d'être pieuse, et son produit constitue nécessairement la négation d'une qualité différente. En ce sens dynamique, le passage de *non juste* à *injuste*, discutable sur le plan logique, paraît pourtant légitime. Tout comme l'œil, qui produit la vision sans être audible, s'avère inaudible, puisque chaque sens possède un domaine propre et qu'un type de sensation n'est rien pour un organe inadapté (*Théétète* 184e-185a), la piété est injuste en ce qu'elle ne produit pas et *est incapable de produire* des choses justes. Bref, la négation porte moins sur le prédicat que sur la puissance, et chaque puissance est seule capable de produire un prédicat donné. Inaudible et non audible, injuste et non juste reviennent alors au même, respectivement, en tant qu'expressions d'une non-capacité à produire l'audition ou la justice.

Deux conceptions de l'unité s'affrontent ici. Pour la première, présentée par Socrate et liée à l'idée d'une essence constitutive, l'unité de la vertu requiert un trait commun qui se diffuse à travers les parties, de telle sorte que l'une soit en un sens affectée par l'autre et que chacune constitue pour l'autre *ce qu'il y a de plus semblable* (τὸ ὁμοιότατον, 331b). Pour la seconde, formelle et avalisée par Protagoras, les parties de la vertu possèdent une puissance de produire, mais, bien que leur ressemblance provienne de cette fonction commune, toute relation entre elles, ou entre leurs produits, semble inconcevable. Elle ne conçoit pas les vertus séparément de leur capacité de produire et de leur manifestation dans les actes. De ce fait, elle postule une unité vide de la vertu, qui se concentre sur la multiplicité des manifestations et la réalité des puissances. Pour cette raison, elle refuse explicitement l'identité des vertus, au nom d'une différence réelle (τι διάφορον), voire d'une contradiction entre les parties (331c).

Indépendance ou dépendance logique

La dernière alternative explore la co-implication entre les parties de la vertu. Posséder une partie implique-t-il soit de les posséder toutes, soit d'en développer une indépendamment des autres ?

- Mais est-ce que parmi les hommes, demandai-je, les uns ont part à l'une de ces parties de la vertu, les autres à une autre, ou bien, si quelqu'un en a une, il les possède nécessairement toutes ?
- Aucunement, répondit-il, puisqu'il existe beaucoup d'hommes courageux mais injustes, ou justes mais pas sages.
- Est-ce que ce sont aussi des parties de la vertu, dis-je, la sagesse et le courage ?
- Absolument, rétorqua-t-il ; et la sagesse (σοφία) est la plus importante des parties.

(329e-330a)

Résultat de l'analogie, les parties de la vertu s'avèrent séparées, puisque la possession de l'une n'implique pas celle de l'autre : un homme peut être courageux sans être juste, de la même façon qu'il peut être voyant mais sourd. Protagoras opte pour l'extériorité et la séparation des parties de la vertu, puisque chaque partie entretient un rapport avec l'unité, sans s'impliquer réciproquement ni même posséder de relation directe. En ce sens, la pluralité des vertus mène à la possibilité de posséder une partie sans les posséder toutes.

En outre, s'esquisse la possibilité d'un classement et d'une hiérarchie des vertus. De la même façon que, parmi les sens, la vue possède une certaine supériorité, la σοφία, la vertu sophistique par excellence (312c), domine les autres parties. Elle constitue néanmoins une vertu particulière, plutôt que le principe qui rassemblerait toutes les vertus. Autrement dit, cette supériorité ne signifie pas que l'acquisition de la vertu en général, ou d'une vertu particulière, se fonde sur le savoir – auquel cas devenir juste requerrait d'être sage, ce qui conduirait à une sorte d'implication réciproque, sous la forme d'une condition nécessaire. La réfutation de Socrate consistera donc à montrer que, si les vertus ne peuvent se nier réciproquement sans être contraires, alors elles sont reconduites à une unité, mais sans distinction réelle (332a-333d).

Le rôle de la ressemblance

Sans admettre l'identité (ταὐτόν) ni la similitude absolue (ὅ τι ὁμοιότατον) – car l'une et l'autre conduisent à la co-implication des

vertus –, Protagoras reconnaît une similitude entre les parties, au sens où tout est semblable à tout *d'une certaine manière* (ἀμῆ γέ πη προσείκειν, 331d-332a). Or poser une ressemblance et une dissemblance universelles permet de repenser en permanence les limites entre les choses, interdisant de saisir avec précision un objet. Cette thèse repose sur un constat de fait : il est impossible de faire l'expérience de l'identité dans le monde, mais uniquement de similitudes plus ou moins élevées, ce qui mène à recomposer en permanence les catégories de la pensée – comme en témoigne la réalité socio-morale, où les valeurs subissent d'importantes variations selon le temps et le lieu. Cette similitude n'entraîne cependant pas une compénétration de tout par tout, car la ressemblance comporte des limites et toutes les relations ne sont pas équivalentes : certaines choses, plus proches que d'autres, peuvent être réellement dites semblables, d'autres non. En résulte une classification fluente des rapports de similitude, dont le *Protagoras* n'évoque cependant ni les détails ni le critère de démarcation, maintenant ainsi un flou quant au contour des choses.

Pour cette raison, lors de la reprise de l'examen, Protagoras peut apporter une précision : le courage constitue une partie indépendante et séparée, tandis que les autres (savoir, sagesse, justice et piété) sont très voisines (il parle à présent d'affinité ou de voisinage, plutôt que de similitude, entendant bien par là une proximité et non une identité ; 349c-d). Il paraît possible d'être courageux sans posséder le reste des vertus, de sorte que quatre vertus s'avèrent plus étroitement unies, là où la cinquième, le courage, se produit de manière indépendante. Le modèle *dynamique* reste prégnant : de la même façon que, dans le mythe, les capacités ont été réparties sporadiquement pour le bien-être de la Cité, toutes les vertus ne sont pas non plus nécessaires à tous ni *a fortiori* à toutes les cités dans les mêmes proportions. Sur ce point, cette conception de l'unité des vertus s'avère parfaitement cohérente avec les doctrines exposées plus tôt par Protagoras.

Comment définir les deux types de relation, entre les vertus voisines d'une part, le courage de l'autre ? Détacher une partie complique le principe d'unité, car la puissance d'une vertu peut se distinguer davantage des autres que celles-ci entre elles *si et seulement si* ces der-

nières partagent une affinité qui les lie sans relever pourtant de la définition de la vertu générale. Entre ces puissances devrait donc exister une caractéristique commune, que rien n'explique pourtant ici et dont le paradigme du visage ne permet pas non plus de rendre compte.

Enfin, utilisant cette logique de la ressemblance pour définir le courage – sans décrire la nature du lien de similitude qui l'unit à l'audace, ne s'agissant ni d'identité ni d'altérité radicale (351a-b) –, Protagoras pose le courage comme l'analogie psychique de la force : un don de la nature qui se cultive, en accord avec le don des vertus et leur développement dans le mythe¹². Le courageux se démarque non par son savoir, mais par la fermeté et la force de son âme. Être courageux, c'est résister devant le danger, pour une raison différente de l'audace. Si le résultat est similaire, il n'y a pas identité en raison de l'origine différente. À nouveau, en accord avec son discours, Protagoras propose une définition du courage qui n'en appelle nullement à la définition des objets, mais se concentre sur l'individu, confronté à des situations particulières¹³.

Cette définition du courage n'implique ni la σοφία ni une autre vertu. Elle suppose seulement l'existence d'une conscience du danger,

¹² D'après E. Spinelli, le fait que Protagoras s'exprime en première personne et expose un argument concluant serait un indice de l'authenticité historique de cette doctrine : l'audace et la puissance résultent du savoir (de l'art) ou de la folie ; le courage et la force proviennent de la nature et d'une bonne nourriture de l'âme ou du corps (« Un Socrate inconcludente ? (*Protagoras* 348c-351b) », dans G. Casertano (éd.), *op. cit.*, 2004, p. 510). Si cette hypothèse est acceptable, le fait que le courage soit renvoyé à la φύσις et à l'εὐτροφία ne constitue pas, contre l'avis de cet auteur, un obstacle pour le rôle du sophiste en tant que professeur de vertu. D'une part, le sophiste ne part jamais de rien et admet le rôle des dons naturels dans l'éducation. D'autre part, il peut entendre par εὐτροφία la bonne éducation, en l'occurrence l'enseignement reçu d'un maître tel que lui.

¹³ Sur la définition du courage, voir mon étude « Le courage : du relativisme de Protagoras à l'unité platonicienne des vertus », *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'Université de Liège*, 2 (2009), p. 35-54.

indépendante d'une compétence technique relative à la façon de l'affronter : connaître le danger inhérent à la plongée dans les puits signifie être conscient du danger qui en résulte, et s'y risquer revient à faire preuve de courage. La conscience du danger constitue une forme de connaissance qui ne nécessite pas de compétence technique. Où se situe alors la frontière entre conscience du danger et folie ? Dans le fait pour le courageux *de se rendre là où existe un danger reconnu et craint* (ἐφ' ἃ οἱ πολλοὶ φοβοῦνται ἰέναι, 349e). Malgré le flou apparent, il paraît possible de restituer une cohérence à la position de Protagoras : *le courage relève d'une disposition individuelle qui s'exprime en relation avec un système de croyances valable dans certaines circonstances*. Il suppose de développer une capacité individuelle et s'inscrit nécessairement au sein d'un contexte définitionnel, historiquement et localement déterminé, qui implique un accord entre les individus qu'il lie.

V. *Une conception politique de l'unité de la vertu*

La conception de l'unité et de l'origine des vertus prêtée à Protagoras se soucie seulement de *ce qui est bon pour une classe d'individus et dans certaines conditions*, plutôt que du bien en soi (333e-334c). De cette façon, elle ne considère que les productions relatives de chaque vertu particulière et délie la vertu générique d'un contenu moral universel, soulignant la multiplicité des réalisations possibles et la bigarrure du bien¹⁴. Se fonder sur le semblable et le dissemblable offre en effet une alternative au couple de l'identité et de la différence car, sans fixer de limites, la similitude constitue une forme de mise en relation qui repense les contours en chaque instant, de façon à ouvrir l'espace du discours et à produire de nouveaux éléments. Elle rend cependant impossible l'acte de cerner une chose dans sa singularité, dans la mesure où elle réinvente les contrastes au gré des circonstances et

¹⁴ *Protagoras* 334b : οὕτω δὲ ποικίλον τί ἐστὶν τὸ ἀγαθὸν καὶ παντοδαπόν.

impose de la saisir au sein d'un faisceau de relations tissées avec le reste du monde.

Recourir à la ressemblance pour penser l'unité de la vertu exclut de concevoir le rapport entre les parties en termes de différence. Elle ouvre plutôt à la possibilité d'une recomposition permanente dont les termes connaîtraient des agencements différents ou recevraient des fonctions diamétralement opposées. En ce sens, l'unité de la vertu possède moins un caractère *apriorique*, déterminé en fonction de critères essentiels, qu'elle ne s'avère constituée ou instituée en fonction d'un contexte politico-historique, autrement dit relever d'un fait relatif, circonstanciel. Il en résulte une conception *spontanéiste* de l'unité, chaque situation politique produisant à chaque fois une harmonie et une unité différente. Selon l'analogie, si tout visage possède les mêmes organes, leur assemblage varie en fonction de leurs formes et proportions, de même que le résultat paraîtra beau et harmonieux dans un contexte déterminé, sans qu'il ne soit nécessairement jugé de façon identique dans des circonstances différentes. L'absence de principe structurant ou de caractère eidétique inhérent à cette forme d'unité rend donc possible tant des évolutions que des différences de jugement.

Envisagé à présent sur le plan de la vertu politique qui assure l'unité de la Cité, il en résulte que la modification d'une de ses parties modifiera l'ensemble, sans pour autant que les autres n'en soient nécessairement affectées dans leur être propre. En ce sens, produire une évolution politique requiert uniquement d'agir sur une partie, puisque l'altération d'une seule entraîne une perturbation dans la constitution du tout et dans son unité. Cette conception de l'unité de la vertu implique donc moins la nécessité d'instaurer un ordre nouveau que de développer une compétence technique en mesure d'interagir avec un système contextuel de vertu, ouvrant en outre la voie à de multiples réalisations possibles, en fonction des proportions et des contours pour lesquels la Cité et les citoyens opteront. Autrement dit, aucune vertu ne possédera de définition valable et aucune unité d'existence en dehors de leur contexte d'énonciation, pour les comportements admis qu'elles visent à subsumer.

La conception de l'unité des vertus attribuée à Protagoras autorise des variations au sein de la définition du bien. Elle apparaît fondamentalement liée tant aux conditions de la démocratie qu'aux circonstances historiques que rencontrent les différents régimes. Elle admet cependant une unité de la vertu, au sens où, d'une part, toute Cité possède un code commun, défini pour assurer sa cohésion et son équilibre, d'autre part où tout citoyen participe des conditions de sa réalisation. Il y a à la fois unité des vertus et différence des puissances, dualité qui justifie la possible multiplicité des réalisations et assemblages. L'unité de la vertu relève du système de croyances en vigueur au sein d'une communauté et possède pour cette raison un caractère fondamentalement génétique, dès lors que tout individu possède des capacités à développer, dans le double but de s'intégrer au système politico-moral et de contribuer à son évolution.

Pour Protagoras, les vertus renvoient avant tout à des *excellences politiques*, plutôt qu'à des *compétences morales*, c'est-à-dire des capacités à développer au sein d'un groupe pour y exercer la meilleure action possible, conformément à ses attentes¹⁵. De ce point de vue, toute vertu est toujours déjà, et nécessairement, politique : chacune désigne une capacité à réaliser de façon optimale sa fonction propre de citoyen, le comportement qui est exigé d'un individu dans un contexte politique donné et qui contribue à l'existence de ce dernier. Or, selon Platon, révéler au mieux les possibilités d'action dans la bigarrure du régime démocratique, enseigner la vertu démotique constitue un réel problème, à savoir celui de reposer sur les mêmes valeurs et les mêmes vertus que des cités inconséquentes, dès lors que la possibilité du déséquilibre et du développement séparé des vertus contribue à leur maintien, sinon à leur évolution (*République* VI 493a-d). En définitive, la

¹⁵ Sur ce sens d'ἀρετή, *République* I 353a-c. J. Maguire constate que le souci premier de Protagoras n'est pas de produire le καλὸς κἀγαθός, de pratiquer l'ἀρετή au sens moral, mais que son exposé se concentre sur la compétence politique (« Protagoras... or Plato ? II. The *Protagoras* », *Phronesis*, 22 (1977), p. 100).

critique de Platon à l'encontre de cette conception protagoréenne de l'unité de la vertu tient moins à la perversion du système par le sophiste qu'à sa sauvegarde : ne pas assez œuvrer à sa critique et à son renversement.

Marc-Antoine GAVRAY
FRS-FNRS / Université de Liège