

# L'éducation démocratique, ou l'enjeu de la sophistique

## **Introduction**

L'apparition du mouvement sophistique durant la seconde moitié du V<sup>ème</sup> siècle ACN coïncide avec l'expansion du régime démocratique en Grèce, en particulier à Athènes. La modification du cadre politique crée le besoin de nouvelles formes d'éducation, susceptibles de préparer les citoyens aux tâches qu'ils doivent désormais accomplir. Les premières réponses vont être proposées par des gens qui vont adopter la désignation de « sophistes », le premier d'entre eux étant Protagoras (*Prot.*, 316d-e). Je voudrais examiner ici comment ce dernier a jeté les bases d'un projet pédagogique répondant aux attentes du régime mis en place et comment il s'ancre dans une réflexion démocratique poussée jusqu'aux fondements ontologiques, épistémologiques et éthiques. Toutefois, pour comprendre l'ambition de ce projet, il serait utile de le replacer dans son contexte historique, afin de saisir la mesure des enjeux (sans transposer notre situation actuelle sur le monde grec).

## **Indications politiques et historiques**

Jusqu'à la fin du VII<sup>ème</sup> ACN, Athènes était une oligarchie traditionnelle où le pouvoir était aux mains des familles les plus riches et les plus anciennes. La première étape marquante de l'avènement de la démocratie remonte aux réformes de Solon, en 594 ACN, qui succèdent à une période de troubles sociaux où le pouvoir oligarchique se heurte aux revendications des petits paysans ruinés. Solon aménage la constitution dans le sens de la démocratie, en étendant à tous les hommes libres l'accès à l'assemblée (ἐκκλησία). Toutefois, il maintient les quatre classes censitaires traditionnelles (même s'il réduit les cens) et, s'il élargit l'accès aux magistratures, celui-ci reste réservé aux deux classes supérieures.

De 561 à 528, Athènes subit la tyrannie de Pisistrate, puis de ses fils (jusqu'en 510). À la suite de leur éviction, Clisthène réforme le système en profondeur, instaurant ce qu'il convient d'appeler *la démocratie athénienne classique* – une forme de démocratie directe. À côté des réorganisations sociales, il faut relever un grand nombre d'évolutions politiques qui marquent une rupture définitive avec le régime traditionnel :

- L'assemblée, ouverte à tous les citoyens, reçoit davantage de pouvoirs politiques, devenant l'organe politique essentiel. Il en résulte que chaque citoyen possède le droit de faire entendre sa voix et de se prononcer en faveur d'une réforme ou d'un décret.
- Le conseil (βουλή) se compose de 500 membres – 50 par tribu (regroupant l'ensemble de la population civile). Chaque tribu occupe le bureau du conseil (prytanie) pendant un dixième de l'année et, chaque jour, un nouveau président de bureau (épistate des prytanes) est élu *par tirage au sort*, résidant pour ce temps au *prytanée* (où il est nourri aux frais de la cité). Socrate sera amené à occuper ce poste, bien qu'il se déclare lui-

même incompetent. En d'autres termes, tout citoyen est susceptible de se retrouver un jour à la tête de l'État et de faire voter des décisions.

- Les archontes (magistrats annuels) sont désormais soumis à une reddition de comptes. Les citoyens possèdent un pouvoir de contrôle sur leurs dirigeants.
- Introduction de l'ostracisme (exil temporaire), pour éviter qu'une personnalité ne jouisse de trop d'influence. Les citoyens peuvent de cette façon éviter les dérives.

La dernière étape, dans la première moitié du V<sup>ème</sup> siècle, achève cet accroissement du pouvoir dévolu au citoyen. En 481, Thémistocle instaure le tirage au sort pour l'élection des archontes, dont le pouvoir décline progressivement au profit des stratèges (élus). Éphialte et Périclès vident de ses pouvoirs l'aréopage (l'ancien conseil, dernier vestige d'institution aristocratique) au profit de la βουλή (462). Ils renforcent également les mesures de contrôle des magistratures et étendent leur accès à l'avant-dernière classe censitaire (zeugites – les plus pauvres, les thètes, restant exclus). Enfin, ils introduisent une rétribution (mince) des activités publiques, qu'elles soient politiques ou judiciaires, afin que chacun puisse exercer son devoir civique. Progressivement, un système s'est mis en place où tous les hommes libres dotés du droit de cité (un dixième de la population d'Athènes) doivent exercer des fonctions politiques.

Périclès sera élu stratège à quinze reprises, influençant grandement la vie athénienne. Il va s'entourer des penseurs progressistes de l'époque, défenseurs de la démocratie, parmi lesquels figure Protagoras, dont la période de gloire coïncide avec le *siècle de Périclès* (461-430). Sa réflexion pédagogique va s'inscrire dans le cadre d'une mutation historique qui ne se contente pas de générer de nouvelles formes politiques, mais qui *ouvre l'existence de la politique* – en tant qu'exercice du rôle de citoyen. L'extension universelle de l'accès au pouvoir entraîne une révolution des mentalités. Chacun participe désormais des conditions nécessaires à l'activité politique. Il ne s'agit pas seulement d'un accroissement des prétentions juridiques : chacun se voit reconnu, en tant qu'homme libre et que citoyen, les capacités à prendre part à l'activité politique. Bref, d'un schéma traditionnel où le pouvoir s'avérait par nature confiné à une élite aristocratique, nous arrivons à une situation où chacun reçoit *a priori* un droit politique égal. Dès lors, la première question que devront affronter les sophistes, pour justifier leur prétention à former des citoyens, sera de démontrer la possibilité de leur supériorité – face aux attaques des opposants à la démocratie. Si tout le monde jouit par nature des mêmes droits, pourquoi certains se démarqueraient-ils ?

### **Remarques sur les sophistes**

Avant d'explorer le cas de Protagoras, il convient de noter que le terme *sophiste* ne désigne pas un ensemble de penseurs partageant des vues sur la politique, la morale ou l'ontologie. La constitution de cette catégorie de pensée, communément acceptée aujourd'hui, résulte d'un assemblage de Platon effectué par commodité conceptuelle : grouper sous un même terme un

ensemble d'adversaires. Il faut noter deux choses, l'une sur Platon, l'autre sur le contexte. D'une part, Platon ne parle jamais de ses contemporains nommés aujourd'hui philosophes ; pas plus d'ailleurs qu'il n'emploie le terme *philosophe* pour désigner un prédécesseur, qu'il s'agisse d'Anaxagore, de Parménide ni même de Socrate. D'autre part, il n'y a pas de raison d'attribuer à la sophistique plus d'unité ou d'homogénéité que n'en eut la philosophie à la même époque : cohabitaient déjà un ensemble de penseurs aux conceptions divergentes, qui n'acceptaient en définitive qu'un qualificatif commun (encore se disputaient-ils sur le sens à lui donner). Par sophiste, il ne faut donc rien entendre de plus qu'un individu qui, dans ce contexte, décide de faire profession (ce qui entraîne une rémunération) d'éduquer les citoyens à exercer leur rôle. En outre, les sophistes partagent souvent la caractéristique d'être des professeurs itinérants. Or, eu égard au droit grec – il n'y a pas d'État grec, mais seulement une multiplicité de cités indépendantes –, ils sont par la force des choses amenés à exercer une fonction d'éducation là où ils ne sont pas eux-mêmes citoyens, c'est-à-dire dans des cités où ils ne possèdent aucune légitimité politique. Contraints à s'expliquer, ils vont développer une réflexion originale sur les théories de l'éducation, c'est-à-dire sur les modes d'acquisition et de transmission du savoir, mais aussi sur les relations particulières unissant le maître à l'élève. Ils furent donc les premiers à se poser la question : « Pourquoi des sophistes ? » Si je ne me pencherai que sur Protagoras, je tâcherai de montrer la spécificité de son enseignement et de ses méthodes au regard des contemporains.

De Protagoras, nous savons à peu près avec certitude qu'il a vécu, même s'il est difficile de savoir quand avec précision, principalement en raison du flou qui entoure les circonstances de sa mort (les témoignages divergent, oscillant entre une fin heureuse et une condamnation, un autodafé et un naufrage en exil). Nous pouvons conjecturer qu'il est né à Abdère, en Thrace, entre 490 et 484. Il serait arrivé à Athènes entre 460 et 454, pour y exercer en tant que professeur. Il intègre le cercle de Périclès, qui le chargera – ce qui n'est pas négligeable – de rédiger, en 444, les lois de la colonie panhellénique de Thurioi, à laquelle il donnera une constitution démocratique sur le modèle athénien. Il reviendra à Athènes à deux reprises, de 433 à 430, puis en 422. Il meurt vraisemblablement entre 421 et 415. De cette vie, il faut retenir qu'il ne fut pas simplement un intellectuel public ou un théoricien auteur d'ouvrages variés, mais qu'il eut l'occasion de mettre en pratique et de coucher par écrit ses réflexions sur les fondements des régimes démocratiques. Ainsi que je vais tenter de le montrer, son travail s'articule autour d'un projet profondément démocratique – le premier de l'histoire des idées –, où il s'agit non seulement de réformer la politique, mais aussi d'étendre cette révision aux domaines de la connaissance et de l'éthique, aboutissant à une forme complexe de relativisme.

Je terminerai ces remarques par une précision méthodologique. Nous ne possédons de Protagoras qu'une petite dizaine de fragments. Pour reconstruire sa pensée, nous devons nous reporter aux témoignages postérieurs, principalement à celui de Platon, qui est à la fois le plus proche chronologiquement parlant, le plus étendu du point de vue des doctrines abordées, le

plus original dans la mesure où il oriente la tradition postérieure. Il existe cependant quelques informations fiables par lesquelles je vais commencer.

### **Traces de l'éducation protagoréenne**

Protagoras aurait rédigé un *Μέγας λόγος* (*Long discours*), qui exposait ses considérations sur l'éducation. Il n'en reste aujourd'hui que deux phrases :

L'enseignement requiert de la nature et de l'exercice.

Il faut commencer à apprendre dès l'enfance<sup>1</sup>.

Il faut y ajouter deux témoignages :

Il disait que l'art sans la pratique et la pratique sans l'art ne valent rien.

La culture n'émerge pas dans l'âme si on ne pénètre pas en profondeur<sup>2</sup>.

Prenant position contre la tradition, Protagoras ne croit pas au seul talent naturel, puisqu'à ses yeux, l'éducation constitue un mixte de don et d'application. Cette conception justifie sa position de professeur, car si l'enseignement ne servait à rien, les sophistes seraient tout aussi inutiles. Il faut que les élèves potentiels puissent acquérir les savoirs qu'ils dispensent et que cet achat engendre sur eux un progrès. Dans ces conditions, le sophiste ne peut exercer son activité que dans une Cité dont les membres disposent de liberté quant à l'éducation – les démocraties<sup>3</sup>. Protagoras formule une théorie pédagogique en harmonie avec ce qu'il conçoit comme le fondement de la démocratie : un accès pour tous, par l'éducation, au savoir. Mais s'il favorise le développement, l'apprentissage n'efface jamais les différences de nature. Un individu plus doué atteindra un niveau de maîtrise plus élevé. L'enseignement conjugue pour cette raison nature et entraînement, de sorte que le sophiste revendique une supériorité. Bref, la didactique de Protagoras répond à ses aspirations professionnelles ainsi qu'au contexte politique où il entend les mettre en œuvre.

L'éducation doit commencer dès le plus jeune âge, puisque Protagoras souscrit à l'idée que l'enseignement n'aura d'ancrage solide que si l'âme de l'élève a reçu la formation préalable. L'éducation implique un travail de longue haleine qui ne correspond pourtant pas à l'image du sophiste qui, en sa qualité de professeur itinérant, ne séjourne jamais longtemps à un même endroit pour y dispenser ses leçons. Il enseigne aux jeunes gens à l'orée de l'âge adulte, sur le point d'entrer dans la vie publique et au terme d'une éducation allant de l'étude de l'alphabet

---

<sup>1</sup> PROTGORAS, 80 B 3 DK (= EUSEBE, *Préparation évangélique*, XIV, 3, 7) : φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται ἐκ τῆς νεότητος δὲ ἀρξαμένων δεῖ μαθάνειν.

<sup>2</sup> PROTGORAS, 80 B 10 DK (= STOBEE, *Florilèges*, III, 29, 80) : ἔλεγε μηδὲν εἶναι μήτε τέχνη ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης ; 80 B 11 DK (= PSEUDO-PLUTARQUE, *De l'exercice*, 178, 25 [cité et conservé dans le *Rheinisches Museum*, 27, 1872, 526]) ; culture traduit *Bildung*, qui traduit peut-être παιδεία.

<sup>3</sup> À Sparte, l'éducation des citoyens étaient prises en charge par la Cité et les sophistes n'y étaient pas les bienvenus pour y exercer des fonctions de pédagogues.

à celle des auteurs du passé. Il en résulte que Protagoras n'attribue pas pour rôle au sophiste de se substituer à l'éducation traditionnelle, mais d'en constituer la clôture et l'achèvement. Il doit livrer aux jeunes hommes les clefs pour manœuvrer dans la Cité. En tant que nouveau maître de la Grèce, le sophiste ne pas rompt avec l'ordre établi. Dans l'esprit de Protagoras, il doit apporter un plus à la tradition afin de répondre aux mutations de la société. Nous pouvons néanmoins imaginer qu'il ait défendu l'idée que plus tôt et plus longtemps son enseignement interviendrait, meilleurs seraient ses effets sur les disciples.

Enfin, Protagoras insiste sur la conjonction entre la connaissance et l'application de la *technè*. Il souhaite réconcilier deux usages de l'art, l'un théorique l'autre pratique, afin d'en montrer l'inséparabilité. Pour lui, la pratique aveugle ne vaut pas plus que la connaissance passive. Il donne donc à son enseignement une finalité immédiate : au lieu de se considérer comme un professeur de culture générale, il dispense des leçons destinées à être appliquées directement au sein de la Cité. Protagoras se veut un penseur impliqué dans la vie politique, qui influence ses élèves et entend favoriser en eux une réaction analogue. Ceux-ci acquerront auprès de lui les savoirs nécessaires pour exercer leur activité de citoyen.

Nous pouvons à présent élargir les conclusions de cette reconstitution, à partir des données authentiques et du contexte politique, par le biais d'une confrontation avec les témoignages. Dans le mythe et le discours du *Protagoras*, Platon développe en effet un ensemble d'idées analogues à ces fragments, laissant l'impression de reproduire la pensée du sophiste. Je vais tenter de compléter ce tableau à partir de la perspective platonicienne. Dans un premier temps, je me pencherai sur la justification politique de la pédagogie de Protagoras – de la démocratie en général – pour, dans un second temps, en développer brièvement la justification théorique.

### **Platon, critique de Protagoras**

Dans le *Protagoras*, Platon met en scène la rencontre de Socrate avec la sophistique, motivée par l'engouement d'un jeune homme pour l'entourage de Protagoras. Le dialogue s'engage autour de la définition du sophiste, que le jeune Hippocrate se montre incapable d'explicitier. Platon entend mettre en évidence le flou qui règne autour du statut des sophistes, alors que les jeunes gens sont prêts à livrer corps et biens pour ces leçons dont ils se montrent incapables d'établir l'objet. D'après eux, le sophiste possède une capacité à rendre les gens habiles à parler (312d) : il exerce un rôle didactique manifeste, sans conséquence directe sur l'évolution de la Cité, qui permet au particulier d'améliorer sa condition et de faire valoir son avis à l'assemblée. De ce point de vue, le sophiste contribue au bon fonctionnement de la πόλις. Or, selon Platon, la foule se contente d'une définition circulaire : le sophiste sait rendre habile à parler sur ce qu'il sait, *i.e.* rendre habile à parler. Dès lors, il convient d'analyser les enjeux de l'enseignement d'une compétence formelle et sans contenu, où le discours constitue son objet propre. Le point de vue de Platon est très clair : à quoi bon parler si le discours ne repose pas sur une connaissance réelle de l'objet traité ? Y a-t-il une défense possible ?

## La réponse du sophiste

Protagoras répond à la question pédagogique de la façon suivante :

En venant à moi, Hippocrate ne subira pas ce qu'il aurait souffert en la compagnie d'un autre sophiste. Les autres causent en effet du tort aux jeunes gens : lorsque ces derniers ont échappé aux arts, ils les ramènent de force vers ceux-ci, pour leur enseigner le calcul, l'astronomie, la géométrie et la musique – en même temps, il jetait un œil dans la direction d'Hippias –, tandis qu'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 (εὐβουλία) 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 (*Protagoras*, 318e5-319a2).

Et Socrate d'ajouter :

Est-ce que je suis bien ton discours, demandai-je ? Tu me sembles parler de l'art politique et t'engager à faire des hommes de bons citoyens. — C'est cela même, Socrate, dit-il, tel est mon engagement (*Prot.*, 319a3-7).

Protagoras se définit comme un professeur d'art politique. Une remarque terminologique s'impose. L'adjectif πολιτικός est formé sur le substantif πολίτης, le citoyen. Autrement dit, la *politique*, i.e. l'abréviation de πολιτικὴ τέχνη, équivaut avant tout à l'art d'exercer son rôle de citoyen. En revanche, le grec désigne usuellement le *politique* par le terme ῥητῶρ – auquel Platon donnera le sens d'orateur dans le *Gorgias* (449a6 ; ce dialogue est de peu postérieur au *Protagoras*)<sup>4</sup>. Ce n'est que dans le *Politique*, à la fin de sa vie, que Platon forgera le substantif ὁ πολιτικός pour nommer le *politique*. Protagoras poursuit à travers son enseignement l'ambition de former de bons citoyens, puisque la démocratie grecque requiert moins un art d'exercer de hautes magistratures qu'une capacité à répondre aux attentes de la Cité. Être un bon citoyen, c'est être en mesure de gérer son patrimoine ainsi que d'assumer ses fonctions civiques, tant par la capacité à faire entendre son avis qu'à exercer les fonctions qui pourraient nous échoir. Nous verrons plus loin le contenu de cet enseignement.

Protagoras se démarque des autres sophistes sur deux points. Premièrement, il n'enseigne pas d'emblée les sciences techniques (calcul, géométrie, astronomie, musique), contrairement à d'autres (Hippias). Deuxièmement, il enseigne uniquement ce que les jeunes gens viennent chercher – à savoir l'εὐβουλία pour gérer les affaires privées et publiques, par les actes et par la parole. Platon lui attribue une forme d'enseignement exceptionnelle : il ne revendique pas un programme préétabli mais répond à la demande des élèves<sup>5</sup>. S'il ne ferme pas la porte à un enseignement plus théorique, il n'en fait pas un préalable à l'apprentissage de l'art politique. Là où Platon y verra une forme de soumission de la pensée à l'intérêt immédiat, Protagoras pourrait revendiquer une liberté pour l'élève de choisir ce qu'il veut apprendre, extension du principe démocratique jusque dans son enseignement.

<sup>4</sup> E.R. DODDS, *Plato : Gorgias*, Oxford, Clarendon Press, 1959, p. 194.

<sup>5</sup> Protagoras se souciait des disciplines spécifiques, puisqu'il s'est entre autres interrogé sur la pertinence de la démonstration géométrique (B 7 DK). De manière générale, les sophistes se préoccupaient de ces disciplines théoriques, cf. ANTIPHON, 87 B 13 DK ; PRODICO, 84 B 3 DK.

Nous pourrions nous interroger sur un point qui a marqué l'histoire de la philosophie : pourquoi le sophiste exige-t-il un salaire contre son enseignement ? Protagoras imagine le mode de rétribution suivant : lors du paiement, il fait part à son disciple du montant auquel il estime son enseignement ; soit ce dernier le paie, soit il se rend dans un temple où il déclare sous serment ce qu'il lui semble valoir et en fait don à la divinité (*Protagoras*, 328b). Par ailleurs, il est avéré que les gains des sophistes étaient loin d'être exorbitants (au vu des frais qu'ils avaient à leur charge). Pourquoi Platon et Aristote ont-ils donc tant insisté sur ce trait au point d'en faire une caractéristique essentielle de la différence entre philosophe et sophiste<sup>6</sup> ? Selon eux, si le sophiste projette d'enseigner la vertu politique, il devrait offrir gratuitement ses leçons car, s'il sait vraiment ce qui est profitable à la Cité, le rendre accessible à tous constituerait un gage de la cohérence de son savoir. Le reproche ne tient pas au fait de se faire payer pour enseigner, auquel cas il faudrait également l'adresser au médecin, au pédotribe ou à tout autre professeur, mais au fait de *se faire payer pour enseigner la vertu*. L'objection de Platon revêt la forme suivante : le sophiste enseigne contre paiement l'art de bien gérer la Cité et de bien administrer ses biens ; la bonne gestion de la Cité relève de l'intérêt collectif ; or restreindre l'accès à son enseignement, c'est ne pas favoriser l'intérêt général, mais son intérêt propre ; par conséquent, le sophiste ne sait pas ce qu'il prétend savoir. Du point de vue du philosophe, vendre les connaissances relatives à l'intérêt commun témoigne de l'ignorance de ce qu'il est réellement<sup>7</sup>. D'ailleurs, puisqu'il s'agit des choses de la plus haute importance, si le sophiste était vraiment conséquent vis-à-vis de lui-même, il ne vendrait pas ces savoirs à un prix si bas (*Sophiste*, 234a) : lorsqu'il s'agit des connaissances les plus élevées et les plus importantes pour la Cité, une poignée de drachmes contre quelques leçons rapides ne peuvent suffire, à moins d'en dénigrer la valeur<sup>8</sup>. Qu'il se fasse payer discrédite le sophiste aux yeux de Platon, mais qu'il pratique des tarifs si peu élevés incite à penser qu'il ne prend pas la mesure de ce qu'il recèle. Les honoraires des sophistes sont trop élevés pour ce qu'ils sont, pas assez pour ce qu'ils prétendent enseigner<sup>9</sup>. Contre Platon – qui ne pose pas la question de savoir si les sophistes réussissent à former de bons citoyens démocratiques – et pour rendre justice à Protagoras, il faut avancer une autre solution à ce raisonnement : le sophiste n'exige un salaire que pour subvenir à ses besoins, en dispensant l'éducation que la Cité démocratique

---

<sup>6</sup> Notons que Platon était issu d'une famille riche et influente d'Athènes. Par conséquent, il n'eut pas besoin de fonds extérieurs pour fonder son école, l'Académie. Par la suite, les premières écoles de philosophie vivront également de dons de leurs membres ou de leurs partisans. L'argent n'est donc pas directement versé *contre* un enseignement. Il n'est cependant pas absent de cette occupation.

<sup>7</sup> Comme le souligne Guthrie (*Les Sophistes*, Pacht, Paris, 1976, p. 46), de nombreux Athéniens exerçaient des fonctions rémunérées sans être déshonorés pour la cause.

<sup>8</sup> Dans le *Sophiste*, ce peu d'argent contraste avec les fortunes amassées que Platon attribue ailleurs aux sophistes ou dont ceux-ci se vantent (par exemple, *Prot.*, 310e, 313b ; *Hip. maj.*, 282d-e ; *Ap.*, 20b ; *Mén.*, 91d-e). Mais la valeur de ce « bien peu » doit se comprendre comparativement à l'objet vendu, et non par rapport aux standards de la vie athénienne – cela explique peut-être la modération de Protagoras lorsqu'il explique la procédure qu'il a adoptée pour son salaire (328b-c).

<sup>9</sup> En définitive, le sophiste ne fait que revêtir la parure du professeur de vertu, mais il n'en connaît pas la vérité (*Rép.*, X, 600e-601a).

n'assume pas. En sa qualité de démocrate, Protagoras pourrait souhaiter que la Cité prenne en charge cet enseignement, afin de le rendre public et non privé, et pour faire de tous de bons citoyens démocratiques, aptes à défendre leurs intérêts. En définitive, en démocrate cohérent, Protagoras pourrait ne rien vouloir d'autre que la mise en place d'une éducation cautionnée par la Cité... tout comme Platon le proposera dans la *République*, sur des bases différentes. La vraie démocratie serait celle qui prend en charge la meilleure formation pour ses citoyens.

### Un mythe contre la contradiction

Contre la prétention de Protagoras à enseigner l'art politique, Platon soulève une double objection. Premièrement, le sophiste affirme enseigner une compétence qui semble ne pas s'enseigner. Platon en veut pour preuve la démocratie athénienne où, à l'assemblée, pour une décision relative à un savoir technique, les Athéniens n'écoutent que l'artisan à la compétence reconnue, tandis qu'en matière de politique générale chacun se voit accordé le droit à la parole. Par conséquent, l'attitude des citoyens rend vaine *de facto* la position du sophiste (*Prot.*, 319b-d) : alors que la Cité admet des experts dans tous les arts, elle en nie l'existence dans l'art politique. Bref, dès lors que l'objet du prétendu enseignement du sophiste s'étend à tout le monde, il ne sert à rien d'apprendre auprès de lui ce qu'il revendique<sup>10</sup>. La seconde objection tient aux preuves empiriques que l'art politique ne s'enseigne pas : les plus grands hommes que la Cité ait connus, tel Périclès, se sont avérés incapables d'inculquer à leurs fils leurs propres compétences (*Prot.*, 319e-320b). Si les individus réputés les plus vertueux n'y parviennent pas, pourquoi penser que la vertu s'enseigne<sup>11</sup> ?

Pour répondre à ces objections, qui jouent sur la contradiction de la position du sophiste, le Protagoras de Platon utilise un mythe, qui reproduit très vraisemblablement les idées que le Protagoras historique avait développées<sup>12</sup>. Il entend légitimer la nécessité de la démocratie en même temps que la possibilité d'instruire les citoyens : Prométhée et Épiméthée reçoivent de Zeus la tâche de répartir les capacités entre les animaux afin d'assurer leur subsistance. Épiméthée s'applique à un équilibre entre les espèces, oubliant l'homme de son partage. Dès lors, pour protéger cet homme nu, Prométhée dérobe à Héphaïstos et à Athéna le feu et l'intelligence artiste, c'est-à-dire les arts et les techniques. Cependant, même pourvus des τέχναι, les hommes ne parviennent pas à résister aux animaux, parce qu'ils sont incapables

---

<sup>10</sup> Il s'agit d'arguments rhétoriques qui recourent à la vraisemblance de la situation. D'une part, Socrate présuppose que les Athéniens ont raison d'agir tel qu'ils le font – une opinion loin d'être platonicienne. D'autre part, il implique que la situation athénienne soit telle que Socrate l'affirme, c'est-à-dire que les Athéniens obéissent rigoureusement à cette règle rationnelle parce qu'ils estiment que les objets relatifs à des arts issus d'un apprentissage doivent être réservés aux seuls experts – ce qu'aucun témoignage ne permet de corroborer.

<sup>11</sup> Ces objections sont logiquement incompatibles : la première met en doute l'existence d'une compétence politique, tandis que la seconde reconnaît à des hommes tels que Périclès une supériorité dans ce domaine. Le dialogue se présente sous la forme d'une alternative dont le sophiste doit développer un terme afin de le rendre plus vraisemblable et d'emporter la victoire. Il lui faudra renforcer sa position qui, au départ, semble plus faible, en affirmant d'une part que ce qu'il enseigne constitue bien un art, d'autre part que cet art peut s'enseigner.

<sup>12</sup> Nous savons qu'il fut l'auteur d'un traité *Sur l'état originel de l'homme* (DIOGENE LAËRCE, *Vies*, IX, 55).



de s'unir et de préserver les cités sans se nuire mutuellement (322a-b). Pour compenser l'absence de πολιτικὴ τέχνη, Zeus envoie alors Hermès afin de répartir la Honte (αἰδώς) et la Justice (δίκη) entre tous les hommes – les τέχνηαι ayant fait l'objet d'une attribution sélective, car leur possession universelle ne paraît pas nécessaire à la survie de l'espèce (322c-d). Zeus inscrit en outre comme loi que soient mis à mort les individus incapables de justice et de honte, le meilleur moyen d'asseoir l'idée que, dans une démocratie, 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 décrit le cadre légitimant la contribution en droit de chacun à la politique démocratique : tous les citoyens participent au lot divin, donc tous peuvent s'exprimer sur les sujets de politique générale à l'assemblée. Protagoras offrirait « un fondement théorique à la démocratie directe », le premier de l'histoire de la pensée<sup>13</sup>. La finalité du mythe ne présente aucune ambiguïté : rendre raison de la situation historique sur un mode extratemporel. Il ne survient pas pour imposer une théorie à la réalité, mais pour fournir une explication anhistorique de la situation actuelle<sup>14</sup>. Le mythe ne vise pas le meilleur régime possible, mais explique pourquoi la démocratie s'impose comme forme politique.

La justification de la démocratie athénienne doit légitimer le rôle du sophiste dans la Cité. Protagoras l'envisage sous l'angle des conditions de possibilité, qu'il ne faut pas chercher dans les arts – qui ne suffisent pas à la survie de l'humanité, puisque la force et le maintien de la démocratie ne résultent pas de la parole des spécialistes (321d-322b). Le sophiste ne forme pas des *politiques*, *i.e.* une élite, mais bien des citoyens (319a) : son art politique n'est pas un art de dirigeants, mais de citoyens participants. Dans cette optique, il centre le mythe 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'origine divine marque αἰδώς et δίκη du sceau de l'immortalité, les dotant d'une dimension éternelle. S'agissant du mythe, leur universalité et leur éternité doivent être envisagées comme formelles. Elles désignent une caractéristique partagée par l'ensemble des êtres humains, 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 établir les règles sociales. Le mythe n'instaure pas une science politique constituée, qui impliquerait la soumission réciproque et spontanée des profanes à ceux qui la possèdent, mais il justifie l'état actuel de la société par une description apriorique (un état de l'humanité avant toute réalisation historique).

<sup>13</sup> KERFERD, *Le Mouvement sophistique*, Paris, Vrin, 1999, p. 211.

<sup>14</sup> Anhistorique ne désigne pas une abstraction temporelle que produirait le mythe (*i.e.* le mythe renverrait à des objets éternels), mais un récit possédant sa temporalité et se situant aux premiers moments de l'histoire humaine – presque en dehors de celle-ci, à ce moment le plus reculé où l'homme côtoie le divin –, qui constitue la meilleure manière de parler d'une réalité historique telle que l'instauration du régime démocratique.

Αἰδώς 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, αἰδώς, 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, δίκη, 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 » (*Prot.*, 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 jetons 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 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.

Αἰδώς et δίκη servent de cadre aux règles civiques. Elles possèdent 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. Dans ces termes, Protagoras offre la justification quasi-épistémologique d'une forme de juspositivisme, dans la mesure où il présuppose 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 dénuée de contenu éthique mais possédant une portée pratique considérable<sup>15</sup>. 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 d'en assimiler le contenu. Par un raisonnement en termes de condition de possibilité, le mythe pallie donc cette difficulté que doit affronter Protagoras : il envisage l'objection de Socrate sur l'enseignabilité de la vertu non pas du point de vue de l'objet à apprendre, mais du sujet apprenant<sup>16</sup>. Que Zeus répartisse sur tous la double capacité signifie que *tous y ont part en*

<sup>15</sup> Le don d'*aidôs* et de *dikê* ne correspond pas à celui d'une vertu politique achevée. Toutefois, il ne faut pas comprendre que Protagoras accompagne ce droit d'un *devoir*, ce qui rendrait au mythe un tour moral, mais d'un *pouvoir*, celui de cultiver l'art politique et de prendre part à l'organisation de la Cité.

<sup>16</sup> Cette interprétation vise à montrer à quelle condition est possible la théorie protagoréenne de la Cité et de l'enseignement, *i.e.* quelles sont les implications, du point de vue des facultés humaines, du fait de considérer que la vertu s'enseigne. L'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. 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

*puissance*. Cela n'empêche pas qu'il faille encore les développer par l'enseignement et l'apprentissage. Αἰδώς et δίκη ne sont pas encore la πολιτικὴ τέχνη mais ses conditions de possibilité<sup>17</sup>. Par ailleurs, 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.

Le mythe arrache à la temporalité une réalité nécessairement soumise à l'histoire, afin de lui donner une justification atemporelle. Cependant, alors que le mythe platonicien prend pour fin d'aller à l'encontre d'un usage et d'une conception courante en vue d'établir la réalité adéquate, le mythe de Protagoras constitue avant tout une mise en scène d'une réalité similaire à la réalité actuelle. Il sert plutôt un objectif de justification que d'institution, dans la mesure où il ne poursuit pas l'instauration d'un nouvel ordre, ni même la réglementation d'un ordre actuel. Le mythe légitime la démocratie en montrant pourquoi elle existe, mais aussi pour quelle raison elle doit se prolonger. En recourant au mode du *comme si*, Protagoras se place sur le plan de la description d'un être qu'il faut maintenir, et non de l'exploration d'un devoir-être à faire advenir. Le sophiste théorise en justifiant le monde tel qu'il est, la réalité historique de la démocratie athénienne : il part d'un état de choses pour prouver qu'il est celui qui doit exister, sans le changer radicalement hormis quelques évolutions. Il participe du combat de la démocratie naissante, fournissant la justification de ce régime pour l'inscrire dans la durée. Bref, le mythe doit manifester la nécessité de cette vertu politique, absente dans la nature des animaux, qu'il serait impossible d'exprimer dans un λόγος.

Si tout le monde participe au lot commun, l'expérience fait 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 mais ne s'avère pas normatif : 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 : 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 les systèmes juridiques ? Le sophiste n'enseigne pas tel ou tel code de lois, mais comment contribuer à l'établissement d'un code, c'est-à-dire comment utiliser au mieux les capacités politiques 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

---

l'humanité pourvue des techniques. Si elle constate un déficit, elle ne dit pas de quoi. 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 » (324d2). 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.

<sup>17</sup> *Prot.*, 322c : Hermès demande à Zeus « si elles doivent être réparties comme les arts », à savoir qu'un médecin suffit pour plusieurs particuliers. En d'autres termes, Hermès ne demande pas s'il doit procéder « à la manière des autres arts », mais « de la même façon que pour les arts » – ce qui n'implique aucunement qu'il s'agisse déjà d'un art.

compréhension du lien qui se tisse au sein des cités. En conclusion, le sophiste refuse toute inscription naturelle des codes moraux et des lois, mais il reconnaît un droit égal à tous les individus d'exercer l'art politique. 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 (*i.e.* deux façons d'exceller en tant qu'homme et que citoyen) : la sienne et celle de la Cité. Pour sa part, il n'enseigne pas la vertu morale. Celle-ci ressortit aux conventions en cours à l'intérieur des cités, qui véhiculent une idée du bien moral et la transmettent par 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 se cache en deçà des normes, *i.e.* à des compétences purement techniques. Le sophiste sait comment agir dans le cadre de la norme civique, mais son action 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.

### **Méthode d'apprentissage**

La politique pronée par le sophiste s'inscrit 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, Protagoras 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, Protagoras place le sommet de l'éducation politique dans une étude approfondie de la langue, dans la mesure où d'une part elle sert à transmettre les codes moraux, d'autre part et par conséquent elle influence la vie des individus, enfin elle constitue le moyen par lesquels 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 est 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). 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 la formation musicale et physique à l'éducation 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, *i.e.* 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. 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 mérite un salaire car il sait mieux que les autres 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.

Il reste à déterminer sur quoi porte l'enseignement, à qui il se destine et qui peut l'assurer. L'éducation traditionnelle repose sur la poésie, véhicule de la langue mais aussi de la morale. C'est donc l'objet que se donne Protagoras. Il développe un art de la critique littéraire qui est à la fois analyse lexicale, syntaxique et morale. 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.

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, voilà la base de son enseignement. Le sophiste s'intéresse aux mots du poète, responsables selon lui des erreurs qui peuvent arriver aux cités. Il se préoccupe moins du message moral immédiat que de l'expression, dans la mesure où son enseignement se conforme aux préceptes de la morale traditionnelle. 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, 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. De cette façon, il justifie sa propre position de supériorité et les disparités des capacités de chacun. Toutefois, il estime ténu l'écart entre lui et la foule. Entre le sophiste et le reste, il n'y a qu'une minime différence de degré (ὀλίγον, 328a). Il n'atteint pas un autre genre de connaissance de la vertu civique. Il pratique et enseigne la même excellence que la foule, mais 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.

L'enseignement de Protagoras vise-t-il à produire une élite politique ? La réponse découle du problème du paiement. Protagoras ne prône pas un élitisme de nature mais constate un élitisme de fait. Dans les cités démocratiques, seuls les hommes les plus riches sont en mesure de payer à leurs enfants les leçons des sophistes (326c). Par conséquent, si le sophiste participe au mécanisme de reproduction des inégalités sociales et politiques, c'est en raison des conditions matérielles par lesquelles il est contraint. Il contribue malgré lui à la formation d'une ploutocratie au lieu d'une démocratie – mais qui ne reflète pas du tout, selon lui, les capacités naturelles. Toutefois, comme il y insiste, l'objectif de Protagoras n'est pas de former des élites pour occuper les magistratures, mais de *bons citoyens*. Il instaure plutôt ce principe : *chacun dans la mesure de ses moyens*, afin de légitimer la contribution individuelle à la politique. Il n'exclut donc personne *a priori* de la participation aux délibérations et aux décisions, mais encourage tout le monde à se perfectionner autant qu'il le peut.

### **Un modèle théorique**

Protagoras est célèbre pour sa maxime selon laquelle « L'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont qu'elles sont, de celles qui ne sont pas qu'elles ne sont pas ». Dans sa perspective démocratique, cela signifie que les hommes possèdent par nature l'accès à un monde phénoménal dont ils prennent connaissance et auquel ils attribuent une valeur propre, étant donné qu'il n'existe pas de centre de référence absolu porteur *a priori* de signification. Ce principe pose donc la vérité des phénomènes individuels. Mais il reste à établir le statut du sophiste comme expert sachant enseigner, car si chacun possède une connaissance vraie du monde, sur quoi se fonde le savoir sophistique ?

Protagoras définit l'expertise comme une capacité non pas à faire passer quelqu'un du faux au vrai, mais à infléchir sa disposition afin de produire soit des sensations meilleures, soit des opinions plus utiles. De l'amélioration d'une disposition ne résulte dès lors pas la suppression pour chacun du fait de mesurer. Au contraire, l'action de l'expert altère la mesure initiale sans lui ôter sa fonction première : elle produit simplement une modification sur les conditions de

la mesure et, par conséquent, sur ses résultats. Dans ce cas, elle préserve la fonction de la mesure individuelle. La définition de l'expertise constitue en même temps une duplication de la fonction de mesure, étant donné que l'expert mesure, pour ainsi dire au second ordre, les mesures de chacun. Avant de constituer un principe de changement, l'expertise réside dans la capacité de se former une opinion sur l'état général du sujet étudié et sur la qualité de sa mesure. Devenir plus savant, c'est apprendre à apprécier ce qui relève chez les autres de l'immédiateté. Dès lors, l'expertise passe par l'acquisition d'une connaissance sur ce dont les autres sont mesures, *i.e.* une multiplication des points de vue connus et de leurs causes, afin de déterminer ce qui profiterait à l'individu dans le cas présent. Cette connaissance s'acquiert par l'expérience ou par sa transmission. Le *sophos* développe dans un premier temps une compétence judiciaire, fondée sur une connaissance étendue des possibilités de mesure, compétence qui mue dans un second temps son savoir en faculté transformatrice. Dans ces conditions, la connaissance de l'expert s'avère faillible, étant donné qu'elle repose sur l'existence de cas antérieurs dont rien ne garantit la reproduction identique dans le futur.

Protagoras présente le sophiste comme un expert capable d'améliorer la disposition de son élève par ses paroles (*Théétète*, 167a). Son *λόγος* agit comme le fait une potion pour un médecin (*φάρμακον*), sauf qu'elle modifie la disposition de l'âme. Il ne fait pas passer d'une opinion fautive à une opinion vraie, mais d'une opinion pire à une meilleure. Dès lors, sa compétence repose sur l'acquisition de connaissances relatives au discours. Son rôle pédagogique consiste à produire chez son élève la conscience de ses erreurs, de sa confusion et de ses incertitudes. Il lui en fait admettre la responsabilité, plutôt que de les rejeter sur les autres. La manœuvre ne relève pas pourtant d'une morale de la pénitence et de l'acceptation des fautes, mais constitue plutôt la première étape du chemin vers le mieux. Le sophiste a pour tâche de faire comprendre que les autres ne sont pas responsables de ce qui nous arrive de pénible, mais que nous devons opérer un changement de point de vue sur notre situation, afin d'en tirer un avantage. Pour une évolution vers le mieux, le sophiste commence par provoquer une prise de conscience qu'un mieux existe et procède à une table rase des acquis antérieurs. Ensuite, il aide à mettre au point une disposition favorable à de nouvelles opinions, plus profitables, où règne moins de confusion et de trouble. L'état d'esprit meilleur pour l'élève sera donc celui où il sera moins sujet aux contradictions.

La sophistique apparaît comme un art de l'éducation. Or tous les arts visent à produire un changement vers le mieux, au lieu que certains auraient pour fonction de préserver une situation donnée en la régulant. Le maintien ressemble plutôt à l'incapacité naturelle à adapter qui est propre à tous les hommes. Si le sophiste instruit les jeunes gens, ce n'est pas pour les entraîner à la vertu de la Cité, comme le feraient un législateur ou un maître de gymnastique pour leur corps, c'est pour leur apprendre quelque chose de mieux que ce qu'ils ont déjà appris, afin de les améliorer. Les arts selon Protagoras ne doivent pas produire le meilleur, mais adapter les individus afin qu'ils tirent un meilleur parti de la situation.

La principale conséquence de cette thèse tient à ce qu'elle empêche de fixer un terme à l'échelle du savoir. Il s'avère toujours possible d'atteindre un mieux par rapport à ce qui était considéré antérieurement comme mieux, et le sophiste – ou tout autre expert – court à chaque instant le risque de se voir dépassé par quelqu'un de plus compétent que lui, parce qu'il a acquis une expérience supérieure à la sienne ou parce qu'il fait preuve d'une plus grande ingéniosité. La légitimation de la sophistique repose donc sur une échelle ouverte. Si, arrivé à un point donné, il devenait impossible de franchir la limite, le sophiste perdrait son pouvoir sur les esprits, puisqu'il serait toujours passible de se voir rétorqué que la borne a été atteinte. Au contraire, la contingence implique nécessairement une évolution permanente du mieux. Protagoras plaide donc pour une ouverture infinie de l'expertise dont la clôture s'avère *a priori* impossible. Une telle conception entraîne une interminable fuite en avant et renforce le principe d'instabilité qui régit le monde. Elle répond dans une large mesure au mouvement de ce dernier, étant donné que la condition du mieux ne relève pas uniquement d'une plus grande connaissance théorique, mais d'une volonté de poursuivre l'évolution et de s'adapter aux circonstances actuelles. Bref, la pédagogie à la mode de Protagoras s'appuie sur une conception démocratique de l'humanité, qui implique la suppression d'un point de vue absolu et la mise à la disposition de tout un chacun d'un égal accès à la vérité. Une telle éducation procède par degrés : il s'agit véritablement d'élever vers un mieux, et non vers le vrai, mieux qui variera en fonction des circonstances, nécessitant un ajustement constant.

## **Conclusion**

La pensée de Protagoras est consubstantielle de la démocratie. Il lui donne une justification théorique autant que politique, dans laquelle l'éducation joue un rôle fondamental. Protagoras enseigne une discipline purement formelle, centrée sur la connaissance des techniques du discours, qui répondent aux normes assurant le lien à l'intérieur des cités. Dans son principe, la démocratie ne possède en effet aucun contenu, c'est-à-dire qu'elle ne privilégie en rien l'accès au pouvoir d'un groupe et sa domination sur un autre. Elle suppose simplement un droit universel et une égalité entre tous. À celui-ci correspond un devoir de cultiver la capacité qui lui correspond, à savoir une compétence technique capable de s'adapter aux différentes situations, afin d'exercer au mieux ce droit qui nous échoit nécessairement. C'est à cela et à rien d'autre que vise le sophiste : développer cette capacité formelle pour rendre les citoyens capables d'exercer le rôle qui leur revient.