

## Au commencement de la conception émancipatrice de la politique

À partir d'une lecture de Protagoras

Deux philosophies se sont affrontées le long de l'histoire et ont donné naissance à deux visions contradictoires et irréconciliables de la "politique". L'une, dominante, depuis Platon, considère celle-ci comme l'œuvre de l'« Un », du sauveur, du guide, de quelques uns, de Dieu, d'une classe, des élites, des représentants, des spécialistes, de l'État ou du Parti-État. Ici, la politique est l'autre nom de la domination, de l'hierarchie et de l'inégalité. L'autre vision est celle qui considère la « politique » comme « chose publique », intervention directe et égale de tous, sans exception ni exclusion, aux affaires de la société et du monde, dans leurs diversités, conflits, discordes ou unions. Ici, la politique est l'autre nom de l'émancipation et de l'égalité.

À partir d'une lecture **possible** de Protagoras, nous allons *au commencement* de ce que nous appelons la vision émancipatrice de la « politique », en nous penchant sur deux des principaux énoncés du premier sophiste (partout je suis parti de la traduction inédite du Protagoras de Platon par Frédérique Ildefonse, Flammarion, 1997):

Premier énoncé :

*« C'est ainsi, Socrate... lorsqu'il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique... il est tout à fait normal... que tout homme prenne la parole, puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence – sinon, il n'y aurait pas de cités. »*<sup>1</sup>

Par cet énoncé, la « politique » peut être définie comme intervention directe de **tous**, de tout le monde, aux affaires de la cité, par opposition à la « politique » comme chose réservée à l'Un ou aux quelques uns.

Deuxième énoncé :

*« Sur toute chose il y a deux discours qui se contredisent l'un l'autre. »*<sup>2</sup>

De ce principe on peut déduire la « politique » comme champ de contradictions, discordes et conflits, comme « chose publique » immanente, non-théologique et non-totalitaire, par opposition à la « politique » comme discours de « vérité » divine, unique, absolue, transcendante et totalisante.

À partir de ces deux énoncés, nous nous proposons de mettre en évidence deux conceptions de la « politique » qui se sont opposées radicalement dans la Grèce antique : l'une, sacralisée par la philosophie de Platon, et l'autre, mise en avant par la pensée de Protagoras.

Au terme de cette étude, nous allons constater que cette opposition reste toujours actuelle à notre époque. Ne nous trouvons pas aujourd'hui devant la même question sur le sens de la « politique », face à la problématique posée pour la première fois par le grand sophiste, il y a deux mille cinq cent ans : « Politique » comme *ni gouverner ni être gouverné* (en reprenant une formule d'Hannah Arendt) ou « politique » comme *domination*, telle qu'elle s'opère actuellement ?

-----

Depuis que la question de l'administration des affaires communes, de la cité, est posée aux hommes vivant en société, aux *zoon politikon*, le sens de ce qu'on appelle « la politique », terme qui provient du *Politeia* grec et qui désigne la constitution ou l'organisation de la cité, occupe une place centrale et controversée dans la philosophie et la pensée politique.

Depuis l'antiquité jusqu'à notre époque, deux questions, parmi d'autres, mais fondamentales, sur « qu'est-ce que la politique ? » ont toujours hanté les philosophes et les penseurs politiques dans leurs efforts pour élaborer son concept, :

La première est de savoir si la « politique » est l'affaire de l'Un, de quelques-uns, d'un sujet ou d'une instance représentante ou représentative, d'un organe, d'un parti, de l'État etc. ou bien c'est la cause de tout le monde, de tout un chacun, de tous, dans leur action de transformer la société et le monde ?

La deuxième porte sur le contenu de la politique en tant que connaissance, idée, projet ou programme. Y-a-t-il une « science royale », comme l'affirme Platon, **Une** « vérité », suprême, absolue, totalisante, comme le prétendent toutes les idéologies politiques... ou bien il n'y a que **DES** vérités qui ne sont que des théories locales, relatives, sujettes au questionnement, à discussion, au dispute et à modification, par la pratique et l'expérience, sur la base de *l'égalité des intelligences* de tous dans leurs diversités, contradictions, discordes, et conflits ?

L'histoire de la philosophie politique, voire de la pensée politique au sens large, en rapport avec leurs conditions réelles de possibilité ou d'existence, nous conduit à repérer, à localiser, les traces, les jalons ou les *moments* de cette querelle historique, tant théorique que pratique, qui s'échelonnent sur une période de deux mille cinq cent ans, depuis la naissance de la philosophie et de la pensée politiques sur l'administration de la cité jusqu'à nos jours. Nous nous intéressons ici en particulier à un de ces moments, à son commencement inaugural, chez les grecs anciens, spécifiquement chez les sophistes, et plus typiquement chez Protagoras, en examinant deux de ses discours ou énoncés dans le cadre des deux questions ontologiques posées précédemment sur la « politique ».

On ne peut saisir le moment protagoréen de la politique, que nous appelons le moment de naissance de la conception émancipatrice, démocratique et égalitaire en opposition à la conception platonicienne aristocratique, anti-démocratique et inégalitaire de la « politique », que si on le place dans le contexte historique de la naissance de la sophistique en Grèce.

Le sophisme apparaît en Grèce antique entre 400 et 500 avant l'ère chrétienne, dans une période historico-sociale bien particulière, agitée. Il naît, dans la diversité qui le caractérise, d'une situation de bouleversements sociaux, moraux, politiques, institutionnels, techniques etc. Il se manifeste à une époque où la crise sévit la *pólis*, la cité grecque, son administration, sa constitution et son organisation. Tout cela sur le terrain des luttes, des conflits, *Éris*, et des guerres interminables : *stásis*, guerre civile et *pólemos*, guerre extérieure. Il s'émerge dans un monde hellénique et à une époque de son évolution et de sa mutation où on met en question les mythes, traditions, mœurs et même les dieux. Les tragédies grecques dévoilent les grandes transformations sociales au centre desquelles se trouve l'homme, ce *Multiple l'inquiétant*, qui commence à défier les lois, les coutumes ancestrales, le destin et les dieux, comme nous révèle éloquemment Sophocle, contemporain de Protagoras, dans le deuxième chœur de l'Antigone :

*Multiple l'inquiétant, rien cependant  
au delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulève en s'élevant.*

...

*Entre le statut de la terre et l'ordre  
juré par les dieux, il poursuit sa route.  
Dominant de haut le site, exclu du site,  
tel il est, lui pour qui toujours le mésétant est étant  
pour l'amour de l'action osée.*

Traduction originale de Heidegger dans : *Introduction à la métaphysique* <sup>3</sup>

Ainsi, les certitudes absolues s'effritent. La paix, la stabilité et la tranquillité s'éloignent de l'horizon perceptible. Les deux volontés collective et individuelle s'affrontent violemment. Les systèmes politiques s'enfoncent dans la crise de légitimité et de compétence. L'aristocratie traditionnelle est en déclin, la démocratie naissante reste fragile et l'oligarchie tyrannique est à l'affût. Une situation de crise donc où l'ordre actuel, l'état présent, ne fonctionne plus et que l'avenir n'advient pas. C'est dans *cette situation socio-historique se présentant comme un enchevêtrement de crises*<sup>4</sup> que l'on doit concevoir l'avènement sophistique comme *conscience neuve*, non dogmatique, ouverte aux contradictions. Voici ce que dit Mario Untersteiner, helléniste et grand connaisseur du sophisme, à ce sujet dans son livre, *I sofisti*, sur les sophistes :

La sophistique doit être conçue comme l'expression naturelle d'une conscience neuve, prompte à percevoir combien la réalité est contradictoire et, de ce fait, tragique...<sup>5</sup>

Les sophistes s'accordent tous sur une approche concrète et anti-idéaliste des problèmes qui n'emprunte nullement les voies du scepticisme, mais plutôt celles d'un réalisme et d'un phénoménisme, lesquels n'enserrent pas la réalité dans le carcan d'un schéma dogmatique, mais la laissent au contraire palpiter dans toutes ses contradictions, dans tout son tragique, dans la totale absence de préjugés que requiert la cognoscibilité pour susciter la joie du vrai.<sup>6</sup>

-----

Protagoras, le plus important des sophistes, est le produit de cette période tumultueuse et le représentant de cette nouvelle conscience, politique, démocratique et antidogmatique par excellence. Il est né à Abdère un peu avant 490 av. et meurt après 421 av. Il a reçu en thrace l'enseignement des mages perses. Il n'est pas athénien. Il ne s'est jamais fixé, établi quelque part. Il est, comme la plupart des sophistes, un maître itinérant, errant, sans lieu fixe, sans *Khôra*. Donc, philosophe nomade, de passage d'une cité à l'autre. Son premier séjour à Athènes remonte à 460. Il est le premier des sophistes professionnels qui éduquent les autres, surtout les jeunes, à la vie publique, *aux affaires de la cité*, c'est-à-dire à la politique. C'est ainsi qu'il se présente, se définit en répondant à Socrate dans *Protagoras* de Platon :

**« ... un jeune qui vient me trouver, il n'apprendra que ce pour quoi il est venu. Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que,**

**dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de leur traiter, en actes comme en paroles.** »<sup>7</sup> (Mot et Phrase Soulignée par moi)

Protagoras est ami de Périclès qui, avec le régime démocrate athénien, le choisissent pour établir la constitution de *Thurium*, une cité de la Grande-Grèce située au sud de l'Italie actuelle. Diogène Laërce fournit un catalogue des ses différents ouvrages : *la Vérité, l'Antilogie, Sur les Dieux, Sur le gouvernement* etc. Protagoras périt dans un naufrage au cours d'une traversée en mer alors qu'il quittait Athènes à la suite de son procès, de sa condamnation à mort pour impiété et du rassemblement sur la place publique, l'agora, de ses livres pour être brûlés.

-----

Le discours sur lequel on s'appuie pour affirmer notre proposition quant à l'origine de la conception émancipatrice et égalitaire de la politique comme intervention ou « démocratie » directe de tous est celui de Protagoras dans un des dialogues de Platon du même nom.

À la question de Socrate : la vertu, entendue ici comme l'art de la politique, peut-elle s'enseigner, Protagoras accepte volontiers de répondre mais propose à l'assemblée par quelle méthode préfère-t-elle qu'il expose ses positions, soit sous la forme d'un discours explicatif, soit sous la forme d'un conte que l'on raconte aux enfants : « **dois-je le montrer, comme un vieillard qui parle à de jeunes gens, en vous racontant un mythe, ou bien dois-je l'exposer en détail par un discours.** »<sup>8</sup> On retrouve ici, l'opposition fondamentale : *mûthos/lógos* qui, selon Luc Brisson, « peut être interprétée non seulement comme l'opposition : discours vérifiable/discours invérifiable, mais aussi comme l'opposition : discours narratif (récit)/discours argumentatif. »<sup>9</sup> Protagoras commence alors par raconter un mythe, car c'est plus agréable à entendre, avant de passer à son *lógos* ou discours rationnel.

Dans le mythe, désormais connu sous le nom du *mythe de Protagoras*, Les êtres humains se rassemblent afin d'assurer leur protection contre les attaques extérieures. Car l'individu seul ne peut suffire à lui-même et se défendre efficacement. Il doit s'unir à ses semblables pour fonder des communautés, créer des cités, *pólis*, à la fois pour se préserver et pour subvenir à ses besoins. Mais au commencement de la vie humaine, selon le mythe, lorsque les hommes se rassemblent, ils continuent toujours à se comporter de manière injuste les uns envers les autres, parce qu'il leur fait défaut la *Technè* nécessaire pour vivre ensemble, qui n'est autre que *technè politikè* ou l'art politique. Ainsi, toujours d'après le mythe, Zeus envoie Hermès pour donner aux hommes, démunis de l'art de vivre en société, *aidôs* et *dikê*, la Sagesse et la

Justice, deux choses qui vont ensemble et qui dans le vocabulaire philosophique et éthique de l'époque veulent dire la « politique » ou l'art d'administrer et d'organiser les affaires de la cité. Précédemment, le mythe avait raconté l'intervention de Prométhée et Épiméthée pour répartir entre les hommes, **non de manière uniforme et égale**, mais selon leurs natures différentes, les divers arts et métiers, comme le feu, afin d'assurer la conservation des hommes. Mais cette fois-ci, et à l'inverse de la première répartition qui s'est effectuée inégalement en fonction des natures différentes, pour distribuer cet autre *Technè*, qu'est la politique, entre les hommes, Zeus exige que l'on procède **différemment** : il faut partager l'art de la politique, *aidôs* et *dikê*, à tous les hommes. Tous doivent y avoir part et quiconque manque à ce devoir de participer, de prendre part, à cette excellence, à cette vertu politique, sera mis à mort, *comme un fléau de la cité*.

« *« Dois-je [demande Hermès à Zeus] **répartir** [aidôs et dikê] **de la manière dont les arts l'ont été ?... un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes, et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi le Respect et la Justice entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ?** » Zeus répondit : « Répartis-les entre tous [Ἐπι παντός], et que tous y prennent part; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prennent part, comme c'est le cas pour les autres arts... »*<sup>10</sup> (Mots soulignés par moi)

Ici prend fin le mythe et s'enchaîne directement le discours rationnel proprement dit de Protagoras. C'est à juste titre, résume-t-il, que les Athéniens, comme tous les autres, permettent à **tous** de participer aux affaires de la cité, alors que dans n'importe quel autre métier, ils ne reconnaissent qu'à peu de gens, qu'à un petit nombre, le droit de donner des conseils. Dans le cas de la vertu politique, on s'attend à ce que tous les hommes, et pas seulement quelques uns, y prennent part.

« *C'est ainsi, Socrate, et c'est pour ces raisons, que les Athéniens comme tous les autres hommes, lorsque la discussion porte sur... n'importe quel métier, ne reconnaissent qu'à peu de gens le droit de participer au conseil... ; ce qui est tout à fait normal... ; lorsqu'en revanche, il s'agit de chercher conseil en matière d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal qu'ils acceptent que tout homme prenne la parole, puisqu'il*

***convient à chacun de prendre part à cette excellence – sinon, il n’y aurait pas de cités.*** »<sup>11</sup> (Mots soulignés par moi)

Récapitulons cette partie de notre propos. Nous remarquons ici, dans cette intervention protagoréenne, l’importance singulière et inaugurale d’une conception de la politique définie comme un art particulier dont tout le monde, sans exception, peut et doit disposer, et que tout le monde, sans exception, peut et doit appréhender.

Laissant tomber le mythe, Protagoras continue son discours rationnel en soulignant sur ce que la vertu politique peut être enseignée dès l’enfance à tout le monde, donc elle ne dépend pas de la **naissance**, la **nature** ou la **position** des gens dans la société mais que **chacun**, quel qu’il soit, peut l’apprendre pourvu qu’il puisse se le permettre. Ici, notre sophiste pose pour la première fois, il nous semble, dans l’histoire de la philosophie et la pensée politique, l’un des fondements théoriques de la « politique » conçue autrement que celle qui va être la « politique réellement existante », comme action de l’Un, quelques uns ou certains gens à part. Chez Protagoras, la politique est l’autre nom, le synonyme, de la participation de tous aux affaires de la cité. On dit bien « tous », **παντας** en langue d’Homère, ce qui veut dire que prennent part à la politique non seulement le *Démos*, qui ne comprend que les **citoyens**, qui exclut donc les esclaves, les jeunes, les femmes et les étrangers, mais **tous !** tout le monde. Ici, on est en présence de la conception inaugurale de la « politique » comme « démocratie » au sens d’intervention directe des gens aux affaires de la cité.

L’importance de cette conception est d’autant plus grande qu’elle se manifeste et se déclare dans la Grèce antique en opposition radicale avec la doctrine anti-démocratique de Platon. Pour celui-ci, en effet, certains hommes seulement, les gardiens de la cité, sont prédisposés **par nature** à la philosophie, à la pensée politique par excellence, et donc à la politique et à l’exercice du pouvoir politique. Dans le système social hiérarchique rigide, naturel, et aristocratique platonicien, système conforme à l’idée du bien, à l’ordre divin, ceux qui ne sont pas destinés à gouverner, c’est-à-dire tout le monde sauf les gardiens qui sont sélectionnés par les fondateurs de la cité (voir *la République*), doivent se laisser guider par ces mêmes gardiens-philosophes et ne pas s’occuper de la direction des affaires de la cité. C’est ce que nous dit Platon dans le livre V de *La République* :

***« Il me semble dès lors nécessaire... de définir... qui sont les philosophes φιλοσοφους dont nous parlons et dont nous avons l’audace d’affirmer qu’ils doivent diriger. De cette façon... on pourra se défendre en montrant qu’il***

***revient à certains, par nature, de s'attacher à la philosophie φιλοσοφίας et de commander dans la cité πολιει, tandis qu'il revient aux autres de ne pas s'y attacher et de suivre celui qui commande »*** <sup>12</sup>

Platon a donc une conception de la politique tout à fait opposée à celle de Protagoras. Pour le premier, l'homme ou le citoyen ordinaire ne peut participer tant soit peu valable à la direction du pays alors que pour le second tout homme peut et doit participer aux affaires de la cité.

-----

Mais le conflit entre les deux conceptions antagonistes de la politique : domaine ouvert à tous ou réservé à quelques uns, ne se réduit pas à la participation à la politique, question certes fondamentale dans la théorie et la pratique politiques. La dispute Platon-Protagoras va aussi se manifester sur un autre point crucial qui concerne cette fois « le discours de vérité » de la politique. Ici aussi, deux visions de la politique, l'une pluraliste et conflictuelle et l'autre monolithique et absolutiste s'opposent frontalement.

On sait que les sophistes grecs et en particulier Protagoras sont les partisans de l'antilogique et de l'éristique : arts de contestation, querelle, dispute, discorde et conflit. Dans un de ses livres, *les Antilogies*, Protagoras développe le thème du « discours double » (*Dissoi Logoi*) en des termes rapportés par Laërce (précédemment cités) : « *Il [Protagoras] fut le premier à dire que sur toute chose il y a deux logoi [discours] opposés l'un à l'autre* ». Platon, et d'autres philosophes à sa suite et dans la même lignée, décelant ici le danger mortel d'une telle vision pour la pérennité de la suprématie de la « science royale », de la « vérité absolue » en politique, ont amplement critiqué et condamné la théorie du *double discours*.

Ce qui nous intéresse dans cette attitude sophistique vis-à-vis de la connaissance, ce n'est pas son versant rhétorique ou tribuniste chers aux sophistes en général : la technique oratoire et discursive spécifique qui consiste à opposer un logos à un autre logos, à tenir deux discours qui s'excluent mutuellement ou à confronter le discours plus fort au discours plus faible. C'est ce qui, à juste titre, fait dire à Platon que les sophistes ne s'intéressent pas à la « vérité », ce à quoi il faut ajouter la vérité telle que lui-même, Platon, considère comme étant « LA Vérité ». Pour les sophistes, par contre, il n'y en a que DES vérités.

En fait, la formulation succincte de Protagoras, *sur toute chose il y a deux discours opposés l'un à l'autre*, nous intéresse particulièrement ici par ses conséquences capitales en matière

politique. Avec cet énoncé, bien qu'il s'agisse seulement de deux et pas de multiples discours, ce qui est plus conforme à la réalité, on admet et on reconnaît le principe de la pluralité des idées, des pensées, des opinions et des vérités, En d'autres termes, par *Dissoi Logoi* on reconnaît le principe du pluralisme, de la discorde et de la confrontation des idées, des théories et des philosophies dans la vie politique et intellectuelle. Cette conception de libre pensée est conforme à une certaine situation politique conflictuelle en Grèce de cette époque : la multitude des cités qui s'affrontent, le polycentrisme, la mise en question des dieux, le polythéisme, les luttes et les contradictions sociales, l'espace politique hétérogène, la démocratie en conflit avec l'aristocratie et l'oligarchie, le caractère nomade, non installé et décentré des sophistes dans tout ce monde en perpétuels changements ... Gilbert Romeyer Dherbey explique *le moment* des antilogies de Protagoras en se référant à Untersteiner de la façon suivante :

*« Le monde politique grec est formé d'innombrables cités-États, atomes de pouvoir éparpillés et qui perpétuellement s'entrechoquent et s'affrontent. Le sophiste nomade, à aller de l'une à l'autre, éprouve une perpétuelle sensation de décentrement... Untersteiner... a fortement souligné le rapport qui existe entre le concept protagoréen d'antilogie et le climat de la tragédie eschyléenne. L'action tragique se développe à l'intérieur d'une situation où le héros se trouve pris en tenaille, où l'unilatéral est impossible parce que les seules actions qu'il peut choisir sont à la fois prescrites et défendues. »<sup>13</sup>*

Chez Protagoras donc, il n'y a pas de vérité absolue, éternelle, immortelle. La politique est un milieu, un espace conflictuel avec plein de contradictions et de controverses. Protagoras est antidogmatique et en ce sens relativiste. Il est proche de la pensée d'un Héraclite pour qui la réalité est beaucoup plus caractérisée par la lutte des contraires que par la mobilité à laquelle on réduit trop souvent sa pensée.

C'est ce qui différencie radicalement la conception protagoréenne du platonisme pour lequel il existe une vérité éternelle voire divine vers laquelle **il faut obliger**, forcer ceux qui s'adonnent à la politique de se tourner :

*« C'est donc, à nous fondateurs [de la cité] d'obliger les meilleurs naturels [philosophes chez Platon] à se tourner vers cette science, que nous avons reconnue tout à l'heure comme la plus sublime »<sup>14</sup>.*

ET cette « science » n'est rien d'autre que l'idée platonicienne du bien, de Dieu, qui est la plus haute des connaissances et que dans *le Politique* Platon avise que tout souverain **doit** la posséder comme une « science royale ».

-----

Au terme de cette étude et en guise de conclusion, nous ne pouvons ne pas constater que les grandes problématiques posées pour la première fois par le grand sophiste-philosophe grec, il y a deux mille cinq cent ans, restent toujours actuelles à notre époque. Ne nous trouvons pas toujours aujourd'hui devant les mêmes questions et les mêmes alternatives ou dilemmes théoriques et pratiques sur le sens de la « politique ». Politique comme affaire de l'Un ou politique comme participation de tous ? Politique comme domination et pouvoir ou politique comme émancipation et impouvoir (non-pouvoir) ? Politique comme totalisation et unification sous une vérité suprême ou politique comme pluralité et multitude pour des changements perpétuels sans vérité messianique ?

### **Bibliographie et livres consultés**

1. *Protagoras. Platon*. Traduction inédite par Frédéric ILDEFONCE. Flammarion. 1997.
2. *Protagoras. Platon*. Bilingue. Alfred CROISET, Les belles lettres. 2002.
3. *Les sophistes*. Gilbert Romeyer DHERBEY. PUF 1985.
4. *Les Sophistes*. Jean François PRADEAU. Flammarion 2009.
5. *Le mouvement sophistique*. George Br. KERFERD. Vrin. 1999.
6. *La République*. Platon. Traduction Georges LEROUX. Flammarion. 2004.
7. *La République*. Platon, Rober Baccou. Flammarion 1996.
8. *Les sophistes*. Mario UNTERSTEINER. Vrin.
9. *Platon, Monique DIXSAUT*. Vrin, 2003.
10. *Introduction à la métaphysique*, Martin HEIDEGGER. Gallimard, 1967.

### **NOTES**

1. *Protagoras. Platon*. Traduction inédite par Frédéric ILDEFONCE, p. 87.
2. *Les Sophistes*. Jean François PRADEAU, p. 81.
3. *Introduction à la métaphysique*, Martin HEIDEGGER, p. 153-155.
4. *Les sophistes*. Mario UNTERSTEINER, les origines sociales de la sophistique.
5. *Idem*.
6. *Idem*.
7. *Protagoras. Platon*. Traduction inédite par Frédéric ILDEFONCE, p. 81-82.
8. *Idem*, p. 84.
9. *Idem*, note 93, p. 162.
10. *Idem*, p. 87.
11. *Idem*, p. 87.
12. *La République* livre V, 474b, Georges Leroux, p. 302.
13. *Les sophistes*. Gilbert Romeyer DHERBEY, p. 12.
14. *La République* 519c-521c, Rober Baccou, pages 278-279.