

LE FEU, LES HOMMES ET LES DIEUX : LE MYTHE DE PROMÉTHÉE DANS LE PROTAGORAS DE PLATON

Platon met en scène avec le *Protagoras* un dialogue aporétique entre son maître Socrate et le personnage éponyme, alors au sommet de sa renommée. Concurrents en matière d'éducation, le plus paradigmatique des philosophes et le plus éblouissant des sophistes s'affrontent sur la question « La vertu peut-elle s'enseigner ? ». Assistent à l'entretien de nombreux sophistes, ou compagnons et admirateurs de sophistes, et l'on en retrouvera certains dans le *Banquet*, dialogue plus tardif de Platon, qui met également en scène une assemblée « mondaine » et brillante, et dont l'objet possède lui aussi une dimension anthropologique très marquée. Avec le *Protagoras*, c'est dans le cadre d'une recherche de ce qu'est l'*areté*, la vertu ou l'excellence propre à l'homme, que Platon place dans la bouche de l'Abdéritain une version fameuse du mythe de Prométhée, fils du titan Japet qui donna le feu aux hommes ¹. Rappelons, aussi brièvement que possible, ce que Protagoras raconte : les dieux façonnèrent, dans la terre, les races mortelles, avec de la terre et du feu ; puis, avant de les porter « de la terre » à « la lumière », ils chargèrent Epiméthée et Prométhée de leur distribuer des puissances naturelles, et cela « comme il faut », de telle sorte que soient assurés une correcte mesure, un équilibre biologique entre les espèces. Or Epiméthée, qui dans sa répartition ne conserve rien pour l'espèce humaine, place celle-ci en situation de disparaître immédiatement. Arrive Prométhée, qui constate le désastre. L'homme est « nu » : sans armes ni protections (rien qui assure naturellement sa sécurité) ; sans vêtements, sans chaussures (dénué d'équipement naturel).

1. Le mythe proprement dit s'étend de 320c8 à 322d5 ; il est suivi par un commentaire explicatif de Protagoras et par une sorte de prolongement pratique du sens du mythe : 322d5-324d1. Le sophiste développe ensuite, sur la question de l'enseignement de la vertu, ce qu'il présente cette fois comme un « *logos* », un discours suivi et argumentatif (et non plus un *muthos*) : 324d1-328c2. Le tout (1/ *muthos*, 2/ commentaire du *muthos*, 3/ *logos*) reçoit une conclusion générale donnée par Protagoras en 328c3-d2.

Or le terme fixé par le destin est sans délai possible : il faut à présent que l'homme sorte de l'intérieur de la terre vers le jour. C'est donc en catastrophe que Prométhée, inspecteur du travail mal fait, rétablit une forme d'équilibre en donnant à cet étrange animal nu le feu, qu'il vole aux dieux avec « le savoir technique » (*entechnon sophian*), « savoir qui concerne la vie » (*peri ton bion sophian*)², qui permettra à l'homme de fabriquer ses propres moyens de survivre.

À qui attribuer le contenu du récit écrit par Platon et assigné, dans le dialogue, à Protagoras : y lit-on la pensée du grand sophiste, Platon témoignant là d'une fidélité minimale à ses écrits (pour nous perdus) ou à sa parole (depuis longtemps envolée) ? Ou y trouve-t-on la pensée de Platon lui-même, dont on peut par ailleurs envisager qu'il partage avec le défenseur de la démocratie, ami de Périclès et théoricien de l'homme-mesure, certaines conceptions anthropologiques apparaissant aussi bien dans d'autres passages des dialogues platoniciens³ ? Des études concurrentes sur ce sujet, nous retiendrons essentiellement ceci :

1. de solides arguments continuent de faire pencher vers une compréhension du récit comme l'expression de la pensée du Protagoras historique (en particulier le rapport d'identification de la *sophia* à la *technê*⁴ ; ou la transformation de l'*aidôs* — vergogne, sentiment de ce que l'on doit à soi-même et aux autres —, cette valeur éminemment aristocratique chez Homère en particulier, en un affect partagé par tous les hommes, transformation étayant ainsi la légitimation théorique de la démocratie⁵). Dans la ligne interprétative, assez généralement retenue, d'une origine réellement protagoréenne du récit, il n'est pas illégitime d'estimer que « le mythe de Protagoras est le texte le plus long et le plus explicite que nous possédions sur la politique des sophistes »⁶.

2. Platon, *Protag.*, 321d.

3. Cf. en particulier Brisson L., « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di cultura classica*, n°20, 1975 (p. 7-37), p. 7-8 (voir aussi Nancy M., « La critique de Socrate par l'Étranger dans le *Politique* », in Rowe C.J. [ed.], *Reading the Statesman. Proceedings of the IIIrd Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, Academia Verlag [p. 227-235], p. 227-230) ; et contra Van Riel G., « Religion and Morality. Elements of Plato's Anthropology in the Myth of Prometheus (*Protagoras*, 320d-322d) », in Collobert C., Destrée P., Gonzalez F.J. (ed.), *Plato and Myth*, Brill, Leiden-Boston, 2012, p. 145-164.

4. Voir sur ce sujet l'analyse très claire et bien connue de L. Brisson (art. cité, p. 33).

5. Voir Ildefonse F., *Platon. Protagoras*, Présentation et traduction inédite par —, Paris, Flammarion, 1997, p. 223 sqq.

6. Cassin B., *L'effet sophistique*, Paris, Gallimard, 1995, p. 215.

2. Cela étant accordé, Platon peut cependant partager certaines des conceptions exprimées par le mythe de Protagoras ; par exemple, l'idée que, s'il était dénué d'un certain rapport éthico-affectif principal (constitué par les sentiments « sociaux » d'*aidôs* et de *dikê*) à la valeur de la loi comme telle (abstraction faite du contenu particulier des lois effectivement instituées dans telle ou telle cité), l'homme ne pourrait vivre en communauté politique et ne mériterait presque pas d'être considéré comme véritablement humain ⁷.

Que fait apparaître, en définitive, ce récit du don du feu (don *in extremis*, permis par la ruse et le vol) à une espèce caractérisée par son dénuement initial ? Un socle anthropologique commun à Platon et à Protagoras, en même temps qu'une divergence. En remaniant l'élément traditionnel du mythe de Prométhée, le récit de Protagoras définit un champ anthropologique où opèrent avant tout les idées de médiation ou d'intermédiaire, données comme principes constitutifs de la réalité humaine. Mais, à partir de ce même symbole du feu, il déploie un réseau de significations séparant nettement son anthropologie, sophistique, de celle que les *Dialogues* développent par ailleurs. Reformulons : Platon et Protagoras (du moins le Protagoras que fait parler Platon) partagent une même conception de l'homme comme être de médiation ; mais l'opposition entre ces deux spécialistes de psychagogie vient se cristalliser dans la nature précise de ladite médiation. Et c'est bien cette divergence aiguë, s'inscrivant sur un fond commun, que nous dit le mythe du *Protagoras*, où se font dans cette mesure entendre ensemble, bien qu'inégalement, les voix des deux penseurs rivaux.

On connaît le contexte immédiat : Protagoras affirme avoir la capacité de dispenser un enseignement portant « sur la manière de bien délibérer (*euboulia*), dans les affaires privées, savoir administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles. » Ce que Socrate reformule en introduisant l'idée de *technê* (comme il introduira ensuite l'idée d'*aretê* : 319e) : Protagoras veut-il bien dire qu'il est spécialiste en enseignement de la *technê politikê*, de l'art politique, et qu'il a la capacité de « faire des hommes de bons citoyens » ⁸ ? Le sophiste approuve, et le concept de *technê*, qui

7. Cf. d'une part le *Protagoras*, 322d (dans le mythe *stricto sensu*) et 323c (dans le commentaire du mythe) ; et d'autre part le *Politique*, 297d-e, ainsi que la lecture qu'en donne G. Van Riel, art. cité, p. 156.

8. *Protagoras*, 318e-319a ; trad. F. Ildefonse (*Platon. Protagoras, op. cit.* ; sauf indication contraire, c'est dans cette traduction qu'est cité dans la suite le *Protagoras*).

possède dans le mythe une fonction opératoire essentielle, ainsi que celui de vertu, qui constitue en définitive l'objet fondamental du récit (la vertu politique peut s'enseigner, et elle peut appartenir à tous), viennent ainsi s'articuler à deux principes fondamentaux de la démocratie athénienne, dont l'enseignement protagoréen vise comme la vivante concrétisation : isonomie (égalité de tous les citoyens devant la loi, car aucun ne peut être dit dépourvu de l'excellence conférant les droits du citoyen) et isègorie (droit qu'à chaque citoyen d'exprimer son opinion sur toute question relative à la conduite de la cité, car chacun possède au moins une part de l'art, de la compétence politique).

Socrate avance alors l'objection suivante : l'excellence politique ne s'enseigne pas. En effet, les Athéniens (et parmi eux, on comptera aussi bien Périclès, dont Protagoras partage les options politiques), qui sont certainement hommes de bon sens (c'est la prémisse, que le sophiste démocrate ne saurait guère refuser sans se mettre en difficulté), considèrent que tous la possèdent spontanément, puisque lorsqu'il s'agit d'une *technê* (319c) — par exemple l'architecture, la construction de navires —, c'est-à-dire, à ce stade et pour Socrate, d'une compétence de « spécialiste » (*dèmiourgos*⁹), on n'écoute pas l'avis du premier venu, mais seulement celui de l'homme compétent ; en revanche, lorsqu'il s'agit de décider des affaires publiques, on reconnaît à tout citoyen le droit à la parole ; preuve que l'excellence politique est considérée comme appartenant à tous, et pas seulement à ceux qui auraient reçu un enseignement. (Suit la seconde objection : si la vertu s'enseignait, des hommes qui la possédaient au plus haut point, comme Périclès, n'auraient pas renoncé ou échoué à transmettre à leurs fils la vertu qui leur appartenait, comme cela est pourtant arrivé.)

Le mythe répond à la première objection de Socrate. Celui-ci a donc introduit, dans la définition de l'enseignement de Protagoras, les idées de *technê* et d'*aretê* (politiques), et les a associées en tant que propres, selon les Athéniens, à tous les membres de la cité, sans enseignement préalable. Le mythe confirmera que tous possèdent la vertu politique, mais il vise en revanche à établir que celle-ci procède bien d'un enseignement.

Le choix méthodologique d'un récit mythique est à la fois explicitement mis en avant et peu justifié par Protagoras : il dit choisir de répondre par un *muthos*, comme un homme âgé pourrait répondre à

9. Le *dèmiourgos* est celui qui exerce sa compétence particulière pour le *dèmos*, le public : artisan, homme de l'art, il peut correspondre à nos « professions libérales », et ne se réduit en rien au travailleur « manuel ».

des jeunes gens, parce que cela sera de plus d'agrément (*chariesteron*, 320c). À la différence du *logos*, discours raisonné, susceptible de vérification, et qui se soumet au critère du vrai et du faux, le *muthos* donc présente une *charis*, charme libre et pédagogiquement utile grâce à la clarté sensible et stimulante de l'image¹⁰. La *charis* est également un moyen de séduction ou, en termes plus techniques, de persuasion (*peithô*). Il n'y a pas lieu cependant de considérer le choix que fait Protagoras de l'exposé mythique comme la marque d'une coupable préférence pour la persuasion par n'importe quel moyen, plutôt que pour une légitime conviction tissée de rationalité, car il arrive extrêmement souvent à Socrate lui-même de s'exprimer par le moyen de mythes. On soulignera en revanche que c'est fréquemment lorsqu'il s'agit d'un contenu d'ordre éthique et anthropologique que Socrate ou d'autres personnages des *Dialogues*, souvent des porte-parole de Platon, privilégient ce mode d'exposé (mythe d'Er, mythe des humains-marionnettes, mythe des hommes originels, complets ou doubles, raconté par Aristophane, mythe de la naissance d'Eros raconté par Diotime, version platonicienne du mythe des races¹¹...).

Reste que Protagoras indique clairement, en insistant sur la dimension ludique et presque puérile d'un récit mythique¹², qu'il conviendra pour ses auditeurs (hommes mûrs et sérieux) de ne pas confondre la lettre et le sens. Quels sont donc la lettre et le sens de ce récit ? 1. La lettre porte sur l'*origine* de l'espèce humaine, et en grande partie sur le feu, même si la particularité de la version protagoréenne consiste à soutenir que le feu, avec la technique démiurgique qui lui est liée, ne suffit pas : c'est un don second (celui que Zeus, par l'intermédiaire d'Hermès¹³, fait aux hommes des sentiments de l'*aidôs* et de la *dikê*, vergogne et justice), qui rend la vie politique possible et garantit seul une survie certaine de l'espèce. Le récit de Protagoras se distingue donc des versions antérieures du mythe par cet ajout d'une perspective nouvelle, constituée par une forme d'affec-

10. Un *muthos* participe bien de cette catégorie de l'image, puisque c'est à la représentation imaginative et à la description concrète et sensible qu'il y revient, plutôt qu'au concept, de porter le sens.

11. Respectivement en *République*, X ; *Lois*, I ; *Banquet* ; *Politique*.

12. « (...) dois-je le montrer [scil. : que la vertu peut s'enseigner], comme un vieillard qui parle à de jeunes gens, en vous racontant un mythe, ou bien dois-je l'exposer en détails par un discours ? (...) Eh bien, il me paraît plus agréable de vous raconter un mythe. » (*Protag.*, 320c).

13. Hermès, appartenant à la quatrième génération des dieux, et non pas, comme Zeus et Prométhée, à la troisième, est plus qu'eux marqué du caractère de médiation sociale et de rapport à l'élaboration de règles de vie en commun. Par ailleurs, il est traditionnellement un dieu associé, comme Prométhée chez Hésiode, à la *mêtis* et au feu (voir l'*Hymne homérique à Hermès*, 108-141).

tivité sociale et éthique, et le fonctionnement politique que celle-ci conditionne. 2. Le sens est celui de la *condition* humaine. Protagoras aurait écrit un traité « sur la condition (des choses) à l'origine », et il faut sans doute comprendre : « sur la condition de l'homme à l'origine »¹⁴. Cette condition se comprend ici à partir de l'élément du feu. Celui-ci détient un sens concret en lui-même, comme dans les versions antérieures du mythe (sens empirique, lié à la technique, à la métallurgie et aux autres arts assurant les moyens matériels de la survie), mais il vaut aussi par ce qu'il symbolise : un caractère fondamental de la réalité humaine, consistant dans un rapport médiateur de l'homme à toutes choses, et que l'on retrouve aussi dans la dimension politique ajoutée par Protagoras. L'enseignement porté par le mythe déborde donc radicalement la lettre du texte ou la thématique de l'origine ; le mythe nous dit ce que signifie être un homme.

Protagoras se démarque des grandes versions antérieures du mythe, qu'il s'agisse des poèmes d'Hésiode, du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle ou des *Fables* dites ésopiques (impossibles à dater précisément et résultant de la transmission orale, durant plusieurs siècles, de récits populaires)¹⁵.

La *Théogonie* et les *Travaux et les jours* offrent les versions écrites du mythe de Prométhée les plus anciennes, en Grèce, que nous connaissions¹⁶. Hésiode y présente la condition humaine par le *drama* originel d'une scission irréversible avec la condition divine, dont elle n'était pas jusque-là clairement dissociée. Et c'est selon des modalités multiples qu'il associe cette fracture au symbole du feu. La première occurrence du mythe, dans la *Théogonie*, rend directement compte du sacrifice, dans lequel sont brûlés, en offrande aux dieux, les os et la graisse d'un animal domestique. En un temps originel où dieux et hommes vivaient non séparés, les *anthrôpoi*, qui étaient seulement des *andres*, des mâles¹⁷, ne connaissaient pas le travail, ni le vieillissement, ni la souffrance et la mort ; et ils avaient la jouissance du feu divin, issu de la puissance de Zeus. Afin que cesse cette indistinction entre dieux et hommes, Prométhée est chargé par le fils

14. D.K. 80 A, 1 (55) [= D. Laërce, *Vie et sentences des philosophes illustres*, IX, 50].

15. Sur le mythe du *Protagoras* comme inversion du mythe hésiodique, voir Ildefonso F., *op. cit.* ; sur le contenu ésopique du mythe de Prométhée, voir Duchemin J., *Prométhée. Histoire du mythe, de ses origines orientales à ses incarnations modernes*, Paris, « Les Belles Lettres », 1974. Sur la comparaison des versions principales du mythe, voir Séchan L., *Le mythe de Prométhée*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

16. Hésiode, *Théog.*, v. 535-616 ; *Trav.*, v. 42-105.

17. Sur cette question, voir les très belles analyses de Nicole Loraux (*Né de la terre. Mythe et politique à Athènes*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 15-20).

de Cronos d'effectuer une distribution, de déterminer pour les hommes et les dieux les parts d'un repas commun. Il amène un grand bœuf, l'abat, constitue deux parts, qui sont deux leurres : les os, recouverts de graisse, donnent l'apparence d'un plat appétissant ; et sous l'estomac, d'aspect répugnant, il cache la chair savoureuse. Puis il demande à Zeus de choisir sa part. Or celui-ci, plus riche en *mêtis*, en intelligence rusée que quiconque (et que le *poikilos* et l'*aiolomêtis*, le souple et subtil Prométhée lui-même¹⁸), comprend la ruse, mais agit cependant comme s'il était abusé : il choisit la part la moins bonne, prévoyant de trouver là l'occasion de nuire aux hommes que veut favoriser Prométhée. Le piège répond donc au piège, la ruse à la ruse ; dans ce poker menteur, jeu sans règles justes, le don est faussé, l'échange truqué, la courtoisie menteuse : nulle vergogne ni justice ne règle les échanges. Et l'avisé Prométhée (« celui qui réfléchit avant d'agir ») est bien ici ambivalent, car son malheureux subterfuge provoquera de fait la dure condition des hommes. Il contient ainsi en lui-même ce visage irréflecti et imprudent que représente Épiméthée (« celui qui réfléchit après avoir agi »), qui deviendra dans la version du *Protagoras* un *alter ego* clairement dissocié, portant seul la responsabilité du dénuement de l'homme originel. L'Épiméthée du *Protagoras* est l'irresponsable et calamiteux auteur d'une attribution de toutes les puissances (*dunameis*) naturelles aux bêtes. En revanche, chez Hésiode, la détresse propre aux humains n'est pas le produit d'une étourderie somme toute hasardeuse et sans motif, mais d'une rivalité ouverte s'exerçant par un jeu de dupes, et où triomphe la volonté d'un Zeus hostile : punissant les hommes de la ruse de Prométhée, il leur cache — ou leur retire — le feu divin qu'il leur dispensait jusque-là, ou encore — autre élément du mythe hésiodique — il cache leur « vie » : les céréales ne surgissent plus spontanément mais doivent être arrachées à la terre par le labeur.

Intervient alors la seconde ruse, la seconde tromperie prométhéenne : pour assurer la survie des hommes, le titan vole alors le feu à Zeus. Les hommes pourront désormais modeler les métaux et fabriquer des outils, cultiver la terre et cuire leur nourriture. Mais avec cette chair de l'animal abattu que Prométhée a voulu leur attribuer, et qu'ils peuvent enfin cuisiner et manger, ils ont en réalité reçu la moins bonne part, et le Zeus hésiodique — rien moins que philanthrope, à la différence du Zeus de Protagoras — le savait bien : manger la chair des animaux, c'est bien avoir un corps qui n'est pas, comme celui des vivants immortels, à l'abri de l'usure et de la mort, c'est devoir reconstituer des forces qui sans cesse s'épuisent. Devoir travailler la

18. Hésiode, *Théog.*, v. 511. Voir Eschyle, *Prom.*, v. 310.

terre, c'est ne vivre que dans l'effort toujours renouvelé. C'est aussi, selon l'analogie qu'institue la pensée grecque archaïque, devoir ensemer le ventre des femmes pour avoir des enfants, qui ne viennent plus au monde par une génération spontanée, propre à une humanité originelle préservée du douloureux acheminement vers la mort ¹⁹.

La version hésiodique insiste autant que possible sur la dimension de conflit ouvert opposant un Zeus vindicatif et misanthrope à Prométhée et aux humains : la seconde ruse provoque encore un châtement. Furieux de voir les foyers de ce feu — technique, artificiel, mortel et fragile — domestiqué par les hommes, Zeus punit ceux-ci une seconde fois, par le don empoisonné, « en place du feu » ²⁰, d'un « beau mal » (*kalon kakon*), d'un « piège profond et sans issue » dont la *charis* irrésistible recouvre tous les maux de la terre : Pandora (« celle qui donne tout », ou « qui est donnée par tous les dieux »), première femme, au « cœur de chienne » et aux « pensées de voleur », « ventre » engloutissant les richesses de l'homme et sa force, installe définitivement la condition humaine dans les déchirements de la naissance, de la douleur et de la mort. Les *anthrôpoi* désormais ne sont plus seulement des *andres*, ils naissent de — et incluent — ce *genos* des femmes, lequel représente aussi bien leur part immortelle et divine (l'éclat irrésistible de Pandora, parée par tous les dieux d'une grâce surhumaine) et leur part bestiale : être un ventre qu'il faut sans cesse remplir, un corps qui provient d'un ventre de femme, et qui chaque jour s'achemine vers le déclin.

Le mythe hésiodique attache déjà au symbole du feu la dimension générale de la technique, qui accompagne la condition mortelle des humains : feu de la cuisine, feu utilisé par les arts qui permettent la survie. Cependant, la notion de technique n'est pas du tout directement mobilisée par la différence entre les hommes et les bêtes, pas plus qu'elle n'est corrélée à l'idée d'une lacune en équipement ou dotation naturels, comme ce sera en revanche le cas dans le *Protagoras*. Chez Hésiode, les bêtes sont ce dont les hommes se nourrissent, et ce qu'ils sacrifient aux dieux, par le moyen, dans les deux cas, du feu. Chaque sacrifice que font les hommes constitue un rappel performatif de leur condition. Seuls de tous les animaux, ils sont en liaison avec le divin, font des offrandes aux dieux, mais ce qu'ils sacrifient est ce qu'ils devraient se lamenter d'avoir perdu dans la distribution initiale : aux

19. Sur ce sujet, nous ne pouvons que renvoyer à notre tour aux analyses de J.-P. Vernant (« Prométhée et la fonction technique », *Journal de psychologie*, 1952, p. 419-429 ; repris in *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, nouvelle éd., Paris, La Découverte, 1996, p. 263-273 ; voir aussi Détiéne M. et Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974, p. 124-125).

20. « *Anti puros* » (*Théog.*, v. 570 ; *Trav.*, v. 57).

corps immortels des Olympiens, le fumet suffit, eux qui n'ont pas besoin de viande pour vivre, quand les hommes ne jouissent du plaisir de la chair dorée par la cuisson que parce qu'en contrepartie, ils doivent souffrir et mourront un jour.

La fracture entre les hommes et les dieux se concrétise donc, chez Hésiode, par le feu du sacrifice religieux, le feu de la cuisine, le feu de la métallurgie, et même le feu de Sirius, astre de la canicule, constellation du chien à laquelle le poète associe la race de Pandora, puissance érotique consumant, comme une torche « sans feu », les forces des hommes. Pandora est bien l'aboutissement ultime de la rétention, du vol et du don successifs du feu : ce don de tous les dieux qui donne tout aux hommes, leur condition ambivalente, ni divine ni bestiale, ambivalence que rappelle chaque foyer allumé pour un sacrifice, chaque repas où cuisent les aliments et où se commémore toujours, comme un rappel du premier et dernier banquet des hommes et des dieux, le sens même de la condition humaine.

Platon et Protagoras connaissent évidemment ce matériau mythique, ainsi que la tradition plus populaire des fables ésopiques, où Prométhée est dépeint comme fabricant de l'espèce humaine, et aussi des bêtes, qu'il modèle avec de la terre. Protagoras, lui, donne à penser la condition humaine par son opposition, articulée au symbole du feu, à deux autres conditions :

« Il fut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas ». La première phrase du mythe de Protagoras dit l'origine absolue et indique d'emblée que le sens de l'espèce humaine réside dans sa double différence : 1. par rapport aux vivants mortels qui ont eu leur lot naturel (distribution d'Épiméthée), et qui peuvent immédiatement satisfaire aux exigences de leur condition animale, mais qui ne recevront aucune part divine ; et 2. par rapport aux vivants immortels, qui n'ont pas de besoins naturels à satisfaire. Comment dire ce qu'est un homme ? En faisant apparaître qu'il se comprend concrètement par ceci qu'il n'est pas un dieu et qu'il n'est pas une bête. Car les bêtes ont tout le nécessaire (la possession des moyens immédiats et fixes de satisfaire les nécessités vitales) ; les dieux ont, avec leur absence de besoins vitaux, tout le superflu (l'arôme ou le fumet du sacrifice, qui n'a pas pour fonction la nourriture mais l'hommage ou la dévotion). L'homme, lui, a un néant de moyens immédiats ; il est cependant soumis à des nécessités vitales ; et pour les satisfaire, il a un néant... plus un supplément ²¹ : le feu. Et ce supplément lui donne tout, mais de façon médiate et indéterminée : il n'a rien ; il peut tout produire. Il n'y a rien entre ce néant de

21. Cette idée de supplément est développée par B. Cassin, *op. cit.*, p. 217, 219.

capacités naturelles, et ce moyen extra-naturel d'une série indéfinie de médiations matérielles et techniques (outils, arts) qui offre potentiellement tout ; rien, c'est-à-dire une fracture, une rupture dans l'ordre des choses ou de la nature : une ruse, un tour, un vol.

Mortel comme les bêtes, l'homme a le feu, comme l'ont les dieux. Or il n'est pas dans l'ordre des choses qu'un vivant mortel possède le feu : cela excède toute juste mesure, cosmique et théologique. C'est ce qu'il s'agit de faire comprendre. L'homme n'a le feu que sur le mode de l'anormal, de la rupture d'un ordre premier, sur le mode donc de ce qui « n'est pas naturel » : d'un artifice, qui est à la fois violence et rétablissement de la possibilité, pour la nature (l'espèce humaine comme réalité biologique), de ne pas se dissoudre dans la violence, de perdurer. Ce mode anormal, artificieux, mais rétablissant une possibilité naturelle menacée par un état premier de la nature elle-même, le propos mythique donc le désigne comme « vol ». Un vol, exercé par la *métis*, sur l'ordre métaphysique en vertu duquel les hommes devraient, comme les bêtes, coïncider avec leur condition naturellement circonscrite de simples mortels. On retrouve ici la fonction ordinaire de Prométhée dans le mythe : celle de répartiteur. Il fait des parts : celles du bœuf du sacrifice, celle du feu ; par là rétablissant ou modifiant un équilibre, traçant les limites du monde pour ceux qui y vivent.

Quant à Épiméthée, son absence involontaire d'équité n'en fait pas un voleur : c'est à la nature seule qu'il empruntait les moyens de la conservation des espèces animales. Il s'agissait d'assurer : 1. leur sécurité (comment faire pour que les animaux faibles ne soient pas tous dévorés par les plus forts ?) ; 2. leur équipement (comment faire pour qu'ils soient protégés des rigueurs du climat ?) ; 3. leur nourriture (comment faire pour que tous puissent s'alimenter ?). La sécurité a été assurée par l'équilibre dans la distribution des puissances entre espèces : ceux qui ont la force n'auront pas la vitesse, etc. L'équipement relève de l'incorporation de protections naturelles (fourrures, peaux épaisses...). L'alimentation, enfin, implique un équilibre au sein de la faune, et un équilibre faune-flore (les animaux prédateurs ont une progéniture moins importante que ne l'est celle des espèces dont ils se nourrissent ; certains animaux se nourrissent de feuilles, d'autres de racines, etc.)²²

Quand arrive le tour de l'espèce humaine, rien ne reste dans le stock d'armes et de défenses naturelles. Il vaut la peine de souligner

22. Nous suivons ici la structure dégagée par L. Brisson (art. cité).

que c'est là un état que l'homme n'a pas connu ; Prométhée intervient *in extremis*, juste avant que l'homme ne commence à vivre, à la lumière du jour. Le dénuement absolu n'a donc jamais existé, grâce à la philanthropie du titan, déjà mise en avant par Hésiode et Eschyle. Il s'introduit dans l'atelier commun d'Héphaïstos et Athéna, traditionnellement associés (le premier, dieu de la *technê* du feu — métallurgie, poterie —, la seconde, déesse des autres arts démiurgiques), et il vole avec le feu la *sophia entechnon*, le savoir technique. L'homme peut désormais tirer de sa propre initiative les moyens de pallier la négligence d'Épiméthée : il fabrique des outils, des armes, des vêtements et des abris ; il peut chasser et labourer, puis cuire sa nourriture. La philanthropie de Prométhée se concrétise dans l'acte de donner à l'homme ce supplément nécessaire ; ce plus sans lequel rien n'est possible ; un artifice, la *technê demiourgikê*, art démiurgique, par lequel l'homme peut se donner à lui-même ce que la nature ne lui a pas offert. On peut évidemment trouver ici l'origine la plus clairement développée de toutes les pensées qui conçoivent l'homme comme être perfectible, au sens où sa nature est de ne pas en avoir : elle est ainsi lieu d'un progrès indéfini, nature qui consiste en ceci qu'elle est capable — et dans la nécessité — de s'extraire de la nature.

La ressource du feu et des techniques démiurgiques, pour l'homme, relève doublement de l'artifice : elle rend possible l'artificiel corrigeant la nature et elle procède d'un vol. Elle est issue d'une ruse, d'un truquage dans la distribution, d'une *méchanê* : ce terme désigne une invention ingénieuse, un procédé de débrouillardise, d'intelligence roublarde et concrète, qui trouve la solution y compris dans l'impossibilité d'en trouver une, quand la mission est complètement impossible. Cette idée d'intelligence rusée dans le domaine pratique caractérise par exemple Ulysse aux mille ruses : comment entrer dans une cité imprenable ? Comment sortir de l'ancre d'un cyclope ? Comment traverser la région des sirènes sans succomber au péril ? Ulysse, que sa *mêtis* rend expert en circulation, trouve toujours le moyen de passage : *poros*, qui sauve de l'*aporia*. L'*aporia*, dit Protagoras, est précisément cet état où se trouve l'homme après la distribution d'Épiméthée. Et par opposition, l'*euporia*, la ressource, constitue l'état auquel Prométhée, par son vol, va amener l'espèce humaine. Pour autant, ce que le récit du sophiste nous dit est bien que l'homme se trouve toujours entre l'*aporia* et l'*euporia*, l'absence d'issue et la ressource ; entre le risque d'une impossibilité de la survie et le supplément aux développements indéfiniment riches.

Mais l'intelligence rusée n'est plus ici pensée comme le nerf d'une guerre entre Zeus et Prométhée, ni entre Zeus et les hommes : le

fils de Cronos ne poursuit pas les hommes de sa rage, ni Prométhée de sa vengeance ; le fameux châtement est à peine évoqué, comme un lieu commun hypothétique et sans intérêt. De plus, le fils de Japet ne vole pas Zeus, mais seulement des dieux de statut inférieur, Héphaïstos et Athéna. Quant au roi des dieux, il est ici plein de bienveillance : il charge les deux titans de veiller à l'équilibre des espèces ; il complète le don de Prométhée en faisant porter aux hommes l'*aidôs* et la *dikê* pour garantir leur survie. Très loin de la version hésiodique et de celle, tragique, d'Eschyle, il partage ainsi la philanthropie du titan. Le mythe du feu n'est plus lié à une mythologie du conflit divin, ni de la faute ou de la souffrance injuste. Le *Protagoras* rompt ainsi avec la dimension tragique du mythe prométhéen : rupture conforme à la pensée de Platon comme à celle du sophiste. Elle est conforme à la philosophie de Platon, en raison du refus bien connu de la poésie, et en particulier de la tragédie, comme modèle d'éducation. Refus du héros tragique, fait d'*hubris* et de souffrance non méritée : la divinité n'est pas destin aveugle ; elle est princesse de justice et d'harmonie. Et cette rupture est, bien sûr aussi, fondamentale pour la pensée de Protagoras, qui développe une forme d'anthropologie donnant à la technique et à la politique une efficacité et une valeur pratiques pleinement positives, permettant un accomplissement humain par la *technê* et le *nomos*, l'art et le droit. Il s'agit d'une pensée de la démocratie comme accomplissement des possibilités humaines, et non pas de l'opposition entre hommes et dieux comme marque d'une condition tragique, pleine d'impossible et pourtant nécessaire souffrance, à la fois inévitable et insupportable.

Le don de Prométhée, dans le mythe, est donc complété par le don de Zeus. Car, si le feu permet aux hommes la pratique concrète de la *sophia entechnon*, du savoir des arts, ou encore du savoir démiurgique (*sophia* ou *technê demiourgikê*), qui satisfont aux besoins de l'équipement et de la nourriture, il ne répond pas au premier besoin, celui de la sécurité. Pour les bêtes, la sécurité est assurée par un équilibre entre les espèces (rapports entre force et vitesse, grande taille et capacité de fuite, etc.). Les hommes, eux, peuvent désormais fabriquer des armes pour lutter contre les bêtes sauvages ; mais dans cette guerre ils ne sont pas assez forts, car ils vivent dispersés. Et quand ils essaient de se regrouper en cités, ils se lèsent mutuellement, car ils n'ont aucun sens de la justice ; ainsi les cités se dissolvent à peine constituées, et ressurgit le danger de disparition de l'espèce. C'est à ce moment du mythe que la marque de fabrique de Protagoras apparaît nettement : Zeus envoie le dieu médiateur, le dieu de toutes les médiations (commerce, échanges, carrefours et voleurs) : Hermès, porteur d'*aidôs* et *dikê*.

L'*aidôs*, sentiment de ce que l'on doit aux autres et de ce que l'on se doit à soi-même, est un affect plus social que strictement moral. Révérence, respect, vergogne, elle est propre aux civilisations de la honte, où la conscience est socialement réfléchie ; elle actualise en tant que *pathos* une prise en compte principielle du regard des autres et de l'opinion publique. Vergogne et justice doivent être présentes en tous les hommes, alors que la *technê demiourgikê*, art de spécialiste, se trouve en quelques-uns seulement (il suffit d'un médecin pour beaucoup de non-médecins...). Celui qui serait radicalement dénué d'*aidôs* et de *dikê*, selon la loi de Zeus, devrait être mis à mort ; car telle est la condition de survie des cités.

À partir de là, les cités peuvent exister durablement, parce que ces sentiments rendent possibles l'ordre politique et les liens de *philia*, la sincère solidarité entre concitoyens. Nous trouvons ici manifestement un emprunt de Protagoras (ou Platon) à Hésiode : ces deux sentiments sans lesquels l'ordre éthique et politique devient impossible, et sans lesquels la vie humaine bascule dans le cauchemar, étaient bien évoqués dans le mythe hésiodique des races et en particulier la fin de la race du fer, où le seul droit est la force, et où la disparition de l'*aidôs* laisse les hommes sans secours contre le mal et la destruction réciproque. Ce pan — essentiel — du mythe trouve avec Protagoras une signification évidente : l'enseignement sophistique consiste précisément à développer ces possibilités que sont *aidôs* et *dikê*, ces conditions socio-affectives du droit et de l'ordre politique. Ces qualités qui, actualisées par l'enseignement, constituent, à des degrés divers de qualité ou de perfection, la *sophia politikê*. Chaque citoyen peut participer à la direction de la cité, ce qui n'empêche pas que la vertu politique soit bien l'objet d'un enseignement ; et l'on a répondu à la première objection de Socrate.

On pourrait donc être tenté de considérer que le plus spécifiquement protagoréen, dans le récit du sophiste, est postérieur au don du feu. Car la vie politique est ce qui permet définitivement à l'espèce de se conserver, par l'union en cités. Et la sophistique est l'art de cultiver ce qui nous constitue comme êtres humains : cette capacité du lien politique, la possibilité d'une excellence en tant qu'animal social. Le savoir le plus valorisé n'est donc pas l'art démiurgique, mais la *sophia* politique, *sophia* qui, elle aussi, est *technê*. Il n'est de *sophia* que technique : là est le point de non-retour dans la rupture entre Protagoras et Platon. Tout savoir, pour le sophiste, est une connaissance qui porte sur une activité pratique, régie par un ensemble de règles transmissibles, et qui ne transcende pas le domaine de l'empirie et de la *praxis*. Pour Platon, en revanche, on le sait, une *sophia* est une *epistêmê*, une science ; et la science, loin de s'absorber dans la seule

politique, se confond avec la philosophie et la dialectique (connaissance relevant de l'intellection pure, et transcendance corrélative de l'objet intelligible).

Cependant il est remarquable que, dès le don du feu et des arts démiurgiques, l'homme accède à la religion ; il rend hommage aux dieux parce qu'il participe (en tant qu'il possède le feu et les arts liés au feu) à la *theia moira*, au lot divin, dit Protagoras. Prométhée lui a donné une part qui est normalement celle des dieux ; et donc l'homme va faire des sacrifices aux dieux, et leur ériger des autels et des *agalmata*.

Le feu constitue bien le lien de l'homme avec ce qui est l'autre absolu du bestial, le divin ; ce feu donné par Prométhée est bien différent du feu élémentaire présent en tous les vivants mortels (principe vital mêlé à la terre dont les mortels ont été formés) ; il est esprit divin, conscience de la relation à l'immortel ou au sens. Le feu du sacrifice est ainsi le phénomène par lequel l'homme éprouve qu'il a part à un autre et même que lui (immortel et divin), auquel il sacrifie un second autre même (vivant et mortel). L'homme n'a donc pas besoin de la vie politique ni du lien social pour être un être religieux, pour éprouver que sa condition s'accompagne d'un rapport à une transcendance, conscience qui *de facto* l'extrait d'une condition strictement corporelle.

Il n'a pas non plus besoin du lien social pour être un être de langage (à la différence des *aloga*, des bêtes) : il crée cet art qu'est la combinaison des mots dès lors que le feu lui est donné. La cité, le vivre ensemble social et politique, vient bien en dernier, comme condition nécessaire et définitive de la survie et comme accomplissement propre à l'humain. Mais l'homme est humain même avant ce second don, avant que sa survie ne soit garantie par la vie en cités, avant d'être pleinement et politiquement accompli... Il l'est en effet dès lors qu'il s'éprouve comme même et autre, même et autre que les bêtes, même et autre que les dieux, comme intermédiaire entre ces deux conditions dont aucune ne l'absorbe, et dès lors qu'il est capable de parler, de médiatiser par le langage cette condition toujours médiante qui est la sienne. Le feu, dans le mythe de Protagoras, est bien une part divine. Le divin, l'excellence accomplie, pour l'homme, se manifeste dans la *technê* ; et à cette *technê* se réduit le savoir, pour les sophistes.

C'est là ce que refuse Platon : la *sophia* n'est pas articulée à la *technê* ; le lot divin n'est pas le feu et l'art d'en user, mais la lumière de l'intellect. Non pas le feu et la *technê*, mais la transparence de la *noêsis*, l'intellection, et la *theoria*. Ce feu qui, selon le *Timée*, rend la vue possible, doit être appliqué par analogie à une vision toute théorique : la saisie intellectuelle d'une vérité intelligible, qui

constitue un savoir théorique et métaphysique. Ainsi, la condition humaine est non pas le produit d'un vol, mais d'une ressemblance : ressemblance au divin, par la capacité de connaître. Ce qui est divin en l'homme ne s'enseigne pas comme un ensemble de règles empiriques, mais se redécouvre, par un ressouvenir, ou réminiscence. Mais ce ressouvenir est aussi le produit d'un feu : ce feu qui brûle l'amant possédé par Eros. On l'a évoqué, une partie des personnages du *Protagoras* sont présents dans le *Banquet*, consacré au dieu Eros. Celui-ci, force irrationnelle, sensible et tumultueuse, est cette puissance organique et affective sans laquelle aucune philosophie n'est possible : c'est lui qui nous permet d'être véritablement semblable au divin ; pour Platon ou pour Socrate, c'est Eros qui est philanthrope, bien plus justement, et en plus parfaite adéquation avec la réalité humaine, que ne l'est Prométhée.

Devenir tout à fait humain, c'est ressembler autant que possible à cet autre même qu'est le divin, c'est-à-dire l'intelligible ou le vrai. Ce phénomène de connaissance n'est pas le produit d'un vol mais, comme le feu prométhéen, il est l'effet d'une violence qui rompt l'ordre établi, mettant comme par une ruse de la nature elle-même l'affect au service de la raison, la violence des passions au service de l'intellect : le désir qui seul rend possible la philosophie.

Eros : ce qui fait passer l'homme de la difficulté sans issue (*aporia*) du dénuement (*penia*) à l'issue et à la ressource (*poros*), comme Prométhée faisait passer l'homme de l'*aporia* à l'*euporia*. Le *daimôn* philanthrope, chasseur et (comme Prométhée) ne cessant de tramer des ruses, « fertile en expédients », mais aussi philosophe²³, nous offre le vrai, contre le philanthrope Prométhée, sophiste, qui nous offrait les techniques. Platon élabore, avec l'Eros du *Banquet*, la figure elle aussi mythique de ce rapport de nécessaire médiation où se comprend la réalité humaine comme telle : toujours en mouvement et dépassant ce qu'elle est (force affective, physiologique, sensible et animale, de désir et de passion aveugle) pour s'accomplir en ce qu'elle peut être, mais qu'elle n'est pas immédiatement ni sans arrachement et violence (saisie intellectuelle du vrai, mouvement d'assimilation à la beauté pure de l'intelligible comme tel). Eros riche en ressources — comme Prométhée, le titan à la *mêtis* — trouve toujours le passage, le *poros*, comme Ulysse lui aussi sait toujours frayer une voie, là où la situation est pour tous sans issue, et trouve le moyen d'entrer dans Troie ou de sortir de l'ancre du cyclope. Platon, contre Protagoras, érige en figure mythique de la condition humaine le démon qui est brûlure du désir, force dynamique de l'essor vers la transcendance,

23. Platon, *Banquet*, 203b-204b.

démon philanthrope qui permet à l'homme de devenir ce qui constitue son excellence, sa vertu ou sa réalité d'être sensible mais capable de l'intellection du vrai. Protagoras, lui, fait du don prométhéen du feu et de son usage par l'homme la figure du rapport médiat, médiatisé — et producteur de médiations matérielles et intelligentes — que l'homme entretient avec sa propre survie, avec le monde où il agit et avec ses propres possibilités. La *technê* dépasse et réalise à la fois la nature, et en ce sens l'art politique lui-même se laisse penser sur le modèle de l'art démiurgique. Résumons : Platon contre Protagoras, mais selon la même assise anthropologique fondamentale, et dans un même refus du tragique, un même refus de l'idée de la condition humaine comme insupportable *aporia*.

Et dans les deux cas (dans la violence du vol du feu, ou dans la violence du désir), la solution à l'aporie, par laquelle l'homme peut être ce qu'il est, est liée à l'amour : amour-désir pour la prêtresse Diotime racontant le mythe d'Eros, amour-don pour le titan Prométhée. Dans le mythe, les deux dons successifs contrastent par leurs modalités et non pas seulement par leur objet. Prométhée doit voler pour donner aux hommes. Zeus n'a qu'à puiser en son fonds inépuisable de sage rapport à la justice. Le don de Zeus est ainsi don souverain, il donne ce qu'il a en surabondance : *aidôs* et *dikê*. En revanche, le don prométhéen consiste à donner ce qu'on n'a pas ; à trouver l'impossible si cet impossible est nécessaire pour la sauvegarde de celui que l'on veut sauver, alors même qu'il semble, en toute normalité, n'y avoir aucun moyen de le préserver d'un insupportable inexorable : le don de Prométhée est don de l'amour ²⁴.

Avec cette *sôteria* ²⁵, salut ou sauvegarde, celui qu'on aime passe du dénuement à une inespérée richesse de possibilités. Cela se pense aussi bien ainsi : tout lui donner, c'est-à-dire lui donner un enseignement, une *paideia* digne de ce nom, qui lui permette de devenir pleinement lui-même, de devenir tout ce qu'il peut être. C'est cette conviction fondamentale, prémisse anthropologique ultime, bien que participant de conceptions différentes de l'éducation, l'éthique et la politique, qu'ont malgré tout en commun Protagoras le sophiste et Socrate le philosophe, qu'ont de commun les symboles du feu technique et de l'Eros philosophique.

Elsa GRASSO

Maître de conférences à l'Université de Nice-Sophia Antipolis

24. Comme le souligne F. Ildefonse, *op. cit.*, Intr., p. 27.

25. Platon, *Protag.*, 321c.