

Marc-Antoine Gavray, « Comment ne pas interpréter un fragment philosophique. Le dialogue avec Protagoras dans le *Théétète* », dans Dimitri El Murr (dir.), *La mesure du savoir. Études sur le Théétète de Platon*, Paris, Vrin, 2013, p. 25-47.

**COMMENT NE PAS
INTERPRÉTER UN FRAGMENT PHILOSOPHIQUE
LE DIALOGUE AVEC PROTAGORAS DANS LE *THÉÉTÈTE****

Marc-Antoine GAVRAY

Le *Théétète* comporte le plus long essai d'interprétation par Platon d'un fragment philosophique¹. Socrate y interroge l'affirmation de Protagoras, consignée dans sa *Vérité*, d'après laquelle « l'homme est la mesure de toutes choses, de celles qui sont au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas au sens où elles ne sont pas² ». Toutefois, le travail d'exégèse ne s'accomplit pas sans heurt : il se confronte à plusieurs apories avant de parvenir à la version finale de la réfutation. Dès lors, indépendamment du contenu de pensée que Platon prête à Protagoras, mais à la lumière du dialogue noué avec lui, nous pourrions nous demander en quoi l'examen de ce texte écrit, par ses détours, s'avère porteur d'une leçon herméneutique qui excède son propre cadre. Pour le dire autrement, quelles recomman-

* Je tiens à remercier Dimitri El Murr, dont les remarques et suggestions ont grandement contribué à améliorer cet article. Les imperfections qui subsistent restent sous ma seule responsabilité.

1. Les Dialogues offrent peu de situations d'interprétation explicite. Les principaux parallèles sont le *Protagoras*, où Socrate discute la doctrine du sophiste, mais où il est difficile d'établir avec précision les limites de la position protagoréenne; le *Sophiste*, où l'Étranger examine la thèse de Parménide sur la négation du non-être (237 a-b, 241 d-242 b, 258 c-259 d), avant de critiquer ce qu'il qualifie d'ontologies antérieures (242 b-249 d). Il faut encore mentionner le poème de Simonide, que Socrate interprète dans le sens du paradoxe selon lequel nul ne fait le mal de son plein gré (*Prot.*, 339 a-347 a).

2. Fragment cité *in extenso* en *Théét.*, 152 a (= 80 B1 DK). Pour un état des lieux des problèmes de traduction, lire F. Decleva Caizzi, « Il frammento 1 D.-K. di Protagora. Nota Critica », *Acme*, 31, 1, 1978, p. 11-35; B. Huss, « Der Homo-mensura Satz des Protagoras. Ein Forschungsbericht », *Gymnasium* 103, 1996, p. 229-257.

dations le *Théétète* adresse-t-il au lecteur quant à l'attitude à adopter vis-à-vis d'un fragment à caractère philosophique¹? Et, au-delà de l'exégèse d'une pensée en lambeaux, comment ces éléments de méthode rejailissent-ils sur la lecture des Dialogues? Car, si l'écriture de la philosophie passe par l'exercice de son histoire, il reste à établir quelle histoire de la philosophie se révèle proprement philosophique, du moins aux yeux du premier philosophe – qui est aussi le premier interprète de ses prédécesseurs et contemporains.

Le *Théétète* ne s'attarde pas à formuler des règles. Il distille plutôt, au fil de l'examen, les principes d'une pratique exégétique². Afin de dégager les bases d'une théorie platonicienne de l'interprétation du fragment, il faudrait lier ensemble ces éléments. Par conséquent, je commencerai par exposer les raisons qui président au choix du texte à interpréter. Ensuite, j'examinerai la démarche interprétative à l'œuvre, en reprenant les passages dans lesquels Socrate s'interrompt pour s'interroger sur sa pratique et ses écueils. Chacune de ses remarques mérite d'être observée – davantage du moins qu'elle ne l'a été jusqu'ici – du point de vue de son origine, de son orientation et de son apport à la leçon générale. Puis, j'observerai comment s'élabore une interprétation qui s'interroge sur ses postulats, ouvrant à la mise en dialogue et à une réfutation aboutie. Enfin, je tâcherai de comprendre comment ce que Platon accomplit dans le *Théétète* à propos de Protagoras instruit le lecteur quant à la façon d'approcher les Dialogues en général.

CHOISIR UN TEXTE POUR L'INTERPRÉTER

De quelle manière Protagoras survient-il dans le dialogue et comment son texte s'offre-t-il à l'interprétation? Socrate introduit la thèse de l'homme-mesure aussitôt après avoir reçu de Théétète sa première définition de la science : la science, c'est la sensation.

SOCRATE — Tu risques bien d'avoir formulé au sujet de la science une parole qui n'est pas ordinaire et qui, au contraire, est celle aussi de Protagoras. C'est d'une autre façon qu'il a dit ces mêmes choses. Car il soutient, n'est-ce pas, que « De toutes choses, l'homme est mesure, de

celles qui sont au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas ». Tu as certainement lu cela ?

THÉÉTÈTE — Je l'ai lu souvent, même¹. (*Théét.*, 151 e 8-152 a 5)

Bien que Socrate propose d'emblée un rapprochement avec la formule de Protagoras, il se montre prudent quant à ce parallèle – κινδυνεύεις μέντοι, που (deux fois) : il y a des chances que Théétète ait parlé comme le sophiste et que lui-même reproduise fidèlement ses propos. Il répète ces réserves quand il avance sa propre interprétation du *dictum* de Protagoras et le paraphrase de la manière suivante : « Voilà donc à peu près ce qu'il dit : telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, et telle elle t'apparaît à toi, telle est pour toi ; or tu es un homme et moi aussi ? » (152 a 6-8). Certaines précautions s'imposent à l'interprète, car il doit tenir compte de la possibilité qu'existe une lecture alternative. Dès lors que l'interprétation constitue l'expression d'une opinion relative à un texte donné, elle peut se révéler aussi vraie que fausse, mais également n'être qu'une lecture parmi d'autres. Une première tâche de l'herméneutique consistera donc à consolider cette opinion, tout en demeurant attentif à la possibilité de son inadaptation². Une autre sera alors de légitimer le choix du texte, en justifiant son utilité pour l'argument. À ce titre, notre passage contient plusieurs raisons de pratiquer l'herméneutique d'un texte.

Premièrement, Socrate invoque la formule de Protagoras en raison de son analogie avec la thèse – ordinaire – assumée par Théétète (réduire le savoir à la sensation) : ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας, τὰ αὐτὰ ταῦτα. Traduite en termes d'apparaître, elle signifie que la vérité relève du phénomène individuel. À cet égard, elle partage avec la définition de la science par la sensation le présupposé selon lequel il existe un savoir immédiat du monde sensible, qui n'implique ni recherche ni réflexion, mais donne à connaître le monde tel qu'il se présente à chacun. Et si, dans un même mouvement, phénomène et sensation peuvent être tous deux identifiés à la science, il reste à expliquer la différence entre ces formules. Τρόπον δὲ τινα ἄλλον : elle résulte seulement d'une légère variation dans l'expression, bien que le sens s'avère similaire.

1. *Théét.*, 151 e 8-152 a 5 : Κινδυνεύεις μέντοι λόγον οὐ φαῦλον εἰρηκέναι περὶ ἐπιστήμης, ἀλλ' ὃν ἔλεγε καὶ Πρωταγόρας. Τρόπον δὲ τινα ἄλλον εἴρηκε τὰ αὐτὰ ταῦτα. Φησὶ γὰρ που πάντων χρημάτων μέτρον ἀνθρώπων εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν. Ἀνέγνωκας γὰρ που... - Ἀνέγνωκας καὶ πολλάκις. Les textes sont cités d'après E.A. Duke et alii, *Platonis opera*, Tomus 1, Oxford, Clarendon Press, 1995. Je traduis et souligne.

2. Dans la suite, Socrate persiste à prendre des précautions interprétatives.

1. Une question analogue guide A. Ford, « Protagoras' Head : Interpreting Philosophic Fragments in *Theaetetus* », *American Journal of Philology* 115, 1994, p. 199-218.

2. Sur ce point, il se distingue du *Politique*, qui s'interrompt pour dispenser plusieurs leçons de méthode dialectique : par exemple, la leçon de division en *Pol.*, 262 a-264 b, ou la définition de la mététre en *Pol.*, 283 b-287 a.

Deuxièmement, l'exégèse examine un écrit largement diffusé auprès d'un public instruit : Théétète confesse *avoir lu, et même souvent*, les premiers mots de la *Vérité* (ἀνέγνωκα καὶ πολλάκις)¹. Bien que nous ignorions l'état dans lequel circulait le traité peu après la mort de Protagoras (en 399, à l'époque de la fiction du dialogue) ou au milieu du IV^e siècle (lors de la rédaction du *Théétète*), il faut souligner que Platon ne se réfère nulle part à la suite de l'ouvrage, mais se contente de l'*incipit* – ce qui, en l'absence du reste du texte, lui confère le statut de fragment et justifie l'exercice herméneutique². À cette raison s'ajoutent la renommée de l'auteur et l'intérêt de son œuvre (λόγον οὐ φαῦλον, répété en 152 d 2). En tant que savant, il y a fort à parier que Protagoras n'ait pas déliré (152 b 1-2) et il faut envisager que sa thèse possède une valeur telle qu'elle a pu exercer une influence notable sur les esprits³. La réputation de Protagoras incite à se livrer à l'interprétation de son texte, autrement dit à l'*accompagner pour examiner la vérité de son propos* (ἐπακολουθήσωμεν αὐτῷ). Il en ressort que l'herméneutique platonicienne se présente non pas comme une opposition hostile à un adversaire, mais comme la recherche d'une collaboration en vue d'un cheminement commun, qui postule la diffusion de l'écrit, la notoriété de son auteur, l'intérêt de son contenu et la possibilité de l'accompagner dans le raisonnement – héritage de la bienveillance inhérente à la maïeutique socratique, qui prend pour règle de recevoir avec mesure ce qui provient de quelqu'un de sage (161 b 3-4).

Troisièmement, l'herméneutique platonicienne ne poursuit pas une fin documentaire ou la rédaction d'une histoire de la philosophie, mais elle sert un objectif de progrès de la pensée. Pour justifier l'examen, un fragment doit posséder des résonances considérables. Son interprétation, tout autant que sa discussion, doivent s'avérer nécessaires pour ses implications sur l'existence même de la philosophie, parce que la thèse qu'il enveloppe se révèle être la source d'une difficulté menaçant la philosophie en son principe. Lue comme un phénoménalisme où chaque manifestation est vraie pour son destinataire et vaut pour lui à titre de science, l'affirmation de l'homme-mesure semble rendre vaine l'existence de savants, puisque

1. Platon situe le fragment au début de *La Vérité* : ἀρχόμενος τῆς Ἀληθείας (161 c 4); ce que confirment Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 60 : ἐναρχόμενος τῶν Καταβαλλόντων; et Diogène Laërce, *Vies*, IX, 51 : ἡρξάτο που.

2. L'essai d'interprétation renvoie à un possible enseignement oral, au ton mystérieux (152 c).

3. De la même façon, dans le *Sophiste*, l'Étranger doit examiner la thèse de Parménide parce qu'elle sert d'assise philosophique aux arguments sophistiques consistant à nier l'existence du non-être (241 d-242 a).

tout un chacun possède *de facto* un rapport immédiat et semblable au savoir. De plus, fonder la science sur la sensation implique de l'étendre à l'ensemble du règne animal étant donné que, de ce point de vue, l'homme ne se distingue pas des bêtes¹. Bref, comprise en ces termes, la thèse de l'homme-mesure empêche d'établir des différences de degré au sein du savoir, ce qui a pour premier effet de réduire à néant la supériorité et le salaire réclamés par le sophiste pour sa prétendue expertise (161 d-e). Elle annule également toute volonté d'aboutir en commun à une vérité. À quoi bon chercher ensemble ce que chacun atteint par lui-même, sans intermédiaire? Une telle lecture met directement en cause l'art maïeutique et le principe du dialogue en tant que recherches de la vérité. Par conséquent, elle constitue bien une attaque réelle à l'encontre de la philosophie telle que Platon la conçoit (161 e-162 a). À cet égard, l'interprétation du fragment de Protagoras s'avère aussi nécessaire que la discussion du λόγος de Parménide dans le *Sophiste*, qui, sinon, entrave la recherche du non-être et de la différence entre sophiste et philosophe (*Sophiste*, 261 a-b; *Politique*, 284 b). De part et d'autre, ces détours visent à restaurer la légitimité de la philosophie, mise en cause par la nécessité de la vérité du phénomène (*Théétète*) ou par l'impossibilité de l'expression du faux (*Sophiste*). Dire que l'homme est la mesure de toutes choses accentue la définition sensualiste de la science, afin d'en souligner les implications profondes. En résumé, dans l'examen général de la science, le propos de Protagoras apparaît comme un objet accessoire mais dont la lecture s'avère nécessaire pour la progression : la réfutation de son interprétation va justifier la recherche entreprise. Telle que la pratique Platon, cette herméneutique interprète un fragment parce qu'il soulève une question essentielle, dont la réponse engage la possibilité de la philosophie.

Quatrièmement, l'exercice prend son sens dans le dialogue entamé avec le texte écrit. Le fragment ne reste pas confiné dans les quelques mots qui le composent. Il ouvre la porte à une étude de la pensée de son auteur, comme le relève Socrate : « Me sauras-tu donc gré si je cherche avec toi à connaître exactement la vérité dissimulée de la pensée d'un homme, voire d'hommes de renom? » (155 d 9-e 1). L'objet de l'interprétation tient à la recherche d'une vérité sous-jacente aux mots, accessible à la seule condition de

1. *Théét.*, 161 c 3-d 2 : « Mais je reste stupéfait par le début de son discours, parce qu'il n'a pas commencé sa *Vérité* en disant que "De toutes choses, la mesure est le cochon", "le babouin" ou quelque autre être plus étrange encore dans ceux doués de sensation, afin de commencer à nous parler sur un ton plein d'air et de mépris, en indiquant que, nous, nous l'admirions comme un dieu pour son savoir, alors que lui ne se trouvait être, pour la pensée, en rien meilleur qu'un têtard de grenouille, pour ne pas dire qu'un autre homme. »

reprendre le cheminement qui a permis d'aboutir à la conclusion consignée par écrit. Pour comprendre un fragment philosophique, il ne suffit pas d'en expliquer séparément chaque terme dans l'espoir d'atteindre, en dernière analyse, une vision d'ensemble. Il faut entreprendre de parcourir à nouveau la suite des questions auxquelles il répond ultimement, dans l'idée qu'elles révéleront la pensée à son origine¹. La signification se dévoile seulement par la mise en présence de la pensée de l'auteur, c'est-à-dire par la saisie du mouvement de questions et de réponses qui s'est érigé en λόγος avant d'être consigné par écrit. La méthode impose de s'en enquérir auprès des auteurs « comme s'ils étaient présents » (*Sophiste*, 243 d), ce que le *Théétète* matérialise par les deux interventions figurées de Protagoras (162 d-e; 165 e-168 c). Par conséquent, pour déceler les enjeux de la thèse de l'homme-mesure, il faut entamer un dialogue, en définir la règle et y intégrer Protagoras.

MÉTHODOLOGIE HERMÉNEUTIQUE

L'exégèse du fragment de Protagoras se déroule en plusieurs temps : 1) la révélation d'une « doctrine secrète », en vertu de laquelle rien n'est un mais tout repose sur un principe de mouvement universel (152 c-160 e); 2) la mise à l'épreuve de cette lecture par le recours à différentes formes de critique – y compris une première intervention de Protagoras pour protester contre le traitement que lui inflige Socrate (160 e-165 e); 3) la seconde intervention de Protagoras, destinée à justifier sa thèse grâce à une redéfinition des termes centraux de sa doctrine (165 e-168 c); 4) la critique finale, qui dissocie les thèses précédemment associées afin d'isoler les problèmes, selon un modèle dialectique (168 d-179 e). Les deux premières parties, qui tentent d'approcher la signification du fragment, se soldent par un échec, à cause d'une méthode inadaptée. La troisième offre une réconciliation avec l'activité dialectique, par le principe d'interrogation. La dernière alimente l'interprétation et la réfutation conformes à la dialectique, tout en manifestant leurs limites.

1. Conformément à la définition de la pensée donnée par Socrate en *Théét.*, 189 e-190 a, reprise en *Soph.*, 263 e-264 b et en *Phil.*, 38 c-e. Sur ces définitions, voir M. Dixsaut, « Qu'appelle-t-on penser ? Du dialogue intérieur de l'âme selon Platon », dans *Ead., Platon et la question de la pensée. Études platoniciennes I*, Paris, Vrin, 2000, p. 47-70.

L'interprétation par rapprochement (152 c-160 e)

Le fragment sur l'homme-mesure apparaît dans son opacité comme une énigme pour la populace¹. Au mépris à l'égard de la foule, le verbe αἰνίττομαι ajoute l'idée d'une parole dotée d'un sens délibérément caché, dont la duplicité est prise en mauvaise part : l'αἰνιγμὰ pèche par une ambivalence et un manque de clarté inadaptés à l'expression de la science². L'interprétation doit donc dévoiler « les mystères que Protagoras enseignait à ses disciples en secret » (152 c 10-11), afin de voir si son fragment, « sa Vérité est vraie, plutôt que d'être un amusement formulé depuis le livre où elle est retirée comme en un sanctuaire » (162 a 1-3). La première tentative d'interprétation s'assimile à une allégorie, où la parole de Protagoras est envisagée comme un oracle à déchiffrer par un jeu de correspondances³. Platon y insiste : Socrate va révéler un secret qu'il n'a lui-même jamais entendu (152 d). Autrement dit, cette méthode s'octroie une large liberté, dans la mesure où elle ne se fonde pas sur le texte, qui reste muet, mais parle pour lui par association d'idées.

Platon intègre Protagoras à une généalogie de la pensée allant d'Homère et Épicharme à Héraclite et Empédocle (152 e). Si ce geste lui confère une légitimité, il ôte à sa doctrine sa part d'originalité. L'assimilation aux deux sommets de la poésie, Homère et Épicharme, la réduit à une variante de la sagesse populaire, qui obéit à une rationalité autre que la philosophie. Elle consiste en une succession d'assertions sur l'Être et le Devenir dont elle ne manifeste ni la cohérence ni le sens, dans la mesure où elle repose sur des marques suffisantes (σημεῖα ἱκανά) puisées dans l'expérience (153 a-b).

Attentive aux liens de parenté, l'interprétation doit également envisager leur préservation. Platon qualifie la formule de μῦθος orphelin que ses tuteurs – Théodore le premier – refusent d'aider (164 e)⁴. Liée à la

1. *Théét.*, 152 c 9 : ἡνίκα το τῷ πολλῷ συρφετῷ. Ce terme péjoratif sert à désigner l'*alter ego* vulgaire de Socrate (*Hip. maj.*, 288 d) et, dans la bouche de Calliclès, la foule d'esclaves qui s'emparerait du pouvoir (*Gorg.*, 489 c).

2. Sur αἰνίττομαι et les mots apparentés : *Théét.*, 180 a 4 (le terme se rapporte aux héraclitéens qui n'articulent pas de discours mais décochent des énigmes); *Ap.*, 21 b 4, 27 a 1 et d 4; *Charm.*, 161 c 9, 162 b 4 et 164 e 6; *Rép.*, V, 479 c 1-2, où l'αἰνιγμὰ est défini comme le mode de l'objet de l'opinion, qui tantôt est tantôt n'est pas, sans que l'on ne puisse savoir s'il est davantage l'un que l'autre. Il résulterait de l'ambivalence du sensible et de l'opinionable.

3. En accord avec A. Ford, « Protagoras' Head », art. cit., p. 207.

4. *Théét.*, 164 e 2-3 : ὁ πατήρ τοῦ ἐτέρου μύθου, l'autre mythe étant la doctrine sensualiste. Dans le *Phèdre*, le père du discours, en plus de lui donner naissance, est supposé le défendre (à propos de Lysias, 257 b-e). Le père d'un *logos* est aussi celui qui l'introduit dans la discussion (*Banquet*, 177 d). Dans le *Sophiste*, μῦθος qualifie les doctrines de l'Être,

doctrine posant que rien n'est en soi et par soi, mais que tout résulte de la corrélation entre deux mouvements (les puissances d'agir et de subir), la formule est désignée ainsi pour trois raisons : la thèse est placée sous le patronat des Muses et des mystères ; son lexique résonne avec l'ὄρχη et la γένεσις ; enfin, la dire μῦθος maintient une distance à son égard¹. Or, en révélant son sens et ses implications, le μῦθος semble mené à son terme et il se mue en un λόγος signifiant qui articule entre elles les formules de Théétète, de Protagoras et d'Héraclite². Toutefois, un μῦθος ne devient pas un λόγος par l'ajout d'une explication : après examen, l'apparence de μῦθος se révèle posséder, en réalité, toutes les caractéristiques d'un authentique λόγος sur la science. Le premier travail de l'interprète consiste à faire se correspondre statut et objet du texte.

Ce résultat se révèle provisoire car, conclut plus loin Platon, « ainsi périt le mythe protagoréen »³. Là où Protagoras « aurait paré bien des coups », Socrate ne parvient pas à mener le récit à son terme. En réalité, l'association de Protagoras à la tradition engendre une incomplétude : en l'état, sa formule sur la mesure se trouve incapable de justifier la prétention du sophiste à un savoir supérieur (161 c-e), la possibilité de percevoir sans connaître (163 b-c) ou l'existence de la mémoire (163 d-164 d). Par conséquent, alors qu'un λόγος semblait atteint, la critique révèle son insuffisance en tant que λόγος, voire en tant que μῦθος achevé, au vu de la fragilité de ses articulations (il est dit μῦθος dès le moment où il ne parvient pas à affronter les objections). Dans ces conditions, la tentative d'unification des thèses de Théétète, d'Héraclite et de Protagoras ne peut que se solder par un échec : ce μῦθος incomplet n'a jamais été qu'un simulacre de λόγος, voire un simulacre de μῦθος. Loin de satisfaire aux exigences philosophiques, ce

dont la logique dramatique fait appel à des images semblables aux récits poétiques, et non à la dialectique (242 c 8-9 : « Chacun semble avoir raconté une sorte de fable, comme si nous étions des enfants »). Au lieu de définir l'Être, objet échappant au devenir, elles font droit à un récit caractérisé par la temporalité qui explique son avènement. Parce qu'elles ne comprennent pas l'essence de leur objet, ces théories manquent la cohérence du fond et de la forme. Cette absence de réflexion fait de ces thèses des fables, qui ne relèvent ni du vrai ni du faux dans la mesure où elles recourent à un récit non vérifiable (243 a).

1. *Théét.*, 156 c 3-6 : ΣΩ. Τί δὴ οὖν ἡμῖν βούλεται οὗτος ὁ μῦθος, ὃ θεαίτητε, πρὸς τὰ πρότερα... Ἄρα ἐννοῖς... ΘΕΑΙ. Οὐ πάνυ, ὃ Σώκρατες. – ΣΩ. Ἄλλ' ἄρθρει ἐάν πως ἀποτελεσθῇ. Socrate respecte un précepte qui régit le mythe : veiller à lui donner une fin (une tête). Sur ce précepte, voir L. Brisson, *Platon. Les Mots et les Mythes*, Paris, La Découverte, 1994, p. 72-75 (pour l'image du père du mythe, voir p. 50-59).

2. *Théét.*, 160 c 1-2 : ὥς ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν σημαίνει.

3. *Théét.*, 164 d 8-10 : οὕτω δὲ μῦθος ἀπόλετο ὁ Πρωταγόρειος. Et il poursuit : καὶ ὁ σὸς ἅμα ὁ τῆς ἐπιστήμης καὶ αἰσθήσεως ὅτι ταυτὸν ἐστίν.

pseudo-logos reste impuissant et muet en l'absence de son père. Il en résulte que le principe d'interprétation par association ne permet pas la restauration d'un dialogue avec un λόγος. En associant Protagoras à Théétète et à Héraclite, afin de vérifier son opinion par un accord avec d'autres, Platon soulève la question de l'interprétation du texte philosophique. Il en ressort qu'au lieu d'en augmenter le crédit et de parer aux objections, cette voie lui nuit plus qu'elle ne le sert, parce qu'elle l'affuble de défauts exogènes. Il convient plutôt de remonter au principe de cette opinion, afin de l'interroger sur sa signification du concept de science.

La méthode par erreur (160 e-165 e)

Selon les principes de la maïeutique, la définition de Théétète et son essai d'interprétation doivent subir une mise à l'épreuve, afin d'établir s'il y a là enfantement réel ou simple vent. Ce test s'adresse également au fragment de Protagoras. Platon en propose plusieurs approches qui, philosophiquement parlant, se révéleront insatisfaisantes car elles ne sondent pas la signification du texte cible (160 d-161 a).

La première objection – l'homme ne vaudrait guère mieux que l'animal – revêt une forme rhétorique qui vise à heurter l'auditeur (161 c-d). Elle tourne la thèse en dérision sans l'éprouver logiquement : l'évocation du porc et du babouin crée une image rebutante et ridicule, à laquelle personne n'accepte d'être réduit. D'ailleurs, si le lecteur consent à être hissé au rang des dieux, cette restriction de leur supériorité peut aussi le choquer (162 c). Or doter les animaux de sensation n'altère en rien la validité de la thèse de Protagoras, car elle s'étend aux opinions issues de la sensation auxquelles ils n'ont pas accès¹. L'objection manifeste donc une première discordance dans la liaison des thèses de Protagoras et de Théétète, dès lors que la première s'étend au champ de la δόξα. Elle souligne l'inadéquation de la méthode par association d'idées en tant que méthode interprétative.

Socrate insiste sur la réputation de Protagoras, l'appelant successivement πασσόφος (152 c 8), ὁ σοφώτατος (160 d 9), σοφός et διδάσκαλος (161 d 8). La critique vise sa qualité de savant, rendue vaine par la

1. Si T. Chappell voit juste sur ce point, il a tort d'affirmer que l'absurdité de la thèse de Protagoras résulterait pour Socrate de la suppression de l'infériorité de la perception animale (*Reading the Theaetetus*, Sankt Augustin, Academia Verlag, 2005, p. 90). Pourquoi suspecterait-il que les sens de certains animaux sont plus affûtés (cf. la vue de l'aigle en *Iliade*, XVII, 675)? L'argument ne vise pas la qualité de la sensation, mais la possibilité de distinguer l'homme de l'animal. Voir J. McDowell, *Plato : Theaetetus*, Oxford, Clarendon Press, 1973, p. 158-159.

définition universaliste de la science (161 c-e). L'argument devient *ad hominem* : il ne discrédite pas seulement la thèse de Protagoras sur la base d'une négligence relative aux conséquences de sa doctrine, mais bien sa renommée et sa fonction¹. Ce procédé rhétorique consiste à figer l'auteur étudié dans une situation inextricable – sans adéquation nécessaire avec la réalité –, ce qui a pour effet d'altérer la perception de ses idées et de produire une incohérence entre la personne et son discours². Par ce biais, Platon ne vise pas à déterminer la validité de la thèse, mais à examiner si Protagoras se montre cohérent. En définitive, ce tour rhétorique envisage l'affirmation de l'homme-mesure comme l'opinion d'un individu dans un statut déterminé.

Conduite sur un mode rhétorique usant du vraisemblable pour séduire un auditoire dont Théétète illustre la naïveté, la première objection s'avère plus persuasive que convaincante³. Son argumentation oratoire agit sur l'âme et flatte les sentiments : par sa logique hédonique, elle abuse la sottise de son destinataire plutôt que de chercher une cause (cf. *Gorgias*, 464 c-465 d). Dans le cas de l'interprétation, elle manque de cerner la raison de l'affirmation pour uniquement s'adresser aux affects. Par conséquent, dans la mesure où elle évite de l'interroger, la méthode rhétorique ne parvient pas à diagnostiquer la validité ou l'absurdité de la thèse consignée dans un fragment : le fait que la foule trouve une idée désagréable ne suffit pas à en prouver la fausseté.

Rompant avec la diatribe, Socrate entame alors une procédure dialogique qui octroie au sophiste un droit de réponse (162 d-e). Protagoras lui reproche donc de faire comparaître les dieux, alors que lui s'est refusé à en traiter dans ses écrits (162 d-e). Cette affirmation évoque le fragment B 4 : « Au sujet des dieux, je ne peux savoir ni qu'ils existent, ni qu'ils n'existent pas, ni quels ils sont quant à leur aspect, car nombreuses sont les choses qui m'empêchent de le savoir : leur invisibilité et la brièveté de la vie humaine. » Platon élabore une interprétation cohérente qui recourt au

1. Ce point est confirmé par la réponse que Théodore adresse à l'objection : « Aussi, je ne consentirais pas à ce que Protagoras soit réfuté à cause de mes accords » (162 a 4-6). Pour lui, ce n'est pas l'argument de Protagoras qui est mis en cause, mais Protagoras lui-même, ce dont il s'indigne parce que l'homme lui est cher.

2. Ch. Perelman, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Éditions de l'ULB, 2000, p. 394-398.

3. *Théét.*, 162 d 3-4 : τῆς οὖν δημηγορίας ὀξέως ὑπακούεις καὶ πείθῃ. Si Socrate l'accuse de plaider pour la foule (δημοῦμενον, 161 e 4), Protagoras lui objecte son éloquence populaire (δημηγορεῖτε, 162 d 6). Cela ressemble à une dispute d'orateurs : pour rejeter une accusation, mieux vaut la retourner contre son auteur (cf. le retour de la question des cochons en 166 c).

fragment sur les dieux pour fixer les limites de celui sur l'homme-mesure. Ce procédé arrache l'argument au contexte rhétorique : au lieu d'introduire des éléments extérieurs liés par la vraisemblance, il explique un fragment à l'aide d'un autre, selon un postulat herméneutique de cohérence – supposer que l'auteur a pris garde aux implications de ses arguments. Si le fragment sur l'homme-mesure a un sens, il doit être cohérent avec l'affirmation sur les dieux : Protagoras s'interdit de traiter des dieux, car les qualifier de mesures reviendrait à leur reconnaître l'existence. Or, s'il place la phénoménalité au fondement de l'Être, il ne doit pas même dire des dieux qu'ils existent, puisqu'ils excèdent l'expérience humaine. De même, il ne peut pas non plus dire comment ils sont, car ils ne font pas partie de son champ empirique et ne lui apparaissent pas comme tels. Du fait que Platon fonde le scepticisme théologique de Protagoras sur des bases gnoséologiques en harmonie avec une conception de la réalité puisée dans un autre fragment, il ressort que sa méthode de lecture implique de postuler la cohérence de la pensée en examen, au sens où ses différentes positions doivent se répondre.

Quant à la nécessité démonstrative (ἀπόδειξιν δὲ καὶ ἀνάγκην), il n'y en a guère dans ce que vous dites, mais vous usez du vraisemblable (τῷ εἰκότι) – et si Théodore ou un autre géomètre voulait s'en servir pour faire de la géométrie, il ne vaudrait pas un sou. Considérez donc, Théodore et toi, si vous accepteriez des discours tenus sur de si grands sujets par le recours au langage persuasif et à la vraisemblance (εἰκόσι). (*Théét.*, 162 e 3-163 a 1)

Protagoras blâme Socrate d'argumenter en véritable sophiste¹. L'exégèse philosophique exige au contraire une méthode au moins aussi rigoureuse que la géométrie, dont les prémisses vraies par présomption s'enchaînent grâce à une déduction logique. Or, pour façonner son interprétation et la réfutation consécutive, Socrate a assemblé incorrectement de mauvaises prémisses à des fins rhétoriques. Dès lors, faire plaider Protagoras pour la démonstration et la nécessité revient à le ramener sur le terrain du dialogue. Pour interpréter avec validité sa doctrine, il faut en chercher la cohérence sur un autre plan que le sens commun. Platon réalise par là un geste fort : il arrache le sophiste à la (rhétorique de la) place publique pour le hisser à un niveau supérieur de pensée. Cesser de jouer au cochon (166 c-d), c'est d'une part ne plus dénigrer l'écrit, d'autre part ne plus lire en usant de persuasion et de vraisemblance.

1. Le *Phèdre* attribue à Tisias et à Gorgias l'introduction du vraisemblable, ce qui en fait le *topos* rhétorique par excellence (267 a).

Démontrer géométriquement consiste à déduire *toutes* les conséquences d'une hypothèse (*Rép.*, VI, 510 c-d). Érigée en principe herméneutique, la méthode géométrique reviendrait à prendre l'hypothèse de l'homme-mesure pour en déduire les conséquences, sans sortir du cadre fixé. Les affirmations tirées du fragment devront s'enchaîner logiquement les unes aux autres sans se contredire, chacune étant la seule possible (car nécessaire). Cette méthode consiste à écarter les opinions qui entraveraient la déduction des arguments – ce qui suppose de prendre la mesure des questions posées, c'est-à-dire de les accepter et d'y répondre sans introduire d'éléments extérieurs. Évoquer le cochon ou les dieux manque ainsi à cette recommandation, car cela entraîne de recourir à une idée du sens commun qui maintient le raisonnement dans le vraisemblable, plutôt que d'envisager cette pensée et ses implications pour elles-mêmes. Or interpréter un fragment philosophique, c'est en retrouver le lien original, que Protagoras situe dans la nécessité et la démonstration.

Ce plaidoyer en faveur de la discussion géométrique soulève une question quant au bien-fondé de l'exégèse platonicienne, car il entre apparemment en contradiction avec un témoignage consigné dans la *Métaphysique* d'Aristote (B, 2, 998a1-4) :

Cependant, l'astronomie ne pourrait pas s'occuper des grandeurs sensibles ni de notre ciel. En effet, ni les lignes sensibles ne sont telles que les décrit le géomètre – il n'y a rien d'aussi droit ni d'aussi courbe dans les sensibles, car le cercle ne touche pas la règle en un seul point, comme le disait Protagoras dans sa réfutation des géomètres –, ni les mouvements circulaires du ciel ne sont semblables à ceux au sujet desquels l'astronomie énonce ses raisonnements¹.

La réfutation ne vise pas la géométrie comme telle, mais elle dénonce la pratique habituelle des géomètres, qui construisent des objets en désaccord avec le donné phénoménal² : contrairement à l'affirmation selon laquelle la tangente touche le cercle en un seul point, le dessin sur lequel le géomètre fonde son raisonnement indique qu'elle le borde sur la longueur d'un arc. Cette position s'avère cohérente avec les affirmations sur l'homme-mesure

1. La brièveté du témoignage ne permet pas de se figurer le contenu de la réfutation – brièveté qu'E. Schiappa explique par le fait que le sujet était familier au lecteur d'Aristote (*Protagoras and Logos. A Study in Greek Philosophy and Rhetoric*, Columbia, University of South Carolina Press, 2003, p. 149).

2. En accord avec G.B. Kerferd, *Le Mouvement sophistique*, trad. A. Tordesillas, Paris, Vrin, 1999, p. 168-169; et M. Untersteiner, *Les Sophistes*, tome I, trad. A. Tordesillas, Paris, Vrin, 1993, p. 60-61.

et sur les dieux : si aucune expérience ne révèle les propriétés des objets non phénoménaux, nous devons uniquement réfléchir sur ce qui nous apparaît. Il en résulte que les mathématiques doivent éviter de raisonner à partir d'objets transcendants ou absolus.

Or Platon présente Théodore comme un partisan de Protagoras (162 a). En fait-il un adepte de sa géométrie ? Au début du *Théétète*, une anecdote lui prête une preuve *par construction graphique* (ἔγγραφε) en vertu de laquelle il *montre* (ἀποφαίνων) quelques puissances irrationnelles, sans poursuivre le raisonnement ni l'universaliser (147d)¹ : par ces exemples, il aurait résolu l'incommensurabilité des puissances. Théétète aurait ensuite achevé la tâche laissée en suspens en formulant une définition générale de la δυνάμις (147 e-148 a). La géométrie de Théodore ne semble pas aller au-delà des propriétés dont les constructions rendent compte, dans la mesure où elle s'interrompt avant d'atteindre « une démonstration unique, abstraite et générale² ». Elle ne s'occupe pas non plus des raisonnements verbaux et abstraits, dont Théodore s'est détourné au profit de la géométrie (165 a). Bref, ses preuves ne sont jamais purement discursives, détachant complètement la parole du dessin, le *logos* de la figure représentée, mais elles maintiennent un lien entre la preuve graphique et son explication. Quoiqu'elle procède par démonstration pour formuler des énoncés apodictiques, cette géométrie corrobore d'une certaine façon la définition de la science par la sensation, au sens où, si elle possède en droit une induction illimitée, elle reste attachée aux cas particuliers.

Ce modèle géométrique convient-il à l'examen d'un fragment ? Il revient à manifester la vérité de la thèse de l'homme-mesure par une construction fondée sur l'expérience phénoménale, critère que satisfait l'objection tirée des langues étrangères. Bien que nous percevions les sons qu'émettent les Barbares, nous n'en comprenons pas le sens (163 a-c). Un même phénomène entraîne ainsi une double situation de savoir et d'ignorance, puisque nous connaissons la qualité des sons perçus mais pas leur signification (163 c-d). Ce procédé exégétique aboutit donc à un

1. Sur le sens de ces termes en contexte mathématique, voir M. Burnyeat, « The Philosophical Sense of *Theaetetus*' Mathematics », *Isis* 69, 1978, p. 489-513 : p. 505, n. 57. Voir surtout M. Caveing, *La Constitution du type mathématique de l'idéalité dans la pensée grecque*. Volume 3 : *L'irrationalité dans les mathématiques grecques jusqu'à Euclide*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 1998, p. 172-173.

2. C'est ainsi que M. Caveing (*op. cit.*, p. 182-183) rend compte du choix par Platon du verbe ἀποφαίνειν. Il explique en outre pourquoi Théodore s'arrête à √17 : puisqu'il s'agit d'un point d'achoppement habituel, le fait que sa méthode de preuve lève cette difficulté le dispense d'étendre au-delà sa démonstration.

résultat ambivalent qui entrave la poursuite de l'examen, dans la mesure où les situations vécues n'expriment ni la vérité ni l'erreur de l'hypothèse, mais seulement son amphibologie. Par conséquent, la méthode se révèle incomplète et requiert un autre procédé¹.

La *République* définit une autre géométrie, qui raisonne à propos du carré lui-même, pas de son image, et n'en démontre pas les propriétés sur le mode graphique mais bien discursif (VI, 510 d-511 a). Comme celle de Théodore, la géométrie de Platon procède avec nécessité, mais elle s'en démarque par sa définition du nécessaire. Si la première s'appuie sur la preuve empirique, la géométrie platonicienne prône un critère logique. Or, dans la *République*, la méthode géométrique présente une insuffisance par rapport à la dialectique, vu que les mathématiques n'occupent que le second segment de la ligne (511 c-e). Cette infériorité résulte de ce que leurs démonstrations admettent des hypothèses pour principes et ne remontent pas à l'anhypothétique (511 c-d) : sans être interrogés, les concepts mathématiques (le pair, les figures) ne peuvent être qu'admis et leur statut hypothétique ne peut être levé. Ainsi, les géomètres doivent postuler des réalités, les figures, dont ils ne peuvent rendre compte sur le mode dianoétique propre à la géométrie². Transposé à l'examen d'un fragment philosophique en vue d'en comprendre les propriétés et les limites, ce procédé revient à partir d'une situation empirique où interviennent plusieurs concepts (en l'occurrence la mémoire et la connaissance) et à raisonner en tenant ceux-ci pour acquis afin d'expliquer la manière dont la thèse peut rendre compte de la situation, sans cependant s'interroger sur le sens des concepts impliqués ni a fortiori vérifier leur adéquation avec la thèse en question. Ces derniers restent simplement assumés, sans que leur nature et leur signification hypothétique ne soient réellement explicitées. Toutefois, le lecteur de la *République* sait que la méthode géométrique ne peut constituer le fin mot de l'interprétation philosophique.

1. Socrate n'objecte rien à Théétète mais prend une autre voie. Aux adverbes ἄλλῃ (163 a 4, 6) et τήδῃ (163 a 7), qui introduisaient l'examen par la méthode de Théodore, se substitue l'interrogatif πῇ, qui place l'objection suivante (à propos de la mémoire) sur un autre mode (*Théét.*, 163 c 5-6 : 'Ἄλλ' ὅρα δὴ καὶ τόδε ἄλλο προσίόν, καὶ σκόπει πῇ αὐτὸ διωσόμεθα) : avant d'examiner l'objection, il faut s'accorder sur la méthode à employer pour la repousser.

2. Sur le statut de la géométrie dans ce passage de la *République*, voir Th. Bénatouïl et D. El Murr, « L'Académie et les géomètres : usages et limites de la géométrie de Platon à Carnéade », *Philosophie antique* 10, 2010, p. 41-80 ; p. 52-55.

L'examen géométrique reprend donc sur ce mode discursif (163 d-164 b) : si par la sensation nous connaissons une chose et, en son absence, la transformons dans la mémoire par le biais d'un apprentissage, nous sommes confrontés à une double situation de savoir et d'ignorance puisque, sans désormais faire l'expérience directe de l'objet, nous en conservons la trace dans le souvenir. L'objection s'avère géométrique (au sens hypothétique et discursif) en ce qu'elle soulève une contradiction entre des concepts liés à la thèse – apprentissage et mémoire – sans les interroger : par hypothèse, ils sont considérés comme des formes de savoir, bien que leur sens reste inexploré dans le cadre de la théorie sensualiste associée à Protagoras. Or la signification ordinaire mène la thèse vers l'aporie, car ces hypothèses qu'elle érige en principes s'avèrent la contredire. L'objection emprunte une mauvaise direction parce qu'en vertu d'une précompréhension de la notion de mémoire comme résidu de l'objet absent, elle ne détermine pas si le sens qu'elle attribue à ce concept s'accorde avec celui de la thèse en cours d'analyse (164 c). Elle n'interroge pas la signification de ces concepts pour Protagoras mais renverse la perspective de l'examen : elle veut vérifier si la thèse rend compte du concept de mémoire dans son acception courante, et non si le sensualisme en permet une autre définition. L'erreur ne provient ni de la thèse ni du fragment examinés, mais de la méthode d'examen : les objections attribuent aux notions de mémoire et d'apprentissage un sens implicite, habituel, dont l'origine reste non interrogée (cf. 168 b-c).

La méthode géométrique ne convient pas à l'interprétation philosophique, parce qu'elle se contente d'accords verbaux et débouche sur une chasse aux mots qui soulève des contradictions apparentes, sans correspondant logique. Elle ne prête aucune attention au sens des mots – ce qui caractérise l'attitude des ἀγωνισταί¹. Pour illustrer l'échec de cette méthode purement discursive, Platon recourt à un argument éristique. Admettons que quelqu'un nous cache un œil : dans cette situation, nous voyons le manteau avec l'œil libre mais pas avec l'œil couvert (165 b-c)².

1. *Théét.*, 165 a 6 : μὴ προσέχων τοῖς ῥήμασι τὸν νοῦν ; 164 c 8-d 2 : Ἀντιλογικῶς εὐόκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιοῦτῳ τινὶ περιγενόμενοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λανθάνομεν ταῦτ' ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιοῦντες. « Protagoras » reprend cette accusation dans son discours : τὸν δὲ λόγον αὐτὸ μὴ τῷ ῥήματι μου διώκε, ἀλλ' ἐτι σαφέστερον μάθε τί λέγω (166 d 7-e 2).

2. Trois éléments discréditent cette objection et soulignent son caractère éristique : la réplique précédente (qui juge plus terribles, δεινότερα, les conclusions d'un examen agonistique), le fait que le sophiste soit le δεινός par excellence (celui qui manipule par le

De l'identification entre vision et savoir, il résulte que nous connaissons et ignorons en même temps une même chose. L'objection consiste à passer d'un emploi relatif des actes de perception (voir *avec un œil*, ne pas voir *avec l'autre*) à un usage absolu (voir et ne pas voir), en supprimant les qualificatifs s'appliquant à la vision de l'objet¹. Par l'omission du point de vue sous lequel une affirmation est posée, ce procédé éristique produit une contradiction sans la moindre valeur logique, puisqu'il pose des situations qui affectent le même individu, *mais sous des rapports distincts*². Il constitue un exemple typique de réfutation éristique qui tait la portée relative des expressions³. Il illustre à nouveau la chasse aux mots, qui réduit une expression complexe à un seul terme et conduit, par une rupture logique, à une dilution d'un sens originel dont elle ne s'occupe guère.

Quel que soit leur mode (rhétorique, géométrique, éristique), toutes ces objections révèlent un fond philosophique. Si l'immédiateté du savoir inscrit chacun dans un rapport incontestable à l'objet, chacun s'avère maître de la vérité au sein de son propre monde. Au vu de la multiplicité des situations individuelles, cette thèse conduit à la ruine du sens commun et de la critique des phénomènes. Pour être soutenable, et interprétable, elle devra maintenir ouverte l'existence d'un monde où le sens est communicable. Or la théorie de Protagoras n'entraîne pas nécessairement la dissolution totale du sens, vu que les individus conservent un rapport similaire aux phénomènes : entre eux les différences sont de degré et non de nature. Il

langage) et le recours à un interlocuteur imaginaire. Dire que l'auteur de l'objection n'a pas froid aux yeux (ἀνέκπληκτος ἀνὴρ, 165 b9) fait songer au guerrier qui fonce sans hésiter dans la bataille (un homme au caractère martial, qui est dit téméraire moins parce qu'il s'attaque à l'objection que parce qu'il la soulève contre un autre). La réplique qui précède l'« apologie » confirme qu'il s'agit de la caricature du sophiste et que l'objection est éristique (165 d2-e4) : Socrate y multiplie les allusions à la lutte (πελταστικός ἀνὴρ ἐν λόγοις, ἐμβολῶν, συνεποδίσθης, ψειρωσάμενός τε καὶ συνδήσας) et y fait référence au salaire du sophiste (μισθοφόρος, ἐλῦτρον χρημάτων) qui est défini comme un mercenaire en discours, capable de ce type d'objections. Notons que les commentateurs manquent le ton de cette réplique et ajoutent cette objection aux précédentes.

1. Comme l'a bien vu J. McDowell, *Plato: Theaetetus*, op. cit., p. 161-164. Socrate néglige la réponse de Théétète (οὕτω γέ πως) et prétexte qu'il ne l'a pas interrogé sur la manière (τὸ ὅπως, 165 c). Cette omission des relatifs rappelle les pièges d'Euthydème et de Dionysodore (*Euthyd.*, 293 b-d).

2. En *Rép.*, IV, 436 b-437 a, Platon appelle κομψεύόμενος celui qui emploie ce type d'argument. Il fait des subtilités mais ne contredit pas.

3. Aristote fait de ce procédé, fréquent chez les éristiques, le type de l'argument *παρὰ τὴν λέξιν* : τὸ ἀπλῶς ἢ μὴ ἀπλῶς ἀλλὰ πῇ ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ πρὸς τι λέγεσθαι (*Réf. Soph.*, 166 b 22-23). Les variantes en *Théét.*, 165 d (savoir aigu et obtus, de près et de loin, intense et modéré) suggèrent que Platon avait bien identifié ce procédé.

reste possible de développer un principe pragmatique d'interférence entre mondes propres. Ainsi, l'ultime solution sera d'offrir à Protagoras un λόγον ἐπίκουρον qui lui rende justice, en prenant la parole en son nom et en évitant les erreurs précédentes (164 e, 165 d)¹. Celles-ci ont pourtant servi à montrer que l'interprétation d'un texte ne devait pas prendre appui sur ses implications et viser à en dégager des contradictions. Il convient au contraire de s'interroger sur l'origine et les causes de ses affirmations. Le fragment philosophique ne doit pas être lui-même conçu comme une pensée, mais comme la trace d'une pensée qui a abouti. Il n'est jamais que l'expression figée d'une opinion formée au terme d'un questionnement. Dès lors, pour retrouver la pensée sous-jacente, il faut se mettre en quête de l'interrogation qui l'anime en analysant les concepts problématiques et contradictoires².

Malgré leurs échecs, les premiers essais d'interprétation de l'affirmation protagoréenne contribuent à la formulation d'une leçon de méthode : toute exégèse d'un fragment philosophique s'ancre dans une opinion, puisqu'elle ne constitue jamais initialement que l'approche singulière d'un texte donné. Lorsque Socrate paraphrase le fragment de Protagoras (« Telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, etc. », 152 a), il identifie sa thèse à un objet du monde à propos duquel il se forme une opinion. Cette approche herméneutique implique donc une prise de position, un point de vue sur la thèse (ce qui, en quelque sorte, justifie le choix du fragment de Protagoras : l'interprète est la mesure de la thèse qu'il étudie). Face à cette opinion, il reste à recomposer le λόγος qui y a abouti et à entamer un dialogue avec la pensée de Protagoras. Il ne s'agit plus seulement d'interpréter, c'est-à-dire de saisir les implications d'un fragment, mais de le comprendre, en d'autres termes de remonter aux raisons de son énonciation.

1. Comme le note Myles Burnyeat, la section 163 e-165 e est « un modèle de démonstration de la façon dont il ne faut pas s'y prendre pour critiquer la thèse [...] à savoir, en isolant la thèse des enjeux épistémologiques et métaphysiques auxquels elle a été rattachée jusqu'ici » (*Introduction au Théétète de Platon*, trad. fr. M. Narcy, Paris, P.U.F., 1998, p. 39). Il est regrettable qu'il ne soit pas plus explicite sur ce point.

2. C'est en substance l'objectif que Gadamer attribue également à la lecture des cosmologies ioniennes que fait Platon : « Platon et les Présocratiques [1964] », dans H.G. Gadamer, *Interroger les Grecs. Études sur les Présocratiques, Platon et Aristote*, trad. fr. D. Ipperciel, Montréal, Fides, 2006, p. 153.

EXPRESSION DU LOGOS : L'APOLOGIE DE PROTAGORAS

La raison du discours

Afin de dépouiller l'examen de ce qui le personnifie et lie Protagoras aux préjugés sur le sophiste, l'exégèse doit s'abstraire des aspects circonstanciels et s'arracher à l'opinion (à l'inverse d'une herméneutique de type socratique, qui repose sur des relations interpersonnelles). Pour satisfaire aux exigences philosophiques, elle implique la dépersonnalisation du dialogue, en vertu du principe selon lequel la vérité peut être séparée de la personne qui l'énonce. Platon doit détacher Protagoras de la δόξα populaire, ce qu'il fait par le biais d'un discours à la première personne *mais prononcé par Socrate*, et non par Protagoras lui-même. En clair, la dépersonnalisation s'avère la plus aboutie aussitôt qu'il devient possible à un individu de se substituer à un autre, afin de reprendre pour lui le chemin de la pensée.

Ressusciter un auteur empêche de considérer sa position comme un livre mort, une δόξα inerte et sans portée, car réfuter une δόξα n'enseigne rien sur la vérité de sa propre position. Dialoguer avec un écrit implique d'agir non plus en historien de la philosophie, mais en philosophe, étant donné que la thèse étudiée ne se résume pas à son énonciation, mais enveloppe le chemin qui y a conduit, autant que les implications qu'elle traîne à sa suite. Prendre un interlocuteur vivant revient à lui attribuer un droit de riposte – à charge de l'auteur de ne pas le rendre factice. Il en ressort que l'interprète de Platon aura pour devoir d'adopter une attitude *égale-ment favorable* à l'égard des deux penseurs qu'il étudie, Platon et Protagoras, tout en conservant le regard critique nécessaire à l'élucidation de la distinction entre la part du polémique et celle du philosophique qui animent le dialogue.

L'emploi du discours apologétique n'implique pas le nécessaire retour de procédés rhétoriques, car il ne contrevient pas, dans son principe, à la forme dialectique de la pensée. Au début du *Sophiste* en effet, Socrate présente une alternative : soit exposer seul et longuement l'objet à démontrer, soit procéder par interrogations (217 c). L'Étranger répond par une distinction entre deux situations : celle où il est possible de *s'adresser à un interlocuteur* docile et non agressif (τὸ πρὸς ἄλλον), celle où il est au contraire préférable d'avancer par soi-même (τὸ καθ' αὐτόν, 217 d). Placé dans la seconde position par les objections précédentes, Protagoras se voit contraint de prononcer un discours pour exposer la pensée contenue dans son fragment. Il entame un dialogue avec lui-même ou, dans les termes de la définition de la διάλογος qui suivra, il s'adresse les questions et formule

lui-même les réponses¹. En prêtant un discours à Protagoras, Platon effectue en réalité un retour de la dialectique.

L'objet du discours

L'« apologie » s'ouvre par une interrogation sur les objections déployées à l'encontre du fragment de Protagoras². Dans ce cas, répondre aux critiques par autant de questions ne ressortit pas à un procédé rhétorique destiné à confondre l'interlocuteur. Dans la mesure où les objections se sont révélées mal formulées, les questionner constitue un moyen de renouer le dialogue. Par leur biais, il devient possible d'examiner les préjugés qui ont pesé sur la première partie : le rapport entre souvenir et sensation, la simultanéité du savoir et de l'ignorance, l'identité de l'individu. Si Protagoras n'apporte pas de réponse et semble bien se dérober, à tout le moins soulever ces questions, c'est-à-dire s'interroger au préalable sur l'origine et la cause de l'erreur des différentes objections, invite à rechercher si une conception alternative du savoir, du phénomène et de la sensation paraît envisageable – et dans quelles conditions³. Entamer un dialogue implique de commencer par comprendre l'échec des tentatives précédentes, afin d'en éviter les travers.

L'« apologie » est ensuite le lieu de l'examen de la notion de σοφία, mais aussi de l'αἴσθησις, de la δόξα et du bon usage du λόγος : ce qui apparaissait comme une δόξα s'est avéré la source d'une mise en cause du même principe de toute δόξα en tant que vérité, puisque cette opinion a posé le problème du statut de l'opinion. Protagoras rétablit donc la possibilité d'une expertise, c'est-à-dire d'une opinion meilleure que les autres, en ces termes :

1. Cf. *Théét.*, 189 e-190 a : la seule différence entre le dialogue et la pensée pure tient à la formulation orale du premier.

2. *Théét.*, 166 b 1-c 2 : « Crois-tu qu'on te concèdera que le souvenir de ce que quelqu'un a éprouvé lui sera présent – le souvenir étant une affection analogue à celle qu'il éprouvait alors – s'il ne l'éprouve plus ? Loin de là ! Ou bien crois-tu qu'on hésitera à convenir qu'une même personne est capable de savoir et de ne pas savoir une même chose ? Ou encore, si on a peur de cela, qu'on accordera jamais que celui qui est dissemblable est identique à ce qu'il était avant de le devenir ? Davantage même : que quelqu'un soit "celui" et non pas "ceux", bien que ceux-ci deviennent infinis en nombre, lorsque se produit une dissemblance, dans l'hypothèse où il faudrait nous prémunir contre des chasses mutuelles aux mots ? »

3. La position de Protagoras peut être reconstruite à partir de la succession des questions et du reste de ses affirmations dans le dialogue. Ce n'est pas le lieu ici de se livrer à un tel exercice.

Savoir et savant, il s'en faut de beaucoup que j'en nie l'existence, mais j'appelle savant celui-là même qui, à l'un d'entre nous à qui les choses apparaissent et sont mauvaises, les fera apparaître et être bonnes, en opérant un changement. (*Théét.*, 166 d 4-7)

Si chacun est mesure de ses phénomènes, au sens où tous les phénomènes d'un individu sont vrais pour lui, le savant possède la capacité de modifier les dispositions en vue de produire de meilleurs phénomènes. À la différence entre le vrai et le faux, Protagoras substitue, de façon cohérente – du moins aussi solide que l'ont proposée les philosophes relativistes contemporains –, une hiérarchie du pire et du meilleur dont les échelons varient en fonction de la situation¹. En prônant un modèle d'adaptation du savoir à la situation, il interroge l'idée d'un standard universel à l'aune duquel le savant évaluerait tout phénomène. À l'intention des critiques futures, il ajoute : « Ne poursuis pas à nouveau ma thèse mot par mot, mais entends encore plus clairement ce que je veux ainsi dire (166 d 7-e 2). » Le discours ne produit pas seulement des définitions ; il justifie le sens des concepts qu'il emploie, en les intégrant dans une théorie plus large que renforce une explication du principe. Dès lors, l'interprète doit commencer par en comprendre les raisons et à observer la position depuis laquelle il avance ses objections, plutôt que de s'attacher aux mots qu'il est facile de faire résonner.

Enfin, « l'apologie » pose les modalités d'un examen réussi : Protagoras y prône le recours à la méthode par questions (δὴ ἐρωτήσεων, 167 d) – qu'il présente comme l'alternative à l'opposition d'un discours à l'autre. Du point de vue formel, celle-ci n'est pas exclusive du discours, puisqu'en son sein le λόγος peut s'adresser des objections et poursuivre le cheminement de pensée. En revanche, l'interrogation ne doit pas être menée dans un esprit de dispute et d'injustice, où chacun s'amuserait à faire choir l'autre (167 e-168 b). Dans le dialogue, chacun prend soin de redresser l'interlocuteur, en lui indiquant ses chutes. Bref, si l'interprétation fait apparaître des erreurs, il faut en tirer profit plus que gloire en étudiant la cause – du moins ce chemin mène-t-il à la philosophie (168 a). « Ce n'est ni placé dans un état de malveillance ni de lutte, mais dans une pensée favorable qu'il te faut examiner véritablement ce que nous voulions dire tout à l'heure (168 b 3-4) ».

En attribuant à Protagoras cette méthode par questions, somme toute la plus philosophique, Platon ne légitime pas la pratique du sophiste en tant

que telle, mais il insiste sur l'intérêt philosophique de sa thèse et sur la possibilité d'un examen valide. Ce discours esquisse les contours d'une herméneutique qui ambitionne de produire un λόγος chargé de rendre raison d'une thèse en initiant un mouvement d'interrogation. Elle n'obéit pas à un esprit de rivalité mais de coopération, qui implique de peser, en accord avec soi-même, la validité des questions et l'adéquation des réponses. Contre les travers des méthodes rhétoriques et éristiques, elle ne livre pas un examen de l'extérieur, consistant en des objections formelles fondées sur des accords verbaux ou des opinions courantes, mais elle procède à une étude des principes en vue d'évaluer leur pertinence et la façon dont ils rendent compte d'eux-mêmes – le dialogue étant avant tout dialogue de la thèse avec elle-même. Il faut donc se livrer à l'examen en contraignant les forces en présence à y participer¹.

DISSOCIATION DES PROBLÈMES

L'apologie limite le lien entre les formules de Protagoras, d'Héraclite et de Théétète. Héraclite intervient seulement en fin de discours (168 b). Quant à Théétète, la proximité entre sensation et apparaître est mise de côté du fait que le phénoménalisme de Protagoras reçoit une plus grande extension, en englobant δόξα et σοφία. Si les présupposés et conséquences des trois thèses révèlent des problèmes distincts, elles requièrent des traitements spécifiques et vont dès lors subir des examens séparés et successifs : Protagoras en 169 d-172 b, puis en 177 c-179 d ; Héraclite en 179 d-183 c ; et Théétète en 184 b-187 b. L'interprète doit commencer par isoler les questions, avant de les examiner sans les faire interférer.

La critique adressée à Protagoras se présente comme la première tentative de réfutation du relativisme. Elle commence par recourir à un argument sur le nombre : l'opinion de Protagoras paraît fausse à davantage de gens qu'elle ne paraît vraie à d'autres. Protagoras doit donc céder au poids de la majorité et reconnaître son erreur (170 d-171 a). Cette objection est peu satisfaisante, tant du point de vue de Protagoras (qui a admis la supériorité de l'opinion du savant sur celle de la foule) que de Platon lui-même (qui refuse en général l'argument du nombre de témoins : cf. *Criton*, 48 a ; *Gorgias*, 471 e-472 c). Platon raffine alors sa position : si Protagoras accorde la vérité de l'opinion qui juge fausse sa thèse, dès lors qu'il n'y a

1. Pour une comparaison avec le relativisme moderne, on lira U. Zilioli, *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy*, Aldershot, Ashgate, 2007, p. 55-87.

1. C'est ce que signifie l'injonction faite à Théodore de prendre part à la discussion, afin de convoquer son expertise (168 d-169 d).

d'opinion que de ce qui est (vrai), il doit admettre de ce fait la fausseté de sa propre thèse (171 a-c). Platon réintègre Protagoras au débat sur la vérité, tout en conservant le principe de supériorité de certains individus : si toutes les opinions sont vraies, même si elles ne le sont jamais que *pour quelqu'un*, rien ne permet de juger fausses certaines opinions d'autrui. Le dialogue apparaît enfin centré sur le problème majeur que soulève le fragment de Protagoras : l'existence du faux.

Il n'est pas évident, mon ami, que nous poursuivions Protagoras sur la bonne piste : il est du moins vraisemblable que lui, plus âgé, soit plus sage que nous. Et si, tout d'un coup, il surgissait ici de terre jusqu'au cou, il me réfuterait, moi qui énonce beaucoup de sottises, comme c'est vraisemblable, et toi qui les accordes, après quoi il se renfoncerait aussitôt pour prendre la fuite. (*Théét.*, 171 c 10-d 3)

Pour certains, le retour de Protagoras consisterait à se réfugier derrière les termes relatifs et à ouvrir un débat infini : « Conclusion vraie pour toi, fausse pour moi !. » De cette façon, il couperait court à toute entreprise dialogique, refusant les arguments de Socrate. Or, étant donné la réfutation apportée au principe de vérité relative, cette solution semble difficile à admettre, à moins de considérer que Protagoras refuse le projet philosophique et, par extension, que toute cette partie du dialogue est dépourvue de sens. Cette remarque se comprend en revanche dans la perspective de l'herméneutique que Platon a développée dans l'apologie. Il s'agirait alors d'une mise en garde contre la réfutation qui vient de s'achever, car elle reposerait sur une interprétation erronée du fragment sur l'homme-mesure que Protagoras viendrait rectifier. Toutefois, en l'état, la dialectique ne peut rien de plus : le texte écrit demeure toujours susceptible d'une nouvelle interprétation, d'une opinion qui s'enracine en lui et qu'il reste à dialectiser. Il n'est jamais qu'un prétexte à la pratique dialectique, à un exercice de pensée susceptible d'être sans cesse repris.

La critique finale adressée à Protagoras est l'occasion d'une réflexion sur l'expertise. Dès lors que le sophiste, ou tout spécialiste, prétend posséder un savoir pour agir sur une disposition, Platon interroge : d'où vient ce savoir et en vertu de quel critère se voit-il qualifié de meilleur ? Protagoras désignait par ἀμείνων la référence de l'action du savant et il lui associait l'utile et le nuisible, le meilleur et le pire. Platon parle aussi d'utile, mais pour qualifier le bon (ἀγαθόν, 172 a-b, 177 d, 179 a), opérant

plusieurs modifications : il change de lexique pour insister sur le bénéfice¹, il associe l'utile au bon, réintroduisant le critère du vrai et du faux, et il restreint son extension à la cité. Dans son argument, le bénéfique reçoit une valeur objective, plutôt que contextuelle. Il n'est plus un qualificatif attribué au sein d'un groupe pour une période donnée (177 d). Là où Protagoras favorisait la maximalisation des intérêts individuels en cherchant le plus utile pour chacun, Platon impose comme rôle au savant de connaître et de produire le réellement bénéfique. Dans son raisonnement, le meilleur ne qualifie plus la disposition, mais l'état du savant lui-même, qui vaut mieux que les autres en vertu de son pouvoir de prédiction, fondée sur une connaissance objective (178 d-e, 179 a). Bref, il en ressort ultimement que le fragment de Protagoras constitue le lieu pour un questionnement sur un principe utile à la vie quotidienne : l'opinion droite.

CONCLUSION

Quelle leçon en tirer pour la lecture du *Théétète* ? Repartons du prologue. Le *Théétète* se présente comme un dialogue consigné par Euclide dans un livre (142 a-143 c). À titre d'écrit, il est muet et orphelin : Euclide ne connaît pas le récit de mémoire et doit ordonner la lecture d'une retranscription ; Socrate a bu la ciguë depuis longtemps et *Théétète* est mourant. Le *Théétète* place donc l'interprète dans des conditions analogues au fragment. La lecture doit-elle dès lors en être reprise sans cesse² ? À la différence du fragment, qui réduit la *Vérité* à son *incipit*, le *Théétète* conserve la forme dialoguée, où la suppression des incises accentue la dimension du questionner et du répondre (143 b-c). Ce caractère dialectisé empêche de le considérer comme un objet d'opinion, puisqu'il inclut dans sa forme le mouvement de l'interrogation. Il existe donc une lecture adéquate du *Théétète* : celle qui s'attache à en relever les questions, car toute lecture d'un dialogue platonicien doit déjà viser à un dialogue avec Platon. Enfin, la confrontation avec Protagoras enseigne qu'il n'y a pas d'interprétation unique, car le dialogue renoué par le lecteur prend à chaque fois un tour différent, en fonction du chemin qu'il suit pour trouver les réponses. Dialogue sur la science, le *Théétète* établit ce que devrait être en substance une science du texte, qui nous instruit sur l'art de lire un dialogue tout autant qu'un fragment philosophique.

1. Protagoras parlait de χρηστόν et de πονηρόν, Platon emploie συμφέρον et ὠφέλιμον.

2. A. Ford (« Protagoras' Head », art. cit., p. 216-217) soulève la question mais rejette l'idée de lecture dialectique.

1. Voir A. Long, « Refutation and Relativism in *Theaetetus* 161-171 », *Phronesis* 49, 1, 2004, p. 24-40 : p. 39.