

UNIVERSITÉ DE LIÈGE
Faculté de Philosophie et Lettres

UNIVERSITÉ DE PARIS-1
Panthéon-Sorbonne

Sophistique et Philosophie

*L'influence de Protagoras sur la
constitution des dialogues de Platon*

Marc-Antoine GAVRAY

Thèse présentée en vue de l'obtention du
doctorat en Philosophie, sous la direction
de Luc Brisson (Université de Paris-1) et
d'Annick Stevens (Université de Liège)

Année universitaire
2007-2008

Ce genre risque de n'être guère plus facile à diviser que le divin, pour ainsi dire. Ces hommes prennent des apparences si diverses grâce à l'ignorance de la foule et font le tour des cités. Les philosophes, non point factices mais réels, observent de leur hauteur la vie des hommes d'en-bas. Aux uns, ils paraissent ne rien valoir ; aux autres, ils sont dignes de tout. Tantôt ils prennent l'apparence de politiques, tantôt de sophistes, tantôt encore ils donnent à d'aucuns l'effet d'être en plein délire.

Platon, *Le Sophiste*.

Introduction

Que signifie hériter ?

Protagoras occupe une place de choix dans les œuvres de Platon, qui lui réservent un traitement particulier. Prosaïquement, Protagoras est le sophiste qui apparaît nommément dans le plus de dialogues. Il traverse l'ensemble du *corpus* platonicien, des textes de jeunesse aux plus tardifs, *i.e.* du *Protagoras* aux *Lois*¹. Il est le seul sophiste auquel Platon ait consacré deux dialogues à des périodes différentes de sa vie, le *Protagoras* et le *Théétète*, au sens où ces derniers se présentent comme des œuvres construites *autour* de thèses protagoréennes – et ce bien qu'il ne soit pas toujours évident de fixer la frontière de l'historicité². Il apparaît encore subrepticement dans le *Sophiste*, étant *le seul sophiste* que ce texte nomme – comme s'il représentait un modèle à considérer³. Par ailleurs, hormis lorsqu'il dresse dans le *Protagoras* un tableau de la scène athénienne, à la fois évocateur et caricatural, Platon ne range jamais Protagoras parmi ses « congénères » (Hippias, Euthydème, Prodicos). Il le démarque en lui attribuant une méthode et un objectif d'enseignement originaux, qui ne versent ni dans l'encyclopédisme superficiel, ni dans un questionnement stérile sur la synonymie, ni encore dans un refus de sonder l'*aretè*, mais qui correspondent à des questions platoniciennes (l'enseignement de la vertu et la connaissance du réel). Si nous considérons le *Théétète*, force est de constater que Protagoras y est interrogé au premier chef sur le fond de sa doctrine, en tant que conception du monde et que définition possible de la connaissance. Les efforts déployés par Socrate pour en donner une défense adéquate, quelle qu'en soit la qualité, devraient être envisagés comme autant de gages de l'importance que Platon attribue à ce sophiste. Dès lors, comment décrire la relation qui unit Platon à Protagoras ?

Parlant de penseurs tels Platon et Protagoras, que signifierait pour l'un de subir l'influence de l'autre ou, dans un langage plus imagé, que signifierait hériter ? Plus généralement, quel sens la métaphore recouvre-t-elle dans le cadre d'une investigation philosophique ? Il paraît légitime de partir d'une définition large : *Hériter, c'est recevoir quelque chose de quelqu'un d'autre, malgré soi*. Ce *quelque chose* revêt toutes sortes de formes, des plus concrètes aux plus abstraites. *Quelqu'un* peut qualifier tant un individu isolé que plusieurs. Quant au *malgré soi*, il reflète le fait que nous ne choisissons pas d'hériter. L'héritage constitue un donné irrévocablement extérieur, qui nous tombe littéralement dessus sans que nous ne décidions rien. En revanche, nous choisissons la façon de nous positionner par rapport à ce dont nous

¹ Il est vrai que le nom de Gorgias apparaît dans le *Philèbe*, à propos de son art de la persuasion (58a). Mais ce passage reste non approfondi alors qu'à propos de Protagoras, Platon fait référence à ses propres arguments et rappelle au lecteur sa réfutation et ses enjeux. Contre cette originalité, BABUT (1982), p. 81-86.

² Si deux dialogues portent le nom d'Hippias, il est moins évident que ceux-ci interrogent directement les doctrines du sophiste d'Élis. Ce sont deux dialogues *avec* Hippias, avant d'être des dialogues *sur* Hippias : ils sont plus *ad hominem* que relatifs à une doctrine particulière.

³ *Soph.*, 232d. En accord avec NARCY (1986), p. 76.

héritons. Nous sommes libres d'adopter un point de vue sur ce donné. Par conséquent, la notion d'héritage recouvre un double sens, désignant à la fois l'objet en tant que tel, le donné reçu à l'état brut, mais aussi, par extension, la manière de se l'approprier. Sur un plan proprement intellectuel, en entendant par là la transmission d'idées, l'héritage spécifie la notion d'influence sur ce second point, et non sur une question de contenu. L'influence ne représente que la partie passive de la relation, ce que nous subissons ou recevons sans en être forcément conscients ni désireux. À l'inverse, il s'avère possible de thématiser son héritage, c'est-à-dire, dans le cas particulier du philosophe, de le poser comme un objet par rapport auquel s'orienter dans la pensée⁴. Un héritage n'a de sens, voire d'existence, qu'à être déclaré.

À l'instar de l'héritage matériel, l'héritage intellectuel laisse des traces – tel un acte notarié en quelque sorte. S'il le rejette, le philosophe doit s'en défendre, *i.e.* se justifier et proposer un argument expliquant pourquoi il ne peut l'intégrer à sa propre pensée. Refuser un héritage, c'est déjà le faire savoir, le thématiser, donc faire progresser la pensée. Il en va de même pour une acceptation. La thématisation sera pourtant plus forte dans le cas d'un rejet, comme si une malhonnêteté intrinsèque, une mauvaise foi philosophique, nous entraînait à éprouver moins de remords et de difficultés à se dresser contre ses ennemis qu'à déclarer qui sont ses amis. La pensée est plus encline à signaler ce qu'elle refuse et pour quelle raison, qu'à s'avouer redevable, même si c'est en conscience. Le phénomène se vérifie encore si nous adoptons une attitude ambivalente à l'égard de la pensée dont nous héritons, *i.e.* si nous acceptons en même temps que nous refusons un héritage – une partie mais pas l'ensemble.

Enfin, hériter ne signifie pas seulement, dans le cas d'un philosophe, recevoir des idées toute faites ou des raisonnements bien établis, mais recueillir un questionnement. L'auteur en héritage a posé des questions, s'est posé des questions, qui sont au moins aussi importantes que les solutions qu'il leur a apportées. Les réponses constituent plutôt les indices pour reformuler ce questionnement. Elles sont la trace du cheminement du raisonnement, piste qu'il faut reprendre pour comprendre les raisons qui ont poussé au questionnement, puis à ses réponses. Il n'y a pas là de cercle vicieux : la pensée héritée constitue, par sa simple forme, un ensemble d'idées, dont la cohérence apparaît plus ou moins directement. En dégager l'unité ou forger la synthèse permet, d'une part, de remonter à une question initiale qui peut être très éloignée, en apparence du moins, des réponses auxquelles le raisonnement a abouti ; d'autre part, de percevoir par le lien reconstruit la direction de la pensée qui a conduit au résultat observé. Une archéologie de la pensée de l'individu est donc possible, qui retrace les difficultés contre lesquelles chacune des réponses a été inventée en guise de parade.

Hériter, c'est accepter de prendre en compte ces questions, de les reprendre à son compte. Que nous avalisions ou non les réponses apportées, c'est en prolonger le questionnement. Dès

⁴ On subit l'influence de son époque si on en véhicule certaines idées ou conceptions courantes ; en revanche, on en devient l'héritier dès lors qu'on décide de prendre position par rapport à elle.

lors, pour un tiers, ce questionnement commun doit servir de base à la confrontation, puisque chacune des parties en présence apporte une solution à un problème identique, l'une ayant l'avantage de rebondir sur les difficultés soulevées par l'autre : l'héritier ne prolonge pas les réponses, mais reprend la question à nouveaux frais. Dans ces conditions, le projet de cette thèse consiste à pister la question de l'héritage platonicien de la doctrine protagoréenne (au-delà de ses seules occurrences explicites), afin de faire jaillir les enjeux que la philosophie poursuit dans son acte fondateur.

Platon ne se présente pas comme l'héritier de Protagoras, mais comme son adversaire. Dès lors, quelle incidence se positionner par rapport à un adversaire philosophique exerce-t-il sur la méthodologie exégétique ? Malgré les divergences qui incitent à chercher l'erreur plutôt que la vérité, cette attitude implique de reconnaître à l'autre une cohérence et un intérêt suffisants pour entamer la discussion. Elle invite à entrer dans le jeu de l'argument, soit en menant la discussion dans son champ propre, soit en contraignant l'adversaire à se conformer au mode d'argumentation de son interprète. La première figure conduit à adapter le discours herméneutique aux contraintes imposées par le sujet. Dans ce cas, la démarche revient à analyser la validité interne de la thèse, à l'intérieur de son propre système logique. Par ce biais, elle empêche de développer une série d'idées qui appartiennent au seul interprète, sous peine d'aboutir à des contradictions de principe stériles, et elle parvient à une réfutation ou à une démonstration en bonne et due forme, dont la thèse ne pourra se défaire, puisqu'elle aura été menée en vertu de ses propres principes philosophiques. La seconde figure aboutit à la possibilité pour l'adversaire de contester la réfutation, dans la mesure où elle aura été menée sur un plan différent, potentiellement incompatible. Toutefois, en l'intégrant à son propre système de pensée, l'interprète ambitionne de conférer à l'adversaire une théorie cohérente et porteuse de sens, pour autant que le procédé soit exécuté honnêtement. Il revient en effet à lui accorder la possibilité de trouver un accomplissement philosophique au sein d'un nouveau système, en rendant sa doctrine plus forte et plus conséquente, en un mot plus *philosophique*. De son point de vue, l'exégète se prescrit d'affronter des objections plus solides, dignes de faire progresser la pensée en puisant les arguments les plus riches. Dans ces conditions, cette stratégie tend à la recherche d'un terrain d'entente, dans le sens d'une intégration au système du lecteur des éléments puisés chez son adversaire, en vertu de la cohérence qui leur aura été octroyée. La position de l'autre s'avère alors philosophiquement réfutée, consolidant au passage la doctrine de l'interprète, qui aura été amenée à affronter des objections prégnantes ou à assimiler des thèses fortes. En conclusion, cette thèse se fixe également pour projet d'étudier l'herméneutique que Platon met en œuvre dans son dialogue avec Protagoras.

Mise en question : lire l' « apologie »

Le *Protagoras* et le *Théétète* constituent deux dialogues clés pour la compréhension de l'influence de Protagoras sur la constitution de la philosophie de Platon. Ce dernier y met en

scène le sophiste et place au centre du débat de nombreuses idées qui lui sont chères, bien qu'il soit parfois difficile de faire le départ entre réalité historique et fiction philosophique (au service du développement du concept). Au cœur de ces deux œuvres, cette thèse voudrait faire droit à deux passages : la prise de parole du sophiste dans le *Protagoras*, *i.e.* son mythe et son discours, ainsi que l'« apologie de Protagoras » dans le *Théétète*. Parce qu'elles constituent des moments privilégiés où Platon laisse s'exprimer la pensée du sophiste en tâchant à la fois de refléter au mieux ses idées (de son point de vue du moins) et d'interroger les principes de sa méthode, ces deux interventions en première personne constituent des morceaux de choix pour l'interprétation platonicienne de la pensée de Protagoras. Pour cette raison, elles méritent d'être envisagées dans leur unité, c'est-à-dire comme un bloc homogène au sein duquel Platon tâcherait de donner une cohérence philosophique à la sophistique de Protagoras. Elles ne font également que trop rarement l'objet d'une saisie à l'intérieur du mouvement général du dialogue au sein duquel elles apparaissent : les interprètes se soucient peu de leur contribution à la progression du dialogue, par les éléments nouveaux et la cohésion qu'elles apportent à l'ensemble. De plus, elles sont trop rarement mises en parallèle, alors qu'un éclairage croisé rend possible la mise au jour de thèmes communs, donc la permanence et la récurrence de questions que Platon envisagerait comme centrales dans la pensée protagoréenne. Cependant, puisque l'objection a été soulevée à juste titre, il ne s'agit pas de lire le *Protagoras* à l'aune du *Théétète*, ni l'inverse, mais de les lire en parallèle, *i.e.* d'examiner comment, à travers deux textes en apparence si éloignés, Platon reprend des éléments identiques afin d'en montrer uniformément les enjeux philosophiques, et ce malgré un traitement manifestement différent.

Une étude du rôle de Protagoras dans l'économie du *Théétète* doit s'appuyer sur la section où le sophiste est le plus mis en avant. Aucun texte ne remplit mieux ce critère que le discours prononcé par Socrate en son nom. Pendant plus de deux pages de l'édition Estienne, la parole est laissée au sophiste pour plaider sa cause, c'est-à-dire rétablir la cohérence de sa doctrine à laquelle Socrate vient d'adresser plusieurs objections. Il semble donc raisonnable de lire ce passage comme un nœud de l'argument de la première partie du *Théétète*, c'est-à-dire un temps fort dont il faudrait prendre la mesure. Assez curieusement, ce texte n'a fait l'objet que de peu d'études approfondies. La plupart du temps, les interprètes se contentent d'allusions ou d'explications furtives, et rares sont ceux qui s'appesantissent sur l'un ou l'autre point⁵. Plus surprenant : les commentateurs du *Théétète* laissent généralement ce texte de côté, s'en débarrassant par quelques remarques lapidaires ou par une paraphrase peu satisfaisante⁶. Ils préfèrent enjamber cette section pour parvenir plus rapidement à la réfutation décisive, c'est-à-

⁵ Principalement COLE (1966), p. 103-118 ; BABUT (1982), p. 49-86 ; HADEN (1984), p. 225-240.

⁶ Notamment DIES (1926), p. 134-13 ; CORNFORD (1935), p. 70-75 ; DOULL (1977), p. 21-22 ; BURNEYAT (1998), p. 40-45 ; SEDLEY (2004), p. 56 ; CHAPPELL (2005), p. 102-107. MCDOWELL (1973), p. 164-168, fait quelque peu figure d'exception, proposant un découpage plus fin et des analyses plus poussées, ainsi que BOSTOCK (1988), p. 84-99 et NARCY (1996), p. 106-121, qui resituent le texte en lui attribuant un sens par rapport à ce qui suit ou à ce qui précède.

dire à l'argument de l'auto-réfutation. L'« apologie » est, au mieux, utilisée comme une source d'arguments où puiser pour justifier une lecture de la suite, au pire, comme un pastiche de discours sophistique sans le moindre intérêt philosophique. Sur l'autre rive, les spécialistes des sophistes, s'ils s'intéressent aux idées de Protagoras, ne proposent pas non plus d'analyse systématique de cette portion du dialogue⁷. Ils cherchent de quoi étayer leur lecture, soulevant la question de déterminer si les idées développées à cet endroit sont celles du Protagoras historique, mais sans tenter de restituer à ce discours son unité au cœur du *Théétète*.

Une lecture minutieuse devrait ouvrir de nouvelles perspectives sur ce discours prêté à Protagoras. Elle permettrait d'y voir un moment décisif de la première partie du *Théétète* – sinon de l'ensemble. Y sont en effet ramassées les questions que soulève le début du texte, tout en étant articulées à celles qui suivent. Dès lors, cette thèse se propose, pour ce qui est du *Théétète*, d'effectuer cette lecture, afin de mettre en évidence les problèmes philosophiques que suscite la pensée de Protagoras telle que Platon l'envisage. Cette doctrine développe non seulement par elle-même des vues intéressantes, mais elle entraîne aussi une interrogation de Platon sur des difficultés relatives à la définition de la connaissance. Pour ce faire, ce travail entreprend un découpage thématique de l'« apologie », qui révèle la question animant chaque section et cherche son correspondant dans le *Protagoras*. Cependant, ce découpage n'étudie pas les sections successives du discours, en respectant absolument l'ordre et en les isolant les unes des autres. Il examine plutôt comment elles s'enchaînent et s'enchevêtrent pour constituer un discours bien construit du point de vue technique, mais aussi comment elles s'articulent avec le reste du dialogue et avec le *Protagoras*.

En faveur de l'idée que l'« apologie » constitue plus qu'un divertissement sophistique, je voudrais formuler une hypothèse de lecture : elle constitue le pivot autour duquel s'accomplit une évolution sémantique caractérisée par un passage d'un discours dont la logique n'est pas dialectique à une forme articulée de la pensée. Pour être philosophique, une thèse doit en effet satisfaire à des exigences telles que s'interroger sur le sens de ses concepts, ne pas donner prise à la contradiction, etc. – critères que ne remplirait pas le montage effectué autour de Protagoras dans la première partie, mais qui requerrait une réévaluation donnant prise à la critique. Quels sont les indices de ce renversement ?

Socrate juge la première définition de Théétète (« la science n'est rien d'autre que sensation », 151e1-2) « une thèse non dénuée de valeur » (λόγον οὐ φαῦλον, 151e8), pour la raison qu'elle rejoint « ce qu'affirmait aussi Protagoras » d'une façon quelque peu différente (152a1)⁸. Par extension, la thèse de Protagoras constitue un argument aussi digne d'intérêt, sinon plus. Parce qu'elles paraissent contenir une vérité générale sur la question posée sans se

⁷ UNTERSTEINER (1993), p. 79-80 et 89-91 ; CAPIZZI (1955), p. 195-196 ; KERFERD (1999), p. 163-164 ; SCHIAPPA (2003), p. 109-110.

⁸ La même expression apparaît un peu plus loin (152d), lors de l'introduction de la thèse mobiliste.

limiter à des propositions particulières, ces thèses méritent *a priori* de la considération, en vertu du principe maïeutique de bienveillance qui caractérise l'herméneutique socratique, fondée sur une relation interpersonnelle misant sur la potentialité du savoir d'autrui (151c-d). Socrate se fixe pour règle de saisir ce qui vient de quelqu'un de sage et de l'accueillir avec mesure⁹. Pour la même raison, la réputation de Protagoras empêche d'imaginer qu'il ait parlé sous l'effet du délire¹⁰. Dès lors, si elle se focalise sur une thèse, l'herméneutique socratique ne néglige pas l'individu qui l'énonce. Si Socrate se lance par bienveillance à la poursuite de ce λόγος, certains éléments relatifs à sa formulation vont rapidement faire problème.

Socrate est amené à relever les liens de parenté que possède la thèse de Protagoras. Une foule de gens entoure Protagoras, en amont comme en aval, l'intégrant à une généalogie de la pensée. En premier lieu, le sophiste est associé à des personnages célèbres, comme dans le *Protagoras*. Socrate l'inscrit au sein d'une tradition qui remonte à Homère et passe par Épicharme, pour aboutir à Héraclite et Empédocle (152e). Ce geste lui confère de la légitimité et une sorte de valeur ajoutée. Du même coup, sa doctrine perd de son originalité, se voyant intégrée au fonds commun de la pensée grecque, où Parménide fait figure d'exception. De plus, l'assimilation aux deux sommets de la poésie, la tragédie pour Homère et la comédie pour Épicharme, indique que cette doctrine retombe dans le champ du récit. Elle se révèle une variante de la sagesse populaire qui, par définition, suit une forme de rationalité différente de celle de la pensée philosophique : elle consiste en une succession d'affirmations sur l'être et le devenir dont elle ne manifeste ni la cohérence ni la signification. Elle repose en outre sur une série de marques suffisantes (σημεῖα ἱκανά, 153a6¹¹) puisées dans l'expérience (153a-b). Elle s'avère cohérente, puisqu'en accord avec la définition sensualiste, elle trouve sa preuve dans le sensible. Autrement dit, sa connaissance est elle-même donnée dans la sensation et n'est pas le fruit d'un raisonnement détaché des réalités empiriques. Il lui reste alors à expliquer sur quoi repose la sensation et comment elle s'articule avec la pensée (cf. 155e-160e). En second lieu, Protagoras possède une descendance, car sa doctrine a essaimé grâce sa publication : Théétète reconnaît avoir souvent lu la *Vérité* de Protagoras, signe que la doctrine du sophiste s'est répandue (152a)¹². De plus, la formule de l'homme-mesure est décrite comme un μῦθος désormais orphelin (ὀρφανόν), auquel son auteur a pris le soin de laisser des tuteurs¹³. Parmi eux, Théodore refuse de lui porter secours malgré les exhortations. Ces tuteurs sont donc des

⁹ *Théét.*, 161b3-4 : ὅσον λόγον παρ' ἑτέρου σοφοῦ λαβεῖ καὶ ἀποδέξασθαι μετρίως.

¹⁰ *Théét.*, 152b1 : εἰκὸς μέντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν.

¹¹ Le terme σημεῖον désigne de manière générale dans le *Théétète* la trace de l'expérience sensible – surtout dans le modèle de la tablette de cire (191d7 ; 192b3, 4 ; 193c1, 2, 6 ; 194a2, 6 ; 194d1, 4 ; voir aussi 208c7).

¹² Ce principe de la publication des œuvres contrebalancent le prix des leçons. Si les livres avaient bien un coût, ils permettaient à un auteur d'être connu en dehors de sa présence physique et à moindres frais. En d'autres termes, les sophistes ont pu, par ce biais très démocratique, diffuser leurs idées, puisqu'un homme de la fortune de Socrate avait pu assister à la lecture d'un livre d'Anaxagore avant de se le procurer (*Phédon*, 97b-98c).

¹³ *Théét.*, 164e2-3 : ὁ πατήρ τοῦ ἑτέρου μύθου. L'autre mythe désigne la doctrine sensualiste.

gens qui, reprenant la doctrine protagoréenne, n'en assument pas la défense : ils aiment son récit et la vision du monde qu'il propose, mais sont incapables de parer aux objections (164e).

Dans le *Sophiste*, μῦθος qualifie les doctrines de l'Être antérieures que relate l'Étranger : « Chacun semble avoir raconté une sorte de fable, comme si nous étions des enfants »¹⁴. Ces doctrines ne respectent pas une cohérence dialectique, mais leur logique est dramatique et fait appel à des images semblables aux récits des poètes. Au lieu de définir cet objet éternel qui, par essence, échappe à tout devenir, *i.e.* l'Être, elles font droit à un récit caractérisé par une temporalité donnée et destiné à expliquer son avènement. Parce qu'elles ne comprennent pas, selon Platon, l'essence de ce dont elles traitent, ces théories manquent la cohérence du fond et de la forme. Les pluralistes, par exemple (244a), s'avèrent incapables de rendre raison de la présence de l'Être au moyen des principes qu'ils prescrivent, parce qu'ils ne se sont pas suffisamment interrogés sur ce que signifiait être. Par cette absence de réflexion, ces thèses constituent bien des fables qui ne relèvent ni du vrai ni du faux (243a), dans la mesure où elles recourent à un récit non vérifiable¹⁵. Dès lors, pour quelle raison Protagoras est-il appelé, dans le *Théétète*, le « père d'un mythe »¹⁶ ?

Dans le *Théétète*, μῦθος désigne en premier lieu le « relativisme des délicats » :

- Socrate : Que nous veut donc ce mythe, Théétète, par rapport aux thèses précédentes ? Est-ce que tu as une idée ?
- Théétète : Pas du tout, Socrate.
- Socrate : Observe pourtant si nous le menons à son terme¹⁷.

En quoi s'agit-il d'un μῦθος ? En premier lieu, Socrate place ce récit sous le patronat des Muses et des mystères (156a). Ensuite, le lexique possède plusieurs résonances théogoniques, celles d'un récit relatif à l'ἀρχή et à la génération des choses (ἔκγονα, δίδυμα, γεννωμένη, ὁμόγονον, συγγενῆ, γένος). Enfin, parler de μῦθος maintient une distance par rapport à ce récit dont Socrate n'est pas l'auteur. Sans être employé péjorativement, μῦθος qualifierait ici un récit aux accents hiératiques¹⁸. Socrate montre alors que ce mythe explique la genèse des sensations par la rencontre de mouvements (les puissances d'agir et de subir), affirmant que rien n'est en soi et par soi, mais que tout est le fruit de corrélations. Il insiste sur sa raison : garantir le lien à l'intérieur de cette épistémologie composée par la définition sensualiste de la

¹⁴ *Soph.*, 242c8-9 : Μῦθον τινα ἕκαστος φαίνεται μοι διηγείσθαι παισὶν ὡς οἴσιν ἡμῖν.

¹⁵ En accord avec DIXSAUT (2000), p. 182.

¹⁶ Sur l'image du père du mythe comme fabricant, cf. BRISSON (1994), p. 50-59. Dans le *Phèdre*, Socrate prend l'image du père du discours (à propos de Lysias, 257b) qui, en plus de lui donner naissance, est supposé le défendre (275e). Le père d'un *logos* est aussi celui qui l'introduit dans la discussion (*Banquet*, 177d).

¹⁷ *Théét.*, 156c3-6 : ΣΩ. Τί δὴ οὖν ἡμῖν βούλεται οὗτος ὁ μῦθος, ὦ Θεαίτητε, πρὸς τὰ πρότερα; Ἐὰρ ἐννοῖς; — ΘΕΑΙ. Οὐ πάνυ, ὦ Σώκρατες. — ΣΩ. Ἄλλ' ἄθρει ἐάν πως ἀποτελεσθῆ. Socrate atteste son souhait de respecter un précepte fondamental régissant tout récit de mythe : veiller à lui donner une fin, *i.e.* une tête. Sur ce précepte, BRISSON (1994), p. 72-75.

¹⁸ En accord avec NARCY (1995), p. 326, n. 125. Brisson (1994, p. 161) soutient au contraire l'idée que cette occurrence doit être prise négativement, comme les deux autres du *Théétète* et celle du *Sophiste*. Mais si l'ineptie de ce *mythe* était manifeste dès le départ, pourquoi passer par ce développement pour souligner l'erreur ?

science, la thèse de l'homme-mesure et le mobilisme (160c-d). En réalité, grâce à cette longue explication, le μῦθος devient un λόγος doté de signification¹⁹. En étant apparemment mené à son terme, c'est-à-dire en révélant son sens et ses implications, ce qui était un récit s'est révélé un λόγος authentique articulant les thèses de Théétète, de Protagoras et d'Héraclite. Il ne s'agit pas là d'un saut qualitatif. Un μῦθος ne devient pas un λόγος par l'ajout d'une explication. Bien plutôt, ce qui était apparu comme un μῦθος a dévoilé après examen les caractéristiques d'un λόγος ayant pour objet une des réalités les plus hautes : ἡ ἐπιστήμη. Toutefois, cet achèvement va se révéler incomplet et provisoire.

Socrate qualifie Protagoras de « père d'un mythe » (164d-e), par assimilation du μῦθος des « délicats » au discours sur la mesure. Or il ajoute qu' « ainsi périt le mythe protagoréen »²⁰. L'expression désigne le cas où l'auteur d'un mythe ne parvient pas à le mener à son terme²¹. Dans la situation présente, Socrate a laissé un mythe incomplet, alors que Protagoras « aurait paré bien des coups » s'il avait été en vie. La cause de cette incomplétude se situe dans une défaillance de cet énoncé qui est apparu comme le fruit d'une tradition séculaire de la pensée grecque. Jumelée aux autres thèses, la mesure de Protagoras est mise en difficulté parce qu'elle est incapable, en l'état, 1) de justifier la prétention du sophiste à un savoir supérieur, dans l'hypothèse où tous les hommes se vaudraient (161c-e), 2) d'expliquer le fait qu'il est possible de percevoir une chose sans la connaître (163b-c) et, coup fatal, 3) de rendre compte de la mémoire, définie comme une absence de perception (163d-164d). Alors que Socrate pensait atteindre un λόγος, en rompant le simulacre de cohérence qui est le sien l'examen critique révèle l'insuffisance de ce montage comme λόγος, voire comme μῦθος achevé vu qu'il est incapable de se défendre. Il est d'ailleurs appelé μῦθος dès le moment où il ne sait répondre aux objections qui lui sont adressées. Dès lors, la première tentative d'unification des thèses de Théétète, d'Héraclite et de Protagoras s'achève sur un constat d'échec : ce μῦθος incomplet n'a jamais été qu'un simulacre de λόγος, voire un simulacre de μῦθος, puisque la réalité sur laquelle il porte est propre à un λόγος authentique. Loin des exigences philosophiques, ce pseudo-*logos* reste muet et impuissant en l'absence de son père.

Des éléments mettent rapidement en cause l'intégrité de λόγος de la thèse de l'homme-mesure. Elle apparaît dans son opacité comme une énigme pour la populace, *i.e.* pour le bas-peuple dans ce qu'il a de plus repoussant²². À ce mépris pour l'auditoire de la *Vérité* s'ajoute l'emploi d'αἰνίττομαι, qui désigne des paroles dotées d'un sens caché dont la duplicité est

¹⁹ Comme pour conclure, Socrate dit (*Théét.*, 160c1-2) : ὡς ὁ λόγος ὃν διεληλύθαμεν σημαίνει.

²⁰ *Théét.*, 164d8-10 : οὕτω δὴ μῦθος ἀπώλετο ὁ Πρωταγόρειος. Et il poursuit : καὶ ὁ σὸς ἅμα ὁ τῆς ἐπιστήμης καὶ αἰσθήσεως ὅτι ταῦτόν ἐστιν.

²¹ Brisson (1994, p. 74) met en évidence le caractère proverbial de l'expression, dont il souligne qu'elle est parfois complétée du verbe σώζεται. Nous pouvons considérer que ce verbe est présent, mais appliqué par synecdoque à Protagoras, l'auteur du mythe : si l'auteur avait survécu, il en aurait été de même du mythe.

²² *Théét.*, 152c9 : ἤνιξατο τῷ πολλῷ συρφετῷ. Ce terme extrêmement péjoratif ne se trouve que dans l'*Hippias majeur* (288d), où il qualifie la grossièreté de l'*alter ego* imaginaire de Socrate ; et dans le *Gorgias* (489c), par quoi Calliclès désigne ce que serait une foule d'esclaves qui s'empareraient du pouvoir.

prise en mauvaise part²³. Il révèle un désir de troubler l'auditeur par un jeu sur l'ambivalence. Forme plus ramassée mais aussi problématique que le μῦθος, l'αἰνιγμα pêche donc par un manque de transparence qui ne convient pas à l'expression de l'ἐπιστήμη. De plus, dès les premières critiques, la thèse se voit attribuée une tendance à la séduction et à la démagogie : Protagoras n'aurait d'autre fin que d'haranguer son public (δημοούμενον)²⁴ et ne serait l'auteur que « d'un long et bruyant bavardage » (162a1). Malgré l'apparence de λόγος, cette formule semble incapable de rendre compte de l'ἐπιστήμη, pour la raison qu'elle ne s'interroge pas sur ses implications. Elle devient un μῦθος parce qu'elle ne thématise pas la science et elle périclète parce qu'elle ne peut éviter la contradiction tant du contenu, que du fond *et* de la forme.

Enfin, avant l'« apologie », Socrate développe la description de Protagoras. Il multiplie les qualificatifs soulignant sa réputation de sage, l'appelant successivement πασσόφος (152c8), τὸν σοφώτατον (160d9), σοφός et διδάσκαλος (161d8). La première critique met en question sa qualité de savant, puisque la définition universaliste de la science rend vaine la fonction du sophiste (161c-e). Cet argument *ad hominem* met au jour une défaillance dans l'interrogation sur les conditions de possibilité et sur les conséquences de sa doctrine. Socrate ne met pas seulement en cause la thèse de Protagoras, mais aussi sa renommée et sa fonction, témoignant d'une personnalisation de l'argument²⁵. Or, dans ce premier argument, la critique se trouve mal engagée, parce qu'elle ne vise pas la thèse mais plutôt son auteur, en le plaçant dans une position inconfortable par rapport à ses affirmations²⁶. Le raisonnement ne cherche donc pas à déterminer la validité de la thèse de Protagoras, mais à examiner si ce dernier, en tant que sophiste, se montre cohérent avec lui-même, sans se soucier de l'intérêt de sa thèse, dissimulé par la renommée de son auteur. En arrachant des contradictions aux affirmations posées, Socrate considère l'homme-mesure comme une doctrine figée, l'opinion d'un homme dans un statut déterminé, mais éminemment incomplète.

De ce parcours introductif, il ressort que Platon pose à plusieurs reprises la question de l'interprétation d'un texte philosophique²⁷. Pour expliquer la *Vérité* de Protagoras, il l'associe d'abord aux opinions de Théétète et d'Héraclite. Il tente d'éprouver la vérité d'une opinion en

²³ Pour les emplois d'αἰνίττομαι et des mots apparentés : *Théét.*, 180a4 (le terme se rapporte aux partisans d'Héraclite qui n'articulent pas des discours mais décochent des énigmes comme des traits) ; *Ap.*, 21b4, 27a1 et d4 ; *Charm.*, 161c9, 162b4 et 164e6 ; et surtout *Rép.*, V, 479c1-2 : dans ce passage, l'αἰνιγμα est défini comme le mode même de l'objet de l'opinion qui tantôt est, tantôt n'est pas, sans que l'on puisse savoir s'il est davantage l'un que l'autre. Ce serait donc l'ambivalence du sensible et de l'opinionable qui créerait l'αἰνιγμα.

²⁴ *Théét.*, 161e4. Il s'agit d'un *hapax* chez Platon.

²⁵ 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 » (162a4-6). Pour lui, ce n'est pas l'argument de Protagoras qui est mis en cause, mais Protagoras lui-même, et il s'en indigna en raison du fait que l'homme lui est cher.

²⁶ Le procédé paraît pour une large part emprunté à la rhétorique, faisant apparaître une incohérence entre la personne et ses paroles. Ce procédé fige la personne dans un état dont elle ne peut se dépêtrer et qui altère la perception de ses idées, même s'il ne correspond pas à la réalité. En accord avec PERELMAN (2000), p. 397.

²⁷ Ford suit une question analogue (1994, p. 199-218), concluant pour sa part sur le fait que l'incapacité à donner la bonne interprétation de ce texte de Protagoras, malgré les preuves que l'on a sous les yeux, constitue une nouvelle réfutation de la première définition de Théétète.

l'accordant à d'autres, afin d'en augmenter le crédit et de fournir une réponse aux points en suspens. Cependant, de l'impasse à laquelle il aboutit, il résulte que ce n'est pas la bonne manière de procéder, parce qu'elle produit plus de discrédit qu'elle ne sert les intérêts de la doctrine. Il convient au contraire de remonter au principe de telles opinions pour les interroger sur la signification du concept de science. L'« apologie » sera donc le lieu de l'examen de la notion de σοφία, restée dans l'ombre, mais aussi de l'αἴσθησις, de la δόξα et du bon usage du λόγος. Ce qui est apparu comme une δόξα se révèle la source d'une mise en cause du principe même de toute δόξα en tant que vérité, puisque cette opinion pose le problème du statut de l'opinion. Si elle est présentée au départ comme une λόγος, la thèse de Protagoras est ensuite brièvement considérée comme un μῦθος, par association d'idées. Or, puisque le μῦθος possède par nature un statut ambigu, étant donné qu'il n'est ni vrai ni faux, et vu que Socrate ne parvient pas non plus à donner une fin à ce μῦθος, la méthode doit emprunter une autre voie, afin de se débarrasser de tout ce qui personnifie l'examen et attache la thèse de Protagoras à ce que le sophiste représente. Par conséquent, pour atteindre la vérité, elle doit faire abstraction de tout ce qui est circonstanciel, pour ne pas se contenter de demeurer dans le champ de l'opinion, à l'inverse de l'herméneutique socratique qui implique, pour aboutir à un résultat, des rapports interpersonnels. Atteindre un niveau d'interprétation philosophiquement satisfaisant requiert une dépersonnalisation du débat fondée sur la croyance que la vérité d'une pensée est séparable de la personne qui l'énonce. Dès lors, Socrate doit se défaire de l'image de Protagoras, de la δόξα que la foule a de lui et de celle qu'il soutient lui-même. Or c'est par le biais d'un discours en première personne que Platon réalise ce détachement. Cependant, ce discours est prononcé par Socrate, et non par Protagoras lui-même. En d'autres termes, la dépersonnalisation atteint son objectif à partir du moment où il devient possible à un individu de se substituer à un autre afin de reprendre à sa place le chemin de la pensée.

La confrontation avec Protagoras ne s'avère pas fermée dans son principe. En ressuscitant son adversaire, Platon empêche de considérer sa position comme un livre mort, une δόξα inerte et sans portée, puisque réfuter une δόξα n'enseigne rien sur la vérité de sa propre position et ne la justifie en rien. Dialoguer avec un adversaire vivant signifie agir non plus en historien de la philosophie, mais en philosophe, puisque la thèse étudiée ne se résume pas à son énonciation, mais enveloppe le chemin qui y a conduit et 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. Dans ce contexte, la tâche de l'interprète moderne consiste à adopter une attitude *également favorable* à l'égard des deux penseurs qu'il étudie, 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.

Perspective

De la lecture parallèle des deux textes clés du *Protagoras* et du *Théétète*, il ressort un ensemble de thèmes communs qui seront envisagés successivement. D'un dialogue à l'autre,

Platon adopte des stratégies similaires, même s'il porte l'accent sur des implications différant en fonction du contexte. Dès lors, cette thèse a pour ambition d'étudier les rapports qui se dessinent entre le *Protagoras* et le *Théétète* autour de ces thèmes croisés. Pour cette raison, un même passage pourra surgir à plusieurs moments. C'est la conséquence nécessaire d'une approche thématique, qui ne se calque pas forcément sur l'articulation dialogique. En aucun cas, cela ne signifie que des lectures incompatibles d'un même passage seront proposées au gré des besoins. Il s'agit simplement d'une précaution méthodologique qui consiste à laisser provisoirement un aspect du texte afin de le reprendre plus tard pour l'intégrer au sein d'une investigation ciblée.

La première partie de ce travail est consacrée à l'étude du concept unanimement considéré comme fondateur de la pensée protagoréenne : la mesure. Contre la tendance pourtant générale à négliger le besoin d'une lecture systématique et approfondie de sa signification, il s'agira d'étudier la manière dont il préside à l'interprétation platonicienne, mais aussi l'importance qu'il revêt pour la philosophie de Platon lui-même. Autrement dit, sera posée la question de la réappropriation de ce concept, qui vise à lui attribuer une tout autre portée philosophique. Pour ce faire, après avoir étudié la naissance de cette question de la mesure au sein de la discussion avec le sophiste, l'analyse se portera sur ses répercussions à travers les dialogues où surgit une théorie de la mesure. Une fois ces balises en place, la seconde partie s'attelle à clarifier le dialogue que Platon engage avec Protagoras autour de concepts tels que l'identité et la différence. Nous verrons comment le sophiste, favorisant le couple du semblable et du dissemblable, produit une nouvelle théorie du savoir dont les implications tant pratiques (politiques) que théoriques (épistémologiques) relèvent d'une pensée réellement démocratique, qui cherche à fonder le savoir dans l'homme en s'abstrayant de toute forme de référence transcendante. En ressortiront les conséquences pour une théorie de la vérité.

Avertissement

Sauf mention expresse, toutes les traductions sont personnelles. Platon est cité d'après l'édition des *Platonis Opera* dans la collection « Oxford Classical Texts » par E.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan pour le tome I (Oxford, 1995) ; par J. Burnet pour les tomes II à V (Oxford, 1900-1907) ; pour la *République*, par S.R. Slings, *Platonis Republicam* (Oxford, 2003). Les œuvres d'Aristote sont citées d'après l'édition de l'Académie de Berlin, par I. Bekker (Berlin, 5 vol., 1831-1870). Les fragments des philosophes présocratiques sont cités d'après la sixième édition des *Fragmente der Vorsokratiker*, réalisée par H. Diels et révisée par W. Kranz (Berlin, 1951-1952).

Alors que cette thèse était en cours de relecture, paraissait le livre d'Ugo Zilioli intitulé *Protagoras and the Challenge of Relativism. Plato's Subtlest Enemy* (Ashgate, 2007). Malgré sa proximité avec le sujet traité ici, il n'aura pas été possible de l'intégrer à la discussion. Le lecteur voudra bien m'en excuser.

Conclusion : L'expert, mesure des choses

Selon Platon, en vertu de la suppression de la mesure objective en même temps que de la juste mesure, Protagoras rejette l'idée d'un principe transcendant qui fixerait la vérité. Faisant de l'homme la seule référence, il l'empêche d'atteindre la chose dans son identité. De ce fait, il condamne la connaissance à demeurer dans l'instabilité de la ressemblance, qui ne fixe jamais les limites exactes et précises de ce qu'elle qualifie mais ouvre la voie à une redéfinition permanente de l'objet connu. De la même façon, dans le domaine politique et moral, la dissolution de valeurs transcendantes aboutit à une révision constante et à une remise en question des principes établis au nom d'une évolution de ce qui est utile pour la Cité. Le sophiste interroge le statut de la vérité, du savoir et du sujet connaissant qui détermine le monde par son regard mais le régit également par ses normes.

La vérité selon Protagoras

La définition de la science est intimement liée à celle de la vérité. Dans le *Théétète*, la science est identifiée à la sensation et, par extension, à l'apparition, du fait qu'elles ne portent jamais sur ce qui n'est pas, *i.e.* sur le faux (152c). Leur vérité constante garantit l'infailibilité que requiert la science. Or si, dans la théorie protagoréenne de l'homme-mesure, la vérité tient à l'incontestabilité de l'apparition, tout ce qui apparaît à quelqu'un est vrai *pour lui* à chaque fois que cela lui apparaît. Il en résulte une théorie *relativiste* de la vérité, qui ne laisse aucune existence au faux, puisqu'il ne peut jamais se produire, que ce soit dans la sensation ou dans l'opinion qui en découle. Le vrai ne désigne rien d'autre que l'adéquation de la relation de l'individu à la chose. Protagoras décrit donc une théorie de la vérité correspondance, au sens restreint où la chose ne peut jamais être conçue par l'individu autrement qu'il ne la perçoit, puisqu'il y a entre eux une adéquation parfaite. Cette définition confère sa force à la thèse protagoréenne, en assurant à quiconque la vérité sur toute chose¹. Mais elle en constitue également la plus grande faiblesse, dans la mesure où elle entraîne le sophiste dans une position délicate, celle de l'inanité de sa fonction de maître. En effet, dans un monde où toute sensation et toute opinion sont vraies, il n'y a plus de place pour un enseignement – de la même façon que, dans une Cité où tous enseignent à tout le monde la politique, la présence de professeurs particuliers devient inepte. La théorie de la vérité du sophiste entraîne à première vue la contradiction de sa position.

Si le sophiste affronte la contradiction, c'est parce qu'il se présente pour Platon comme un maître dans cet art, sur tout et contre tous. Rien ne peut davantage lui profiter qu'une contradiction sur son propre statut afin de le renforcer par une défense. Loin d'en constituer

¹ Pour le dire comme ROSSETTI (1986), p. 197 : la thèse de Protagoras manifeste « une attitude foncièrement optimiste » à propos de la vérité.

une faiblesse, la contradiction est une partie intégrante de la pensée de Protagoras – ce qui permet d’aborder le κρείττων λόγος sous un nouvel angle. D’une part, dans l’« apologie », Platon donne à cette théorie une finalité pédagogique. Il en fait la base de la définition protagoréenne de la σοφία, identifiant le renforcement du λόγος chez Protagoras à celui d’une ἔξις. Renforcer le λόγος plus faible revient en définitive à améliorer le discours de quelqu’un sur son propre état. D’autre part, à l’échelle du *Théétète* et du *Protagoras*, Platon y voit le principe d’une théorie rhétorique². Protagoras part d’une position contradictoire afin de lui conférer un sens renouvelé par une redéfinition des termes et des arguments. Renforcer l’argument plus faible, c’est adopter une position délicate pour la dépasser verbalement. Protagoras ne nie pas le principe de contradiction mais fait en sorte qu’une chose paraisse différente, voire contraire, à ce qu’elle paraissait précédemment. Il fait de la contradiction son principe, appuyant sa thèse sur une hiérarchie de degrés à l’intérieur desquels il faut se hisser.

Cette conception implique l’absence d’une vérité en soi, incontestable et universellement partageable. Elle conduit au dépassement du vrai comme tel pour une autre forme, dans la mesure où la vérité devient un concept second qualifiant un type de relations sans les trier – le vrai résulte de l’acte de mesurer. Sans être inutile, puisqu’il garantit la validité des opinions de chacun et fonde l’action de l’expert, il devient un concept vide qui ne sert plus de critère pour départager les croyances individuelles. La théorie protagoréenne entraîne donc un monde où le vrai s’assimile au vraisemblable, *i.e.* à ce qui paraît vrai à quelqu’un à un moment et pour une période de temps donnée. Identifier le vrai au vraisemblable, c’est assurer la possibilité de changer la vision du monde de ses contemporains, c’est-à-dire de leur en façonner une autre plus agréable ou plus utile, en un mot meilleure. En d’autres termes, Protagoras substitue le meilleur au vrai, dépassant la logique binaire, qui oppose le vrai au faux, l’opinion droite à l’opinion trompeuse, pour une axiologie, une logique graduelle de classification des opinions.

Que deviennent les χρήματα ? Bien que l’homme soit mesure de toutes choses, le savant protagoréen ne possède pourtant pas la force de les transformer. Protagoras rejette l’existence de choses en dehors des objets de l’expérience, du moins n’en considère-t-il pas la connaissance possible. Dans sa perspective, transformer les objets s’avère dénué de sens. En revanche, la relativité n’exclut pas que la relation de l’homme à la chose puisse être inadaptée, c’est-à-dire non pas fautive, mais inconvenante et déplaisante, du moins susceptible d’une amélioration. La perfection de l’adéquation, *i.e.* l’inconstance du rapport entre l’homme et la chose, doit donc s’entendre au sens logique ou épistémologique, mais pas axiologique,

² Si à la différence d’Aristote Platon n’en décortique pas le mécanisme, il en observe la finalité en l’illustrant au cœur du dialogue. Le processus de défense mis au point dans l’« apologie » consiste à développer une forme de vraisemblable plus convenable contre la contradiction manifeste que le sophiste doit affronter. La nouvelle position ne possède de validité qu’à l’intérieur de l’ensemble construit : la théorie ne se trouve vraisemblable qu’au cœur d’un système où le bénéfique ne constitue pas une valeur en soi, mais relative aux circonstances. Ce n’est que parce que Protagoras postule que tout est vrai pour chacun qu’il peut ensuite poser la prémisse d’après laquelle la nouvelle disposition produite engendrera des opinions tout aussi vraies, mais préférables.

puisqu'il s'avère possible de la perfectionner. L'action du savant consiste dès lors en la transformation d'une disposition subjective, qui ne passe pas par la modification des choses elles-mêmes, puisqu'elles sont comme telles intangibles, mais par une altération de l'état qui conditionne notre appréhension de ces choses – à l'inverse de l'expert décrit par Socrate, qui produit de meilleurs objets plutôt que de changer le rapport de l'homme aux choses.

Le savant platonicien se définit par une connaissance, celle de l'ὀρθὴ δόξα sur son objet, qui provient d'une réflexion sur la cause et la prévision d'une chose, voire sur sa reproduction dans le futur. Cette opinion se fonde sur une connaissance objective de la prévisibilité d'un objet en vertu de causes données. Le savant protagoréen possède quant à lui une compétence métabolique dont seul il connaît l'orientation. Elle repose en effet sur une maîtrise de l'utile et du bénéfique acquise au fil de l'expérience. Elle correspond à une série de recettes pratiques (tel acte engendre tel effet aux conséquences bénéfiques), et non à une connaissance de la nature intrinsèque de l'objet. Le sophiste sait que pour l'homme être heureux, bien portant, en bonne renommée, riche, etc. constituent des états bénéfiques, même si, dans le jugement de Platon, il n'en sait pas la raison, pas plus qu'il ne connaît la finalité réelle de la vie humaine. Il ne fournit jamais que des idéaux ou des connaissances par provision, qui n'auront de validité que pour un laps de temps donné, non calculable. De fait le sophiste ne cherche pas à apporter une solution définitive aux problèmes, ni à fournir une orientation à maintenir *ad vitam*. Il satisfait à des besoins actuels en adaptant au mieux la disposition aux circonstances présentes. Il ramène le futur au présent, non pas pour les unifier sous un mode éternitaire, mais afin d'en intensifier la grandeur. Il ne fixe pas un objectif immuable à atteindre, mais veille aux intérêts immédiats, qu'il tâche cependant d'inscrire dans la durée.

La question se répète : en quoi le rejet de l'éternité protagoréen au profit du privilège de la vérité de l'instant et du bénéfice de la durée gêne-t-il Platon ? Il ne tient aucun compte de réalités autres que celles de l'impression immédiate ou des circonstances actuelles qui déterminent une orientation politique. Il considère que la connaissance de l'utile peut être appréhendée dans l'expérience, car il écarte l'idée d'un utile en soi : l'utile ou le bénéfique ne sont tels que pour une période de temps déterminée. Il s'agit d'un bien toujours relatif à un groupe ou à un individu déterminé. Ce qui revient à poser la question de la compréhension de l'homme dans le *Théétète*, au sein de la formule de l'homme-mesure, mais aussi de l'homme de la Cité dans le *Protagoras*.

L'homme selon Protagoras

Lorsqu'au début du *Théétète* Socrate conclut son premier exposé de la thèse protagoréenne devant son jeune interlocuteur par : « or tu es un homme, et moi aussi » (152b), il oppose leurs sensations respectives. S'agissant du même vent, l'un le trouve chaud, tandis que l'autre frissonne. Ce conflit de perceptions confère à l'ἄνθρωπος μέτρον un tour résolument individualiste. Le sophiste se penche sur tout un chacun et ne prend en considération que le

monde phénoménal relatif à un individu donné. Il accorde à l'individu une force et un intérêt qu'il n'avait pas connus auparavant dans la pensée grecque. L'individu fixe désormais pour lui-même le contenu de sa connaissance et personne n'a le droit de mettre en question le sens qu'il prête aux choses. Si Platon semble s'arrêter à cette phase du raisonnement³, la suite du texte, *e.g.* les retours successifs du sophiste ainsi que l'ultime critique par Platon, apporte une autre vue. Platon ne conclut-il pas son raisonnement en imposant au sophiste que c'est bien le savant qui est mesure, plutôt que tout un chacun ? Par ailleurs, lorsque Protagoras met en scène les cités, ne tient-il pas compte d'un autre point de vue sur la notion d'homme ?

Platon perçoit la relation qui unit les deux faces de l'homme chez Protagoras, l'individu et le genre, même s'il la regarde parfois avec une certaine ironie (*Théét.*, 161b-162a). Socrate oppose un homme à un homme, un individu à un autre, mais en tant qu'ils sont tous deux des hommes. S'il centre la discussion sur les conséquences pour l'ontologie des variations esthétiques individuelles, les aspects génériques n'en sont pourtant pas absents : l'opposition de l'homme au cochon ou au babouin, ainsi que la mise en question de la possibilité pour un homme d'être πάσσοφος au même titre que le dieu, confronte ce qui est spécifiquement humain à ce qui ne l'est pas, que cela décrive l'animal ou le divin (161c-d). Dans le *Théétète*, la première critique témoigne de façon indirecte de la prise en considération d'un point de vue alternatif sur l'homme. Si nous admirons Protagoras comme un dieu pour l'étendue de son savoir mais aussi pour la fierté de son expression, c'est en raison de ses premiers mots, *i.e.* avoir dit que c'était *l'homme* qui était la mesure. Socrate reconnaît que le génie de Protagoras provient de cette promotion de l'homme au centre de l'attention. Ce début fascine parce que le sophiste n'attribue pas la mesure au cochon ou au babouin. Socrate ne signifie pas par là « tel cochon » ou « tel babouin », comme il le faisait pour les deux individus que caresse un même vent (152b), mais le cochon et le babouin pris en un sens générique. Par analogie, il ressort que l'homme dont parle Protagoras et tel que Socrate le comprend à cet endroit, c'est l'homme compris en un sens générique et possédant un caractère qui le distingue des autres vivants, en raison duquel il mérite toute l'attention. Par conséquent, l'homme-mesure, c'est aussi l'homme en tant qu'espèce qui s'affranchit d'un savoir divin, puisque les dieux n'ont plus d'autorité en matière de connaissance. Le sophiste envisage le devenir d'un monde d'où le divin s'absente et où le savoir est remis aux mains des hommes eux-mêmes, un monde où il n'existe plus de point de vue absolu sur les choses, mais où celles-ci toujours apparaissent, en fonction des conditions qui sont les nôtres. La spécificité de l'humanité tient en son pouvoir de saisir les choses de manière véridique, car il n'existe pas d'autre mode d'appréhension.

³ C'est notamment l'hypothèse de NARCY (1995), p. 318, n. 97 : « la suite du texte platonicien donne une interprétation clairement individualiste » – cet auteur a le mérite de rendre la question explicite, souvent passée sous silence par les commentateurs. Cependant, nous pouvons nous demander si c'est là le fin mot. En retournant aux fondements de la sophistique, nous constatons que celle-ci porte l'accent sur l'homme, pas seulement en tant qu'individu, mais surtout en tant que genre, déplaçant le centre d'attention des dieux et de la nature vers l'homme comme tel. En même temps qu'elle se penche sur l'homme, elle ne peut que viser à l'autonomisation de l'individu. Dès lors, il y aurait pour Protagoras une intrication de ces deux sens, individuel et générique.

Platon reproduit la dualité sémantique du concept d'homme telle que Protagoras la met en œuvre à travers la formule de l'homme-mesure. Toutefois, il la complique d'un troisième niveau au cours de l'« apologie ». L'orateur dont parle Protagoras s'adresse en effet à la Cité, c'est-à-dire à un groupe constitué d'hommes qui a la capacité d'institutionnaliser comme juste pour lui-même une valeur – ce qui constitue son opinion. Si les cités sont, dans leur globalité, l'analogue des individus, il n'en demeure pas moins qu'elles forment des collectivités. Il ne s'agit plus seulement de l'homme en tant qu'individu ni en tant qu'espèce, mais de l'homme en tant que groupe. En d'autres termes, le cadre politique conduit le sophiste à interroger la capacité instituante de l'homme : la Cité, *i.e.* l'homme en tant que collectivité, constitue le seul critère des valeurs politiques, excluant toute référence au juste en soi. Si la question n'est pas envisagée pour la connaissance en général, à ce niveau, la mesure n'est plus l'homme en tant qu'individu. En quoi ce troisième niveau peut-il être compatible avec les deux premiers ?

Le *Protagoras* confronte le sophiste à ce triple niveau de sens. C'est d'abord l'individu, l'élève de Protagoras, l'être qui est sujet aux plaisirs mais qui doit également acquérir la vertu qui a cours dans le groupe auquel il appartient. Ensuite vient l'humanité, l'homme pris en un sens générique qui se trouve dans le mythe, lorsqu'il est question de la genèse des cités. C'est l'homme comme tel, avec ses besoins, ses défauts et ses possibilités qui est mis en question dans l'étude des fondements de la démocratie. En d'autres termes, Protagoras définit l'homme comme l'animal doté d'αἰδώς et de δίκη, les conditions de l'acquisition des valeurs sociales. Reste le dernier niveau, celui des sociétés. La Cité s'entend comme le groupe qui établit les codes moraux en se fondant sur les principes *a priori* que possède chacun. Bref, Protagoras prend en considération les trois niveaux, même s'il n'en parle pas comme d'une mesure – en un certain sens pourtant, le *Protagoras* va même plus loin que le *Théétète*, puisqu'il se penche sur la condition d'une humanité dotée des facultés requises pour s'instituer elle-même sans se référer à un ordre extérieur. Le fait que les cités établissent les lois, c'est-à-dire statuent sur ce qu'est le juste pour les individus qui composent le groupe, signifie qu'elles sont les seules références quant à la valeur du juste et de l'injuste. En d'autres termes, l'homme, en tant qu'il forme des cités, est mesure du juste et de l'injuste, de toutes les normes nécessaires, de la même façon qu'à titre d'individu, il évalue son intérêt propre.

La difficulté relève de la conciliation entre ces niveaux, individuels et collectifs. Si la fonction du σοφός est d'infléchir une disposition afin d'en changer l'orientation, dans l'esprit de Protagoras le procédé s'avère identique selon qu'il s'adresse à un groupe ou à un individu. Dans le *Théétète*, Protagoras ne s'occupe pas de ce qui forme l'homogénéité du groupe et se contente de le considérer comme un individu. En revanche, dans le *Protagoras*, le sophiste se pose la question de l'unité de la Cité. Il se penche sur ce qui assure la cohésion du groupe – dont Justice et Respect constituent les conditions de possibilité – et sur le moyen par lequel l'individu s'intègre à ce dernier : le groupe naît de la cohésion possible des individus. Du point de vue politique du *Protagoras*, le groupe se distingue nettement de l'individu, même si rien

ne prédéfinit le contenu politique et moral qui s'adapte au gré des circonstances en fonction de l'utile. Du point de vue épistémologique développé dans le *Théétète*, Protagoras ne sépare pas dans la constitution des opinions entre le degré individuel et le degré collectif. Penser les valeurs morales comme des opinions lui permet d'étendre le principe de l'homme-mesure aux collectivités, afin d'en faire le cas particulier d'une règle générale. Grâce à cette fusion des niveaux, il libère les cités des concepts de juste, de beau, de bon, dans la mesure où ces concepts intersubjectifs sont traités sur le mode des concepts purement subjectifs (chaud, doux,...). Dès lors, dire que l'homme est mesure, c'est dire d'une part que rien d'extérieur ne lui impose de sens (sens générique), d'autre part que lui seul donne le sens aux choses (sens individuel). Les deux sens du terme homme constituent les faces positive et négative d'une même idée. L'athéisme épistémologique de Protagoras débouche sur un humanisme de la connaissance, où l'homme apparaît comme l'unique point de référence. Penser l'individu, c'est débarrasser – ou priver, selon le point de vue où nous nous plaçons – l'espèce de la possibilité d'une connaissance absolue.

Parce qu'il est doué de facultés morales (respect et justice) et épistémologiques (l'apparaître), l'homme intéresse le sophiste en tant qu'il s'offre comme un terrain disponible à la culture et à l'éducation. Or le meilleur moyen d'agir sur l'individu consiste à agir sur le groupe dans lequel il s'insère, en lui imprimant la direction souhaitée. Dans le *Protagoras*, le sophiste ne passe pourtant pas pour un réformateur politique. Il apprend à se conformer au tissu social, afin d'y exceller par une connaissance du fonctionnement de la démocratie. En réalité, il n'enseigne pas la morale traditionnelle, mais l'usage des principes sur lesquels repose la morale. Dans ces conditions, il revendique un savoir consistant en une connaissance empirique du mode de fonctionnement des cités, afin de déterminer comment y servir au mieux, en exerçant son rôle de citoyen. Le sophiste refuse l'existence du bien comme d'une entité en soi qui s'appliquerait invariablement à tous les êtres vivants ou à tous les groupes d'êtres vivants (333e-334c). Sa conception de la vertu politique ne partage rien avec la morale et se situe sur un plan différent, celui de l'utile et de l'intérêt. De la même façon, dans le *Théétète*, le sophiste se situe sur un autre plan que la vérité : en matière de connaissance, comme en matière d'éthique, il n'y a pas une vérité ou un bien vers lequel tendre, mais un mieux que la tâche de l'expert est de manifester. En conclusion, en choisissant l'homme comme objet d'étude, le sophiste se situe sur un plan différent du philosophe platonicien : penser l'homme pour lui-même, sans faire intervenir un principe extérieur à ce qu'il pourrait façonner au moyen des capacités dont il est immédiatement doué.

Platon présente le protagorisme comme une pensée de l'individu. Même s'il envisage la possibilité que le sophiste décrive également une théorie générique de l'homme, il la conçoit du point de vue de l'homme individuel. Il conduit la réfutation de cette théorie humaine par ce biais : s'il n'y a pas de principe en dehors de l'homme, alors plus rien n'est garanti et tout passe par les individus, *i.e.* tout est réduit à des perceptions ou à des intérêts individuels.

Platon refuse d'attribuer à Protagoras une conception de l'homme générique différente de la somme des hommes individuels, de l'homme en tant qu'homme et non en tant qu'individu. Toutefois, faire de l'homme en tant qu'homme la référence aurait des implications autres que la simple généralisation de celles de l'homme en tant qu'individu. Pourquoi Platon ne peut-il accepter un monde régi par une logique de degrés, où chacun possède un point de vue différent sur la chose et où certains prétendent mieux connaître les choses que d'autres ? Parce que, de son point de vue, cela repousse sans cesse les limites de la discussion, laissant toujours la porte ouverte à un nouvel argument, à un retournement ou, tout simplement, à un refus du dialogue. Le savoir qui provient de l'expérience ne rencontre jamais qu'une stabilité analogue aux objets de l'expérience, en d'autres termes un savoir en devenir, toujours susceptible d'être modifié, voire invalidé. Dans un tel monde, la pensée a renoncé au mouvement qui mène à *la* vérité. Elle s'arrête sur un savoir qu'elle façonne à partir de l'expérience. Pour cette raison, Platon place la vérité dans les Formes, séparées des individus, car ceux-ci n'en reçoivent ou n'en donnent jamais qu'un aspect. Le monde des experts, tel que le décrit Protagoras, ne possède pas de τέλος. Sachant qu'il possède le savoir en lui-même et qu'il est seul responsable de l'opinion droite qu'il se forme sur le meilleur, le σοφός ne cherche pas un objet de savoir toujours à distance mais jette un regard rétrospectif sur ce qu'il a acquis, afin de produire une image de ce mieux. C'est pourquoi, du point de vue de Platon, l'expert protagoréen est bien un σοφός et rien que cela, convaincu de la validité de son savoir et incapable de le remettre en question.

À travers le *Théétète* et le *Protagoras*, Platon développe une exégèse contradictoire à l'égard du sophiste. Partagé entre fidélité et critique, il dresse un tableau ambigu. Il offre en effet toutes les clés pour une interprétation philosophique de Protagoras, pratiquant une herméneutique qui le conduit à développer plusieurs arguments restés inachevés (du moins dans l'état de nos connaissances)⁴. Dans ces conditions, il rend possible la reconstitution des principes de cette pensée profondément démocratique, tant du point de vue épistémologique que politique. Il ressort de sa « retranscription » qu'en se centrant sur l'homme, cette pensée justifie et défend le modèle de la politique athénienne (même s'il peut être amélioré), autant qu'une conception du savoir fondée sur l'expertise et la véracité du phénomène. Cependant, afin de dissimuler sa dette conceptuelle à l'égard de Protagoras, fût-elle négative, Platon insiste sur les travers de cette théorie, parfois moins discutables qu'il ne l'affirme (*e.g.* le fait de pratiquer des leçons payantes). Il incite en outre son lecteur à considérer que, lorsque le sophiste interroge de façon pertinente, il le fait pour de mauvaises raisons, dans la mesure où il ne poursuit que son intérêt personnel. Enfin, face à la question la plus délicate qu'il permet de soulever, à savoir la mise en cause d'un système de référence transcendant, Platon néglige la

⁴ En ce sens, la mise en cause du montage effectué autour de la doctrine protagoréenne, *i.e.* son association aux thèses sensualistes et mobilistes, constitue un cas d'*elenchos* socratique valide destiné à attirer l'attention sur la thèse protagoréenne elle-même, en la débarrassant des opinions annexes contradictoires, le but étant d'arriver à un test de la validité de l'homme-mesure de Protagoras pour lui-même.

possibilité évoquée par Protagoras, *i.e.* de ne pas chercher ailleurs que dans l'homme. De sa réfutation de Protagoras, Platon puise la nécessité de fonder la vérité autrement que sur la relativité des individus. Il manque cependant de reconsidérer le modèle que le sophiste met à sa disposition, à savoir celui de l'homme, qui aurait encore demandé à être pensé en tant qu'homme. Dès lors, si la contribution de Protagoras à l'histoire de la philosophie résidait en un seul point, ce serait dans le fait d'avoir attiré l'attention sur cette option, malheureusement restée négligée. Si le sophiste paraît si moderne à nos yeux, sans doute est-ce parce que nous avons trop longtemps refusés de l'être.

Table des matières

<i>Remerciements</i>	2
<i>Introduction</i>	3
Que signifie hériter ?	3
Mise en question : lire l' « apologie »	5
Perspective	12
Avertissement	13

PREMIERE PARTIE :

L'IDEE D'UNE SCIENCE DE LA MESURE

<i>Parler de mesure</i>	15
<i>Chapitre I : L'homme-mesure, un fragment questionné</i>	18
Un ouvrage, mais lequel	18
Qu'est-ce qu'une chose	19
Si c'est un homme	21
To be or not to be	22
Garder la mesure	24
<i>Chapitre II : Quelle mesure pour le Protagoras</i>	25
Le principe de l'hédonisme	26
La métrétique : un art du salut	31
L'idée d'un calcul hédoniste	39
Art de la mesure et savoir sophistique	42
<i>Chapitre III : Metron et phénomène, ou le cas du Théétète</i>	44
« La science, c'est la sensation »	45
La mesure : sujet, objet, relation	48
Le mobilisme et la « doctrine secrète »	51
Sensation et opinion	61
Cohérence de la construction	68
Premiers constats	73
Une anticipation : le Cratyle	75
Critère et mesure	79
<i>Chapitre IV : Le Politique ou l'institution d'une science de la mesure</i>	88
Discours et plaisirs	88
Les deux métrétiques	89
Une mesure convenable	93

Chapitre V : La mesure et le bien	98
Une définition de la mesure	98
Comment mesurer les plaisirs	103
Une place privilégiée	105
La juste mesure, la symétrie et le bien	112
Pour une science de la mesure	116
Chapitre VI : La mesure du divin	119
Un retour déguisé	119
La mesure comme principe de législation	120
L'assimilation à dieu	123
Une mesure pour quel dieu ?	127
Fonction de la mesure	128
Esquisse d'une théorie de la mesure	130
Épilogue à la première partie	135

DEUXIEME PARTIE :

POUR UN NOUVEL USAGE DES CONCEPTS

Le principe du semblable	139
Chapitre VII : Le sophiste devant la contradiction	140
Pourquoi des sophistes	140
Y a-t-il des professeurs de vertu ?	140
Le sophiste à l'épreuve de la connaissance	142
Le parti de la contradiction	143
Démocratiser la discussion	143
Comment contredire	156
L'impossibilité de contredire et le problème de la vérité	170
Résoudre la contradiction	175
Chapitre VIII : L'éducation morale et politique	177
Les bribes d'un enseignement protagoréen	177
Les experts : Athènes	178
Le sophiste vu par la foule	179
L'objet du sophiste	182
Enseigner la Cité	184
Modèle sophistique vs modèle platonicien	188
La langue au service de la culture	191
La fonction de la loi	195
Le sophiste éducateur	196
Chapitre IX : Science vs expertise	200
Le sophiste comme expert	200
Une redéfinition du savoir	200
Renforcer le discours faible	207
Le principe du meilleur	209

Une analogie : les arts et les flatteries _____	214
L'expertise selon Platon : une compétence pronostique _____	217
La temporalité de l'expertise _____	223
Chapitre X : Le sophiste face au dialogue _____	226
La ressemblance comme principe de la discussion _____	226
Le dialectique de l' « apologie » _____	232
La méthode de discussion _____	232
Un discours contre les discours _____	236
Chapitre XI : La réfection du langage _____	240
La grammaire selon Protagoras _____	240
Une illustration : le poème de Simonide _____	242
La nécessité d'un langage plus adéquat _____	244
Le projet d'une langue nouvelle selon Platon _____	248
Chapitre XII : L'unité de la vertu _____	252
La ressemblance des parties _____	252
L'incompatibilité des parties _____	260
Chapitre XIII : La mémoire ou l'épreuve de l'identité _____	266
Savoir et souvenir sont-ils conciliables ? _____	267
La réponse de Protagoras _____	269
La réponse de Platon _____	275
Mise en question de la réminiscence _____	276
Les modèles de la mémoire dans le <i>Théétète</i> _____	279
Condamné à l'absence d'unité _____	284
Conclusion : L'expert, mesure des choses _____	287
La vérité selon Protagoras _____	287
L'homme selon Protagoras _____	289
Annexe I : Traduction de l' « apologie de Protagoras » _____	295
Annexe II : Les occurrences de metron _____	297
Bibliographie _____	298