



Interroger la philosophie politique grecque, de Protagoras à Platon, en passant par les poètes

Mario Ionuț Maroșan

► To cite this version:

Mario Ionuț Maroșan. Interroger la philosophie politique grecque, de Protagoras à Platon, en passant par les poètes. *Gnosis. Journal of Philosophy*, 2021, 19 (1), pp.17-28. hal-03336142v2

HAL Id: hal-03336142

<https://hal.science/hal-03336142v2>

Submitted on 9 Nov 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

GNØSIS

Université Concordia University | Montréal, Québec, Canada



Graduate Journal of Philosophy | Revue d'études supérieures de philosophie
Volume XIX, Numéro/Number 1
2021

Interroger la philosophie politique grecque, de Protagoras à Platon, en passant par les poètes

Mario Ionuț Maroșan, Doctorant en philosophie politique (Université Laval)

Introduction : Platon, héritier de Protagoras

Platon est un philosophe, « Protagoras est un sophiste, les sophistes sont les ennemis [des philosophes], donc Protagoras est un ennemi de Platon » (Gavray 2017). Or, une lecture attentive des dialogues platoniciens – surtout du *Protagoras* et du *Théétète* – met précisément en lumière le fait que la relation entre Platon et Protagoras, entre philosophie et sophistique, est bien plus complexe que l'antagonisme habituellement pointé du doigt : force est de constater que Platon prend très au sérieux Protagoras, et qu'il prend considérablement appui sur ses idées pour mettre sa propre pensée en mouvement. C'est par là que Platon s'interroge sur l'enseignement de la vertu et la connaissance du réel. Dès lors, il devient pertinent d'attirer l'attention sur un certain héritage protagoréen chez Platon, c'est-à-dire d'un « Platon, héritier de Protagoras »ⁱ. Cela dit, une telle filiation entre Platon et Protagoras ne semble en apparence pas vraiment aller de soi, elle paraît plutôt délicate : les commentateurs des dialogues platoniciens s'entendent généralement sur une lecture qui oppose les deux penseurs, et non qui les lie, ou qui seulement tenterait de les rapprocher

Dans ces conditions, on est en droit de se poser la question suivante : quel est l'intérêt de faire appel au concept d'héritage ? Suivant l'approche de M.-A. Gavray, il apparaît que le concept d'héritage porte en lui une signification et un sens beaucoup plus larges et intéressants que l'usage étroit qui en est fait habituellement : lorsqu'on hérite de quelque chose, on ne le fait pas volontairement (par exemple, on découvre à notre plus grande surprise qu'on hérite du patrimoine d'un membre de la famille décédé) et c'est pourquoi un héritage est souvent une instance par rapport à laquelle on est obligé de se prononcer, de prendre position et de réagir. En ce sens, Platon – même s'il ne se présente pas comme le digne héritier de Protagoras mais plutôt comme son rival – apparaît comme un héritier dans la mesure où il doit faire avec l'héritage protagoréen de son époque et qu'il doit se positionner par rapport aux idées protagoréennes, ce qui va alors lui

permettre de mettre sa pensée en mouvement et ultimement de faire progresser sa propre démarche philosophique (Gavray 2017a, 7-10 ; 2017b).

Dès lors, faire appel au concept d'héritage présente un véritable intérêt car, dans un premier temps, cela permet de dépasser – d'aller par-delà – la conception réductrice de la relation qui serait exclusivement antagoniste entre la démarche platonicienne et celle protagoréenne, et dans un second temps, d'ouvrir la voie vers une compréhension plus approfondie et nuancée de la pensée même de Platon, qui, « dans [le *Protagoras*], atteint, pour la première fois, le stade de la synthèse ». À partir de là, elle permettra de prendre à contre-pied « l'opinion qui prévaut, selon laquelle [le mythe de Protagoras] n'est qu'une histoire qui constitue un intermède plaisant à l'intérieur d'un dialogue admirablement composé certes, mais qui, se terminant sur une conclusion paradoxale, ne présente pas beaucoup d'importance », et de réfléchir sur cet héritage (Brisson 1975, 7-10).

Or, afin d'accompagner cette analyse d'un véritable effort de clarté et de synthèse, trois sections importantes structureront notre argumentation. Cette division argumentative repose sur l'idée selon laquelle le *Protagoras* permet de dégager trois conceptions de ce qu'est la vertu, conceptions qui impliquent à leur tour trois conceptions politiques (Brisson 1975, 32) : (i) celle, traditionnelle, des poètes ; (ii) celle, démocratique, des sophistes, où le savoir équivaut à l'art ; (iii) celle, aristocratique, des philosophes, où le savoir équivaut à la science et où il y a science politique. Dans ces conditions, le présent article défend la thèse selon laquelle la philosophie politique platonicienne et la philosophie politique protagoréenne entretiennent un rapport plus complexe que l'opposition radicale généralement soulignée, étant donné l'héritage protagoréen de Platon. Ainsi, c'est précisément au moyen d'une analyse du *Protagoras* – dialogue fondamental, selon nous, pour circonscrire la réflexion politique de Platon – qu'il devient possible de dégager trois conceptions politiques qui constituent le contexte de Platon, permettant dès lors de mieux situer sa propre politique. Car dans un certain sens, afin d'inscrire dans la nouveauté et saisir toute l'ampleur des particularités platoniciennes, si la réflexion de Platon (et notre compréhension de celle-ci) repose sur une compréhension et une connaissance solide de la tradition dans laquelle elle s'insère, cela exige une circonscription de l'ancien en ses limites afin de comprendre comment Platon s'est justement risqué à les franchir.

§1 – Sur le contexte : la place du mythe dans la réflexion politique platonicienne

Cependant, entreprendre une telle analyse implique à ce stade de notre réflexion – notamment dans l’optique de construire une réflexion philosophique enracinée dans des bases solides – de nous pencher brièvement sur le contexte du *Protagoras* et du mythe autour duquel précisément la philosophie politique protagoréenne, et par extension, la philosophie politique de Platon se percutent : la place du mythe dans la réflexion politique platonicienne est fondamentaleⁱⁱⁱ. À cet effet, force est de constater que « chez Platon, le recours habituel au mythe, quand la cité est concernée, s’inscrit dans une vaste entreprise de sacralisation du politique », et c’est précisément pourquoi cette démarche platonicienne « ne vise pas prioritairement, à sauver le vieil héritage d’une religion civique atteinte de sclérose et menacée par plusieurs courants de pensée ; elle est essentiellement liée à la conviction que le politique ne peut être à lui-même son propre fondement et que seule une réalité transcendante, dont l’expression du sacré est propre à suggérer la présence, doit être au principe de toute communauté humaine véritable » (Motte 1990, 219-220). En ce sens, le contexte du recours au mythe dans le *Protagoras* prend une dimension tout à fait politique dans le mouvement de la pensée de Platon.

Dans ces conditions, le mythe de Protagoras (319c – 322d), véritable mythe fondateur de la démocratie, s’inscrit dans l’argumentation de Protagoras en tant que première partie « d’un très long discours suivi par lequel le sophiste répond à une objection de Socrate mettant en cause sa prétention à enseigner l’art politique, la *πολιτική τέχνη* (*politiké techne*) » (en ce qui concerne le mythe de Protagoras comme mythe fondateur de la démocratie, voir aussi : Motte 1990, 221). Aux yeux de Socrate, la preuve que l’art politique n’est pas enseignable se déploie sur deux niveaux : (i) au niveau de la vie privée, force est de constater que « les plus savants et les meilleurs [des Athéniens] se révèlent incapables de transmettre aux autres la vertu qu’ils possèdent » (*Protagoras*, 319e), comme, par exemple, Périclès en tant qu’homme politique des plus habiles, ne peut transmettre à ses fils l’art politique ; (ii) au niveau de la vie publique, les Athéniens font appel à des experts pour les enjeux techniques – par exemple, à des constructeurs de navires – car les conseils des non-experts sont intolérables, et pour ce qui est « des intérêts généraux de la cité, on voit se lever indifféremment, pour prendre la parole, architectes, forgerons, corroyeurs, négociants, marins, riches et pauvres, nobles et gens du commun, sans que nul citoyen n’y trouve à redire [: voilà la preuve que les Athéniens] ne considèrent pas [l’art politique] comme enseignable » (Motte 1990).

C'est alors que Protagoras, pour précisément répondre aux objections de Socrate qui « sont particulièrement habiles en ce qu'elles entreprennent Protagoras sur son propre terrain : il est l'ami de Périclès et partisan, comme lui, du régime démocratique », prend par les cornes le fardeau de la preuve et s'engage dans un discours avec comme point de départ un mythe qui rend compte des origines de l'homme^{iv}. Pour faire court, on y apprend qu'avant de « produire au jour les espèces mortelles qu'ils ont façonnées avec les éléments, les dieux chargent Prométhée [littéralement celui qui comprend d'avance, le *prévoyant* – « pro »] et Epiméthée [celui qui comprend qu'après-coup, trop tard – « épi »] de repartir entre elles, d'une manière convenable, les capacités (*δυνάμεις*; *dunámeis*) indispensables à leur subsistance et à leur survie », sauf qu'Epiméthée, « qui obtient de pouvoir accomplir seul cette distribution, mais à qui l'esprit de prévoyance fait manifestement défaut, – ainsi que le laisse pressentir son nom, – pourvoit généreusement les espèces animales de capacités dont elles ont besoin », mais lorsque le tour de l'espèce humaine vient, il ne reste plus de quoi les pourvoir : Prométhée constate alors « l'état de nudité, sans chaussures, sans vêtements, sans armes » (*Protagoras*, 321c) des hommes (Motte 1990, 221). Pour rectifier la situation, ces hommes reçoivent en don le feu et l'habileté technique (*ἐντεχνος σοφία*; *entekhnos sofia*) :

Ainsi pourvus, à leur naissance, des ressources nécessaires à la vie, les hommes se mettent à fabriquer des autels et des statues de dieux, à instituer la parole et les noms, à inventer les arts offrant de quoi s'abriter, se vêtir et se nourrir. Toutefois, vivant dispersés, ils sont la proie facile des animaux. Ils cherchent donc à se grouper dans des cités, mais comme la *πολιτική τέχνη* (*politiké techne*) leur fait défaut, ils ne peuvent de se léser entre eux ; ils recommencent donc à se disperser et à périr. C'est alors qu'intervient Zeus, inquiet pour la survie de l'espèce. Il charge Hermès [lequel nom sert de racine à la notion d'herméneutique] de porter aux hommes Respect (*αἰδώς*; *aidōs*) et Sentence divine (*δίκη*; *dikē*) “afin qu'existent ces ensembles harmonieux (*κόσμοι*; *kosmoi*) que sont les cités” et que se forment des liens d'amitié (*φιλία*; *philiā*). Mais pour qu'un tel résultat soit atteint, il importe qu'Hermès repartisse ces dons autrement que l'ont été les autres arts. Si un seul médecin, par exemple, suffit pour beaucoup de profanes, il importe, au contraire, que chaque homme ait sa part d'*αἰδώς* (*aidōs*) et de *δίκη* (*dikē*), “car il ne pourrait y avoir de cité, précise Zeus lui-même, si seul un petit nombre en était pourvu comme dans les autres arts ; et tu institueras en mon nom cette loi : celui qui est incapable de participer à l'*αἰδώς* (*aidōs*) et à la *δίκη* (*dikē*) doit être mis à mort comme un fléau de la cité (322d)” (Motte 1990, 222).

Ce mythe permet alors concrètement à Protagoras d'effectuer un double mouvement : dans un premier temps, il réussit à retourner la première des objections socratique – celle au niveau de la vie publique – et à justifier le comportement politique des Athéniens ; dans un second temps, et ce en s'appuyant sur le mythe dans la suite de son discours, de démontrer que la vertu politique

s'enseigne et ainsi renverser la deuxième objection socratique – celle au niveau de la vie privée ; ce qui, au final, va permettre à Protagoras de légitimer le salaire qu'il réclame à ses disciples sur la base de son aptitude – modeste – à les accompagner vers l'excellence (328b)^v.

Le principal intérêt de ce bref survol contextuel du mythe de Protagoras autour duquel la philosophie politique protagoréenne, et par extension, la philosophie politique de Platon se percutent, repose sur l'idée selon laquelle ce mythe s'intègre précisément dans « le *Protagoras*, comme la contre-partie, au plan de l'éthique et de la politique, de la doctrine platonicienne, dont ce dialogue présente une première expression systématique », du moment que le *Protagoras* « récapitule et organise les résultats des recherches amorcées dans les dialogues antérieurs, annonçant, par-là, la *République* » : c'est pourquoi, selon L. Brisson (1970), « c'est dire à quel point une analyse du mythe de Protagoras s'avère importante, non seulement parce qu'elle nous révèle l'essentiel de la doctrine éthique et politique de Protagoras et, par choc en retour, l'essentiel de celle de Platon qui, dans ce dialogue, atteint, pour la première fois, le stade de la synthèse, mais aussi parce qu'elle nous force à relier l'affrontement de ces deux doctrines à la pratique sociale de l'Athènes des V^e et IV^e siècles » (9-10). Dans ces conditions, en nous appuyant sur les briques posées jusqu'à présent – en ce qui concerne l'idée d'héritage protagoréen chez Platon, et la compréhension de la philosophie politique de Platon comme une contre-entreprise se solidifiant et se renforçant à la fois en opposition et en réponse à la position politico-éthique de Protagoras – il en résulte précisément la possibilité de dégager trois conceptions de la vertu dans le *Protagoras*, qui impliquent à leur tour trois postures politiques.

§2 – Sur la conception traditionnelle des poètes : analyse des œuvres littéraires

Première conception : les poètes enseignent la vertu par le biais des œuvres littéraires. Concrètement, dans le *Protagoras*, cette conception traditionnelle correspond à la partie de l'analyse du poème de Simonide (338e – 346a). Cette analyse se décline en trois mouvements. D'abord, une interrogation vis-à-vis de la signification du poème se déploie : ainsi, selon M.-A. Gavray (2017a), cette analyse « ne se limite pas plus à s'approprier le discours moral et les vers de l'auteur, mais elle s'interroge sur la composition globale de l'œuvre et sur son degré de rectitude » (221-222). Pourquoi ? Parce qu'il importe ici précisément de procéder à une vérification de « la justesse des propos, à en évaluer la pertinence par une analyse détaillée de l'expression du vocabulaire et de la métrique » en étudiant, par exemple, l'emploi d'un terme et la cohérence – ou

bien le manque de celle-ci – dans le contexte général (222). Ensuite, c'est un effort de division des parties du poème qui succède : en isolant les parties, il devient possible de les confronter afin de faire ressortir à la surface toute cohérence ou incohérence dans les propos, et c'est pourquoi il convient ici d'examiner avant tout « la concordance de la chronologie ou les oppositions entre les strophes » (222). Enfin, l'analyse aboutit à l'élaboration d'un commentaire critique visant à arracher au poème ses vérités, c'est-à-dire sa *raison d'être* et surtout les leçons sur la vertu, l'éthique et la politique : force est de souligner que ce dernier des trois mouvements « dépasse le stade de l'assimilation de la langue et du message moral pour entreprendre une forme de production [car,] rendre raison, c'est produire un [discours] argumenté qui repose sur une compréhension du message, tant du point de vue du fond que de la forme » (222).

Or, la posture politique qui est ici sous-entendue par l'enseignement de la vertu par le biais de la poésie s'inscrit dans la tradition du moment que « la conception traditionnelle [des poètes comme professeurs de vertu – et par extension d'éthique et de politique], ne [remet] pas en cause la cité telle qu'elle est » : force est alors de constater que « cette conception traditionnelle ne cadre plus avec l'Athènes des V^e et IV^e siècle, qui se transforme rapidement aux plans de l'économie, de la société et de la politique » (Brisson 1975, 32). Dans ces conditions de changements dans la cité, sophistes et philosophes vont remplacer les poètes en fondant la vertu sur le savoir.

§3 – Sur la conception démocratique des sophistes : savoir et art

Deuxième conception : les sophistes – avec Protagoras en tête car il est le plus réputé d'entre eux – font correspondre le savoir à l'art. Toutefois, il ne s'agit pas ici d'une conception moniste – unifiée – de l'art, mais plutôt de l'art compris sous sa forme pluraliste et plurielle : l'art est appréhendé sous ses sens multiples. Concrètement, cela signifie qu'aux yeux des sophistes, cette conception de l'art « commande une tripartition fonctionnelle de la cité, aboutissant à une bipartition plus élémentaire » : l'art politique – qui comprend en un sens aussi l'art militaire en tant qu'une des parties qui le constituent – est garant de la cohésion sociale et de la protection de la cité, tandis que l'art démiurgique « procure [à la cité] l'équipement et la nourriture dont elle a besoin » (33). Une telle conception renferme les germes de la démocratie.

Pourquoi ? Parce que, pour Protagoras, la cité qu'il esquisse à la fois entre les lignes du dialogue qui porte son nom mais aussi de manière plus explicite (320d – 322d) a comme point de départ le principe selon lequel tous les citoyens prennent part à l'art politique, c'est-à-dire qu'ils

ont la possibilité de prendre la parole en assemblée ou lors de toute discussion autour des enjeux politiques de la cité, et ce précisément du moment qu'ils sont dotés de l'*αἰδώς* (*aidōs*) et de la *δίκη* (*dikē*) (33). Par conséquent, Protagoras justifie son propre rôle d'enseignant de l'art politique dans cette société démocratique où tous sont pourtant d'emblée investis des vertus nécessaires pour prendre part à la chose politique par l'idée que « ceux qui veulent diriger les autres doivent développer cet art auquel, comme tous, ils ont part en se soumettant à un apprentissage qui s'apparente à celui propre à toutes les espèces d'art démiurgique, et dont les sophistes se prétendent les dispensateurs » : de ce fait, Protagoras et les autres sophistes – aussi, pourrait-on souligner, Protagoras, *mieux* que les autres sophistes – fondent l'enseignement de la vertu en tant qu'apprentissage d'un savoir qui équivaut à un art sur une posture politique d'ordre démocratique (33). Or, si la philosophie politique protagoréenne tire manifestement dans le sens de la démocratie, la philosophie politique de Platon se met en mouvement en répondant par opposition à cet héritage : *c'est le passage de l'art politique à la science politique.*

§4 – Sur la conception aristocratique des philosophes : savoir et science

Troisième conception : les philosophes – tel Platon – associent le savoir à la science. Avec précisément ce point de départ, force est de constater qu'il en découle une conception de ce qu'est la vertu inscrite dans le cadre de la cité idéale platonicienne. À cet effet, L. Brisson insiste sur le fait qu'il « n'est pas nécessaire d'attendre la *République* pour en prendre conscience » puisque « sur beaucoup de points, le *Protagoras* préfigure la *République* » et par conséquent, une lecture attentive met en lumière une véritable correspondance entre les deux dialogues du moment que « la discussion sur les quatre couples de vertus, qui constitue la seconde partie du *Protagoras*, se présente comme l'arrière-plan du livre IV de la *République* » (33). Cela se présente de la sorte : dans la *République*, la première classe, celle des philosophes au pouvoir, correspond à la *σοφία* (*sophiā*) qu'on retrouve dans le *Protagoras* (*République*, 428b – 429a) ; la deuxième classe, celle des gardiens, équivaut à l'*ἀνδρεία* (*andreia*) (*République*, 429a – 430c) ; « la troisième classe est soumise à la *σωφροσύνη* (*sōphrosúnē*), commune aux deux autres classes » (*République*, 430d – 432b) et c'est ce qui conduit au fait que seule « une tripartition de ce genre rendra possible l'*ὁσιότης* (*hosiôtēs*) et fera naître la *δίκη* (*dikē*) » (*République*, 432b – 434c) (33-34). Bien qu'une explication plus en détails de ces correspondances nous éloignerait trop de notre analyse, il convient de nous rapprocher de cette dernière en constatant que notre hypothèse sur la place

fondamentale du mythe dans la réflexion politique platonicienne se voit justifiée et renforcée par cette organisation de la cité, qui semble correspondre à l'organisation qu'on retrouve dans le mythe de Protagoras : c'est pourquoi, selon L. Brisson, force est de constater que la « trifonctionnalité y joue un rôle essentiel, et, d'une certaine façon, engendre une bipartition, où les deux premières classes, fortement apparentées, se distinguent de la troisième » (34). Or, il convient de ne pas traiter ce passage tel un fragment, mais de le comprendre dans son contexte.

Une lecture attentive au contexte permet de dégager le fait que dans la mouvance de la pensée platonicienne, il n'y a pas seulement une distinction superficielle entre la classe des producteurs et celle des gardiens et des philosophes, mais une séparation fondamentale : la conséquence la plus importante tient au fait qu'au final, les « seuls vrais détenteurs de la vertu sont les gardiens et les philosophes-gouvernants, c'est-à-dire, très précisément, ceux-là qui, grâce à l'éducation, ont accès, à des degrés divers, à la science » (34). En partant de là, il est possible de voir émerger dans notre analyse de la philosophie politique de Platon une ouverture vers le rapprochement entre la posture quasi-mystique du philosophe, qui « au terme d'une ascèse qui a délié [son] âme de tout ce qui est sensible, [peut] contempler l'intelligible manifestant la vertu qu'il [lui] reviendra de réaliser en pratique », et la cité, non pas démocratique mais aristocratique, qui représente la condition et l'arrière-fond politique rendant possible le projet de Platon (34). Il n'est donc pas anodin que pour ce dernier, d'une part, les pratiquants de l'art démiurgique ne devraient pas avoir leur mot à dire dans les enjeux politiques de la cité (*République*, 428b – 429a), et que d'autre part, le fait d'acquérir la science – qui équivaut à la vertu – n'est pas le fruit d'un apprentissage, mais l'effet « d'un long entraînement qui consiste à se dépouiller du sensible, pour se tourner vers l'intelligible ». C'est pourquoi, selon Platon, « l'éducation [...] est l'art de tourner cet organe même (l'œil de l'âme) et de trouver pour cela la méthode la plus facile et la plus efficace ; elle ne consiste pas à mettre la vue dans l'organe, puisqu'il la possède déjà ; mais, comme il est mal tourné et regarde ailleurs qu'il ne faudrait, elle en ménage la conversion » (*République*, 518d ; Brisson 1975, 34). Faire appel à ce passage de la *République* permet de résoudre la difficulté qu'on retrouve dans le dialogue qui nous intéresse pour mieux comprendre Platon, soit à la fin du *Protagoras*. Ainsi, si Socrate soutient que la vertu est une science non-enseignable et Protagoras, que la vertu n'est pas une science, mais qu'elle est enseignable (*Protagoras*, 361a ; Brisson 1975, 34), c'est parce que l'approche de Platon est en rupture avec celle de Protagoras : la vertu, pour

Platon, est une science – et non un art – qui ne peut pas procéder d'un réel apprentissage, mais plutôt d'une « conversion intellectuelle » (35).

Tout compte fait, l'approche philosophique de Platon nous semble désormais plus accessible si on la considère à la lumière de la théorie des formes intelligibles, théorie qui permet en plus de résoudre les difficultés émergeant de la lecture du *Protagoras*. Pourquoi ? Parce que, dans un premier temps, ces formes intelligibles « participent entre elles selon des règles données [et] le problème des rapports entre la vertu en général et les diverses vertus particulières devient un cas particulier de ce type de participation », et dans un second temps, la connaissance de ces formes intelligibles – et donc de la science même – passe par la réminiscence qui transcende – dépasse – la forme d'apprentissage conventionnelle sous-entendue par l'approche protagoréenne (35). Le *Protagoras* permet alors de dégager cette troisième conception de ce qu'est la vertu qui implique à son tour une orientation politique, soit celle aristocratique des philosophes où savoir équivalait à science. Le *Protagoras* permet aussi :

[de faire correspondre] les dialogues de la première période et la *République*. En effet, il fait une première synthèse des résultats partiels obtenus grâce aux diverses discussions mises en œuvre dans l'*Euthyphron*, qui porte sur l'ὁσιότης (*hosiôtēs*), dans le *Charmide*, qui porte sur la σωφροσύνη (*sōphrosúnē*), dans le *Lachès*, qui porte sur l'ἀνδρεία (*andreíā*), et dans le *Ménon*, qui étudie les rapports entre la σοφία (*sophiā*), l'ἐπιστήμη (*epistēmē*) et la vertu en général. Or, cette synthèse [...] correspond, dans le détail, à l'organisation générale que développe la *République*, qui a pour thème la δίχνη (*dikē*). Par ailleurs, [...], le *Protagoras* présente l'affrontement de cette première synthèse avec la doctrine éthique et politique de Protagoras, dont le mythe constitue l'expression la plus élaborée[:] le mythe de Protagoras nous apparaît comme l'une des faces de ce diptyque, dont l'autre face est, dans sa forme définitive, la *République* (Brisson 1975, 35-36).

En permettant cet affrontement, le *Protagoras* contribue à une meilleure compréhension du mouvement de la pensée platonicienne – par la négative dans un premier temps, et par la positive dans un second temps. Ainsi, on se retrouve directement plongé au cœur de ce qui intéresse aussi Platon, c'est-à-dire le projet de réforme politique. Il n'est pas anodin que Platon insère la question de l'efficacité en matière politique dans l'arrière-fond de l'échange entre Socrate et Protagoras : Platon inscrit l'enseignement protagoréen, d'où la comparaison avec la pratique du médecin en matière de santé, dans la réflexion politique et la question d'efficacité (Demont 2003, 114). Le *Protagoras* se présente dès lors comme un dialogue platonicien déterminant – dans le développement du platonisme politique –, voire décisif dans la mise en place de la dialectique philosophie-sophistique : ces deux faces étant unies dans la mesure où elles sont séparées.

Conclusion : la philosophie politique de Platon

Si Platon doit faire avec l'héritage protagoréen de son époque et qu'il doit positionner sa philosophie politique par rapport à la posture démocratique de Protagoras, c'est aussi ce qui va lui permettre de mettre sa pensée en mouvement et ultimement de faire progresser son propre projet de réforme politique. C'est pourquoi nous pensons que la philosophie politique platonicienne et la philosophie politique protagoréenne entretiennent un rapport ambigu, par-delà l'opposition radicale qui est habituellement soulignée : c'est-à-dire suivant la construction d'un chemin de pensée autant dans la continuité que dans la rupture ; *continuité dans la rupture et rupture de la continuité*. Il convient donc, afin de pénétrer l'esprit du platonisme politique, de situer et contextualiser Platon par rapport aux autres conceptions politiques se déployant à son époque. Or, c'est précisément ce que notre étude du *Protagoras* a cherché à faire, du moment que ce dialogue permet de dégager trois conceptions de ce qu'est la vertu : situant le platonisme entre les poètes et les sophistes, avec Protagoras en tête. Autrement dit, alors que Protagoras s'efforce de fournir une justification naturelle par le biais du mythe à la démocratie en place, Platon s'oppose au système démocratique qu'il va chercher à remplacer par une forme « d'aristocratie fondée non plus, comme l'ancienne dont il tire son origine, sur la naissance et la richesse, mais sur la connaissance comprise comme science de l'intelligible » du moment qu'aux yeux de Platon, la politique n'équivaut pas à un art, « c'est-à-dire un savoir se fondant sur l'*opinion*, dont l'objet est le sensible, qui est persuadée et à laquelle peuvent effectivement participer tous les hommes » (Brisson 1975, 36). Le platonisme fait de la chose politique une science « se fondant sur l'*intellection*, dont l'objet est l'intelligible, qui peut être véritablement enseignée et à laquelle ne peuvent participer que les dieux et un tout petit nombre d'homme » (36). C'est pourquoi ce refus de faire équivaloir politique et art conduit la philosophie politique de Platon vers l'affirmation que seuls les philosophes peuvent diriger la cité car ils détiennent la science politique, et que l'enseignement sophistique est faux. Ces deux idées fortes platoniciennes ont traversé l'histoire des idées et persistent toujours avec vigueur aujourd'hui, pour le meilleur ou pour le pire. Si nous avons démontré le fait qu'on peut parler d'un Platon héritier de Protagoras, force est de constater que nous pouvons aussi ouvrir sur un « nous », *héritiers* de Platon. Néanmoins, nous pouvons prendre position et réagir vis-à-vis de cet héritage : pour ne pas le subir, ce qui supposerait d'en véhiculer les idées (et les conceptions) de manière passive. Cela implique alors une prise de position à son égard : en ce sens, une posture critique vis-à-vis de l'héritage platonicien.

Notes

ⁱ C'est pourquoi, selon M.-A. Gavray (2017) pp. 8-9 : « Platon accorde une place de choix et un traitement particulier à Protagoras. Seul d'entre les sophistes, il le fait traverser l'ensemble du corpus, le nomme dans le plus grand des textes, lui consacre deux Dialogues à des périodes différentes, qui se présentent comme des œuvres construites autour de thèses protagoréennes. Dans le *Sophiste*, Protagoras est le seul sophiste nommé, comme s'il devait être considéré comme un modèle du genre (232d). [...] Dans le *Théétète* encore, il interroge Protagoras sur le fond de sa doctrine, y reconnaissant une conception du monde et une définition possible de la connaissance. Les efforts prêtés par Socrate pour en donner une défense adéquate mériteraient d'être perçus comme autant de gages de l'importance qu'il attribue à ce sophiste ».

ⁱⁱ À ce sujet : M.-A. Gavray (2017) pointe vers l'héritage protagoréen chez Platon tout en inscrivant cet héritage dans la thématique classique de l'opposition entre sophistique et philosophie (voir pp. 345-354) ; L. Bodin, *Lire le Protagoras. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*, Paris, Les Belles Lettres, 1975 attire notre attention, par le biais d'une étude purement philologique, sur l'opposition entre la structure d'argumentation de Protagoras et celle socratique (voir pp. 68-75) ; P. Levine, *Living Without Philosophy. On Narrative, Rhetoric, and Morality*, Albany, State University of New York Press, 1998, pp. 120-121 accentue la rivalité en opposant l'approche humaniste de Protagoras et l'approche théorique de Socrate (voir pp. 83-121) ; R. C. Bartlett, *Sophistry and Political Philosophy. Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago, The University of Chicago Press, 2016, pp. 7-106 appuie son argumentation sur la thèse de Nietzsche selon laquelle « notre mode actuel de pensée est, à un haut degré, héraclitéen, démocriteen et protagorien... il suffirait de dire qu'il est protagorien, parce que Protagoras réunit en lui Héraclite et Démocrite » (voir F. Nietzsche, « Fragments posthumes », dans *Œuvres philosophiques complètes*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 83-84) en explorant le caractère politique de l'affrontement entre la philosophie politique platonicienne et celle protagoréenne ; C. Blattberg, *Patriotic Elaborations. Essays in Practical Philosophy*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009, pp. 229-255 démontre la supériorité de l'approche protagoréenne sur celle théorique de Socrate (voir p. 248).

ⁱⁱⁱ Voir surtout L. Brisson, *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982 pour une lecture de la valeur du mythe qui, chez Platon, est en lien avec le discours philosophique dans lequel il doit s'intégrer : c'est pour cela qu'il n'y a pas un rejet absolu du mythe chez Platon, mais un effort d'adéquation entre *μῦθος* (*mûthos*) et *λόγος* (*lógos*) philosophique du moment que le mythe a le pouvoir concret de convaincre.

^{iv} Cela est à mettre en lien avec un ouvrage qui est attribué à Protagoras – A. Motte, *op. cit.*, 220n3 renvoie vers Diogène Laërce, IX, 55 (= Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, p. 255) – et que seul le titre nous est connu : *Sur la condition humaine à l'origine*.

^v Selon A. Motte, *op. cit.*, p. 222n5, l'attitude de Protagoras se déploie en termes plus modestes : « Par rapport aux déclarations liminaires, assez tonitruantes, où il affiche ses prétentions (316c – 317c ; 318a et d-e), on peut dire que le sophiste adopte ici un profil bas : “si peu qu'un homme l'emporte sur les autres pour nous acheminer vers la vertu, il faut s'en contenter. Je pense donc être l'un de ceux-là...” (328a-b) ». L'italique est de l'auteur.

Bibliographie

- Bartlett, R. C. 2016. *Sophistry and Political Philosophy. Protagoras' Challenge to Socrates*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Blattberg, C. 2009. *Patriotic Elaborations. Essays in Practical Philosophy*. Montreal & Kingston. McGill-Queen's University Press.
- Bodin, L. 1975. *Lire le Protagoras. Introduction à la méthode dialectique de Protagoras*. Paris. Les Belles Lettres.
- Brisson, L. 1975. « Le mythe de Protagoras. Essai d'analyse structurale », *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, 20, 7-37.
- . 1982. *Platon, les mots et le mythes*. Paris, Maspero.
- Desmont, P. 2003. « L'efficacité en politique selon le Protagoras de Platon », dans J. M. van Ophuijsen, M. van Raalte & P. Stork (ed.). *Protagoras of Adera; The Man, His Measure*. Leiden-Boston. Brill, 113-138.
- Gavray, M. A. 2017a. *Platon, héritier de Protagoras. Un dialogue sur les fondements de la démocratie*. Paris, Vrin.
- . 2017b. *Platon, héritier de Protagoras*, conférence dans le cadre des midis du laboratoire de philosophie ancienne et médiévale – avec les questions de Bernard Collette, Université Laval, URL : <https://www.youtube.com/watch?v=wYLFujcG74A>
- Levine, P. 1998. *Living Without Philosophy. On Narrative, Rhetoric, and Morality*. Albany State, University of New York Press.
- Motte, A. 1990. « Un mythe fondateur de la démocratie (Platon, *Protagoras*, 319c-322d) », dans F. Jouan et A. Motte (éds), *Mythe et politique*, Liège. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, 219-229.
- Nietzsche, F. 1977. « Fragments posthumes », dans *Œuvres philosophiques complètes*. Paris, Gallimard.
- Platon. 2011. *Œuvres complètes*, sous la direction de L. Brisson, Paris, Flammarion.
- . 1997. *Protagoras*, traduction, introduction et notes par F. Ildefonse, Paris, GF Flammarion.

