

# L'interprétation du carme de Simonide dans le *Protagoras*: une herméneutique de la censure philosophique

André Lanoue

RUPRECHT-KARLS-UNIVERSITÄT HEIDELBERG

## INTRODUCTION

Le présent article s'intéresse au passage exégétique du *Protagoras*, 337-348. Socrate y va d'une interprétation d'une poésie de Simonide qui n'a pas manqué de faire sourciller bon nombre de commentateurs récents. La majorité des commentateurs reconnaît que, prise au premier degré, l'exégèse socratique est insoutenable<sup>1</sup>. Le philosophe y déforme certains vers en chamboulant l'ordre des mots et le sens qui devrait en découler naturellement. Il n'est par ailleurs passé inaperçu à personne que Socrate attribue au poète céosien une pensée toute platonicienne, ce qui suffirait amplement à invalider sa lecture. C'est toutefois là que s'arrête le consensus académique. L'époque où il suffisait d'évoquer l'ironie présumée d'un passage difficile d'accès afin de le dépouiller de toute pertinence philosophique est heureusement révolue. Il serait néanmoins excessif de voir dans l'exkursus herméneutique du *Protagoras*, avec Trivigno<sup>2</sup>, une conceptualisation philosophique de la parodie. L'interprétation de Simonide est-elle mue par un *principe de charité*<sup>3</sup> qui pousserait Socrate à sauver ce qui peut l'être dans

---

1 Certains ont néanmoins voulu y voir une tentative honnête de comprendre le texte, voir Giuliano, F. M., « Egesi letteraria in Platone : l'esegesi del carme simonideo nel *Protagora* » dans : *Studi classici e orientali* 41, 1991, pp. 105-90. Cerri fait un survol de ces positions et en offre une réfutation selon nous définitive ; Cerri, G., « Il canto di Simonide nel *Protagora* di Platone » dans : *Il Protagora di Platone*, Naples, Lofredi, 2002, pp. 474-95.

2 Trivigno, F., « Childish Nonsense? The Value of Interpretation in Plato's *Protagoras* » dans : *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 51, No 4 (2013), pp. 509-543.

3 Pappas, N., « Socrates' Charitable Treatment of Poetry » dans : *Philosophy and Literature*, Volume 13, No 2, Octobre 1989, pp. 248-261.

les vers simonidéens, ou Platon a-t-il plutôt reconnu dans le carme de Simonide une pensée similaire à la sienne?<sup>4</sup> Les interprétations mentionnées ont en commun qu'elles expliquent à leur façon pourquoi Simonide appert soudainement si platonicien. En même temps, on a l'impression en les lisant qu'elles couvent aussi un second objectif latent, celui de venir à la rescousse de Platon contre sa propre condamnation de la poésie (ou de son interprétation) – sans doute n'en demandait-il pas tant! Mieux documentée, très certainement, l'approche de Baltussen<sup>5</sup>, qui souligne à bon droit que la structure du passage à l'étude informe sur les tout premiers développements de l'exégèse textuelle, encore empreinte de tradition orale et qui ne deviendra l'objet de traités formels qu'à partir du 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.<sup>6</sup> Son étude, dont l'approche au texte est d'autant plus précieuse qu'elle trace une claire démarcation entre le contexte historique et l'intention philosophique du philosophe athénien, souligne justement, à la suite de Havelock<sup>7</sup>, que le cadre du *Protagoras* est celui du passage culturel et intellectuel de l'oralité à l'écriture. Celui qui a sans contredit le mieux cerné l'étroite corrélation entre *Protagoras* 340-48 et la critique de l'écriture reste

---

4 Frede, D., « The Impossibility of Perfection » in: *The Review of Metaphysics*, Volume 39, No 4, Juin 1986, pp. 729-53.

5 Baltussen, H., « Plato's *Protagoras*, 340-48: Commentary in the Making? » dans : *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (2004) pp. 21-35.

6 A ce propos, consulter la brillante étude de Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses universitaires de France, 1993. Certains font remonter à Crantor, scholarque de l'Académie du 3<sup>e</sup> siècle av. J.-C., le premier traité exégétique, voir Dillon, J. *The Middle Platonists*, Cornell University Press: Ithaca (1996). Il faudra néanmoins attendre le néoplatonisme pour que le genre soit définitivement consacré.

7 Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Cambridge, Harvard University Press, 1963. On peut lui reprocher d'exagérer le poids de l'apport technologique sur la production intellectuelle. On peut aussi remettre en question sa compréhension du rôle qu'aurait joué Platon dans le passage vers une culture de l'écriture, notamment la position d'arrière-garde qu'il lui prête. La nuance qu'apporte G. Reale, sur ce point, appert plus convaincante. Il ne s'agit pas d'une velléité rétrograde d'entraver à tout prix l'inexorable progression de l'écrit, mais plutôt de la volonté de l'encadrer à l'aune de sa conception de l'apprentissage, essentiellement subordonnée à sa théorie de l'âme. Voir Reale, G., *Platone : Alla ricerca della sapienza segreta*, Biblioteca universale Rizzoli: Milan (1998) pp. 15-34.

néanmoins Szlezák<sup>8</sup>. Il met en relief le rapport entre le concept de la βοήθεια, thématé entre autres dans l'*Euthydème*<sup>9</sup> et insiste particulièrement sur le face à face du sophiste et du philosophe, qui prônent respectivement l'enseignement ouvert et l'enseignement contrôlé ou restreint. Nous souhaitons mettre en lumière que les difficultés<sup>10</sup> reliées à l'interprétation de la parenthèse exégétique du *Protagoras* s'expliquent par la mise en scène de l' ἄγων ainsi que par les critiques platoniciennes de l'écriture et de la poésie.

LA POÉSIE DE SIMONIDE, UN DÉTOUR OBLIGÉ : LE PRÉSUPPOSÉ  
SCÉNOGRAPHIQUE

Nous présupposons d'emblée que le contenu proprement doctrinal d'un dialogue, d'une part, et l'ensemble constitué par sa mise en scène, sa dramaturgie et sa narratologie, d'autre part, s'influencent réciproquement ; et c'est précisément ce tout qui, du point de vue de l'Auteur, exprime la finalité philosophique du dialogue, que celle-ci soit davantage de nature doctrinale ou protreptique. Relativement au cas qui nous occupe ici, soit celui du sens philosophique de la digression exégétique du *Protagoras*, notons brièvement que Socrate se rend chez Callias afin de rencontrer Protagoras, de passage à Athènes depuis déjà deux jours. Le discussion qui s'ensuit reprend telle quelle la trame du

---

8 Szlezák, Th., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*, Walter de Gruyter: Berlin (1985).

9 Szlezák, Th., «Sokrates' Spott über Geheimhaltung: Zum Bild des φιλόσοφος in Platons ‚Euthydemos‘» dans: *Antike und Abendland* (1980) Vol. 26, No. 1 pp. 75-89.

10 Trivigno, F., « Childish Nonsense? The Value of Interpretation in Plato's *Protagoras* » dans: *Journal of the History of Philosophy* (2013) Vol. 51, No. 4 p. 509: 'The core problem is this: taking Socrates' interpretation seriously requires undermining the significance of the claims about interpretation, but taking the criticism of interpretation seriously requires undermining the significance of Socrates' interpretation of Simonides'. La problématique, telle que posée par Trivigno, pose elle-même problème. L'exégèse socratique est pertinente précisément en cela que ce n'est qu'à travers elle que l'on peut espérer retrouver le sens que Platon prêtait au passage exégétique du *Protagoras*. L'énoncé de Trivigno semble par ailleurs tautologique en cela qu'il pose lui-même l'importance de préserver une exégèse au premier degré qu'il faudrait attribuer à Socrate. Or, cette hypothèse est réfutée en cela que Socrate rejette que l'on puisse véritablement aspirer à reconstruire par voie herméneutique la pensée des poètes (347 d-348 a).

*Ménon*, où la question débattue est de savoir si la vertu s'enseigne. Tel que le soulignait déjà Croiset, Platon brosse « généreusement et loyalement »<sup>11</sup> (p. 11) le portrait de Protagoras, auquel il confère une indéniable éloquence, certes, mais aussi et surtout une habileté redoutable à esquiver les réfutations de Socrate. On le constate une première fois en 333 e, alors que l'interrogatoire eu égard à l'enseignement de la vertu le mettait, de dire Socrate, « à l'agonie » (ἀγωνιᾶν) et que la réfutation se faisait imminente<sup>12</sup>. La tactique socratique consistait à révéler, à la faveur d'un entretien dialectique, les contradictions renfermées dans la définition protagorienne de la vertu ; en effet, comment Protagoras aurait-il pu ensuite se prononcer crédiblement sur l'enseignement de cela même qu'il n'avait pas su définir ? À la suite de l'examen dialectique de sa définition de la vertu, Protagoras fut donc amené devant une fourchette de réfutations : ou bien il admettait que la σοφία et la σοφροσυνή fussent mutuellement exclusives, ou bien qu'une même chose pût comporter plusieurs contraires.

Disputeur aguerri s'il en est, le sophiste abdérain perçoit avec lucidité que ces alternatives le condamnent l'une et l'autre à une réfutation sans appel<sup>13</sup>. La dramaturgie montre néanmoins que la préoccupation principale de Protagoras, indifférente à la vérité, est *in primis* de ne point voir sa réputation ternie par une première défaite<sup>14</sup>. Voyant, avec la réfutation désormais inéluctable, une

11 Croiset, A., *Platon: Protagoras*, Les belles lettres: Paris, 1966 (1923) p. 11.

12 C'est néanmoins faire dire au texte plus qu'il ne dit en réalité que de prétendre, avec Griswold, que des perceptions morales du monde divergentes et incompatibles expliqueraient la contrariété de Protagoras, Griswold, C. L., « Relying on Your Own voice: An Unsettled Rivalry of Moral Ideals in Plato's *Protagoras* » dans: *The Review of Metaphysics* (1999) Vol. 53, No. 2 pp. 283-307. Et il serait tout aussi poussif de supposer que ce fût en fonction des limitations inhérentes à la dialectique que l'Abdérain aurait introduit le poème de Simonide, Long, A. G., « Conversation and Confirmation in the *Protagoras* » dans: *Conversation and Self-sufficiency in Plato*, Oxford University Press: Oxford (2013) p. 33.

13 Protagoras affirme en 329 c-e que la vertu est multiple et que ses parties, analogues aux parties du visage, se complètent harmonieusement. S'il veut maintenir ses énoncés initiaux et poursuivre la discussion avec Socrate, il doit maintenant admettre que les parties d'un ensemble se contredisent mutuellement, ce qui est insoutenable.

14 Le nom de Protagoras ne quadrillerait pas la Grande Grèce s'il se laissait dicter les règles de l'ἀγών par ses opposants (*Protagoras* 335 a). Cela met en lumière l'importance capitale des joutes éristiques pour la renommée des sophistes au V<sup>e</sup>

humiliation publique se profiler, Protagoras se tire admirablement d'embarras à la faveur d'un long monologue (333 e-334 c) coulé dans le moule de la plus pure tradition sophistique.<sup>15</sup> *L'écueil que la manœuvre représente est bien réel, soit celui de se voir dans l'incapacité de clouer Protagoras assez longtemps à une position afin de pouvoir le réfuter.* Platon ne manque pas de le mettre en relief par deux éléments dramaturgiques. En premier lieu, la dextérité éristique de Protagoras lui vaut une très enthousiaste ovation (οἱ παρόντες ἀνεθοροῦβησαν ὡς εὖ λέγοι, 334 c) qui n'est pas sans rappeler celle que récolte le discours d'Agathon dans le *Banquet* (πάντας ἀναθοροῦβησαι τοὺς παρόντας, 198 a). En deuxième lieu, Socrate fait mine d'abandonner l'entretien si Protagoras ne consent pas à faire des réponses courtes<sup>16</sup> – ce que l'on retrouve tel quel dans le *Banquet*. Refusant tout d'abord de se voir imposer les règles du jeu par son opposant, le sophiste s'abstient. Ses motivations sont exposées dans une sorte de débat décalé où les revendications de Protagoras et de Socrate sont respectivement défendues par les jeunes Critias et Alcibiade. Ce dernier affiche toute la promesse que Socrate lui avait reconnue dans son jeune âge et perce à jour la manœuvre sophistique en question :

---

s. av. J.-C., mais aussi celle du *choix des armes* pour les joutes éristiques. Szlezák met l'emphasis sur le fait que Socrate l'emportera ici sur un champion vaincu (Szlezák, 1985, p. 162). Il n'est pas expressément stipulé que Protagoras n'a jamais connu la défaite, mais il est évident que Platon a souhaité l'investir d'une certaine aura d'invincibilité.

15 Ornant son monologue des plus éloquents atours de la tradition sophistique, il soutient qu'une même chose serait indifféremment bonne ou mauvaise selon l'usage que l'on en fait (par exemple, l'huile hydrate et fortifie la peau des hommes, mais s'avère mortelle pour les plantes et néfaste pour le poil des bêtes). Son monologue fait ostensiblement miroiter son relativisme ontologique. La comparaison s'impose avec le discours de Pausanias dans le *Banquet* (180 c-185 c), où il est dit qu'aucune action n'est bonne ou honteuse en soi. Ce sont au contraire les normes socioculturelles qui lui confèrent une signification morale. Une idée similaire exploite aussi le relativisme ontologique de la sophistique dans le *Sophiste* (254 a), alors que le sophiste est indéfinissable par son contact avec la pénombre du non-être.

16 Les similitudes entre la réfutation de Protagoras dans le dialogue éponyme et celle d'Agathon dans le *Banquet* sont nombreuses. La feinte d'abandonner la discussion en est une de la toute première importance, puisque dans les deux cas, c'est la modalité de l'entretien qui se trouve à l'enjeu. Socrate préconise la dialectique, qui lui permet de *mettre à l'épreuve* le contenu de la définition de Protagoras et ce dernier les réponses longues qui lui permettent de mettre à profit son éloquence.

Si donc Protagoras concède qu'il est inférieur à Socrate en ce qui concerne le dialogue, cela suffit amplement à Socrate. Mais si, au contraire, il le conteste et qu'il dialogue en questionnant et en répondant, qu'il ne se disperse donc pas en longs discours à chaque question, *esquivant l'argumentaire et ne voulant pas donner le sien. De plus, qu'il ne s'étende pas jusqu'à ce que la plupart des auditeurs aient oublié ce sur quoi portait la question.* (336 c-d)

Dans le passage cité, Alcibiade circonscrit parfaitement l'écueil que thématise le *Protagoras*, subjacent à l'ensemble de la parenthèse exégétique : le sophiste échappe avec une aisance déconcertante aux réfutations, même lorsque celles-ci sont sans appel du point de vue logique. Devant l'éloquence de Protagoras, le paraître l'emporte et la vérité perd ses droits. La dramaturgie, pour sa part, met en lumière que non seulement le sophiste n'a-t-il pas à rendre compte du contenu doctrinal de ses propos – il se soustrait par la ruse aux réfutations qui devraient s'ensuivre –, il s'exécute de surcroît avec un tel éclat qu'il s'attire une marée d'éloges et un tourbillon d'applaudissements. Le δοξομμυητής<sup>17</sup> réussit la manœuvre qui plus est devant un public choisit issu de l'élite de la société athénienne. Quoi qu'il en soit, Protagoras n'est pas dupe et sait bien que son stratagème ne pourrait pas fonctionner *ad eternam* – surtout après qu'Alcibiade le lui eut reproché au vu de tous ! C'est de surcroît ce que souligne Socrate, qui perçoit bien la réticence de Protagoras à prolonger une joute où il a tout à perdre. L'Adbéritain laisse transparaître son désir de mettre fin aux hostilités. Il tente de se dérober une première fois<sup>18</sup> lorsqu'il est confronté aux contradictions qui découlent de ses premiers énoncés sur la vertu, puis une seconde fois, insatisfait de ses

17 Expression désignant le sophiste que nous empruntons à *Sophiste* 267 e7.

18 *Protagoras* 333 e : «Protagoras me semblait déjà exaspéré, agonisant et torturé du fait d'être questionné. Après que j'eus bien vu sa disposition, je l'interrogeai prudemment, avec plus de douceur...» (Καί μοι ἐδόκει ὁ Πρωταγόρας ἤδη τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάσθαι πρὸς τὸ ἀποκρίνεσθαι· ἐπειδὴ οὖν ἑώραν αὐτὸν οὕτως ἔχοντα, εὐλαβούμενος ἠρέμα ἠρόμην.) Nous suivons l'édition de Croiset et traduisons παρατετάσθαι (παρατείνω) plutôt que παρατετάχθαι (παρατάσσω), tel que le suggèrent Hermann et Burnet. Le fait que παρατείνω s'insère beaucoup plus naturellement que παρατάσσω dans l'énumération τετραχύνθαι τε καὶ ἀγωνιᾶν καὶ παρατετάσθαι nous semble décisif.

réponses précédentes<sup>19</sup>. Or, après qu'il se fut inespérément tiré d'affaire et devinant bien que d'étendre l'entretien tournerait sans nul doute à son désavantage, la prudence intimait le sophiste de s'éclipser discrètement sous les ovations. Cette alternative rendue impossible du fait de l'intervention d'Alcibiade, il opte sagement pour un piège dont la valeur intellectuelle ou philosophique est nulle, mais qui pourrait bien lui permettre d'interrompre le duel dans les meilleures conditions possibles. *C'est dans ce contexte et avec cette intention qu'il introduit les vers de Simonide dans la discussion.*

#### LE PRÉAMBULE DE PROTAGORAS : UNE PREMIÈRE APPROCHE À LA POÉSIE

Socrate est pour sa part conscient de cet écueil lorsqu'il se voit amené à analyser les vers de Simonide ; et la visée de Protagoras–Platon ne laisse planer aucun doute à ce sujet – est d'éviter à tout prix de reprendre la discussion là où il l'avait laissée. Sa stratégie est simple et consiste à faire admettre à Socrate en un premier temps une proposition en apparence inoffensive, qui, relevant du bon sens et de la sagesse populaire, serait admise de tous :

Sans doute être honnête homme véritablement est difficile  
Carré des pieds, des mains et de l'esprit, ouvré sans faute.

En un second temps, il escompte faire éclater au grand jour une contradiction très douteuse qu'il prétend avoir décelée dans un vers ultérieur du poème et, ainsi, jeter sur Socrate l'opprobre de la présumée contradiction simonidéenne. Le dialecticien se trouve donc devant deux chemins peu engageants : ou bien il refuse une proposition tout à fait sensée (qu'il est difficile de devenir honnête homme) et qu'auréole la sagesse que tous les présents reconnaissent à Simonide, ou bien il admet la proposition et se dirige précisément là où Protagoras désire le conduire. La deuxième option est la moins dommageable est c'est celle que choisit Socrate.

Protagoras avance pourtant masqué, et la réussite de sa manœuvre en dépend directement. Il dissimule son esquive en

---

<sup>19</sup> *Protagoras* 335 a-b: «je compris qu'il [Protagoras] n'était pas satisfait de ses réponses précédentes et qu'il ne souhaitait sciemment plus participer au dialogue en tant qu'interrogé» (ἔγνων γὰρ ὅτι οὐκ ἤρεσεν αὐτὸς αὐτῶ ταῖς ἀποκρίσεις ἐν ταῖς ἐμπροσθεν, καὶ ὅτι οὐκ ἐθελήσοι ἐκὼν εἶναι ἀποκρινόμενος διαλέγεσθαι).

assurant que, même s'il parlera dorénavant de poésie, ce ne sera qu'afin de mieux parler de la vertu :

J'estime, dit-il, Socrate, qu'une grande partie de l'éducation pour un homme consiste à bien s'y connaître en vers (περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι). C'est-à-dire qu'il faut savoir si les choses que disent les poètes sont droitement composées ou non, savoir les distinguer et en fournir la raison lorsque demandée. Aussi mes questions porteront-elles maintenant sur cela et c'est sur cela que nous dialoguerons dorénavant, toi et moi : sur la vertu (περὶ ἀρετῆς), mais reportée sur la poésie (μετενηγνήμενον δ' εἰς ποίησιν). Il n'y a que cela qui change. (338e-339a).

Protagoras accentue le fait que c'est bel et bien de la vertu (περὶ ἀρετῆς, 339 a5) – et non de la poésie en elle-même – dont il sera question par l'entremise de Simonide. Cette affirmation est mise en relief au moyen de deux prolepses plutôt qu'une (περὶ τοῦ αὐτοῦ... περὶ οὐπερ... περὶ ἀρετῆς, 339 a4-5). Ce procédé, aussi emphatique qu'inhabituel, laisse présager que Protagoras fera très précisément le contraire de ce qu'il dit. Nous reviendrons plus bas sur l'arrière-plan culturel et pédagogique de l'énoncé.

Lorsque Protagoras cite le deuxième vers<sup>20</sup>, où il révèle la soi-disante auto-contradiction de Simonide, Socrate dit tout d'abord dans un énigmatique *a parte* : « je redoutais cependant qu'il n'eût dit quelque chose de sensé » (καὶ ἄμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τι λέγοι<sup>21</sup>, 339 c). Ce passage est généralement considéré comme une sorte de concession dont le sens précis demeure débattu. Une conséquence qu'entraîne cette lecture est naturellement celle de dévaluer la pertinence philosophique de l'exégèse subséquente, un peu comme si Socrate n'argumentait désormais que pour soutenir la controverse, et ce même si Protagoras, en fait, aurait raison<sup>22</sup>. Une étude philologique plus attentive révèle cependant que cette interprétation crée plus de problèmes qu'elle n'en

20 Protagoras 339 c. «le vers de Pittacos ne me semble pas sonner juste, bien qu'il soit prononcé par un sage mortel : il est difficile, dit-il, d'être bon.» (οὐδέ μοι ἔμμελέως τὸ Πιττάκειον νέμεται, καίτοι σοφοῦ παρὰ φωτὸς εἰρημένον· χαλεπὸν φάτ' ἐσθλὸν ἔμμεναι.)

21 Le grec dit littéralement: *je craignais qu'il n'eût dit quelque chose*, ce qui implique: *quelque chose de significatif, de sensé*. Cette tournure s'apparente à l'expression française: *soulever un bon point*.

22 Long, A. G., «Conversation and Confirmation in the *Protagoras*» dans: *Conversation and Self-sufficiency in Plato*, Oxford University Press: Oxford (2013). Long souligne, de manière quelquefois schématique, l'approche sophistique de Socrate dans l'exégèse de Simonide.



résout. Remarquons notamment que Socrate ne spécifie pas par rapport à quoi Protagoras pourrait bien avoir raison. De plus, la contradiction que relève Protagoras, d'un point de vue herméneutique, est excessivement licencieuse. Par conséquent, si l'on suppose que Socrate l'approuve réellement, il faudrait en toute cohérence admettre aussi que Platon partage cet avis, ce qui nous semble extrêmement problématique<sup>23</sup>. A notre connaissance, l'expression qu'emploie Socrate n'a pas été analysée en tant que telle : καὶ ἅμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τι λέγοι. Elle reparaît pourtant dans le *Cratyle*, dans un contexte fort similaire où Socrate défendra une position qui, à l'évidence, n'était pas directement la sienne : ἴσως μέντοι τι λέγεις ᾧ Ἑρμώγενης · σκεψώμεθα δέ<sup>24</sup>. L'enquête dialectique conduira Socrate, moyennant un argumentaire à consonance cratylienne, à rejeter la position d'Hermogène – nommément que la construction phonétique des noms est établie par convention. Cependant, Socrate défendra plus tard dans le dialogue une deuxième position, qui semble incidemment être celle à laquelle souscrit Platon : la construction phonétique des noms est bel et bien établie par convention ! Cela ne signifie toutefois pas que les étymologies avancées par Socrate dans la première partie n'expriment pas, d'une autre façon, la pensée de Platon. L'étymologie σώμα-σῆμα, par exemple, équivaut philosophiquement à la φρουρά du *Phédon*. Cette dernière est de surcroît mise en relation avec ὁ ἐν ἀπορρήτοις λεγόμενος tandis que le *Cratyle* s'inspire lui-même fortement de l'étymologie orphique, autant par sa méthode que par son contenu. Autrement dit, si les étymologies ne sont pas forcément platoniciennes du strict point de vue de l'étymologie, elles peuvent

---

23 En vérité, le carme de Simonide se contente de dire qu'il est si difficile d'être honnête homme que même en citant Pittacos, qui parle pourtant bien, il n'en dit pas assez : seuls les dieux sont véritablement bons. Il ne faut par conséquent pas blâmer ceux qui ne sont pas parfaitement bons, car cela est hors de leur portée. Simonide ne blâme par conséquent que ceux qui font le mal de manière préméditée. Ceux qui, au contraire, se situent dans le juste milieu, il ne les blâme pas. Le renvoi à Pittacos est par ailleurs très clairement une figure de style visant à mettre l'emphase sur ce qui suit, ce que Protagoras fait semblant de ne pas voir.

24 *Cratyle* 385 a: «encore que tu dises quelque chose de sensé, Hermogène, n'en étudions pas moins la question».

l'être néanmoins de manière indirecte, c'est-à-dire du point de vue de la philosophie ou de la religion. En ce qui concerne l'exégèse du *Protagoras*, nous pensons que l'exégèse, à l'instar de l'étymologie du *Cratyle*, n'est point mue pas la volonté exégétique de comprendre Simonide pour Simonide, certes, mais qu'elle demeure platonicienne sous un autre angle, qui reste naturellement à définir.

L'assentiment que semblerait accorder Socrate à l'énoncé de l'Abdéritain pourrait s'avérer révélateur de ce sens, pour peu qu'on l'étudiât plus attentivement. Soulignons notamment la très inhabituelle séquence de cinq démonstratifs en 339 c : ὁ αὐτὸς οὗτος, τάδε et κἀκεῖνα τὰ ἔμπροσθεν, ταῦτα et ἐκείνους :

– Te rends-tu compte que c'est le même homme (ὁ αὐτὸς οὗτος) qui prononce ces vers (τάδε) et ceux d'avant (κἀκεῖνα τὰ ἔμπροσθεν) ? – « Je le sais », dis-je. – Te semble-t-il donc que ceux-ci s'accordent avec ceux-là (ταῦτα ἐκείνους ὁμολογεῖσθαι)? – « Il me semble bien », dis-je. Mais je craignais qu'il n'eût dit quelque chose de sensé (καὶ ἅμα μέντοι ἐφοβούμην μὴ τι λέγει)<sup>25</sup>.

A noter, les termes ἐπὸς et ἄσμα n'apparaissent pas une fois dans le grec, ils sont au contraire complètement supplantés par les démonstratifs susmentionnés. Il est néanmoins évident que Protagoras se réfère respectivement à Simonide (ὁ αὐτὸς οὗτος), à la seconde strophe de la contradiction (τάδε) et à la première strophe de la contradiction (κἀκεῖνα τὰ ἔμπροσθεν). Il ajoute ensuite que ceux-ci (ταῦτα) ne concordent pas (ὁμολογεῖσθαι) avec ceux-là (ἐκείνους). C'est sur cette séquence de cinq démonstratifs que Socrate rebondit lorsqu'il affirme que Protagoras pourrait bien avoir dit quelque chose de juste. *Et si les démonstratifs n'avaient pas le même référent pour Socrate et Protagoras ?* Nous ne croyons pas que ce soit par pur hasard que Platon insère ici deux phrases si aisément malléables (avec en tout cinq démonstratifs alignés, termes dont le sens dépend du référent qu'on leur assigne) avant de mettre en scène l'assentiment énigmatique de Socrate à une exégèse philosophiquement et herméneutiquement insoutenable de Protagoras. Ce ne peut pas davantage être une manœuvre éristique, puisque Socrate se parle à lui-même. Et si

Socrate pense à voix haute, c'est que c'est Platon, en vérité, qui s'adresse à son lecteur. Décortiquons l'énoncé. Le sens premier du texte ne fait aucun doute : Protagoras affirme simplement que Simonide se contredit d'une strophe à l'autre. La manière dont il le dit, toutefois, ouvre la voie par son ambiguïté (due aux cinq démonstratifs) à un double sens. Le sophiste insistait de manière ostentatoire, *c'est-à-dire en mettant cette affirmation en relief au moyen de deux prolepses*, sur la continuité philosophique de son discours, ce en dépit de l'apparent changement de sujet : il parlera encore « de cela, ce dont nous discutons tout à l'heure toi et moi, de la vertu » (περὶ τοῦ αὐτοῦ... περὶ οὐπερ... περὶ ἀρετῆς, 339 a4-5). Or, celui-là même (= ὁ αὐτὸς οὗτος = Protagoras) qui affirmait ces choses (= κἀκεῖνα τὰ ἔμπροσθεν ; ταῦτα), le voilà maintenant qui en dit d'autres (= τὰδε ; ἐκεῖνοις), qui ne sont pas réconciliables (ὁμολογεῖσθαι) avec les premières. Cet homme qui change d'avis comme le vent tourne, c'est lui, Protagoras ! Et, comble d'ironie, il accuse effrontément Simonide de ce dont il est lui-même coupable – et dont Simonide incidemment est innocent. Notre interprétation de ce passage difficile d'accès met aussi en lumière que le trait d'esprit de Socrate en *a parte* renferme également une flèche au relativisme ontologique de Protagoras de même qu'au profit éristique qu'il en soutire. Cette idée est d'ailleurs confirmée par une phrase qui survient quelques lignes plus bas, alors que le sophiste explique pourquoi sa critique de Simonide, selon lui, est décisive. Il fait remarquer que « lorsqu'on blâme celui qui dit les mêmes choses que soi, il est évident que l'on se blâme soi-même, de sorte qu'avant ou après, on a tort » (καίτοι ὅποτε τὸν ταῦτὰ λέγοντα αὐτῷ μέμφεται, δῆλον ὅτι καὶ ἑαυτὸν μέμφεται, ὥστε ἤτοι τὸ πρότερον ἢ ὕστερον οὐκ ὀρθῶς λέγει, 339 d). Ce qu'il dit est en soi tout à fait vrai, mais l'ironie point en cela que sa critique s'applique tout autant à ses propres fluctuations de même qu'à son relativisme ontologique en général<sup>26</sup>. En résumé,

26 Les tares de ce relativisme ontologique, desquelles pâtît également le πάντα ὅει héraclitéen, sont aussi mises en valeur dans le *Théétète*: «de telle sorte que plus rien n'est en soi et par soi» (ὡς ἄρα ἐν μὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδὲν ἔστιν, 152 d). Autrement dit, la définition se dissout pour de bon et cède la place au multiple absolu.

on peut tirer une double conséquence du passage allant de 338 e à 339 d. Premièrement, *l'a parte* de Socrate n'implique en rien que l'exégèse subséquente ne soit pas philosophiquement pertinente. Deuxièmement, le passage étudié se rattache visiblement à une critique du prologue de Protagoras pour son manque de sincérité.

Il peut toutefois aussi être attaqué pour son contenu, qui renferme un double positionnement, exégétique et pédagogique. Relisons le passage en question :

J'estime, dit-il, Socrate, qu'une grande partie de l'éducation pour un homme consiste à bien s'y connaître en vers (περὶ ἑπῶν δεινὸν εἶναι). *C'est-à-dire qu'il faut savoir si les choses que disent les poètes sont droitement composées ou non, savoir les distinguer et en fournir la raison lorsque demandée.* Aussi mes questions porteront-elles maintenant sur cela et c'est sur cela que nous dialoguerons dorénavant, toi et moi : sur la vertu (περὶ ἀρετῆς), mais reportée sur la poésie (μετενηνέγμενον δ' εἰς ποίησιν). Il n'y a que cela qui change. (338 e-339 a).

Protagoras affirme en premier lieu que le sujet de la discussion demeure l'ἀρετή. Il pose toutefois également la nécessité de lire les poètes et de les critiquer, ce qui ouvre un nouveau chapitre : quelle est l'attitude à privilégier vis-à-vis des poètes ? La position du sophiste est nuancée. Il faudrait lire les poètes afin de pouvoir déterminer en connaissance de cause si leurs propos, notamment au sujet de la vertu, sont véridiques ou non. Son énoncé s'explique historiquement par l'omniprésence des poètes dans la παιδεία athénienne du V<sup>e</sup> siècle et, d'un point de vue strictement logique, présuppose que l'on acquière tout d'abord la connaissance de l'objet auquel les poètes dédient leurs vers. Jusque-là, rien ne contredit fondamentalement la pensée de Platon. Rappelons-nous effectivement que l'expulsion poètes concerne la Cité idéale. Vu le poids de la sophistique et de la poésie dans la culture et l'éducation athéniennes, il n'est pas invraisemblable que Platon ait pu préconiser une approche plus pragmatique vis-à-vis des poètes, plus réaliste que l'espoir d'un éventuel bannissement semblable à ce que l'on retrouve dans la *République*. On voit d'ailleurs poindre une telle nuance dans *Les lois*, où les poètes ne seraient pas tous bannis, mais sélectionnés selon des critères philosophiques et où leur pratique serait rigoureusement réglementée. En ce sens,

Baltussen<sup>27</sup> a bien vu que le chapitre exégétique du *Protagoras* pouvait dénoter la disposition de Platon aux poètes de son temps, alors que le grand Gentili, pour sa part, y voit une pointe à peine dissimulée sous un masque ironique<sup>28</sup>. D'autant plus que cette remise en question des poètes, si l'on suit Protagoras, présuppose que le lecteur éclairé soit en mesure, lorsqu'il accepte ou rejette ce que disent les poètes, d'en « *fournir la raison lorsque demandée* » : qu'il en aille de la vertu, du bien ou de la justice, seul celui qui en connaît l'essence peut déterminer si les poètes écrivent convenablement ou bien s'ils travestissent la vérité ; ce qui renvoie à la primauté de la science sur laquelle insistera Socrate lorsqu'il dira que l'objectif, exégèse ou pas, demeure toujours « d'atteindre la vérité » (348 a).

EST-IL MAUVAIS D'ÊTRE BON ? : « METTRE PROTAGORAS À L'ÉPREUVE »

A la suite d'un appel à l'aide fort théâtral adressé à Prodicos, Socrate s'appuie sur des considérations d'ordre philologique très suspectes afin de conjurer la lecture de l'Abdéritain. Nous avons vu que la critique que Protagoras adresse à Pittacos et, par ricochet, à Socrate, s'applique en fait à lui-même et non aux autres. On perçoit nettement que la contradiction de Simonide, même si elle était véridique, ne réfuterait pas Socrate. De plus, l'intégralité de l'argument ne rapproche en rien d'une définition satisfaisante de la vertu. Laissons de côté l'aspect logique et concentrons-nous pour un moment sur la dramaturgie. Si l'argumentaire de Protagoras est manifestement poreux, l'exaltation de l'assistance semble néanmoins monter d'un cran par rapport à sa première parade : « ayant dit cela, [Protagoras] excita de bruyantes acclamations (θόρυβον παρόσχεν καὶ ἔπαινον) dans l'ensemble de l'assistance » (339 d-e) ; à un point tel que Socrate se dit sonné comme par le coup de poing d'un bon pugiliste<sup>29</sup>. C'est alors qu'il s'enquiert auprès

27 «I have taken the *Protagoras* passage as evidence that illustrates the formative stage of exegesis at a time when traditional forms of literary and philosophical discourse were being challenged and transformed» (Baltussen, 2004, p. 32).

28 Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica: Da Omero al V secolo*, Feltrinelli: Milan (2011) p. 110.

29 Comparer avec l'effet de la rhétorique dans le *Ménexène* et de la poésie

de Prodicos, dans l'espoir de lever la contradiction, quant au sens des expressions : ἀνδρ' ἀγαθὸν γενέσθαι et ἐσθλὸν ἔμμεναι. Ici, c'est sur les verbes que se penche Socrate : peut-être serait-il difficile de *devenir* (γενέσθαι) honnête homme, mais facile, une fois parvenu à ce statut, de le *rester* (ἔμμεναι) ? Ce renvoi licencieux à un passage *des Travaux et des jours*<sup>30</sup> annule certes la contradiction, mais contredit certainement le propos de Simonide, de sorte que l'on aurait du mal à y voir une interprétation sérieuse de la part de Socrate. Dans la même veine, il émettra l'hypothèse selon laquelle, dans le parler de Simonide, le terme χαλεπὸν signifierait non pas « difficile », mais « mal », de sorte qu'il serait, selon Simonide, *mauvais d'être honnête homme*. Doit-on pour autant, avec Gentili, parler de la « mauvaise foi »<sup>31</sup> du philosophe ? Ce serait sans doute poussif et il vaut mieux comprendre l'exégèse laborieuse de Socrate comme une tentative de mettre Protagoras à l'épreuve :

– (Prot.) Il s'en faut de beaucoup, dit-t-il, Prodicos, pour qu'il en soit ainsi. Pour ma part, je suis certain que Simonide employait ce mot, « difficile » (τὸ χαλεπὸν), comme nous autres ; non pour désigner ce qui est mauvais, mais plutôt ce qui n'est pas facile.  
 – (Soc.) Je pense aussi, dit-il, Protagoras, que c'est ce que dit Simonide. Prodicos le sait aussi, mais *il plaisante* (παίζειν) et *te met à l'épreuve* (ἀποπειροᾶσθαι) afin de voir si tu seras à même de porter secours à ton propre discours (τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν). Aussi y a-t-il une très grande preuve que Simonide ne dit pas « difficile » au sens de « mauvais » dans le passage qui suit immédiatement. Il dit en effet : « un dieu seul aurait ce privilège ». (341 d-e)

Tel qu'on le constate, l'ironie socratique est très rarement dépourvue de profondeur philosophique. Ici, le philosophe démontre que sa première et infructueuse ébauche d'exégèse était en fait un stratagème prémédité en citant *ad hoc* un autre vers du même poème qui contredit la lecture plaisante qu'il venait tout juste de risquer. Un élément central de la narratologie platonicienne fait alors surface : celui de la βοήθεια. D'une part, le philosophe véritable doit pouvoir, en cas de besoin, venir au secours (βοηθεῖν) de son discours, ce sans quoi son discours est comme orphelin, puisqu'il « nécessite toujours le secours de son père (τοῦ πάτρος ἀεὶ δεῖται βοηθοῦ),

---

rhétorique dans le *Banquet*.

30 Le Socrate de Xénophon le cite aussi dans les *Mémemorables*.

31 Gentili, 2011, p. 110: parle de sa «non buona fede»

l'écrit n'étant pas capable de se défendre ni de se porter secours à soi-même (οὐτ' ἀμύνασθαι οὔτε βοηθῆσαι δυνατὸς αὐτῷ) » (*Phèdre* 275 e). On remarque la similitude avec 341 d, puisque Socrate dit littéralement : τῷ σαυτοῦ λόγῳ βοηθεῖν. Tel que l'a bien vu Szlezák<sup>32</sup>, le dialogue en entier converge vers ce point : *le sophiste est-il supérieur à son écrit ? Si l'appellation d'orphelin peut sembler forte, elle peut tout aussi bien passer pour un euphémisme. Car pour l'auteur qui en est le père, la parole vivante, écrite à même son âme, se compare à « l'enfant légitime » et l'écrit au « bâtard »*<sup>33</sup>. La supériorité de l'oralité est nette<sup>34</sup>, c'est elle qui secourt l'écrit moyennant un argumentaire plus exhaustif et fondamental à propos de l'être, présupposant ainsi la théorie platonicienne des principes, qui trône à la cime de l'édifice ontologique.

#### UNE EXÉGÈSE PLATONISANTE

Le prologue expose un premier positionnement vis-à-vis des poètes, que l'on pourrait désigner comme une approche modérée : une réception éclairée, une saine méfiance philosophique. Nous avons vu que cette dernière présuppose toutefois un savoir préalable que l'Abdéritain ne possède guère. Socrate, pour sa part, sait en quoi consiste la vertu, il pourrait fonder philosophiquement son argumentaire. Contrairement à Protagoras, il a donc les capacités de mettre en œuvre son programme exégétique, c'est-à-dire discerner parmi les poètes ceux qui écrivent la vérité, ceux qui propagent des faussetés. Ce à quoi l'on serait en droit de s'attendre,

32 Szlezák, 1985, pp. 160-78: «*Ist der Sophist besser als sein Buch?*» est le titre de son chapitre sur le *Protagoras*.

33 *Phèdre* 276 a.

34 Sur ce point, nous ne suivant pas la lecture de Cerri, qui réduit la critique platonicienne de l'écriture à celle de la fixité du discours. En effet, chez Platon, pour qu'un argument écrit soit réfuté, il faut toujours que quelqu'une prenne la parole et le défende de vive voix. De plus, lorsque le discours est vivant, même s'il est seulement déclamé par son auteur, ce dernier peut être réfuté de vive voix par la suite, comme ce sera le cas de Protagoras dans le dialogue éponyme ou d'Agathon, dans le *Banquet*, qui avait présenté, deux jours plus tôt, sa première tragédie. Cerri a toutefois le mérite d'avoir ramené dans le débat spécialisé une question qui était injustement marginalisée, soit celle du rapport entre le dialogue improvisé et les structures discursives rigides. Cerri, G., *La poetica di Platone, Una teoria della comunicazione*, Argo: Lecce (2007) pp. 99-125.

si seulement Socrate endossait le projet de Protagoras, serait par conséquent qu'il l'applique. Tout d'abord, il reconstruirait herméneutiquement la pensée de Simonide, puis il montrerait en quoi il parle correctement ou erronément de la vertu. Ce n'est toutefois pas ce qu'il fait. Plutôt, il platonise le poème de Simonide.

Socrate affirme que Simonide critique de bout en bout la maxime de Pittacos : « il est difficile d'être bon ». Il lui attribue la pensée selon laquelle il serait déjà difficile de le devenir, mais divin de le rester (ἀδύνατον καὶ οὐκ ἀνθρώπειον, ἀλλὰ θεὸς ἂν μόνος τοῦτο ἔχοι τὲ γέρας, 344 c). Ce serait là le point central de la critique simonidéenne à l'endroit de Pittacos (σὺ δὲ φῆς, ὦ Πιπτακέ, χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι· τὸ δ' ἐστὶν γενέσθαι μὲν χαλεπὸν, δυνατὸν δὲ [ἐσθλόν] ἔμμεναι δὲ ἀδύνατον, 344 e). En vérité, il serait déjà fort difficile de *devenir* un homme bon, mais surhumain de *l'être* au sens plénier du terme. Diotime soutient dans le *Banquet* que ni l'homme parfaitement ignorant (ignorant de sa propre ignorance) ni le dieu parfaitement sage ne peuvent désirer la sagesse. C'est au contraire l'intermédiaire qui y aspire, soit l'homme démonique, le démon étant lui-même un intermédiaire entre les natures divine et humaine. Le *Protagoras* affiche une étroite ressemblance avec le *Banquet* quant au traitement de l'intermédiaire. Alors que ce n'est pas l'ιδιώτης (le terme apparaît à deux reprises en 344 c7), que l'on peut aisément identifier à l'ἀμήχανος<sup>35</sup> de Simonide, que l'on rabat dans son effort, mais bien celui qui a déjà pris son envol. Trois niveaux sont donc à distinguer : le divin, qui est invariablement bon, l'intermédiaire, conscient de son ignorance et désireux du Bien, puis le niveau inférieur, que l'on peut assimiler à la double ignorance. Si la lecture socratique s'éloigne sans doute du Simonide historique, elle se rapproche par le fait même du platonisme du *Banquet*.

Quelques lignes plus bas, Socrate offre un nouvel exemple de son approche à la poésie. En effet, lorsque Simonide loue ceux qui « ne font rien de honteux (μηδὲν αἰσχρόν) sciemment (ἐκῶν) »

---

35 Le terme ιδιώτης apparaît deux fois en 344 c7 tandis que les termes ἀμήχανος ou εὐμήχανος six fois dans les neuf lignes de 344 c6 à d5. L'ἀμήχανος est, pour reprendre l'imagerie du *Banquet*, l'absence de Poros.



(345 d), il entre en contradiction directe avec la thèse platonicienne selon laquelle, car la vertu est une science, nul ne fait le mal consciemment, qu'il expose notamment dans le *Hippias majeur*. Afin de le rendre compatible avec sa doctrine, Socrate corrige donc le sens du vers, quitte à en modifier l'ordre des mots. Ainsi, alors que le Céosien dit clairement louer « ceux qui ne font pas le mal consciemment », Socrate lit néanmoins : « je loue sciemment ceux qui ne font pas le mal », changeant ἐκῶν de place dans la phrase. La théorie de la vertu-science est toutefois pleinement platonicienne et ce n'est qu'en faisant violence au texte que Socrate l'insère dans le poème de Simonide. On constate à quel point Platon insiste sur ce point dès lors que l'on remarque que dans les dix lignes d'Estienne suivant la citation du vers en question, pas moins de sept termes dérivés de ἐκῶν (incluant la forme privative : ἄκων) font surface. La dualité ἐκῶν- ἄκων, notons-le, est l'axe central de l'*Hippias majeur*, ce qui permet de voir que Socrate saute sur un terme (ἐκῶν) que Simonide avait employé dans un sens on ne peut plus ordinaire afin d'introduire des problématiques étrangères à Simonide et d'en corriger la pensée là où le besoin s'en faisait sentir. La thèse de Frede<sup>36</sup> selon laquelle Platon aurait reconnu une certaine affinité avec le carme de Simonide est dès lors difficilement soutenable, car pour rendre l'esprit du chant de Simonide conforme au sien, Socrate doit non seulement interpréter de manière très libérale, mais même modifier le texte ! Ce que nous voulons mettre en lumière est que Socrate ne semble nullement vouloir déterminer ce que Simonide a dit de bien ou de mal, mais qu'en voyant ce qu'il dit effectivement d'erroné, il interprète son texte de sorte à en amender les fautes philosophiques.

En 346 d-347 a, pour conclure, Socrate commente un vers qui se limite à dire que *toutes les choses sont bonnes quand le honteux ne s'y mêle pas*. Ce passage se contente de faire l'éloge du juste milieu sur un ton tout à fait typique à la littérature classique et archaïque, ce qui rend ce passage assez facile d'accès, d'autant

---

36 Frede, D., «The Impossibility of Perfection» dans: *The Review of Metaphysics* (Juin, 1986) Vol. 39, No. 4 pp. 729-53.

plus que la thématique du juste milieu a été relevée par Socrate juste auparavant. Ce dernier interprète néanmoins ce passage de manière à attribuer à au poète Simonide, comble d'ironie, le noyau de la critique platonicienne de la poésie et de la rhétorique ! Dans l'optique où Socrate assimile le αἰσχρόν au κακόν, il reconduit la lecture littérale de ce vers à une tautologie équivalente à : *tout est blanc quand le noir ne s'y mêle pas* (346 d). Comme il refuse d'attribuer un tel truisme au poète, il se met à la recherche d'un sens moins trivial. Il serait injuste, de poursuivre Socrate, d'exiger que les hommes fussent égaux aux dieux. Il suffit donc qu'il soient bons dans la limite de la nature humaine. En conséquence, Simonide ne louerait pas ceux qui ne font pas le mal de leur plein gré (ἐκόν), mais louerait de plein gré (ἐκόν), c'est-à-dire sans contrainte extérieure, ceux qui ne font pas le mal. Cela implique naturellement qu'il en est d'autres qu'il loue contre son gré (ἄκων, 346 e4), et sans doute ne répugnerait-il pas à chanter la louange de Pittacos si celui-ci avait pour toute faute de ne dire que des choses à moitié vraies<sup>37</sup>. En effet, le poète de Céos ne recueille guère le blâme (οὐκ ἄν ποτε ἔψεγον, 347 a1) socratique en cela qu'il dit des choses « moyennement justes et vraies » (346 e), mais plutôt parce que son carme donne sciemment au faux l'apparence du vrai : σφόδρα γὰρ καὶ περὶ τῶν μεγίστων ψευδόμενος δοκεῖς ἀληθῆ λέγειν (« mentant à outrance à propos des choses les plus nobles, tu sembles dire la vérité », 347 a). On constate d'emblée que cette admonestation correspond étroitement à la critique que formule le *Phèdre*<sup>38</sup> à l'endroit de la rhétorique et c'est en vertu de celle-ci, selon Socrate, que Simonide blâme Pittacos : « c'est pour cela que je te blâme » (διὰ ταῦτά σε ἐγὼ ψέγω, 347 a). L'ironie est poignante en cela que c'est à un poète qui critique un sage

37 En 346 e3-4, ἐκόν apparaît encore deux fois et ἄκων une fois, ce qui montre à quel point Platon capitalise sur un petit mot du poème afin de plaquer des thématiques platoniciennes sur le poème de Simonide.

38 Cette critique refait surface dans en *Phèdre* 260 b-d, alors que Socrate reproche aux orateurs de faire passer la vraisemblance pour la vérité. En prenant pour exemple une société où les orateurs pourraient persuader la société que le cheval est en fait un âne, qu'advierait-il, s'inquiète Socrate, si c'étaient ces mêmes rhéteurs qui se chargeaient d'inculquer à tous la connaissance du Bien ? Ce péril que signale le *Phèdre* s'inscrit dans la lignée du *Protagoras*.

que Socrate attribue sa propre critique des poètes. Et comment ne pas remarquer, de plus, que Platon, en rédigeant son *Protagoras*, trouve ici un nouvel usage au déplacement du ἐκών dans le vers de Simonide, ce qui dénote à quel point cette exégèse, pour peu exégétique qu'elle soit, est soigneusement construite. Ce déplacement permet ici d'introduire la thématique du ψέγειν qui véhicule la critique des poètes, qui doit sans doute occuper une place centrale au sens général de la digression herméneutique.

« CE QUE SIMONIDE VOULAIT DIRE », OU BIEN PARLER « AVEC SA PROPRE VOIX » ?

UNE « HERMÉNEUTIQUE » PLATONICIENNE

Toutefois, Socrate n'affirme-t-il pas son intention de s'en tenir à ce que Simonide voulait dire ? La seconde partie de l'exégèse (à partir de 342 a6, suivant la tentative de « mettre Protagoras à l'épreuve ») est littéralement *enclavée* par deux phrases articulant presque mot pour mot la même idée. Aussi Socrate affirme-t-il avant de débiter son exégèse dite sérieuse : « mais ce que me semble avoir voulu dire Simonide dans ce poème (ἄ μοι δοκεῖ διανοεῖσθαι Σιμωνίδης ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι), voilà ce que je m'apprête à expliquer »<sup>39</sup>. Socrate conclura également son exégèse en rappelant quelle était la visée de son interprétation : « voici donc il me semble, chers Prodicos et Protagoras, ce que voulait dire Simonide lorsqu'il a composé ce poème »<sup>40</sup> (ταῦτά μοι δοκεῖ, ὦ Προδίκε καὶ Πρωταγόρα, ἦν δ' ἐγώ, Σιμωνίδης διανοούμενος πεποιηκέναι τοῦτο τὸ ᾄσμα). Du point de vue narratologique, notons que Platon a délibérément choisi d'enclaver la seconde partie de l'exégèse par des énoncés qui se répondent. D'un point de vue philologique, il y a deux lectures possibles de μοι δοκεῖ διανοεῖσθαι (διανοούμενος) Σιμωνίδης. Ou bien l'expression se réfère à ce que le Simonide historique *a pensé*, ce qui présuppose une exégèse proprement dite du carme, ou alors à *ce que visait son discours* : le vrai, ce qu'il *voulait dire*. La première hypothèse est

39 *Protagoras* 341 e7-8.

40 *Protagoras* 347 a.

aisément démantelée, car nous venons de montrer que Socrate platonise impunément Simonide, ce qui revient à dire *qu'il lui fait dire le vrai même là où il se trompe*. S'agirait-il d'une interprétation charitable ? Il faudrait, pour soutenir cette lecture, un argumentaire particulièrement persuasif, car il n'est guère dans l'habitude de Platon d'être charitable à l'endroit des poètes. Surtout dans l'optique où Platon fait prononcer à Simonide, qui n'en demandait pas tant, sa propre critique de la poésie ! La thématique du blâme, par ailleurs, est omniprésente dans la conclusion de la digression herméneutique, ce que fait valoir le fait que les termes ψέγω et ψόγος γ sont employés massivement. Et ce n'est pas parce qu'il se trompe que Simonide blâme Pittacos, mais parce qu'il donne au faux l'apparence du vrai concernant les choses dont dépend « le salut de la vie »<sup>41</sup> (ἡ σωτηρία τοῦ βιοῦ). Encore une fois, d'un point de vue narratologique, Platon n'attribue pas seulement ses propres positions philosophiques à Simonide, mais même sa critique des poètes, car cette position se concilie aisément aux idées exprimées dans le *Phèdre*. Quel est le sens de la digression exégétique ?

Pour formuler une réponse persuasive, il faut considérer que si Socrate s'est prêté au jeu de l'exégèse, son épilogue donne à entendre que ce furent les circonstances qui l'y ont mené et non sa propension pour cette discipline. Son intention était au contraire de poursuivre la discussion autour de l'ἀρετή. Cela implique que dans un contexte idéal, jamais Socrate n'aurait entrepris de poser la question de la vertu par l'entremise d'une exégèse. Il conclut précisément son exégèse en recommandant de délaisser cette discipline et, au contraire, de penser « par soi-même » (348 a) sans avoir recours à la « voix étrangère des poètes » (347 e) un peu comme l'on s'appuierait sur une béquille, faute de pouvoir penser sans eux. La distinction est posée avec insistance et tandis que le propre des hommes médiocres (φάυλων) et vulgaires (ἀγοραίων) (347 c) est de s'appuyer sur la contrefaçon mimétique des poètes, les hommes de bien (καλοὶ καγαθοί, 347 d) s'en détournent afin de « cerner la vérité par eux-mêmes »

---

41 *Protagoras* 356 e -- 357 a: L'expression revient telle quelle à deux reprises.

(τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας, 348 a) par leurs propres moyens, en dialoguant. Il est donc évident que les commentateurs qui jettent une lumière positive sur la poésie ou sur son exégèse contredisent la tonalité du *Protagoras*. Ceux qui entreprendront de relativiser la critique de l'exégèse et de la poésie devront expliquer pourquoi Platon met dans la bouche de Simonide une critique des poètes qui se retourne contre lui.

Il est certaines conditions qu'une interprétation se voulant décisive de la digression exégétique du *Protagoras* doit impérativement remplir. Elle doit expliquer le rapport entre l'interprétation de Socrate et le prologue de Protagoras. Elle doit aussi expliquer pourquoi Socrate platonise le carme. De plus, si l'on veut soutenir la thèse selon laquelle Platon approuve un certain type d'exégèse, il faut montrer comment ce type d'exégèse évite les reproches dirigés à l'exercice exégétique en 347 d-348 a. Il serait en effet risqué d'attribuer à Platon un type d'exégèse qui tomberait sous le coup de sa propre critique. L'intention affichée de Socrate de rechercher la vérité διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς exclut par ailleurs que l'on comprenne l'exégèse au premier degré, c'est-à-dire comme une volonté sincère de reconstruire la pensée de Simonide. S'il y a bel et bien une manière de faire de l'herméneutique qu'approuve Platon, celle-ci doit de surcroît s'avérer compatible avec sa critique de la poésie et de la rhétorique, et non la contredire. Ce sans quoi il faudrait expliquer pourquoi Platon approuverait l'exégèse de poèmes tout en ne croyant pas que l'on puisse reconstruire le sens historique des poèmes, d'une part, et d'autre part, que les poèmes ne disent généralement pas la vérité sur ce dont ils parlent. Une interprétation doit aussi tenir en considération que Socrate se prête au jeu exégétique malgré lui, et que son intention, tout au long de la digression exégétique, était de revenir au sujet principal, celui de la vertu.

L'herméneutique a pour finalité de clarifier le sens originel d'un texte rendu opaque par sa distance chronologique, l'ambiguïté de son expression ou sa complexité conceptuelle. Suivant Protagoras, celle-ci est rendue nécessaire par l'importance des poètes dans l'éducation des jeunes hommes. Afin de savoir si ce que disent

les poètes est juste ou erroné, il faut évidemment parvenir à les déchiffrer. L'importance des poètes pour l'éducation, dans la bouche de Protagoras, peut aussi bien représenter un constat objectif qu'une appréciation subjective. Mais quelles que soient les motivations de son plaidoyer en faveur de l'exégèse, celui-ci présuppose toutefois que le contenu des poèmes, en bout de ligne, en vaille le détour. Emerge de ce constat un paradoxe notoire qui nous semble être à la source de l'ensemble de la digression exégétique. Afin d'opérer une critique fructueuse, il faut préalablement passer par l'exégèse. Or, jamais on ne pourra déterminer positivement le sens d'un écrit en l'absence de son auteur (347 e). Et même si l'on parvenait à opérer une exégèse fructueuse, encore faudrait-il disposer du savoir pertinent avant de déterminer si les poètes disent vrai ou non. On voit d'ores et déjà poindre l'absurdité que Platon appert dénoncer. Le seul qui serait en mesure de mettre en œuvre la méthode que privilégie Protagoras dans son prologue est paradoxalement celui qui n'en a pas besoin parce qu'il dispose déjà de la science en question ; dans le *Protagoras*, le seul à connaître l'essence de la vertu est Socrate. Alors pourquoi se donner la peine de tenter une exégèse au demeurant condamnée à l'échec (347 e), si ce n'est que pour des contrefaçons de vérité ? Qui plus est, on retrouve dans le *Protagoras* la critique tacite des sophistes, qui ne recherchent chez les poètes qu'un argument d'autorité adaptable à leurs besoins éristiques immédiats. Certes, dans un monde idéal, seuls les poètes composant leurs vers en accord avec la philosophie platonicienne seraient tolérés dans la Cité. Une fois cela admis, il faut néanmoins rappeler que l'exégèse que Platon appert récuser ici est celle qui serait au service du sens historique du texte, tandis que le modèle qu'adopte Socrate dans le *Protagoras* est tout autre. On n'y trouve à proprement parler que l'ossature d'une exégèse, mais pas la finalité. En effet, la philologie, l'étymologie ou encore l'analyse de texte ne visent point à reconstruire le sens premier du poème, mais à en rectifier la teneur théorique à l'aune de la doctrine platonicienne ainsi qu'à donner à cette rectification une certaine vraisemblance. Cette vraisemblance est d'ailleurs instrumentale au

projet « herméneutique » de Socrate. En quel sens ? On constate que Platon cible dans le carme de Simonide les éléments qui contredisent ou qui sont susceptibles d'étayer ses propres positions en vue, respectivement, de les amender ou les accentuer. Lorsque Simonide dit louer ceux qui ne font pas le mal délibérément, Platon mutile intentionnellement le texte afin de le faire taire lorsqu'il profère des faussetés (on peut faire le mal délibérément), puis lui insuffle un sens tout à fait nouveau et conforme à la critique platonicienne de la poésie (je blâme délibérément ceux qui donnent au faux les atours du vrai). La notion de l'intermédiaire se trouvait pour sa part déjà chez Simonide, mais elle prend une nouvelle tonalité avec l'interprétation socratique, qui le ramène à un sens philosophique semblable à celui du discours de Diotime dans le *Banquet*. *Platon, de toute évidence, ne se contente pas de platoniser Simonide, mais souhaite aussi que cette platonisation passe pour de l'interprétation afin de diffuser une nouvelle compréhension du carme*. Le philosophe, ici représenté par Socrate, ne se prête pas volontiers au jeu stérile de l'exégèse. Mais s'il y est contraint, il censure les éléments problématiques du texte tout en faisant mine de s'appliquer à une exégèse en bonne et due forme. Pourquoi ? Parce que les poètes se prononcent sur les sujets les plus importants qui soient, ceux dont dépend le salut de l'âme. Les vers qu'ils composent, de même que les interprétations fallacieuses qu'en proposent les sophistes dénaturent la vertu, le bien ou la justice et causent un mal irréparable aux âmes des Athéniens. Socrate spécifie qu'il vaut mieux simplement ne pas les lire, mais puisqu'ils sont un fait incontournable de l'éducation athénienne, il vaut mieux, en cas de besoin, se servir de la méthode herméneutique non pas pour retrouver le sens de l'auteur (par rapport auquel nulle interprétation ne fera jamais consensus), mais pour ramener le texte vers la vérité platonicienne. En appliquant cette méthode, Platon semble préconiser une forme de censure herméneutique qui présage tangiblement le bannissement de la *République* et la sélection des *Lois*. Et surtout, Platon insiste sur le fait qu'ainsi, même lorsqu'il s'affaire à citer les poètes, le philosophe parle encore et toujours διὰ τῆς ἑαυτῶν φωνῆς.