
ἄρχαί

AS ORIGENS DO PENSAMENTO OCIDENTAL
THE ORIGINS OF WESTERN THOUGHT

ARTICLE

Relativisme et *Théétète* 171a-b : Post-vérité et populisme démagogique

Relativism and *Theaetetus* 171a-b: Post-truth and Populist Demagogy

Luca Pitteloud ⁱ

<https://orcid.org/0000-0002-1864-5742>

luca.pitteloud@ik.me

ⁱ Universidad de Valladolid – Valladolid – Castille and León – Espanha

PITTELOUD, L. (2025). Relativisme et *Théétète* 171a-b : Post-vérité et populisme démagogique. *Archai* 35, e03533.

Résumé: Cet article propose une relecture du passage 171a-b du *Théétète* de Platon à la lumière de la critique platonicienne du relativisme protagonoréen. Il examine la structure et la portée de l'argument dit de l'« auto-réfutation » (*peritrope*), en suivant les analyses de Burnyeat et d'Erginel. L'étude montre que cet argument

ne consiste pas en une contradiction logique, mais en une réfutation dialectique qui met en évidence l'impossibilité pour le relativiste de défendre rationnellement sa propre position : en admettant la vérité de l'opinion selon laquelle le relativisme est faux, il détruit la validité de sa doctrine. Cette impossibilité dialectique révèle une fragilité constitutive du relativisme : celui-ci ne peut être formulé, transmis ni soutenu sans présupposer un espace commun de discours et des critères partagés de vérité. Dans la dernière partie, une mise en parallèle sera suggérée entre l'analyse platonicienne et les phénomènes contemporains de la post-vérité et du populisme démagogique, qui reposent sur la dissolution de cet espace commun et sur la substitution des faits par des croyances. Platon apparaît ainsi non comme le défenseur d'un dogmatisme archaïque, mais comme le penseur des conditions de possibilité du désaccord rationnel et du monde commun.

Mots-clés: relativisme, Protagoras, *Théétète*, auto-réfutation, post-vérité, populisme.

Abstract: This paper offers a reading of *Theaetetus* 171a-b in the context of Plato's critique of Protagorean relativism. It analyses the structure and philosophical significance of the so-called "self-refutation" (*peritrope*) argument, following the interpretations of Burnyeat and Erginel. It aims to show that Plato's argument is not a mere logical paradox but a dialectical refutation revealing the impossibility for the relativist to defend their own position rationally: by acknowledging the truth of the belief that relativism is false, the relativist undermines the validity of their own doctrine. This dialectical impossibility exposes a constitutive weakness of relativism, which cannot be formulated, communicated, or sustained without presupposing a shared space of discourse and common criteria of truth. The final section draws a parallel between this Platonic analysis and contemporary phenomena of post-truth and populist demagoguery, both grounded in the dissolution of the common world and the replacement of facts by convictions. Plato thus appears not as the defender of archaic dogmatism but as the thinker of the very conditions of rational disagreement and a shared world.

Keywords: Relativism, Protagoras, *Theaetetus*, Self-refutation, Post-truth, Populism.

Le voile impénétrable

L'homme¹ est la mesure de toutes choses, proclamait, semble-t-il, Protagoras. Peut-être est-il possible de suggérer que l'histoire du relativisme n'est qu'une note de bas de page à cette formule protagoréenne. En effet, en histoire de la philosophie, le relativisme n'a cessé de se présenter comme une alternative séduisante, opposée aux approches trop absolutistes, et qui a pourtant fait dire au philosophe américain Jerry Fodor : « Je hais le relativisme ».² L'émergence d'une confrontation entre les positions absolutiste et relativiste, depuis le débat mis en scène dans le *Théétète* pourrait être représenté comme un combat de géants dans lequel s'opposeraient les camps des philosophes dogmatiques, défenseurs de l'existence objective de la vérité et ses pourfendeurs révisionnistes. Dans la famille des philosophes opposés au relativisme, il y a aussi Bertrand Russell qui écrit :

Il y a une doctrine philosophique répandue qui nous enseigne que l'homme est la mesure de toute chose, que la vérité est une notion purement humaine, que l'espace, le temps et les concepts universels sont des attributs de l'esprit, (...). Cette conception de la connaissance n'est pas une union du Moi et du non-Moi, mais un ensemble de préjugés, d'habitudes, de désirs, jetant un voile impénétrable entre le monde extérieur et nous. (Russell, 1989, p. 165)

La philosophie que Russell critique ici trouve son origine dans la pensée de Protagoras et s'est progressivement prolongée à travers

¹ Cet article a reçu le soutien du projet *Los límites del lenguaje en la filosofía griega antigua: no contradicción, identidad e inefabilidad* (LoL), Proyecto PID2022-139027NA-I00, financé par MCIN/AEI/10.13039/501100011033 et par l'Union européenne (FEDER).

² Comme le relate Pinker (1994, p. 405).

divers courants intellectuels : la prise de conscience de la pluralité des cultures et des civilisations, la défense de la tolérance inaugurée par Montaigne, la reconnaissance du rôle des paradigmes dans les sciences, le psychologisme, le courant historiciste du XIX^e siècle, le perspectivisme nietzschéen, la théorie de la relativité ontologique de Quine, ainsi que le réalisme pragmatique de Putnam et de Rorty, dont l'approche radicale substitue à la recherche d'une vérité objective la possibilité d'un accord intersubjectif. Ces philosophies rejettent la distinction traditionnelle entre la connaissance et l'opinion, considérant que la première n'est, en définitive, qu'une sorte de titre honorifique attribué à certaines opinions portant sur des sujets où un consensus peut être atteint. Dans cette perspective, la vérité, la rationalité et l'objectivité ne possèdent pas de valeur transcendantale, mais se définissent à l'intérieur même des pratiques et conventions d'une communauté donnée. Ainsi, les termes « connaissance » et « vérité » n'auraient qu'une fonction normative dans le langage : ils serviraient à marquer notre approbation envers des croyances momentanément jugées justifiées, sans qu'il soit nécessaire de leur attribuer des fondements plus profonds ou universels.

Cette opposition ne se laisse pas aisément résoudre. Elle traverse l'histoire de la philosophie, se manifestant tour à tour dans les controverses entre dogmatiques et sceptiques, réalistes et constructivistes, essentialistes et perspectivistes. L'un de ses moments fondateurs demeure sans conteste le *Théétète*, où Platon soumet à examen — et, selon lui, à réfutation — la thèse relativiste, à travers la voix de Socrate. Parmi les arguments les plus commentés figure celui de l'auto-réfutation (ou *peritrope*), selon lequel le relativisme, en soutenant que « toutes les opinions sont vraies », doit également admettre la vérité de l'opinion contraire affirmant qu'« il est faux que toutes les opinions soient vraies ».

Cet argument, dont la formulation paraît d'une simplicité presque triviale — *si tout est relatif, alors l'idée même que tout est relatif l'est aussi* —, a néanmoins suscité des débats philosophiques considérables. Souvent invoqué comme une objection décisive au relativisme, il est parfois mal compris, car sa portée dépend

étroitement du type de relativisme envisagé et de la structure logique qu'on lui attribue. De l'Antiquité aux analyses de la logique contemporaine, il demeure un foyer de controverse conceptuelle.

Dans cet article, j'aimerais examiner, encore une fois, la valeur et la portée de l'argument de l'auto-réfutation appliqué au relativisme, en m'appuyant sur la structure dialectique du *Théétète* (notamment 171a-b), ainsi que sur deux études contemporaines, sans doute décisives, celles de Burnyeat (1976a ; 1976b) et d'Erginel (2009). Sans refaire toute l'exégèse de cette discussion, il s'agira d'abord de préciser les différentes formes que peut prendre l'auto-réfutation, de distinguer les variantes du relativisme, puis d'analyser la manière dont Platon articule sa critique. Enfin, j'indiquerai en quoi cette ancienne discussion éclaire, de manière saisissante, certaines impasses actuelles de la pensée relativiste dans le contexte contemporain de la post-vérité et du populisme démagogique.

Qu'est-ce que l'auto-réfutation?

L'argument de l'auto-réfutation, ou *peritrope*, repose sur l'idée qu'une thèse philosophique se contredit elle-même dans son énonciation ou dans ses implications. Ce genre de réfutation n'a pas seulement une valeur rhétorique ; il a pour but de démontrer l'impossibilité pour une position philosophique donnée d'être tenue sans incohérence. L'enjeu est de savoir si une thèse détruit sa propre possibilité d'énonciation ou d'application, et si elle s'annule elle-même dans le contexte de sa propre affirmation.

L'exemple canonique de l'auto-réfutation est le paradoxe du menteur : « Je mens. » Si l'on suppose que cette phrase est vraie, alors ce qu'elle dit est vrai, et le locuteur ment — ce qui signifie donc que la phrase est fausse. Mais si elle est fausse, alors le locuteur ne ment pas, et donc la phrase est vraie. Nous faisons face, apparemment, à une contradiction. Ce paradoxe, déjà connu dans l'Antiquité, a fasciné de nombreux penseurs, au point que le poète Philéas de Cos,

dit-on, en aurait perdu le sommeil et serait mort d'épuisement.³ Ce genre d'énoncés auto-contradictaires a donné naissance à des courants contemporains comme le dialéthéisme, qui soutient que certaines contradictions peuvent être vraies. Le dialéthéisme cherche à défendre des logiques paraconsistantes dans lesquelles les contradictions ne mènent pas nécessairement au principe d'explosion (*ex contradictione quodlibet*, tout suit d'une contradiction).⁴ Le problème de l'auto-réfutation ne relève pas d'un simple exercice linguistique, mais touche aux principes constitutifs de la logique elle-même.⁵

En outre, l'auto-réfutation ne se limite pas aux paradoxes logiques. Il existe, comme l'a montré Mackie (1964), plusieurs types d'auto-réfutation qu'il est possible de distinguer :

i) L'auto-réfutation absolue

Il s'agit du cas le plus radical d'auto-réfutation, celui dans lequel une proposition se contredit *par* son propre contenu. L'exemple paradigmatique est l'énoncé auto-contradictoire : « Rien n'est vrai ». Si cette affirmation est tenue pour vraie, elle doit simultanément être fausse, puisqu'elle affirme qu'aucune proposition n'est vraie — y

³ Philétas ou Philitas de Cos (vers 340-vers 285 av. J.-C.) est un érudit et un poète du début de l'époque hellénistique de la Grèce antique.

⁴ Pour une application philosophique de la logique paraconsistante, voir (Priest, 1995).

⁵ En outre, certaines propositions impliquent également leur auto-contradiction dès lors qu'elles sont énoncées, comme par exemple, l'affirmation « rien n'est vrai ». En effet, si « rien n'est vrai » est vrai, alors rien n'est vrai et donc l'affirmation « rien n'est vrai » est fausse. Nous avons affaire ici à un exemple de la fameuse *consequentia mirabilis* qui stipule que toute proposition qui implique sa propre négation est nécessairement fausse. Le plus ancien exemple d'auto-contradiction se trouve dans les *Dissoi Logoi* 4.6 : Si « vrai=faux » est faux, alors vrai = faux, et si « vrai =faux » est vrai, alors « vrai=faux » est faux. Ce type d'argument est appelé une auto-contradiction et dans la mesure où il constitue une thèse défendue par des philosophes, il s'agit aussi d'une auto-réfutation. Plus précisément, dès lors que l'énonciation d'une thèse philosophique implique nécessairement sa propre négation, alors cette thèse se réfute elle-même.

compris elle-même. La contradiction est ici interne à la proposition : elle s'annule par sa propre structure sémantique.

Ce type d'auto-réfutation peut être formulé ainsi :

Soit P : « Il n'existe aucune vérité ».

Si P est vraie, alors P affirme qu'elle-même ne l'est pas.

Par conséquent, P est fausse.

Ces cas sont particulièrement décisifs, car ils compromettent d'emblée toute prétention à l'universalité du discours qui les formule.

ii). L'auto-réfutation pragmatique

Ce type d'auto-réfutation concerne les énoncés dont *l'acte d'énonciation contredit le contenu*. L'exemple classique est la phrase : « Je ne parle pas ». Dès qu'elle est prononcée, elle se trouve immédiatement réfutée par le fait même d'être énoncée. Ce n'est pas son contenu propositionnel qui est contradictoire, mais la performativité de l'acte de parole qui le contredit. L'énoncé pourrait être acceptable dans un autre contexte — s'il était écrit, comme ici, ou simplement pensé —, mais non lorsqu'il est effectivement dit. De même, l'affirmation « Je n'écris rien », inscrite dans ce texte, se réfute par le geste même de son écriture : la contradiction est ici contextuelle.

Cette forme d'auto-réfutation apparaît fréquemment dans les débats sur le relativisme. Un relativiste peut tenter de soutenir que « la vérité universelle n'existe pas » ; or, dès lors qu'il formule cette proposition comme vraie — fût-ce seulement pour son interlocuteur —, il adopte le cadre discursif qu'il prétend abolir.

iii). L'auto-réfutation opérationnelle

Ce troisième type d'auto-réfutation se produit lorsqu'une proposition ne peut être affirmée sans que *l'acte même de son*

énonciation n'entre en contradiction avec ses propres implications. Prenons l'exemple de l'énoncé : « Je ne crois à rien ». Celui-ci pourrait, à première vue, être recevable dans l'absolu ; toutefois, le fait de l'énoncer suppose déjà une forme minimale de croyance — ne serait-ce que la croyance en la vérité de l'affirmation elle-même. L'acte performatif contredit ainsi l'attitude mentale qu'il prétend exprimer.

Ce type d'auto-réfutation revêt une importance particulière pour la compréhension des effets du relativisme, car il met en jeu la possibilité même d'une position cohérente dans un discours partagé. Lorsque le relativiste affirme : « Toute vérité est relative », il doit, pour que son énoncé soit intelligible et communicable, l'inscrire dans un langage commun. Ce faisant, il formule nécessairement une vérité qui n'est pas relative, du moins quant à la structure même de son énonciation.

Ces distinctions permettent de mieux apprécier la portée réelle de l'argument de l'auto-réfutation appliqué au relativisme. Faut-il considérer que ce dernier est logiquement contradictoire en lui-même (auto-réfutation absolue) ? Qu'il se contredit dans sa propre énonciation (auto-réfutation pragmatique) ? Ou alors qu'il devient intenable uniquement dans le cadre d'un échange rationnel (auto-réfutation dialectique) ? Comme nous le verrons, la critique platonicienne du relativisme ne se fonde pas, en fait, sur une seule contradiction formelle, mais aussi sur l'impossibilité pratique de soutenir la thèse dans le contexte d'un dialogue argumentatif. C'est cette dimension que Burnyeat et Erginel qualifient d'auto-réfutation dialectique.

Qu'est-ce que le relativisme ?

La question de l'auto-réfutation du relativisme ne peut être correctement abordée sans clarifier ce que l'on entend par « relativisme ». En effet, le relativisme n'est pas une doctrine unique, mais un terme générique désignant plusieurs formes de *relation* au vrai, au bien, ou au réel, et ce en rapport avec des paramètres

contextuels spécifiques.⁶ Dans son acception générale, le relativisme soutient que la vérité — ou, selon les cas, la connaissance ou les valeurs — **n’a jamais un caractère absolu**, mais qu’elle est **toujours conditionnée par un sujet, un cadre culturel, une perspective cognitive ou un contexte historique**. Autrement dit, la véracité d’un énoncé dépend du point de vue depuis lequel il est formulé. Cette thèse peut être reformulée de la manière suivante : « p est vrai » devient « p est vrai relativement à X ».

Mais que relativise-t-on exactement ? Le ***relativisme moral*** soutient qu’il n’existe pas de normes morales universelles et que les jugements moraux dépendent des sociétés, des cultures ou des époques. Le ***relativisme scientifique***, quant à lui, affirme que les théories scientifiques ne décrivent pas un monde objectif, mais constituent des constructions provisoires inscrites dans des paradigmes historiques, comme l’a suggéré, par exemple, Thomas Kuhn. Le ***relativisme ontologique*** considère que notre description du réel dépend des catégories linguistiques et culturelles propres à chaque communauté : ainsi, les *Hopis*⁷ ne possèdent pas d’équivalents directs pour les concepts de passé et de futur, révélant une structuration du monde différente de celle des langues indo-européennes. Le ***relativisme logique*** va plus loin encore, en suggérant que certaines lois de la logique classique peuvent varier selon les cultures. Des études, comme celle de Peng et Nisbett (1999), montreraient que les étudiants chinois acceptent plus volontiers la coexistence de propositions contradictoires et privilégient la recherche d’une voie médiane, tandis que leurs homologues américains tendent à éliminer la contradiction au profit d’une logique binaire. Le ***relativisme épistémique***, pour sa part, affirme que ce que l’on tient pour rationnel dépend de critères locaux de justification, propres à une tradition de pensée ou à une communauté discursive.

⁶ Pour une caractérisation des principales nuances de relativisme par rapport au subjectivisme, voir (Baghranian et Coliva, 2021).

⁷ Les Hopis font partie du groupe amérindien des Pueblos d’Amérique du Nord, voisins des Navajos, des Papagos, et des Zuñis. Les Hopis vivent dans le nord-est de l’Arizona, dans la région des Four Corners, une région très aride.

Enfin, le **relativisme aléthique** — la forme la plus radicale — considère que la vérité elle-même est relative à un cadre conceptuel, une perspective ou une communauté d'interprétation. C'est cette dernière forme qui sera examinée dans le reste de cet article, car c'est elle qui se trouve directement visée par l'argument de l'auto-réfutation développé par Platon dans le *Théétète*.

Il convient également de distinguer entre relativisme *global* et *local*. Le premier soutient que toute affirmation, sans exception, est relative ; aucune vérité n'aurait donc une validité absolue. Le second, en revanche, limite la portée de cette relativisation à un domaine particulier, par exemple aux jugements moraux, esthétiques ou culturels. Cette distinction est essentielle, car seule la forme globale du relativisme est réellement vulnérable à l'argument de l'auto-réfutation : si toute vérité est relative, alors cette affirmation doit l'être également, ce qui la prive de toute valeur universelle. En revanche, le relativisme local, en restreignant sa portée à certaines catégories d'énoncés, échappe à cette contradiction interne.

Il importe, enfin, de ne pas confondre relativisme et perspectivisme. Le perspectivisme, tel que l'a formulé par exemple Nietzsche, reconnaît l'existence d'une vérité, mais affirme que celle-ci ne peut être appréhendée qu'à travers des perspectives nécessairement limitées et situées. Le relativisme radical, au contraire, nie l'existence même d'une vérité indépendante des points de vue, substituant à la recherche du vrai la coexistence de perspectives équivalentes.

Le relativisme se réfute-t-il lui-même ?

Ce relativisme aléthique a, semble-t-il, été exprimé pour la première fois de l'histoire de la philosophie occidentale par Protagoras, et sa formulation ainsi que sa réfutation se retrouvent non seulement chez Platon mais aussi chez Sextus Empiricus. La thèse protagoréenne soutient que « l'homme est la mesure de toutes choses : de celles qui sont, en tant qu'elles sont ; de celles qui ne sont pas, en tant qu'elles ne sont pas » (*Tht.* 151e ; Sextus Empiricus, *M*,

7.60). Selon cette thèse, chaque perception, chaque jugement est vrai pour celui qui en fait l'expérience. Il n'existe pas d'étalon commun. Il n'y a que des perspectives individuelles irréductibles. Cette position pose un problème immédiat : comment rendre compte de la divergence entre les opinions sans postuler un critère de préférence ou de correction ? Son auto-réfutation prend, apparemment, chez Sextus une forme purement logique :

On ne peut pas affirmer que toute apparence est vraie, en raison de l'argument d'auto-réfutation (*peritrope*), comme Démocrite et Platon l'ont opposé à Protagoras ; car si toute apparence est vraie, il sera alors également vrai — en accord avec une apparence — que toute apparence n'est pas vraie ; dès lors, il s'ensuit qu'il est faux que toute apparence soit vraie. (*M*, 7.389-90. Notre traduction)

Autrement dit, l'argument de Sextus expose la faiblesse potentielle de cette position du point de vue de sa structure interne :

(A) Toutes les apparences sont vraies.

(B) Mais il y a des apparences selon lesquelles certaines apparences ne sont pas vraies.

(C) Donc toutes les apparences ne sont pas vraies.

Le relativisme aléthique global semble, selon Sextus, se retourner contre lui-même dès qu'il est confronté à la diversité effective des croyances et des perceptions : la multiplicité des points de vue qu'il invoque pour se justifier finit par rendre impossible toute affirmation, y compris la sienne. Platon, dans le *Théétète*, propose une critique différente — non plus purement logique comme chez Sextus, mais *dialectique*. Son objectif n'est pas de démontrer la contradiction interne du relativisme, mais de montrer que celui-ci anéantit les conditions mêmes du dialogue rationnel : en dissolvant la possibilité d'un accord sur la vérité, il rend la discussion elle-même vaine. En effet, si toutes les opinions sont également vraies, alors

l'opinion qui nie le relativisme doit, elle aussi, être tenue pour vraie. Dès lors, le relativisme se trouve privé de toute possibilité de se défendre contre sa propre négation, puisqu'il doit reconnaître la véracité de celle-ci. Autrement dit, il se **détruit performativement** et **sape sa propre assertabilité**, c'est-à-dire la possibilité même d'être affirmé de manière cohérente.

Le passage 171a–b du *Théétète* constitue ce que la tradition philosophique désigne souvent comme « **l'argument exquis** » (*to kompsotaton*), l'un des moments décisifs de la tentative platonicienne de réfuter le relativisme protagoréen. Cet argument ne se limite pas à mettre en évidence une contradiction formelle : il exploite avec finesse la **structure dialogique** inhérente à la conception protagoréenne, pour conduire celle-ci à se retourner contre elle-même. Platon présente la difficulté en ces termes :

Ensuite, voici ce qu'il y a de tout à fait subtil : en ce qui concerne sa propre opinion, il admet comme vraie l'opinion de ceux qui pensent le contraire — celle précisément par laquelle ils estiment qu'il se trompe —, puisqu'en reconnaissant que tous, sans exception, ont pour opinion ce qui est, il leur accorde à tous la vérité.

Tht. 171a6-b1 : Ἐπειτά γε τοῦτ' ἔχει κομψότατον· ἐκεῖνος μὲν περὶ τῆς αὐτοῦ οἰήσεως τὴν τῶν ἀντιδοξαζόντων οἶησιν, ἣ ἐκεῖνον ἡγοῦνται ψεύδεσθαι, συγχωρεῖ που ἀληθῆ εἶναι ὁμολογῶντ' ὅντα δοξάζειν ἅπαντας. (Notre traduction).

Autrement dit, si Protagoras soutient que toutes les opinions et les croyances sont vraies pour celui qui les professe, il doit admettre que la croyance de ceux qui tiennent sa propre thèse pour fausse est, elle aussi, vraie. Dès lors, sa doctrine se détruit de l'intérieur en raison des croyances et opinions mêmes qu'elle reconnaît comme vraies.

L'argument peut être formulé ainsi :

(A) Si tous les jugements (opinions ou croyances) sont vrais,

(B) et s'il est possible de juger que (A) est faux,

- (C) alors il est vrai que (A) est faux,
(D) et, par conséquent, (A) est faux.

Il faut comprendre ici qu'il ne s'agit pas d'une contradiction logique au sens strict, mais plutôt d'une contradiction dialectique : l'adhésion au relativisme mine la possibilité même de le défendre dans un échange rationnel. L'importance du contexte dialectique est donc cruciale. Comme l'ont montré Burnyeat (1976b) et Erginel (2009) de manière convaincante, l'argument de Platon doit être compris comme un enchaînement en plusieurs étapes :

I. Socrate montre que la thèse de Protagoras implique que toutes les opinions possèdent une égale valeur de vérité, y compris celles qui la contredisent.

II. Il en infère que Protagoras est tenu d'admettre la vérité de l'opinion selon laquelle sa propre position est fausse.

III. Dès lors, la doctrine protagoréenne se trouve réfutée non par une contradiction formelle, mais par un processus d'auto-réfutation dialectique.

Cette structure argumentative semble rendre justice à la subtilité de l'analyse platonicienne. L'argument vise moins à piéger la logique de Protagoras qu'à montrer que la possibilité même d'un échange rationnel s'effondre si l'on adopte sa thèse relativiste. Une difficulté essentielle, toutefois, tient à la distinction entre un jugement personnel et un jugement que l'on peut formuler à propos des jugements eux-mêmes. Protagoras pourrait en effet tenter de se défendre en soutenant : « Certes, ta croyance selon laquelle je me trompe est vraie pour toi, mais cela ne m'engage pas. » Il maintiendrait ainsi que la vérité demeure toujours relative au sujet qui soutient une opinion donnée. Or, comme l'a souligné Burnyeat (1976b), une telle échappatoire est intenable. Pour qu'un dialogue

philosophique soit possible, il faut précisément pouvoir juger des jugements, c'est-à-dire comparer des positions, les évaluer et en mesurer la cohérence. Si chaque croyance reste confinée dans un monde strictement privé, toute confrontation devient impossible : il n'existe plus de cadre commun d'évaluation ni de critère intersubjectif de vérité.

Le relativisme protagoréen se révèle ainsi incapable de fonder un espace discursif partagé. Il ne permet pas d'énoncer une proposition à propos du monde, mais seulement dans un monde, c'est-à-dire depuis un point de vue isolé. En enfermant chaque sujet dans sa propre sphère perceptive, il réduit le dialogue à une juxtaposition de monades hermétiques. Dès lors que Protagoras tente d'exposer ou de défendre sa position, il présuppose déjà, malgré lui, une forme minimale d'objectivité intersubjective — condition nécessaire pour toute discussion rationnelle.

Le monde héraclitéen de Protagoras

Pour saisir toute la portée du relativisme de Protagoras, il faut comprendre qu'il ne s'agit pas seulement d'une thèse épistémologique, mais aussi d'une ontologie implicite. Protagoras (dans le *Théétète*) ne se borne pas à constater la diversité des opinions humaines : il présuppose que la réalité elle-même est en devenir, soumise à un mouvement incessant, et qu'aucune entité ne possède en elle-même une nature stable ou permanente. En ce sens, son relativisme s'enracine, pour Platon, dans la philosophie du flux d'Héraclite, dont il transpose l'intuition cosmologique dans le registre des perceptions et des opinions humaines.

Dans le *Théétète*, Socrate associe explicitement Protagoras à Héraclite, à Empédocle et à Homère. Cette combinaison, que l'on pourrait qualifier de « gin tonic philosophique », mêle un fond héraclitéen — le gin, la théorie du flux — à divers ingrédients empruntés à d'autres doctrines. Héraclite, pensait Platon, affirmait que « tout s'écoule » (*panta rhei*), que rien ne demeure identique à soi-même, fût-ce un seul instant. Si tel est le cas, il ne saurait exister

de propriétés objectives et immuables, indépendantes des relations toujours changeantes qui unissent l'observateur et l'objet observé. Le monde apparaît alors comme un tissu de correspondances mouvantes, où l'être se confond avec le flux même de l'apparaître. Dans son analyse, Erginel (2009) distingue deux formes d'héraclitisme auxquelles Protagoras pourrait être associé. L'héraclitisme étroit se limite à l'idée que seules les propriétés sensibles et perceptuelles — le chaud, le froid, le doux, l'amer — sont en perpétuel changement. L'héraclitisme large, en revanche, étend ce principe à l'ensemble du domaine cognitif : non seulement les perceptions, mais aussi les jugements, les croyances, les valeurs et les concepts eux-mêmes sont dépourvus de stabilité objective.

Le relativisme de Protagoras semble devoir s'adosser, selon Platon, à cette seconde conception. Non seulement la perception varie d'un individu à l'autre, mais toute tentative de dire le vrai, de juger ou d'argumenter est elle-même emportée par le flux. Il n'existe donc pas seulement une relativité des apparences, mais aussi une relativité des critères d'évaluation. Dans un tel monde, ni l'objet ni le sujet ne possèdent d'identité persistante. Chaque rencontre entre un individu et le monde engendre une perception singulière, momentanée, irréductible. Comme l'exprime Socrate : *ce qui apparaît à chacun est pour lui ce qui est.* (Th. 152a6-8 :: « Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὥς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοί, τοιαῦτα δὲ αὖ σοί »). Le monde devient alors une succession d'événements instantanés, où les couleurs, les saveurs, les températures, mais aussi les croyances, les jugements et les émotions naissent et s'éteignent sans substrat stable. Une telle vision implique plusieurs conséquences : i) il n'existe plus de critère objectif de vérité, puisque toute perception est également vraie ; ii) le changement incessant rend vaine toute tentative de généralisation ; iii) enfin, la communication elle-même devient problématique, car chaque mot renverrait à une réalité fluide et distincte pour chaque locuteur.

Ce monde protagoréen, inspiré d'une certaine vision du flux héracliteen, pourrait paraître cohérent tant qu'il est considéré de l'intérieur, mais il se heurte à une difficulté majeure dès qu'on tente

d'en rendre compte, d'en parler ou d'en débattre. Car affirmer qu'il n'existe pas de vérités stables suppose déjà qu'un tel énoncé possède, au moins de manière minimale, une vérité universelle. Autrement dit, pour déclarer que « tout est relatif », il faut présupposer une certaine stabilité du langage, des significations et des rapports logiques qui rendent possible l'énonciation même de la thèse. Burnyeat a, semble-t-il, raison de penser que la réfutation de Protagoras ne consiste pas à démontrer qu'il serait impossible de vivre dans un monde en perpétuel changement, mais à souligner qu'une telle position est intenable dès lors que l'on cherche à la formuler conceptuellement. Toute théorie, même relativiste, suppose en effet une certaine fixation des concepts ; or c'est précisément ce que le relativisme radical rend impossible. Admettons néanmoins, pour un instant, le point de vue de Protagoras. Si chaque individu vit dans son propre monde, si ses perceptions et ses jugements sont souverains et inaccessibles à toute évaluation critique extérieure, la réalité se fragmente en une infinité de micro-mondes sans commune mesure. Dans un tel univers, il n'existe plus de norme d'évaluation partagée, plus de cadre pour la discussion rationnelle, ni de fondement pour une recherche collective de la vérité. Le relativisme proclamerait donc à la fois la condition même de l'existence, mais aussi l'effondrement de toute possibilité de la philosophie. C'est ce point crucial que Platon met en lumière dans son attaque contre Protagoras : le relativisme n'est pas simplement contradictoire, il est autodestructeur.

À ce stade, il apparaît sans doute que la faiblesse fondamentale du relativisme protagoréen ne tient pas seulement à une contradiction logique, mais à une impossibilité plus profonde : celle de se soutenir lui-même comme discours. En affirmant que toute croyance est vraie pour celui qui la soutient, Protagoras est contraint de reconnaître comme également vraies les croyances qui nient la sienne. Dès lors, sa position perd toute force argumentative : elle ne peut ni se présenter comme supérieure à une autre, ni prétendre être préférée, ni même se défendre sans admettre simultanément la vérité de sa négation. Ainsi, le relativisme, en se privant de toute possibilité de justification, se condamne à devenir philosophiquement inopérant.

Dialoguer avec Protagoras

Imaginons un dialogue entre Protagoras et l'un de ses opposants :

Opposant — Je soutiens que le relativisme est faux.

Protagoras — Très bien : ta croyance est vraie pour toi, puisque chacun est la mesure de ses propres croyances.

Opposant — Non, je ne dis pas seulement qu'il est faux pour moi, mais qu'il est faux *tout court*.

Protagoras — Même cela, je l'accepte : il est vrai pour toi que le relativisme est faux *tout court*.

Opposant — Alors tu reconnais qu'il existe un monde — le mien — dans lequel ta thèse est fausse. Dès lors, ta position n'a plus aucune primauté.

Protagoras — C'est exact. Mais je ne prétends pas avoir une position supérieure.

Opposant — Et c'est précisément là que réside ta faillite : ta thèse ne peut ni se défendre ni se maintenir dans un échange rationnel. Elle se dissout dans l'indifférenciation.

Il semble donc que Protagoras soit bien amené à concéder la négation *non qualifiée* de sa propre thèse. En effet, il doit admettre que la croyance de ses opposants — selon laquelle le relativisme est faux — est elle aussi une croyance vraie. Le problème, dès lors, est double. Premièrement, le relativisme s'autosape sur le plan pragmatique : s'il n'est vrai que pour Protagoras, rien ne justifie qu'il puisse convaincre quiconque. Pourquoi chercherait-il à persuader d'autres personnes, s'il ne peut pas proposer une théorie philosophique qui soit, à quelque titre que ce soit, supérieure à celles de ses interlocuteurs ? Or il ne saurait admettre que le relativisme constitue une théorie supérieure, puisqu'il nie par principe l'existence de toute supériorité théorique. Deuxièmement,

l'affirmation d'une thèse comme celle du relativisme semble impliquer une caractérisation qui ne se limite pas à l'intérieur du monde privé de Protagoras, mais prétend valoir pour l'ensemble des mondes privés. Or plusieurs de ces mondes contiennent la croyance selon laquelle « il existe des croyances fausses *tout court* ». Si cette croyance est vraie, Protagoras est contredit, car il existe bien alors des croyances fausses. Si, en revanche, cette croyance est fausse, Protagoras se contredit encore, car dans le monde où cette croyance existe, il y aurait nécessairement une croyance fausse.

Autrement dit, il faut distinguer soigneusement deux niveaux d'affirmation : d'une part, une affirmation *dans* un monde privé, c'est-à-dire ce qu'un individu tient pour vrai de son point de vue ou dans son cadre cognitif ; d'autre part, une affirmation *à propos* d'un monde privé, c'est-à-dire une affirmation méta-théorique portant non pas sur la vérité de ce qu'un sujet croit vrai dans son propre monde, mais énoncée depuis une position qui cherche à comparer ou à évaluer plusieurs mondes. Ce glissement est décisif : tant que Protagoras se limite à dire ce qui est vrai pour lui, il demeure dans la sphère d'une affirmation interne à un monde. Mais dès qu'il admet que la négation de sa thèse — à savoir que le relativisme est faux — est également vraie dans le monde de son interlocuteur, il est conduit à reconnaître, implicitement ou non, que cette négation vaut aussi de son propre point de vue, à moins de refuser tout partage de sens et tout pont entre les mondes.

En acceptant que toutes les croyances sont également vraies, le relativisme neutralise toute possibilité de distinction. Il devient impossible de différencier ce qui est mieux ou moins bien fondé, plus ou moins cohérent, ou encore plus ou moins pertinent. Même dans un cadre strictement pragmatique, où l'on chercherait à comparer les croyances selon leur utilité ou leur efficacité, le relativisme absolu se révèle intenable. Car toute comparaison suppose des critères partagés. Or le relativisme radical les abolit par principe.

Burnyeat (1976b, p.193) a proposé, pour éclairer cette impasse, ce qu'il appelle le *principe de traduction*. Celui-ci repose sur l'idée suivante : pour que le relativisme puisse être formulé, il faut qu'existe

une vérité minimale, communicable, qui transcende le cadre purement privé de chaque sujet. En d'autres termes, affirmer que « toute vérité est relative » présuppose déjà la possibilité de communiquer cette affirmation à d'autres, de la comprendre et d'en débattre. Cela implique que l'énoncé lui-même ne soit pas entièrement relatif, mais qu'il possède un degré de vérité intersubjective minimale. Si cette exigence est refusée, le relativisme devient inarticulable : il ne peut même plus se dire. Si, au contraire, elle est acceptée, il faut alors implicitement reconnaître une forme d'objectivité minimale — précisément celle que le relativisme prétendait nier.

Un problème supplémentaire surgit si Protagoras tentait d'échapper à la difficulté précédente en introduisant une relativisation à l'infini. La position de Protagoras pourrait être formulée ainsi : « Il est vrai pour Protagoras que tout jugement est vrai pour la personne qui énonce ce jugement ». Si toutefois cette proposition ne valait que *dans* le monde de Protagoras, Socrate pourrait fort légitimement refuser d'y participer et laisser ce monde, pour ainsi dire, se dissoudre de lui-même. En outre, une telle formulation suppose au moins une affirmation non qualifiée : « A est F » est vrai pour une personne x si et seulement si « A est F pour x » est vrai ». C'est précisément ce que signifie le principe de traduction : toute vérité relative doit pouvoir être exprimée dans des termes communicables. Mais pour rendre cette proposition intelligible, il faut déjà la traduire dans un langage partagé — ce qui exige à son tour un nouveau cadre commun afin de pouvoir opérer cette traduction. Le processus se répète indéfiniment, chaque niveau appelant un autre pour être compris, entraînant ainsi une régression infinie. Platon, en révélant cette aporie, ne cherche pas à montrer que le relativisme est faux : il démontre qu'il est littéralement impossible à formuler de manière rationnelle sans s'effondrer sur lui-même

Sauver Protagoras ?

Protagoras pourrait s'aventurer dans une autre ligne de défense : admettre que toute opinion est relative, tout en préservant une certaine hiérarchisation pragmatique des croyances. Dans le *Théétète*, Socrate évoque précisément l'idée selon laquelle le sophiste — ou le sage — pourrait persuader autrui d'abandonner certaines opinions pour en adopter d'autres, jugées plus utiles, plus agréables ou plus profitables à la vie. Ainsi, même dans un univers où tout serait relatif, certaines croyances pourraient être dites *meilleures*, non parce qu'elles seraient plus vraies, mais parce qu'elles produiraient des effets plus favorables. Socrate exprime ce principe en ces termes :

J'appelle sage celui qui, pour l'un de nous à qui certaines choses apparaissent et sont mauvaises, sait produire un changement et faire en sorte qu'elles lui apparaissent et soient bonnes.

Tht. 166d6-8 : λέγω σοφόν, ὃς ἂν τινι ἡμῶν, ᾧ φαίνεται καὶ ἔστι κακά, μεταβάλλων ποιήσῃ ἀγαθὰ φαίνεσθαι τε καὶ εἶναι. Notre traduction.

Mais cette tentative semble échouer elle aussi. Car pour persuader quelqu'un que sa situation présente pourrait être améliorée, il faut partager au minimum des critères d'évaluation, des standards de comparaison ou des repères de jugement. Or, dans un monde où chaque croyance est vraie pour celui qui la soutient, aucun de ces repères communs n'est concevable. Sans un cadre intersubjectif minimal, la persuasion devient impossible : nul ne peut être « transformé » par un discours que rien ne relie à sa propre expérience du vrai. Ainsi, il est possible de douter que le relativisme parvienne à se maintenir comme stratégie pragmatique de transformation des croyances. En prétendant sauver l'efficacité pratique là où la vérité s'effondre, il finit par ruiner sa propre cohérence : il ne peut convaincre sans présupposer, au moins implicitement, ce qu'il nie — l'existence d'un monde commun de sens et de valeur.

Relativisme, post-vérité et populisme démagogique

La réfutation qui se trouve dans les lignes 171a6-b1 du *Théétète* n'est pas un simple exercice de rhétorique ou de logique: il constitue une analyse profonde sur les fondements mêmes du discours rationnel. En mettant en scène l'auto-réfutation de la thèse protagoréenne, Platon ne cherche pas seulement à démasquer un sophiste : il met au jour un problème fondamental du relativisme, à savoir son incapacité à maintenir un espace de débat où les idées peuvent être échangées, contestées et révisées. Une position qui affirme que toutes les opinions sont également vraies devient inapte à établir un critère de discussion, puisqu'elle abolit toute distinction entre l'accord et le désaccord.

Il est apparu ainsi que l'argument platonicien ne repose pas sur une contradiction formelle ou sur une erreur de raisonnement, mais sur une impossibilité dialectique : dès que le relativiste admet que la négation de sa thèse peut être vraie pour autrui, il se trouve incapable de défendre sa position *face à un adversaire*. L'argument de l'auto-réfutation n'est donc pas un sophisme, mais une critique de la non-défensabilité du relativisme dans tout contexte argumentatif. Un relativiste conséquent ne peut participer à un dialogue sans reconnaître à son interlocuteur une autorité égale à la sienne, y compris lorsque celui-ci affirme que le relativisme est faux.

Mais cette dynamique dépasse le monde de Platon : elle trouve un écho réel dans notre actualité politique. Le passage du « vrai pour moi » au « vrai tout court » — que Platon avait déjà anticipé, semble-t-il, de manière délibérée, sans commettre, comme il a été souvent accusé, le sophisme de l'homme de paille — constitue aujourd'hui la structure même de ce qui est appelé la post-vérité. Dans une société où les faits sont remplacés par des croyances subjectives érigées en vérités absolues, le discours se fragmente en mondes clos, imperméables à toute contradiction. La vérité devient le reflet d'une position idéologique, plutôt que le résultat d'une discussion commune. Et dans ce contexte, le relativisme ne conduit pas à la

tolérance, mais à une forme d'absolutisme autoréférentiel. Chacun se retranche dans ses convictions, désormais indiscutables parce que privées, et, pour cette raison même, sacralisées.

Ce glissement fatal — du « vrai pour moi » au « vrai tout court » — est précisément ce que Platon met en scène dans l'argument de l'auto-réfutation. Ce glissement, dans le *Théétète*, du « pour la personne qui l'énonce » au « tout court », résonne avec une acuité particulière dans notre époque : en cherchant à neutraliser toute vérité universelle, le relativisme engendre, paradoxalement, un absolutisme subjectif qui rend tout débat constructif impossible. Dans un tel climat, il ne reste plus de place pour la discussion argumentée et la multiplication à l'infini des perspectives engendre une désintégration de l'espace commun. Le relativisme ne produit pas une coexistence de visions du monde, mais leur isolement, leur incommensurabilité. Le résultat n'est pas la pluralité, mais la solitude. C'est là que surgit le péril politique : un tel terrain favorise l'essor de figures populistes, qui exploitent cette fragmentation pour imposer une version du réel fondée non pas sur la délibération, mais sur l'adhésion affective. Le langage du populisme s'empare des ruines du discours rationnel : il proclame, il affirme, il dramatise — mais il ne justifie plus. Il revendique la vérité sans débat, souvent au nom même de l'idée que la vérité n'existe pas ou qu'elle serait manipulée par certains. Cette logique est fondamentalement anti-dialogique : elle abolit la possibilité du désaccord réfléchi et la remplace par l'affrontement entre récits incompatibles. Le relativisme, en détruisant la possibilité même du dialogue, laisse ainsi le champ libre à la parole la plus forte, la plus émotionnelle, la plus médiatiquement amplifiée — et non à celle que la dialectique rendrait plus convaincante.

Dans ce contexte, il devient nécessaire de réévaluer le geste platonicien. Trop souvent accusé de dogmatisme, voire de totalitarisme politique, Platon apparaît ici, peut-être paradoxalement, comme le défenseur des conditions de possibilité du désaccord rationnel. Sa distinction entre *doxa* et *episteme*, loin de nier la diversité des perspectives, implique avant tout qu'il doit être possible de discuter cette diversité selon des critères partagés. Il ne s'agit pas

d'imposer une vérité absolue, mais de préserver un cadre minimal dans lequel la vérité puisse être recherchée — même partiellement, même provisoirement. Sans cette visée commune, il ne reste plus que la guerre des subjectivités closes.

La conclusion platonicienne n'est pas l'exclusion de l'autre, mais la reconnaissance de ce qui rend possible un monde commun, un monde où le désaccord ne détruit pas le dialogue, parce qu'il repose sur des repères partagés. C'est encore un monde où l'on peut convaincre et se laisser convaincre, non par la force, ni par la séduction, mais par la raison. Ce monde — que le relativisme extrême rend inintelligible — est celui que Platon cherche à préserver, et que nous devons, peut-être, à notre tour, réinventer.

Disponibilité des données

Sans object.

Bibliographie

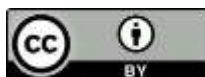
- BAGHRAMIAN, M.; COLIVA, A. (2021). *Relativism*. (New Problems of Philosophy) London, Routledge.
- BURNYEAT, M. F. (1976a). Protagoras and Self-refutation in Later Greek Philosophy. *Philosophical Review* 85, n. 1, p. 44-69.
- BURNYEAT, M. F. (1976b). Protagoras and Self-Refutation in Plato's *Theaetetus*. *Philosophical Review* 85, n. 2, p. 172-195.
- ERGINEL, M. M. (2009). Relativism and Self-refutation in the *Theaetetus*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 37, p. 1-45.
- MACKIE, J. L. (1964). Self-Refutation—A Formal Analysis. *The Philosophical Quarterly* 14, n. 56, p. 193-203.
- PENG, K.; NISBETT, R. E. (1999). Culture, dialectics, and reasoning about contradiction. *American Psychologist* 54, n. 9, p. 741-754.
- PINKER, S. (1994). *The Language Instinct: how the mind creates language*. New York, W. Morrow and Co.

PRIEST, G. (1995). *Beyond the Limits of Thought*. Oxford, Oxford University Press.

RUSSELL, B. (1989). *Problèmes de philosophie*. Paris, Payot.

Éditeurs : Gabriele Cornelli et Beatriz de Paoli

Soumis le 10/09/2025 et approuvé pour publication le 10/10/2025



Ceci est un article en libre accès distribué selon les termes de la licence Creative Commons Attribution, qui permet son utilisation, distribution et reproduction sans restriction sur tout support, à condition que le travail original soit correctement cité.

Êtes-vous prêt à soumettre un article à la Revue *Archai*? Veuillez suivre les directives de soumission d'*Archai* sur <http://www.scielo.br/archai>.
