

La double exigence de vérité et de justice dans le *Gorgias* de Platon**

par François Renaud*

Abstract

This paper examines Plato's views on the unity of argument and drama, and considers why he never fully articulated these views. Taking the *Gorgias* as a case study, it is argued that this unity rests on the concept of refutative dialectic as justice and on the principle of self-consistency of thought and desire. Compared to the treatise, the dialogue form has the advantage of being able to defend these substantive views through action, thereby revealing the performative contradictions in the ideas of one's opponents.

Keywords: Dialogue Form, *Gorgias*, Truth, Justice, Disciplining, Performative Contradiction.

Introduction

Comme l'indique le titre j'entends traiter du problème bien connu et toujours en partie irrésolu du rapport chez Platon entre la forme dialoguée et le contenu doctrinal. J'aimerais commencer par la question que Lloyd Gerson posait il y a plus d'une vingtaine d'années dans son commentaire de trois chapitres, dont le mien, dans *Does Socrates Have a Method?*:

The larger question is, assuming that Plato did chose to set the written expression of his philosophical views in dramatic form, on what principles are we to understand how the drama contributes to understanding the philosophy? I think that many scholars assume that there is a clear answer to this question without explaining what it is (Gerson, 2002, p. 217; cf. Gerson, 2013, pp. 37-8, 87-8).

* Université de Moncton; francois.renaud@umoncton.ca.

** Une traduction anglaise de ce texte a été publiée il y a déjà plusieurs années dans le "Plato Journal" (Renaud, 2016). La présente version comprend quelques réponses, directes et indirectes, au commentaire de Debra Nails parue dans le même numéro, ainsi que quelques références à des publications récentes sur le sujet, y compris la monographie dont cette étude résume une des thèses principales (Renaud, 2022a).

J'ai eu depuis l'occasion de réfléchir à cette question et je crois pouvoir proposer une réponse un peu plus satisfaisante qu'alors. Il convient d'abord de reconnaître que Gerson met le doigt sur un enjeu décisif. Si Platon a délibérément choisi la forme dialoguée, plutôt que de suivre simplement une mode de l'époque, il devait avoir ses raisons, il devait avoir une théorie sur le rapport entre l'argumentation et l'action dramatique, entre contenu et méthodes¹. Platon avait en effet, je crois, des convictions assez précises concernant les principes présidant à l'écriture et à la lecture des dialogues comme genre littéraire. En revanche, je ne crois pas que Platon ait exposé ces principes de manière explicite. C'est pourquoi la question de Lloyd Gerson est si difficile, plus difficile même peut-être qu'il ne le croit. Il s'agit selon moi d'une théorie largement implicite. Le caractère implicite de cette théorie est lié à la nature du dialogue comme genre littéraire. On pourrait traduire en grec le terme "implicite" par le participe ὑπονοούμενον ou le substantif ὑπόνοια ("l'intention sous-jacente", "le sens caché du texte")², ou plus simplement par ἔργον ("dans la pratique"), l'expression complète pourrait être ἔργον λόγος ("la théorie dans ou par la pratique"), expression que Platon emploie une fois dans les *Lois*³. Il me semble en effet qu'il s'agit d'une théorie exprimée de manière largement indirecte, par l'entremise de l'action dramatique. Cette théorie implicite est toutefois liée à la conception, bien explicite, de la vertu-savoir. La **question** herméneutique est donc inséparable de la question philosophique. La manière dont on doit *lire* les dialogues comme unité d'argumentation et d'action est indissociablement liée à la *conception* platonicienne du rapport entre la théorie et la pratique, dans la mesure où l'argumentation est inséparable de la cohérence avec soi et de la connaissance de soi.

Je propose de prendre le cas du *Gorgias*. Il se prête particulièrement bien à la question posée puisqu'il est riche tant sur le plan théorique que dramaturgique. L'interprétation que je défends consiste notamment à souligner le lien étroit entre la dimension "personnelle" de l'*elenchos* et le désir du bien et de la justice. Cette interprétation comporte des implications au-delà du *Gorgias* et éventuellement au-delà des dialogues dits socratiques.

1. Le pluriel importe dans la mesure où la "méthode dialectique" de Socrate et de Platon implique diverses stratégies, dont certaines sont exemplifiées dans cette étude.

2. Quoique ὑπονοούμενον soit absent chez Platon, le substantif ὑπόνοια est employé en rapport aux lectures allégoriques d'Homère (*Resp.*, 378d6-7). La remarque du Socrate de Xénophon dans le *Banquet* (III, 6, 24: Δῆλον γάρ, ἔφη ὁ Σωκράτης, ὅτι τὰς ὑπονοίας οὐκ ἐπιστάνται) semble confirmer que Socrate (éventuellement le Socrate historique) était bien au courant de ce genre d'écriture et qu'il approuvait la notion de significations cachées chez Homère. Voir Renaud (2022b).

3. Plat., *Leg.*, 814d: «la théorie associée à la pratique» (trad. Brisson, Pradeau, 2006); «statements with concrete examples» (trad. Saunders, 1970).

Mon interprétation du dialogue est redevable à d'autres tentatives – notamment celles de Charles Kahn (1983; 1996, pp. 125-47), Michael Erler (2006, pp. 78-84, 175-8; 2007), David Sedley (2009) et Christopher Rowe (2007, pp. 143-63) – mais elle s'en distingue en ceci qu'elle tente d'intégrer des éléments souvent ignorés, sous-estimés ou envisagés séparément les uns des autres, telle que la dialectique comme correction (ou châtement), l'autocontradiction performative ainsi que les conflits entre les deux désirs opposés d'autoconservation et d'intégrité (ou de cohérence) comme causes du conflit dialectique. Je précise d'entrée de jeu que j'entends par "Socrate" celui de Platon et non le Socrate historique. Je ne puis ici traiter de la question du ou des porte-parole de Platon; je dois ici me contenter d'avancer que Platon a recours à diverses voix, dont celle de Socrate n'est pas la moindre, pour communiquer à son lecteur ses convictions ou préoccupations.

1. La justice du dialogue

1.1. Thèse et parallélisme entre argumentation et action dramatique

Socrate dans le *Gorgias* défend la thèse suivante: le plus grand mal est de commettre l'injustice, non de la subir, et pis encore de la commettre avec impunité (468e-469c, 479b-e, 508c-509c). Cette thèse repose sur la conception socratique selon laquelle la vertu est savoir et le vice une forme d'ignorance⁴. Elle est en outre inséparable du rapport entre théorie (λόγος) et pratique (ἔργον) (cf. Erler, 2006, p. 13). Voici comment Socrate formule la thèse du dialogue à la toute fin de celui-ci (527b-c):

Tout au long de la discussion, déjà si abondante, que nous avons eue, toutes les autres conclusions ont été réfutées (ἐλεγχόμενων), et la seule qui reste sur pied est la suivante (μόνος οὗτος ἡρεμεῖ ὁ λόγος): il faut bien faire attention à ne pas commettre d'injustices plutôt que d'en subir (τὸ ἀδικεῖν μᾶλλον ἢ τὸ ἀδικεῖσθαι); tout homme doit s'appliquer, non pas à avoir l'air bon, mais plutôt de l'être vraiment, en privé comme en public (καὶ ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ); et si un homme s'est rendu coupable en quelque chose, il faut le punir. Tel est le bien qui vient en second rang (τοῦτο δεύτερον ἀγαθόν) après le fait d'être juste: c'est de le devenir et de payer sa faute en étant puni (κολαζόμενον διδόναι δίκην). Que toute flatterie (κολακείαν), à l'égard de soi-même comme à l'égard des autres – que ces autres forment une foule ou qu'ils soient peu nombreux –, soit évitée et qu'on se serve de la rhétorique en cherchant toujours à rétablir le droit (τῇ ῥητορικῇ οὕτω χρηστέον ἐπὶ τὸ δίκαιον αἰεὶ), comme on fait d'ailleurs en toute autre forme d'action (καὶ τῇ ἄλλῃ πάσῃ πράξει; 527b2-c4, trad. Canto, 1993).

4. Dans le *Gorgias*, il n'est guère question du plus grand bien (μέγιστον ἀγαθόν: quatre occurrences, toutes en 452a-d), beaucoup plus du plus grand mal (μέγιστον κακὸν ou μέγιστον τῶν κακῶν, dont on compte sept occurrences dans le dialogue).

La thèse de Socrate est solidaire de sa défense de la philosophie conçue comme pratique de la réfutation (*elenchos*). Tandis que la rhétorique de la flatterie ignore le bien et se met au service de l'injustice, la dialectique (*διαλέγεσθαι*) est au contraire bénéfique à l'interlocuteur en tant que **forme** de justice et de correction (*κολάζειν*). Socrate tente de faire admettre à ses trois interlocuteurs successivement, Gorgias, Polos, Calliclès, qu'ils doivent se soumettre aux contraintes de la justice, c'est-à-dire celles du dialogue. Il est bon et nécessaire d'être réfuté lorsqu'on a tort, comme il est bon et nécessaire d'être puni lorsqu'on est coupable.

1.2. La dialectique comme correction

Le mythe final, d'où est tiré le passage cité, est dominé par la notion de correction ou châtiment. Selon le mythe le châtiment corporel est parfois approprié, la douleur étant présentée comme une mesure incitative légitime (cf. 524c, 527d). Selon certains, l'appel au châtiment est incompatible avec ce que l'on entend habituellement par le paradoxe socratique⁵. Conformément à la conception socratique de la vertu-savoir, que Socrate défend (encore) dans le *Gorgias*, les êtres humains font ce qu'ils croient être le meilleur pour eux, et les erreurs de jugement sont l'unique cause de leur erreur de comportement. C'est pourquoi Socrate, dans les dialogues dits socratiques, cherche à changer les manières de penser par la

5. Voir par exemple Brickhouse, Smith (2010, pp. 108-31). Dans un article subséquent ils révisent leur position sur la question et tentent d'harmoniser les deux sens de correction (*disciplining*) en l'envisageant principalement comme une condition de la dialectique et en second lieu comme un usage occasionnel de celui-ci (Brickhouse, Smith, 2015, p. 22). Ils réfèrent en outre au mode de discours socratique consistant à faire appel au sentiment de honte (*shaming*; cf. *Apol.*, 295-302) comme un autre moyen socratique de faire appel à l'irrationnel chez l'interlocuteur. Si en revanche la honte pour Socrate comporte deux sens bien distincts, l'un hétéronome (ou conventionnel) et l'autre autonome (ou socratique), comme certains le soutiennent (cf. p. ex. Woodruff, 2000, pp. 134, 143-4), il est alors peut-être nécessaire de distinguer entre une dimension rationnelle et une dimension pré-rationnelle du sentiment de honte comme source **d'une part** et l'effet "irrationnel" de celui-ci, tel que le fait de rougir, d'autre part. La force persuasive de la dialectique est compromise par «l'enfant en nous», qui s'effraie de ces choses (*Phaed.*, 77e5: ἐν ἡμῖν παῖς ὅστις). La logique seule de l'argumentation ne suffisant pas, il faut recourir à des moyens autres que rationnels, afin que la dialectique puisse surmonter ces résistances, dont il est question en *République* VIII et IX (cf. Macé, 2003, p. 79). Enfin, plus récemment, Dorion (2014, pp. 116-38) reprend à son compte la position défendue par Brickhouse, Smith (2010), en cherchant à la fonder davantage: la notion de châtiment serait incompatible avec l'*elenchos*, dans le sens de l'intellectualisme socratique des premiers dialogues, parce qu'étroitement liée à la partition de l'âme, en l'occurrence de bipartition de celle-ci, que Dorion considère comme l'une des innovations du *Gorgias* dans le corpus platonicien; cf. Dorion (2014); *infra*, note 11.

discussion et non par le châtement. Pourtant il défend aussi la correction conventionnelle telle que les coups, l'emprisonnement ou l'exil.

La contradiction n'est en fait qu'apparente. Socrate ne se réfère pas seulement au châtement conventionnel. Il évoque aussi un autre type de châtement, quoique de manière subtile, le châtement dialectique ou philosophique. Dans les deux cas il emploie souvent le terme *κολάζειν*, que l'on peut traduire par "punir", "corriger" ou "châtier". Ce terme assume parfois le sens de châtement sans fonction thérapeutique ou correctrice, comme en 480d2 (où il est question d'exécution) ainsi que dans le mythe final, tandis qu'il désigne la correction dans bien d'autres passages. Le terme "châtement" peut dans les deux cas être employé pour traduire *κολάζειν* dans la mesure où la conception platonicienne, en dépit des connotations modernes du terme "châtement", comprend à la fois des **fonctions** thérapeutique et punitive⁶. J'emploierai ici dans la plupart des cas le terme "correction", mais parfois aussi "châtement" lorsque le contexte semble l'exiger⁷.

Socrate passe sans crier gare de la notion conventionnelle de correction à la conception dialectique. On peut observer ce va-et-vient notamment à la fin de son échange avec Polos. Au début de l'entretien avec Polos, Socrate déclare que la rhétorique n'est pas un art (*τέχνη*) mais une simple flatterie (*κολακεία*) recherchant le plaisir et ignorant le meilleur, et qu'elle est donc sans aucune valeur ou utilité (463a-466a). À la fin de cet entretien, toutefois, il admet que la rhétorique peut être utile, si elle ne vise pas à flatter mais au contraire à accuser (*κατηγορεῖν*). La rhétorique peut et doit servir à s'accuser soi-même (*ἑαυτοῦ*) d'abord, et ensuite ses proches et ses amis coupables d'injustice (480c1-3). Elle ne doit pas cacher l'injustice, comme le fait la flatterie, mais au contraire la révéler au grand jour, afin que chacun soit puni et recouvre la santé (*ἵνα δὲ δίκην καὶ ὑγιὲς γένηται*). Peu après il fait la remarque suivante:

6. Cf. Mackenzie (1981, pp. 183-4); Saunders (1991, pp. 133-6); Shaw (2015, p. 80). Comme c'est souvent le cas chez Platon, la terminologie n'est pas stricte ou systématique. Dans l'*Apologie* (25e6-26a7), par exemple, Socrate rejette le châtement conventionnel (*κολάζειν*) comme inefficace dans le cas de méfaits involontaires (comme ils le sont tous selon lui), par opposition à la réprimande (*νοουθετεῖν*) **en privé** qui selon lui instruit (*διδάσκειν*). Dans le *Sophiste* (229b7-230e3) il est question de la même distinction, mais en termes divergents et même opposés, soit entre (a) la remontrance (*νοουθετητική*), estimée une fois de plus comme inefficace (dans la mesure où la vertu est savoir), et (b) la réfutation (*ἐλεγχος*), de loin supérieure puisqu'elle libère l'individu de la présomption de savoir, **qui** rend incapable d'apprendre. Le vocabulaire varie et il est parfois contradictoire, mais la distinction de base entre correction conventionnelle et correction socratique est maintenue.

7. Canto (1993) dans sa traduction emploie surtout le terme "châtement"; Rowe (2007) et Sedley (2009) par exemple préfèrent le plus souvent "punishment", quoiqu'ils renvoient (surtout Rowe) à son sens réformateur également.

[i]l faut se contraindre [...] à se livrer à la justice avec courage, comme on se livre au médecin qui doit pratiquer incisions et cautérisations (ἀνδρείως ὥσπερ τέμνειν καὶ κάειν ἰατρῷ; 480c4-7, trad. Canto, 1993).

Cette formulation rappelle la référence médicale employée d'abord, dans un sens littéral, par Gorgias (456b3-4: ἡ τεμεῖν ἢ καῦσαι, «saigner ou cautériser»). Elle reprend aussi les éléments de la classification de Socrate, dans laquelle il avait opposé la rhétorique, en tant cuisine et flatterie, aux arts véritables que sont la médecine (ιατρική) et la justice (δικαιοσύνη, 464b-e)⁸. Socrate évoque maintenant cette analogie *au moment même où il réfute Polos*, comme il le fera plus tard lorsqu'aux prises avec Calliclès. En ces deux passages il évoque l'effet de la réfutation dialectique dans les mêmes termes qu'il a employés pour parler du traitement médical et judiciaire. Ces passages sont habituellement passés sous silence par les commentateurs ou détachés de certaines de leurs implications. D'abord, face à Polos hésitant à reconnaître la réfutation, Socrate l'exhorte ainsi:

N'hésite pas à répondre, Polos, tu n'y trouveras pas de dommage, mais réponds en te confiant noblement à ce qu'exige la discussion (γενναίως τῷ λόγῳ), comme si tu te livrais à un médecin (ὥσπερ ἰατρῷ; 475d4-6, trad. Canto, 1993; cf. 456b4).

Socrate a ici recours à l'analogie médicale comme dans sa classification des arts, et l'insère dans l'action dramatique. Elle s'applique à ce dont ils parlent, au type de discussion qu'ils sont en train de mener. Cela révèle un parallélisme entre le sujet de la discussion (λόγος) et l'action dramatique (ἔργον). On note le même parallélisme lors de l'échange avec Calliclès. Confronté au refus de Calliclès de reconnaître la réfutation et même de répondre, Socrate fait une remarque similaire:

Cet homme ne supporte ni qu'on lui rende service ni de subir ce dont on parle, c'est-à-dire d'être puni! (πάσχων περὶ οὗ ὁ λόγος ἐστί, κολαζόμενος; 505c3-4, trad. Canto, 1993, modifiée).

La réfutation est donc évoquée comme une forme de justice, de correction⁹. Dans les deux passages, Socrate est explicite comme il l'est rarement concernant l'interaction entre l'action et l'argumentation. Sa manière de discuter et de réfuter coïncide avec le sujet dont ils parlent, la justice. Il attribue ainsi une fonction correctrice à la réfutation dialectique telle qu'il la pratique dans le dialogue. Ce parallélisme est soigneusement conçu et

8. Cf. Plat., *Soph.*, 230c8-d2: la réfutation est purification (κάθαρσις).

9. Xénophon lui aussi emploie le terme κολάζειν (punir, châtier) pour décrire la réfutation que Socrate infligeait à ceux qui croyaient tout savoir: Xen., *Mem.*, I, 4, 1 (Bandini, Dorion, 2000).

exécuté; il relève de l'art d'écrire. David Sedley (2009) dans son éclairante étude du mythe est l'un des rares à relever ce parallélisme entre la dialectique et la justice; il sous-estime toutefois certaines de ses implications¹⁰. Le parallélisme ne révèle rien de moins que la fusion entre l'argumentation et l'action dramatique. Contrairement à la rhétorique judiciaire qui séduit par le plaisir de la flatterie, la réfutation par analogie provoque les douleurs du traitement médical ou du châtiment physique, car elle libère de l'ignorance et donc de l'injustice qui en résulte. Les trois passages ci-haut cités (475d, 480c, 505c), en conjonction avec d'autres, illustrent le principe d'unité entre l'argumentation et l'action dramatique. Ce principe n'est pas explicite mais implicite dans l'action (ἔργῳ), faisant corps avec lui.

Il y a toutefois une difficulté. Si Socrate emploie le terme *κολάζειν* pour signifier la dialectique, pourquoi fait-il appel à des formes conventionnelles de correction telles que les coups, l'emprisonnement, l'exil et la mort (480c8-d3)? Pourquoi formule-t-il son argumentation sur la correction comme s'il en acceptait la conception conventionnelle? Notons, dans un premier temps, que certaines formes de correction conventionnelle sont d'abord évoquées par Calliclès et ensuite par Socrate notamment dans le mythe: Calliclès évoque les coups de fouet que mérite le philosophe (485c2, d2; cf. 524c5, 527d1), l'emprisonnement (486a8; cf. 523b3, 525c7) et la condamnation à mort (486b3), qui menace Socrate. Celui-ci cite à son tour l'exil ou l'ostracisme (516d8). L'hypothèse la plus plausible me semble la suivante. Socrate se réfère à la conception conventionnelle ou juridique du châtiment d'abord parce qu'elle est la conception que comprennent et acceptent ses interlocuteurs-adversaires (cf. Rowe, 2007, pp. 147-52). Cela correspond à l'un de ses procédés dialectiques habituels. Dans le cas de la définition de la rhétorique par exemple, Socrate laisse d'abord Gorgias défendre la notion selon laquelle son métier, la rhétorique, est un art (τέχνη), pour ensuite exprimer son opinion personnelle dans une classification élaborée, bien préparée, qui nie cette thèse, et enfin il admet l'**existence** d'une rhétorique véritable (ἡ ἀληθινὴ ῥητορικὴ, 517a5; cf. 504d5-6). De même pour la notion de politique: il nie d'abord qu'il pratique la politique, c'est-à-dire la politique conventionnelle ou institutionnelle (473e6), et déclare ensuite qu'il est l'un des rares sinon le seul à pratiquer l'art politique véritable (τῇ ὥς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ, 521d7). En d'autres termes, il part de la conception conventionnelle pour amener son interlocuteur peu

10. Cela s'explique par le fait que Sedley ne réfère qu'à deux des trois passages (il cite 480c et 505c, omet 475d); de même Cholbi (2002, pp. 371-9) se concentre avant tout sur les liens unissant la discussion, en particulier en 480, au mythe final. Shaw (2015, pp. 79 et 86) en revanche, relève les trois passages.

à peu vers la conception philosophique¹¹. Dans le *Gorgias* Socrate va à la rencontre de Gorgias, qui est entouré d'amis et d'une foule d'admirateurs (458c3), la conversation prend donc place sur ce qu'on peut appeler le territoire ennemi. Socrate a recours à certains procédés de la rhétorique conventionnelle, quoique à des fins opposées à celle-ci (cf. Macé, 2003, p. 11; Erler, 2007, p. 504). Contrairement à la rhétorique et à la correction conventionnelles, la dialectique vise le vrai et le juste, c'est-à-dire à rendre les hommes meilleurs, ce en quoi consiste «l'art politique véritable» que Socrate prétend pratiquer (521d-e). La dialectique consiste à «châtier» l'interlocuteur si ses opinions sont confuses ou contradictoires. Socrate ne réussit pas à «convertir» ses interlocuteurs à l'acception philosophique de la correction, et la discussion dans le *Gorgias* se transforme en un conflit ouvert et insurmontable entre Socrate et Calliclès. L'impasse dialectique mène Socrate à recourir à un mythe du jugement dans lequel les individus impénitents tels que Calliclès sont soumis à la correction (cf. Sedley, 2009, p. 69). Socrate se bute en quelque sorte à «l'enfant en nous» (*Phaed.*, 77e5), qui refuse le traitement dialectique¹². La dialectique doit donc se doubler, faute de mieux, de tactiques de persuasion, sans que cela implique l'abandon de l'intellectualisme. La rhétorique socratique (en tant que rhétorique véritable) remplit deux fonctions, l'une dialectique ou d'ordre strictement argumentatif, l'autre rhétorique dans le sens conventionnel du terme, faisant appel à des procédés extra-logiques, tels que le mythe. La première fonction corrige en rendant plus rationnel, la seconde corrige en modérant les passions¹³.

11. Il en va peut-être de même du propos de Socrate sur la maîtrise de soi (ἐγκρατὴ αὐτὸν ἑαυτοῦ, 491d1), qui n'est pas plus compatible, au sens strict, avec la doctrine de la vertu-savoir: cette notion correspond, le souligne-t-il, à ce que croit le grand nombre (οἱ πολλοί), dont fait partie Calliclès (491d1-e1). Pour une interprétation détaillée selon laquelle au contraire Socrate adhère personnellement à cette notion dans le *Gorgias*, voir Dorion (2014, pp. 38-50).

12. Cf. Platon, *Gorgias*, 479a8-b1; 502e7-8; 464d5-e2.

13. Dans son compte rendu, largement favorable, de Renaud (2016), Kaiser (2022) s'oppose à cette interprétation, estimant qu'elle ne se fonde sur pratiquement aucun texte sauf de manière indirecte et uniquement en rapport au mythe final; il résume pourtant, un peu plus tôt dans son analyse, par ailleurs précise et rigoureuse, cette interprétation telle qu'avancée au chapitre 1.2 (pp. 74-115) portant sur les stratégies littéraires de Platon et les stratégies argumentatives et rhétoriques de Socrate, les unes et les autres étant étroitement liées. Cf. aussi *infra*, note 28. Que la lecture du dialogue platonicien doive souvent procéder de manière indirecte, c'est-à-dire par l'entremise de l'action dramatique, et donc de l'implicite, c'est ce que je cherche à démontrer dans le livre et dans la présente étude. En faveur de cette lecture, selon laquelle la dialectique socratique comporte une double fonction, soit la démonstration et la persuasion, voir McPherran (2012, pp. 13-29) ainsi que Shaw (2015, pp. 75-95). Il en va ici de ce qu'il faut entendre par la "rhétorique véritable", soit si elle correspond ni plus ni moins à la pratique dialectique de Socrate, et, si oui, si elle est (i)

2. Le *logos* et l'interlocuteur

2.1. Objections

On pourrait objecter que cette interprétation accorde une importance induite à l'action dramatique en général et aux interlocuteurs en particulier. Résumons quelques-unes des principales objections possibles. Socrate répète à qui veut l'entendre que seul importe le *logos*. Dans le *Charmide* par exemple, il affirme que «ce que nous devons examiner, ce n'est pas qui l'a dit, mais si ce qui est dit est vrai ou non (ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ)» (161c5-6)¹⁴. La dialectique est fondamentalement d'ordre logique et impersonnel¹⁵, le *logos* est l'unique guide de la discussion. L'expression «comme l'indique le *logos*» (*Gorg.*, 511b7, 527c6)¹⁶ renvoie à l'autorité décisive de la raison, du meilleur argument¹⁷. Comme il l'indique dans le *Gorgias*, Socrate procède comme il le fait non pour Gorgias mais pour le *logos* (οὐ σοῦ ἔνεκα ἀλλὰ τοῦ λόγου), afin de **permettre** la plus grande clarté du propos (453c2-4, 454c2-3)¹⁸. Si l'argumentation est valide, elle pourra convaincre tout interlocuteur compétent et de **bonne** foi (cf. Irwin, 1995, p. 125), car ce qu'enseigne le *logos* personne ne peut le rejeter (cf. 527b3-4), et Socrate doit comme les autres s'y soumettre¹⁹. Le paradoxe socratique implique une conception purement intellectuelle de la dialectique. C'est pourquoi Socrate affirme dans le *Gorgias* qu'il dit toujours la même chose à propos des mêmes choses (491b6-7)²⁰. La dialectique est éthiquement **neutre**, et commettre une erreur de logique n'est pas immoral. La sincérité ou le franc-parler (παρρησία) en tant que con-

réductible à la dialectique en tant que méthode *rationnelle* ou (ii) si elle comprend en outre des procédés *rhétoriques* comprenant notamment l'appel aux émotions. Plus récemment, dans un même recueil de textes, Dow (2024, pp. 51-76) défend la première interprétation, tandis que Irani (2024, pp. 77-94) défend la seconde, laquelle apparaît plus juste parce que plus complexe et plus complète. Je me permets, enfin, de renvoyer à la version anglaise de quelques sections pertinentes de mon ouvrage de 2022 au sujet de la «rhétorique véritable» : Renaud (2023, pp. 37-55).

14. 161c5-6: ὅστις αὐτὸ εἶπεν, ἀλλὰ πότερον ἀληθὲς λέγεται ἢ οὐ. Cf. *Phaed.*, 100a4: ἐκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμένεστατον εἶναι; 85c8-d1: τὸν γοῦν βέλτιστον τῶν ἀνθρωπίνων λόγων λαβόντα καὶ δυσεξελεγκτότατον. Cf. *Resp.*, 534c1-2: ὥσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιόν (concernant l'atteinte non de la δόξα mais de l'οὐσία, c'est-à-dire l'idée du Bien, 534b-c).

15. Plat., *Gorg.*, 482a1-4, 487b3-6, 491b5-8, 527d-e; cf. Plat., *Symp.*, 221e5-a1. Cf. Xen., *Mem.*, IV, 4, 6.

16. Cf. Plat., *Gorg.*, 511b7, 527c6, 473b10-11; *Phaed.*, 66e.

17. Tel est aussi le sens de son rôle comme sage-femme: Plat., *Theaet.*, 150c.

18. Cf. 457d3-4 (κατὰ φθόνον) et 457e3-5 (πρὸς σέ).

19. Cf. Plat., *Phil.*, 59b-c; *Theaet.*, 164a, 200c; *Prot.*, 361a-b; *Parm.*, 137a; *Leg.*, 701b-c.

20. 491b5-8. Cf. Xen., *Mem.*, IV, 6.

dition dialectique (cf. Plat., *Gorg.*, 495a; *Alc.*, 110a2-3.) n'est pas toujours requis²¹. Socrate examine parfois, dans les dialogues dits socratiques, une opinion sans égard aux convictions du répondant²². Dans le *Gorgias* cette exigence ne devient centrale que lors de l'échange avec Calliclès (487a-b; 499b-c; 500b; cf. 482e), et là encore elle est violée à plusieurs reprises sans conséquence. Calliclès admet qu'il continue le dialogue uniquement pour faire plaisir à Gorgias, à quoi Socrate ne proteste pas (501c7-8); celui-ci se plaindra ensuite que Calliclès ne respecte pas les accords antérieurs, mais il poursuit néanmoins la discussion (516d4-5).

2.2. Réponses aux objections

L'importance de la dimension impersonnelle de la dialectique est **incontestable**. En cela résident le principe logique de non-contradiction et la reconnaissance du meilleur argument (*Gorg.*, 509a4-b1). Cependant il serait inexact d'affirmer que cette dimension épuise la nature de la dialectique telle que pratiquée dans les dialogues et notamment par Socrate. Le *logos* n'est pas seul à diriger l'échange dialectique; l'art du questionneur n'est pas seulement d'ordre logique. Socrate interroge certes son vis-à-vis dans un esprit de rigueur et de quête commune, mais toujours en vue de réfuter ou d'établir une thèse²³, en tenant compte du type d'interlocuteur qu'il cherche à réfuter ou à convaincre. Il remplit ainsi deux rôles à la fois: il cherche et il guide (cf. Apelt, 1912, p. 103). Dans l'échange dialectique il s'efforce lui-même de démontrer l'incohérence de la thèse de l'interlocuteur et, à cette fin, il part des prémisses de celui-ci, en s'adaptant dans une certaine mesure à ses dispositions. Cela explique pourquoi il varie parfois les types de stratégies dialectiques, de l'argumentation rationnelle à l'appel au mythe²⁴. Rappelons aussi la remarque d'Aristote dans la *Poétique* concernant le *sokratikos logos*: son action est gouvernée par deux causes (αἰτία), la pensée (διάνοια) et le caractère (ἦθος)²⁵. En d'autres termes, ce

21. Cf. Plat., *Prot.*, 333c6-7: «En fait, peu m'importe, pourvu que tu me répondes, que tu sois d'accord ou non avec la thèse (οὐδέν μοι διαφέρει, εἴην μόνον σύ γε ἀποκρίνη, εἴτ' οὖν δοκεῖ σοι ταῦτα εἶτε μή). C'est en effet surtout la thèse que j'examine pour ma part (τὸν γὰρ λόγον ἔγωγε μάλιστα ἐξετάζω)». Socrate ajoute toutefois aussitôt (c7-9): «mais il en découle peut-être que du même coup nous nous trouvons à l'examen, moi qui interroge, tout autant que celui qui répond (συμβαίνει μέντοι ἴσως καὶ ἐμὲ τὸν ἐρωτῶντα καὶ τὸν ἀποκρινόμενον ἐξετάζεσθαι)».

22. Cf. Plat., *Resp.*, 349a-350e; *Men.*, 83d, 86e4-5: λέγω δὲ τὸ ἐξ ὑποθέσεως ὥδε, ὥσπερ οἱ γεωμέτραι πολλάκις σκοποῦνται.

23. La réfutation peut coïncider avec la défense d'une thèse, comme c'est le cas par exemple en 474b-476a.

24. Cf. p. ex. 493d-e. Pour les corollaires voir Tarrant (1990, pp. 19-31).

25. Arist., *Poet.*, 1447b9-13, 1449b36-1450a3 (Kassell, 1965).

type de dialogue offre un portrait de caractère en plus d'opposer des opinions²⁶. Lorsque Socrate défend sa façon pointilleuse de procéder comme n'étant pas en vue de Gorgias mais du *logos* (453c, 454c), il souligne que sa visée est en effet la plus grande clarté possible, mais cela comprend néanmoins aussi les diverses étapes qui doivent mener à la réfutation de l'interlocuteur, et implique une dimension stratégique dans le discours de Socrate. L'examen socratique, il est vrai, ne teste pas toujours le mode de vie (*βίος*) de son interlocuteur, comme c'est le cas du passage bien connu du *Lachès*, 188c-e. Il connaît diverses méthodes et assume selon le contexte diverses finalités. La dimension éthique n'est toutefois jamais entièrement absente. Selon l'identification de la vertu au savoir, nos opinions sont la cause de nos désirs et de notre comportement. Cette conception est intimement liée à la notion d'un désir rationnel du vrai et de la cohérence, telle que défendue dans le *Gorgias* notamment en 466a-468e²⁷. Il s'agit du désir de maintenir ou de rétablir l'harmonie avec soi (*ὁμολογία, ἁρμονία, συμφωνία*)²⁸. Accepter de répondre, c'est déjà accepter d'exprimer son opinion et de la défendre, c'est-à-dire de réfuter et de se laisser réfuter. Le *logos* n'est toutefois pas toujours représenté comme une force irrésistible, mais aussi comme un but difficile à atteindre. L'obstacle ne réside pas dans le *logos* lui-même, qui est en principe toujours sensé, mais dans la faiblesse des interlocuteurs. Comme l'affirme Socrate dans le *Phédon*, 90d9-e3:

Notre âme doit se fermer entièrement au soupçon que, peut-être, les raisonnements n'offrent rien de sain; elle doit bien plutôt avoir ce soupçon-là: que c'est nous (*ἡμεῖς*) qui ne nous comportons pas encore de façon saine (*ὕγιως*), et qu'il faut

26. L'importance de l'interlocuteur est sans doute moindre dans le cas de dialogue composé de longs exposés comme le *Timée*. Le commentateur moyen platonicien Albinus (*Prol.*, 1, 4; Nüsser, 1991) fait la remarque suivante: «tandis que le dialogue qui expose vise les choses, le dialogue d'exploration vise les personnes (*ὁ μὲν ὑφηγητικὸς τῶν πραγμάτων στοχάζεται, ὁ δὲ ζητητικὸς τῶν προσώπων*)».

27. Sur ce passage clé, voir Renaud (2022a, pp. 154-64), ainsi que Brown, Shaw (2024, pp. 68-86).

28. Répondre aux questions (*ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα*) selon Socrate est la seule chose qu'Alcibiade doit faire s'il veut prendre soin de lui-même (*Alc.*, 127e5-7). Cf. Renaud, Tarrant (2015, pp. 16, 56, 213). C'est pourquoi la réfutation socratique a pour visée thérapeutique de réduire l'interlocuteur à la contradiction, c'est-à-dire à l'autocontradiction, ce que B. Kaiser appelle la «kognitive Dissonanz» (Kaiser, 2021, *passim*), ainsi qu'à la conscience de celle-ci. Lorsque cette conscience survient, elle est accompagnée d'affects bénéfiques tels que la honte, ou au contraire de la colère (cf. *Apol.*, 23c8) si cette conscience n'est pas entière, si l'autocontradiction n'est pas entièrement reconnue, comme dans le cas de Calliclès. Sur ce dernier point Kaiser avance une interprétation plus «optimiste» que la mienne concernant l'efficacité thérapeutique de Socrate dans le *Gorgias*, dans la mesure où il tend à fusionner autocontradiction et conscience de celle-ci dans l'état de «kognitive Dissonanz».

employer tout notre courage (ἀνδριστέον) et toute notre énergie (προθυμητέον) à le faire (90d9-e3; trad. Dixsaut, 1991).

Quant au franc-parler (παρησία), il est exigé également dans d'autres dialogues, par exemple dans le *Criton* (49c-d), le *Protagoras* (331c), le *Lachès* (193c) et la *République* (346a)²⁹. Cette règle est souvent violée, mais sa violation ne compromet en rien sa pertinence. Ces cas de violation sont délibérément inclus dans l'action dramatique afin de souligner l'importance de ces violations et la difficulté de satisfaire à cette exigence. Le respect de cette règle comporte au moins deux conditions. Il suppose d'abord que l'on sache ce que l'on pense, que l'on comprenne ce que l'on dit. Cela suppose une certaine compétence dialectique (ἐπιστήμη) en plus de la bienveillance (εὐνοία, 487b5-6). Polus n'a guère réfléchi aux questions auxquelles Socrate le soumet, c'est pourquoi il ne sait pas ce qu'il en pense vraiment. Le respect de la règle du franc-parler présuppose, en outre, que l'interlocuteur désire le vrai même au prix de la réfutation. Calliclès est incapable de rester cohérent, notamment au sujet de l'hédonisme radical qu'il souhaite défendre. Fier aristocrate et ambitieux politicien, comme Polos, il est plus soucieux de compter les votes que de se soumettre au meilleur argument (cf. Kahn, 1996, p. 137). Ainsi la violation de la règle de franc-parler, lorsque requise, souligne-elle une des difficultés auxquelles se bute la pratique de la dialectique. Dans le *Gorgias* en particulier, cette difficulté révèle le conflit entre Socrate et ses concitoyens non philosophes. L'absence de cette exigence dans d'autres dialogues, à la faveur de l'examen de thèses formulées indépendamment des convictions de l'interlocuteur, souligne la transformation de la méthode dialectique, mais elle ne remet pas en cause l'idéal de la connaissance de soi et de l'harmonie avec soi.

3. Principe de cohérence

3.1. Ambivalence dans la pensée et dans le désir

La thèse du *Gorgias* évoquée plus tôt (commettre l'injustice, et à plus forte raison impunément, est le plus grand des maux) doit être comprise en rapport à deux autres aspects du dialogue: la critique de la rhétorique comme flatterie et le mépris de Socrate pour toute autre considération que la vertu, y compris le danger de mort (cf. Schofield, 2010, p. XVIII).

29. Plat., *Crit.*, 49c11-d1: «Et ne va pas, Criton, me donner ton accord sur ce point en allant contre l'opinion qui est la tienne (καὶ ὅρα, ὦ Κρίτων, ταῦτα καθομολογῶν, ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῇς)»; *Men.*, 83d1-2: «Parfait. Et continue à répondre en disant ce que tu penses! (Καλῶς· τὸ γὰρ σοι δοκοῦν τοῦτο ἀποκρίναι)».

La position de Calliclès souffre d’ambivalence. Il se range du côté des riches et des puissants et, en même temps, du peuple athénien (δῆμος). Comme dans le cas d’Alcibiade, l’ambition d’avoir toujours plus que les autres (τὸ πλεονεκτεῖν) en fait un amant (ἐραστής) du peuple. Il en résulte l’ambivalence entre le désir de pouvoir et le désir de se conformer aux désirs de la majorité. L’idéal de la vie tyrannique et de ses plaisirs correspond à l’une des opinions populaires, conventionnelles de l’époque. **Cette** ambivalence entre désir de dominer et désir de se conformer, présente chez les trois interlocuteurs de Socrate, mène ceux-ci à se contredire dans leurs paroles et dans leurs actions. Calliclès n’est pas en mesure de défendre jusqu’au bout l’hédonisme radical, et il en vient finalement à reconnaître la distinction, admise de la majorité³⁰, entre bons et mauvais plaisirs³¹. En outre, il est particulièrement préoccupé par le fait que la justice est plus faible que l’injustice et il s’indigne de ce qu’un scélérat (πονηρὸς) puisse tuer un homme de bien (καλὸν κάγαθόν). «Mais n’est-ce pas précisément cela qui rend la chose insupportable (τὸ ἀγανακτητόν)?» s’exclame-t-il (511b3-6). À quoi Socrate réplique:

Non, pas pour l’homme intelligent! Je vais t’expliquer et te montrer pourquoi. Crois-tu que l’homme doive se donner tous les moyens de vivre le plus longtemps possible (ὥς πλεῖστον χρόνον ζῆν), et qu’il faille cultiver les arts qui le gardent sain et sauf (ἐκ τῶν κινδύνων σῶζουσιν), à l’abri des dangers, comme cette rhétorique, que tu m’engageais à pratiquer parce qu’elle nous sauve la vie devant les tribunaux! (511b7-c1).

Telle est la distinction socratique bien connue, formulée dans nombre de dialogues, entre la vie, ou la simple survie, et la vie bonne. Calliclès fait d’abord l’éloge des grandes et nobles actions publiques, ensuite de la vie des plaisirs débridés; il défend enfin l’importance capitale de se protéger contre le danger de subir ce qu’il estime le plus grand mal, la mort violente. En somme, la cause profonde du conflit entre Calliclès et Socrate

30. 499a6-7: ὥς δὴ σὺ οἶεῖ ἐμὲ ἢ καὶ ἄλλον ὀντινοῦν ἀνθρώπων. Calliclès semble même en venir à éprouver de la honte (494e3-4). Cf. Olympiod., *In Gorg.*, 30 (Westerink, 1970).

31. En réponse au scepticisme de Nails (2016, p. 117), j’aimerais préciser que la sévère critique platonicienne de certains interlocuteurs talentueux tels qu’Alcibiade et Calliclès en tant que philosophes potentiels devenus tyrans (cf. Plat., *Resp.*, 493a-495c) fait partie d’une critique *sociale* de la rhétorique. Voir à ce propos Barney (2012, pp. 117-9), qui considère la dimension sociale de cette critique comme ayant pour objet la rhétorique en tant que «a kind of socially constructed parasitism» (ivi, p. 119) et reposant sur des critères objectifs de l’art authentique (τέχνη). Une autre composante significative de cette critique, selon moi, réside dans la nature *mimétique* du rôle social de la rhétorique et de son prétendu pouvoir (cf. 512d7-a4; 513b2-6; cf. 513c7-8), interprétation que je ne puis ici développer. Cf. Renaud (2022a, pp. 208-14).

réside, semble-t-il, dans l'opposition entre deux désirs irréconciliables: le désir d'autoconservation et le désir d'intégrité (511c-513c)³². Chacun de ces désirs repose sur une certaine conception du bien. Le désir d'intégrité ou de cohérence, à la fois logique et morale, implique le rejet de l'opinion selon laquelle la survie est le bien suprême et la mort le pire des maux. En d'autres termes, choisir la vie philosophique signifie rejeter la vie vouée aux plaisirs et à la sécurité³³.

3.2. Contradiction performative

L'intention fondamentale de Socrate dans le *Gorgias* est de faire admettre à ses trois interlocuteurs que le pouvoir doit être soumis aux contraintes de la raison et de la justice, sans quoi il est aveugle et nuisible, y compris pour l'agent. C'est pourquoi la soumission du pouvoir à la justice passe par la pratique de la dialectique, qui est elle-même une forme de justice. En d'autres termes, défendre la justice c'est défendre la nécessité du dialogue. Le défi est de taille vu l'hostilité des interlocuteurs. Calliclès rejette à au moins deux reprises le principe de franc-parler (495a7-b3, 499b4-c2; cf. 505c10-e1) afin d'éviter la réfutation, et il devient ainsi coupable d'incohérence.

La forme dialoguée, par comparaison au traité, permet une justification pragmatique de la philosophie. J'entends par justification pragmatique, une justification qui s'opère au sein de l'action du dialogue qui en fait intégralement partie. Une réfutation qui a lieu au moyen d'une contradiction performative implique une contradiction entre les paroles et le comportement. Le principe logique de non-contradiction est la plus générale et la plus fondamentale des règles dialectiques. Tandis que Platon en donne la formule de manière plus ou moins explicite³⁴, la définition la plus

32. Rappelons la célèbre remarque de Socrate (482b7-c3): «Pour moi, je considère, excellent homme, qu'il vaut mieux jouer sur une lyre mal accordée (ἀνάρμοστόν), mal diriger (διαφωνεῖν) le chœur que je pourrais diriger, ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes (μὴ ὁμολογεῖν μοι ἄλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν)».

33. C'est pourquoi Socrate relate, avec une pointe d'exagération provocatrice, l'histoire du capitaine de navire qui sait pour quel passager il est préférable de survivre ou pour qui de se noyer! Pareil à Achille, Socrate préfère la mort au déshonneur. Cf. Plat., *Apol.*, 28b3-9; Hom., *Il.*, xviii, 70-137 (Monro, Allen, 1957-58).

34. Cf. *Resp.*, 436b8-c1: «Manifestement la même chose se refusera à exercer ou à subir des actions contraires simultanément, du moins sous le même rapport [intrinsèque] et eu égard à la même chose (ταὐτὸν τὰναντία ποιεῖν ἢ πάσχειν κατὰ ταὐτόν γε καὶ πρὸς ταὐτόν οὐκ ἐθελήσει ἅμα). [...] Être en repos et en mouvement, simultanément, sous le même rapport, est-ce que c'est possible pour la même chose? Nullement!» (Robin, 1950).

claire et la plus pertinente à notre propos nous vient d'Aristote, puisque sa définition concerne explicitement la dialectique comme pratique. On songe certes à sa remarque dans le *Protreptikos* selon laquelle se poser la question s'il faut ou non philosopher, c'est déjà philosopher³⁵, mais le passage le plus pertinent est celui en *Métaphysique*, Γ, 4. Il y formule et défend, contre Protagoras et autres relativistes, le principe de non-contradiction et avec lui la possibilité de la connaissance:

Quant à nous, nous nous en tenons depuis tout à l'heure à l'idée qu'il est impossible d'être et de ne pas être simultanément (ὥς ἀδυνάτου ὄντος, ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι), et par ce moyen nous avons montré que ce principe est le plus ferme de tous (βεβαιωτάτη αὕτη τῶν ἀρχῶν πασῶν). Or, certains jugent bon qu'on démontre même cette impossibilité, mais par manque de formation: car c'est manquer de formation que de ne pas distinguer ce dont il faut et ce dont il ne faut pas chercher démonstration. En effet, d'une part, de façon générale il est impossible qu'il y ait démonstration de toutes choses (car on régresserait à l'infini de sorte que même ainsi il n'y aurait pas démonstration), d'autre part, s'il y a des choses dont il ne faut pas chercher démonstration, quel principe ils jugent avoir davantage cette caractéristique, ils ne pourraient le dire. On peut cependant démontrer par réfutation (ἔστι δ' ἀποδείξιαι ἐλεγκτικῶς), même à ce propos, qu'il y a impossibilité, pourvu seulement que l'adversaire dise quelque chose (ἂν μόνον λέγῃ ὁ ἀμφοισβητῶν)» (Γ, 1006a3-13; Cassin, Narcy, 1989)³⁶.

Le principe de non-contradiction, étant le principe sur lequel repose tous les autres, ne peut être démontré que de manière négative, par la réfutation (ἐλεγκτικῶς). Il faut toutefois que l'adversaire accepte de parler, de discuter. La preuve est d'ordre pratique ou performatif³⁷. La forme dialo-

Dans le *Sophiste*, 230b4-b8, il est question de la réfutation comme forme d'enseignement qui libère de la double ignorance; le principe de contradiction y est formulé comme suit: «[L'Étranger] Ils interrogent celui qui croit affirmer quelque chose, lorsqu'en réalité il n'affirme rien (ἂν οἴηται τίς τι περὶ λέγειν λέγων μηδέν). Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens (τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτάς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτ' ἐναντίας)» (Cordero, 1993).

35. τὸ ζητεῖν αὐτὸ τοῦτο εἴτε χρὴ φιλοσοφεῖν εἴτε μή, καὶ τὸ τὴν φιλόσοφον θεωρίαν μετέναι (Arist., *Protr.*, frag. 6, 2; Düring, 1961).

36. Selon la traduction de Tricot (1953): «Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même aspect [...]. Il est cependant possible d'établir par voie de réfutation l'impossibilité que la même chose soit et ne soit pas, si l'adversaire dit seulement quelque chose».

37. Le sens *ontologique* du principe consiste à nier la possibilité que le réel est contradictoire, que toutes choses sont une (ἅπαντα ἔσται ἓν): «la même chose sera et trière et rempart et homme, s'il y a une possibilité d'affirmer comme de nier, de tout sujet, un prédicat quel

guée permet justement de présenter la confrontation avec le relativiste ou l'antiphilosophe, comme c'est le cas dans le *Gorgias*. Il est vrai que pour Platon science et dialectique ne font qu'un, tandis qu'Aristote rejette la dialectique ainsi conçue et ne fait pas mention dans ce passage des dialogues de Platon. Certains dialogues platoniciens offrent néanmoins une illustration et une application concrète, c'est-à-dire dramaturgique, de la thèse d'Aristote. Celui-ci fournit en quelque sorte le concept "thématique", Platon le concept "opératoire". L'adversaire de la philosophie en tentant de rejeter le *logos* finit par concéder dans les faits (ἐργῶ) ce qu'il s'efforce de nier. Cette méthode réfutative constitue un argument *ad hominem*. Le principe abstrait exposé par Aristote est l'expression, en **termes** abstraits, de l'expérience personnelle, individuelle de l'autocontradiction. En d'autres termes, la dialectique socratique opère à la fois sur le plan objectif (*ad rem*), en rapport au sujet de la discussion, et sur le plan subjectif (*ad hominem*) en fonction de la personne qui parle.

La dialectique vise parfois la conversion, la transformation de l'interlocuteur, comme l'a souligné avec raison Pierre Hadot. Il serait toutefois réducteur d'exclure comme ne faisant pas partie de la dialectique platonicienne, le sujet de la discussion (*logos*) et la défense de points de vue, sous prétexte que cela est incompatible avec l'aveu socratique d'ignorance (cf. Jeanmart, 2007, p. 39). Certes les résultats de la pratique dialectique dans les dialogues platoniciens ne sont jamais présentés comme définitifs; la définition des termes et l'exigence de rendre compte (λόγον διδόναι) est une tâche toujours renouvelée. Néanmoins il y a progression dans la purification de l'âme et dans la défense de certaines opinions ou convictions (cf. Plat., *Soph.*, 227a-b; *Theaet.*, 187b). La possibilité du progrès et plus simplement de la communication repose en dernière instance sur l'intelligence initiale, aussi inarticulée soit-elle, que possède les interlocuteurs du sujet discuté et du principe de cohérence.

3.3. Désir du vrai, désir du juste

Le bien donc pour l'être humain, selon Socrate-Platon, n'est autre, semble-t-il, que l'accord, la cohérence, l'harmonie avec le *logos* en soi³⁸. Si tel est le cas la position de Platon est voisine de celle des Stoïciens³⁹. Le prin-

qu'il soit» (1007b19-20). En d'autres termes, Aristote affirme la nécessité de distinguer. Selon Cassin, Narcy (1989, pp. 195-213), le sens *logique* constitue l'enjeu essentiel du principe.

38. Le principe de la cohérence, de l'unité du *logos* en nous est inséparable de l'exigence d'adéquation, d'harmonie du *logos* hors de nous: il faut parler et penser correctement (ὁρθῶς) à propos (περί) des choses et de nous-mêmes.

39. Sénèque (*Vit. beat.*, VIII, 6) définit le bien suprême (*summum bonum*) comme l'accord ou la concorde de l'âme avec elle-même (*animi concordiam*). Cf. Mansfeld (1994, pp.

cipe de cohérence apparaît comporter les corolaires suivants. Le paradoxe socratique suppose un rapport analogique entre le désir du vrai et le désir du bien. Les exigences de la pensée sont inséparables de celles de l'action, la logique de la moralité (cf. McCabe, 2006, p. 18). Cela est illustré par le statut de Socrate dans l'Antiquité comme le paradigme de l'unité de la pensée et de la vie⁴⁰. En outre, le lien entre logique et moralité ne peut être démontré de manière théorique. Cette dimension pragmatique entraîne à son tour des conséquences quant à la manière dont on doit lire Platon. Le lecteur doit sans cesse passer de l'argumentation à l'action dramatique, c'est-à-dire de la dimension sémantique (explicite) du dialogue à la dimension pragmatique (implicite), et inversement. Ce principe herméneutique n'est pas formulé par Platon de manière explicite, et relève largement de l'implicite, notamment par le biais de procédés littéraires ou rhétoriques, que le lecteur doit identifier et mettre en rapport avec l'argumentation.

Ces conclusions trouvent appui chez certains commentateurs néo-platoniciens. Proclus par exemple dans son commentaire sur le *Timée* défend la supériorité des exemples tels que présentés dans les dialogues platoniciens (en particulier dans les prologues) par rapport aux préceptes enseignés dans un traité, tels que ceux des Stoïciens. Proclus écrit (*In Tim.*, 16, 6-12):

D'autres sans doute ont écrits des Méthodes «Sur les Devoirs» (περὶ καθηκόντων τέχνας)⁴¹, et ils prétendent, par ces ouvrages, améliorer les mœurs (τὰ ἥθη) de ceux qu'ils éduquent. Platon, lui, esquisse devant nos yeux les modèles (τύπους) des devoirs par la seule imitation (δι' αὐτῆς τῆς μιμήσεως) des hommes de bien, qui ont bien plus d'efficace (πολὺ τὸ δραστικώτερον) que les enseignements déposés en de simples règles (ἐν κανόσι ψιλοῖς): car l'imitation (ἡ μίμησις) dispose les vies des auditeurs en conformité avec le propre caractère de l'objet imité (κατὰ τὴν ἐαυτῆς ιδιότητα)» (in *Tim.*, XVI, 6-12; Festugière, 1986).

Selon Proclus donc, les Stoïciens établissent des classifications systématiques des règles morales pratiques et en élaborent une théorie exhaus-

190-1). Kant (*Kritik der Urteilskraft*, in Kant, 1979) reprend cette règle, celle de ne pas se contredire, c'est-à-dire de ne pas contredire son moi supérieur, son moi pensant.

40. Cf. Xen., *Mem.*, IV, 3, 18. Dans la *République* (473a1-2), Socrate affirme la primauté du *logos*: «n'est-ce pas caractéristique de la nature de l'action qu'elle touche moins la vraie nature que le discours (φύσιν ἔχει πρᾶξιν λέξεως ἥτιον ἀληθείας ἐφάπτεσθαι; ma trad.). Cela tient au fait que la vertu ne se réalise pleinement que dans le langage (Plat., *Resp.*, 472c; *Leg.*, 746b-c) et que la vertu est savoir (cf. Plat., *Apol.*, 23a-b; *Phaed.*, 68c-69c; *Phaedr.*, 244d, 256e; *Symp.*, 203a).

41. On pense notamment aux traités stoïciens de Panétius (source du *De Officiis* de Cicéron) ainsi qu'aux titres de traités *Sur les devoirs* attribués notamment à Zénon et Chrysippe.

stive, tandis que les platoniciens estiment que les règles de conduite ont été transmises par Platon de la meilleure manière qui soit au moyen d'exemples⁴². Cette approche repose sur la théorie de l'imitation au livre III de la *République* (392d-398 b), selon laquelle l'imitation présente le caractère propre au personnage imité et exerce une influence décisive sur le caractère des auditeurs⁴³. Et qu'en est-il des contre-exemple fournis par les adversaires de la philosophie? Ceux-ci peuvent également servir de modèle à suivre dans la mesure où ils se soumettent à la réfutation. Les cas extrêmes tels que Calliclès peuvent être considérés comme des contre-exemple instructifs à éviter et à opposer à celui de Socrate⁴⁴.

En somme, la dialectique se compose de deux dimensions, l'une objective, l'autre subjective. Toutes deux sont également nécessaires et complémentaires, quoiqu'en tension l'une avec l'autre. Elles **correspondent** aux deux finalités de la dialectique platonicienne. La finalité objective est l'atteinte d'un objet parfaitement autosuffisant ou absolu, une norme entièrement impersonnelle, tel le bien en soi. La dimension subjective relève de l'intérêt de l'individu, son objet est relatif, individuel, toujours différent. Ces deux finalités doivent être comprises en rapport à la doctrine platonicienne du désir (ἔρως). Il y a tension entre le désir de la réalisation personnelle et le désir du beau qui transcende toute individualité. Dans le *Lysis* le bien est conçu comme l'aimé (φίλον) et les humains comme des êtres de manque. Cette tension même constitue le motif de la quête (218d-220b; 220b-222a). De même dans le *Banquet*, Diotime définit le beau (τὸ καλὸν) comme l'objet du grand désir, la raison d'être de tous nos efforts (210e): nous désirons posséder le beau et le bon (γενέσθαι αὐτῷ, 204d-205a), c'est-à-dire dépasser le soi individuel et éphémère⁴⁵. Ces deux finalités de la dialectique, l'"en soi" et le "pour soi" correspondent

42. Sur les lectures anciennes du *Gorgias*, voir Tarrant (2024, pp. 27-47), et sur l'interprétation d'Olympiodore d'Alexandrie en particulier, Renaud (2022a, pp. 49-76).

43. Cf. Tarrant (2006, p. 110, n. 93). L'école stoïcienne semble la seule école ancienne à n'avoir pas produit de dialogue (ceux d'Épicure se sont perdus). Sedley (1999, pp. 128-52) explique la différence entre le dialogue platonicien présentant des *exempla* et les traités exposant des *praecepta*, par la psychologie tripartite platonicienne par opposition à l'intellectualisme stoïcien: dans le cas de la psychologie composite, la saisie purement intellectuelle ne suffit pas. On peut toutefois objecter que les "dialogues socratiques" sont intellectualistes et que l'intellectualisme ne rejette pas la pertinence des émotions (les comprend comme émanant nécessairement des opinions, éventuellement erronées) et que le recours aux émotions est compatible avec l'intellectualisme comme une mesure nécessaire, faute de mieux, lorsque Socrate fait face à des non-philosophes, comme c'est évidemment le cas dans le *Gorgias*.

44. Sur la notion de *mimesis* appliquée aux dialogues platoniciens, je me permets de renvoyer à Renaud (2025, pp. 143-59, en particulier pp. 153-8).

45. Je suis ici redevable à l'analyse perspicace de Gaiser (1969, pp. 100-1).

en quelque sorte à la théorie et à la pratique, les pôles complémentaires recherchés, que Platon présente en action, soit en harmonie, soit en disharmonie.

Conclusion

Résumons, très brièvement. Dans le *Gorgias* le sujet de la discussion coïncide avec l'action dramatique. Socrate cherche à persuader ses interlocuteurs d'accepter les contraintes de la justice en les réfutant et ainsi en les corrigeant avec justice. Le parallélisme entre l'argumentation et l'action est évoqué mais n'est pas discuté. Il est soigneusement conçu et exécuté par Platon et relève de son art d'écrire. Ce parallélisme implique, en outre, la réfutation des ennemis de la philosophie au moyen de l'autocontradiction performative. Cela est possible parce qu'on ne peut répondre aux questions philosophiques fondamentales qu'à la première personne du singulier, le savoir (objectif) ne pouvant s'obtenir par procuration⁴⁶. Nous devons répondre aux questions en notre nom et en répondre, comme nous devons répondre de nos actions.

Bibliographie

- APELT O. (1912), *Die Taktik des platonischen Sokrates*, in Id., *Platonische Aufsätze*, Leipzig-Berlin (repr. New York 1976), pp. 96-108.
- BANDINI M., DORION L.-A. (éds.) (2000), *Xénophon. Mémoires*, vol. 1: *Introduction générale*, Les Belles Lettres, Paris.
- BARNEY R. (2012), *Gorgias' Defence: Plato and His Opponents on Rhetoric and the Good*, in "Southern Journal of Philosophy", 48, pp. 95-121.
- BRICKHOUSE T. C., SMITH N. D. (2010), *Socratic Moral Psychology*, Cambridge University Press, Cambridge-New York.
- IID. (2015), *Socrates on the Emotions*, in "Plato Journal", 15, pp. 9-28.
- BRISSON L., PRADEAU J.-F. (éds.) (2006), *Platon. Les lois*, 2 voll., Flammarion, Paris.
- BROWN E., SHAW J. C. (2024), *Socrates and Coherent Desire* (Gorgias 466a-468e), in J. C. Shaw (ed.), *Plato's Gorgias: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 68-86.
- BURNET J. (ed.) (1900-07), *Platonis opera*, 5 Vols., Clarendon Press, Oxford.
- CANTO M. (éd.) (1993), *Platon. Gorgias*, Flammarion, Paris.
- CASSIN B., NARCY M. (1989), *La décision du sens: le livre Gamma de la Métaphysique d'Aristote. Introduction, texte, traduction et commentaire*, Vrin, Paris.
- CHOLBI M. J. (2002), *Socratic Refutation as Paradigm for Socratic Punishment*, in "Journal of Philosophical Research", 27, pp. 371-9.

46. Ce paradoxe recoupe la tension que j'évoque dans le paragraphe précédent, et qui est en outre directement lié à la "dialectique" de l'universel et du particulier dont traite Gonzalez (2016).

- CORDERO N.-L. (éd.) (1993), *Platon. Le Sophiste*, Flammarion, Paris.
- DIXSAUT M. (éd.) (1991), *Platon. Le Phédon*, Flammarion, Paris.
- DODDS E. R. (ed.) (1959), *Plato. Gorgias*, Clarendon Press, Oxford.
- DORION L.-A. (2014), *Enkrateia and the Partition of the soul in the Gorgias*, in R. Barney, T. Brennan, C. Brittain (eds.), *Plato and the Divided Self*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 33-52.
- ID. (2024), *Se délivrer du plus grand mal: elenchos et châtement dans le Gorgias*, in V. Mikeš (ed.), *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Brill, Leiden, pp. 116-38.
- DOW J. (2024), *What Is True Rhetoric in Plato's Gorgias?*, in V. Mikeš (ed.), *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Brill, Leiden, pp. 51-76.
- DÜRING I. (ed.) (1961), *Aristote. Protrepticus*, Almqvist & Wiksell, Stockholm.
- ID. (2007), *Platon: Die Philosophie der Antike*, Bd. 2/2, hrsg. von H. Flashar, Schwabe Verlag, Basel.
- ERLER M. (2006), *Platon*, C. H. Beck, München.
- FESTUGIÈRE A. J. (éd.) (1966), *Proclus. Commentaire sur le Timée*, Vrin, Paris.
- GAISER K. (1969), *Das zweifache Telos bei Aristoteles*, in I. Düring (Hrsg.), *Naturphilosophie bei Aristoteles und Theophrast*, Lothar Stiehm Verlag, Heidelberg, pp. 97-113.
- GERSON L. (2002), *Elenchos, Protreptic, and Platonic Philosophizing*, in G. Scott (ed.), *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchos in Plato's Dialogues and Beyond*, Pennsylvania State Press, University Park, pp. 217-31.
- ID. (2013), *From Plato to Platonism*, Ithaca, New York-London.
- GONZALEZ F. J. (2016), *Plato's Perspectivism*, in "Plato Journal", 16, pp. 31-48.
- IRANI T. (2024), *The Purpose of Rhetorical Form in Plato*, in V. Mikeš (ed.), *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Brill, Liden, pp. 77-94.
- IRWIN T. H. (1959), *Plato's Ethics*, Oxford University Press, Oxford.
- ISAYE G. (1954), *La justification critique par rétorsion*, in "Revue philosophique de Louvain", 52, pp. 205-33.
- JAEGER W. (ed.) (1957), *Aristote. Metaphysica*, Oxford University Press, Oxford.
- JEANMART G. (2007), *Généalogie de la docilité*, Vrin, Paris.
- KAHN C. (1983), *Drama and Dialectic in Plato's Gorgias*, in "Oxford Studies in Ancient Philosophy", 1, pp. 75-121.
- ID. (1996), *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*, Cambridge University Press, Cambridge.
- KAISER B. (2021), *Streit und Kampf Die verbalen. An griffe gegen Sokrates in Platons Gorgias*, Franz Steiner, Stuttgart.
- ID. (2022), *Compte rendu de F. Renaud. La justice du dialogue et ses limites. Étude de Gorgias de Platon*, Les Belles Lettres, Paris, in "Bryn Mawr Classical Review", <https://bmc.brynmaur.edu/2023/2023.11.02/>.
- KANT I. (1979), *Werke*, Bd. III, de Gruyter, Berlin.
- KASSEL R. (ed.) (1965), *Aristote. De arte poetica Liber*, Oxford University Press, Oxford.
- MACÉ A. (éd.) (2003), *Platon. Gorgias*, Ellipses, Paris.
- MACKENZIE M. M. (1981), *Plato on Punishment*, University of California Press, Los Angeles.

- MANSFELD J. (1994), *Prolegomena. Questions To Be Settled Before the Study of an Author, or a Text*, Brill, Leiden-New York.
- MCCABE M. M. (2006), *Irony in the Soul, Should Plato's Socrates Be Sincere?*, in M. B. Trapp (ed.), *Socrates, from Antiquity to the Enlightenment*, Ashgate, Aldershot, pp. 17-32.
- MCPHERRAN M. L. (2012), *Socrates' Refutation of Gorgias: Gorgias 447c-461b*, in R. Kamtekar (ed.), *Virtue and Happiness: Essays in Honour of Julia Annas* (supplementary volume of "Oxford Studies in Ancient Philosophy"), Oxford University Press, Oxford, pp. 13-29.
- MIKES V. (ed.) (2024), *Plato's Gorgias: Speech, Soul and Politics*, Brill, Leiden.
- MONRO D. B., ALLEN T. W. (eds.) (1957-58), *Homeri Opera*, 2 Vols., Oxford University Press, Oxford.
- NAILS D. (2016), *Platonic Interpretive Strategies, and the History of Philosophy, with a Comment on Renaud*, in "Plato Journal", 16, pp. 109-22.
- NÜSSER O. (1991), *Albins Prolog und die Dialogtheorie des Platonismus*, Teubner, Stuttgart.
- RENAUD F. (2016), *The Twofold Requirement of truth and Justice in the Gorgias*, in "Plato Journal", 16, pp. 95-108.
- ID. (2022a), *La justice du dialogue et ses limites. Étude du Gorgias de Platon*, Les Belles Lettres, Paris.
- ID. (2022b), *L'exégèse homérique d'Antisthène: l'intention d'Ulysse et celle d'Homère*, in C. Marsico (ed.), *Socrates and the Socratic Philosophies: Selected Papers from Socratica*, Academia Verlag-Nomos, Sankt Augustin, pp. 223-35.
- ID. (2023), *Dialectic as True Rhetoric in Plato's Gorgias*, in M. G. Mouzala (ed.), *Ancient Greek Dialectic and Its Reception*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 37-55.
- ID. (2025), *The Voice of Homer and That of His Characters: The Criticism of μῦθος (Resp. 393d-394e) and Its Varied Reception*, in C.-P. Manolea, H. Tarrant, F. Renaud (eds.), *Reassessing Homer in the Platonic Tradition*, de Gruyter, Berlin-New York, pp. 143-59.
- RENAUD F., TARRANT H. (2015), *The Platonic Alcibiades 1: The Dialogue and Its Ancient Reception*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ROBIN L. (éd.) (1950), *Platon. Œuvres complètes*, avec la collaboration de M.-J. Moreau, Gallimard, Paris.
- ROWE L. (2007), *Plato and the Art of Philosophical Writing*, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAUNDERS T. J. (ed.) (1970), *Platon. The Laws*, Penguins Books, Harmondsworth.
- ID. (1991), *Plato's Penal Code: Tradition, Controversy, and Reform in Greek Penology*, Clarendon Press, Oxford.
- SCHOFIELD M. (ed.) (2010), *Plato. Gorgias, Menexenus, Protagoras*, trad. T. Griffith, Cambridge University Press, Cambridge.
- SEDLEY D. (1999), *The Stoic-Platonist debate on kathêkonta*, in K. Ierodiakonou (ed.), *Topics in Stoic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, pp. 128-52.
- ID. (2009), *Myth, Punishment and Politics in the Gorgias*, in C. Partenie (ed.), *Plato's Myths*, Cambridge University Press, Cambridge-New York, pp. 51-76.
- SHAW C. C. (2015), *Punishment and Psychology in Plato's Gorgias*, in "Polis", 32, pp. 75-95.

- ID. (ed.) (2024), *Plato's Gorgias: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TARRANT H. (1990), *Myth as a Tool of Persuasion in Plato*, in "Antichthon", 24, pp. 19-31.
- ID. (2006), *Commentary on Plato's Timaeus*, Vol. 1: *Proclus on the Socratic State and Atlantis*, Cambridge University Press, Cambridge.
- ID. (2024), *Ancient Readers of the Gorgias*, in J. C. Shaw (ed.) *Plato's Gorgias: A Critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 27-47.
- TRICOT J. (éd.) (1953), *Aristote. Métaphysique*, Vrin, Paris.
- WESTERINK L. G. (ed.) (1970), *Olympiodori in Platonem Gorgiam Commentaria*, texte établi par L. G. Westernink, Teubner, Leipzig (traduction anglaise: *Olympiodorus. Commentary on Plato's Gorgias*, translated with full notes by R. Jackson, K. Lycos and H. Tarrant, Brill, Leiden 1998).
- WOODRUFF P. (2000), *Socrates and the Irrational*, in N. Smith, P. Woodruff (eds.), *Reason and Religion in Socratic Philosophy*, Oxford University Press, New York-Oxford, pp. 130-50.