PHILOSOPHIE ANTIQUE 1 (2001)
Problèmes, Renaissances, Usages

Directeurs : André Laks, Michel Narcy

Comité de rédaction : G. Aubry, M. Crubellier, J.-B. Gourinat, A. Lernoùl.

Comité scientifique : P. Aubenque (honoraire Paris IV), E. Berti (Padoue), I. Bodnar (Budapest), R. Brague (Paris I), W. Cavini (Bologne), W. Detel (Francfort), M. Frede (Oxford), P. Hoffmann (EPHE, Paris), A. Neschke (Lausanne), D. O'Meara (Fribourg), O. Primavesi (Munich), C. Rowe (Durham), D. Sedley (Cambridge), M. Vegetti (Pavie), F. Wolff (Paris X), L. Zhmud (Saint-Petersbourg).

Secrétariat de rédaction : M. Christiansen, F. Plin, M. Vidoni, C. Louguet.

Secrétariat général : M.-J. Mangin.

Adresser les manuscrits, les livres pour comptes rendus et le courrier concernant la rédaction à :

CNRS - UPR 76
7, rue Guy Môquet - B.P. 8
F - 94801 Villejuif Cedex
mnarcy@vjf.cnrs.fr

Université Charles-de-Gaulle/Lille 3
UMR 8519
B.P. 149
F - 59653 Villeneuve d'Ascq Cedex
laks@univ-lille3.fr

Rédigés en français ou en anglais, ou occasionnellement en allemand, espagnol ou italien, les articles proposés (70 000 signes au maximum) doivent être inédits dans la langue choisie, et être accompagnés dans tous les cas d'un bref résumé en français et en anglais. Leur présentation doit être conforme aux règles typographiques en usage dans la langue où ils sont rédigés. Ils doivent être adressés au secrétariat de la revue, sur disquette (ou par courrier électronique) accompagnée d'un tirage papier. Qu'ils soient acceptés ou refusés, les manuscrits ne sont pas rendus.

Abonnements :

Presses Universitaires du Septentrion
Rue du Barreau - B.P. 199
F - 59654 Villeneuve d'Ascq Cedex
septentrion@septentrion.com

LA RHÉTORIQUE SOCRATICO-PLATONICIENNE
DANS LE *GORGIAS* (447a-461b) *

François Renaud
Université de Moncton

Platon – et avec lui son Socrate – est souvent considéré, aujourd'hui encore, comme le grand contempteur de la rhétorique. On cite habituellement à cet effet la sévère critique du *Gorgias*, notamment le passage où Socrate qualifie la rhétorique de simple flatterie (463a-466e). Cette critique semble en effet marquer une opposition entre la méthode dialectique et la rhétorique. Certains critiques de Platon avancent, au contraire, que la dialectique et la rhétorique dans ce dialogue entretiennent en réalité un rapport de connivence : Socrate, censeur de la rhétorique et défenseur de la rigueur logique, ferait lui-même un emploi délibéré de techniques rhétoriques, comme celui de prémisses erronées ou inexpliquées. Platon serait ainsi coupable de manipulation à l'égard de ses personnages-rhétieurs et serait donc inconséquent vis-à-vis du principe dialectique d'impartialité. Cette interprétation a été récemment reformulée avec force par Brian Vickers dans son livre *In defense of rhetoric* (1988), où il consacre un long chapitre au *Gorgias*, de même que par John Beversluis dans *Cross-examining Socrates* (2000). On notera par ailleurs que l'un et l'autre sont expressément tributaires de l'important commentaire du *Gorgias* par Terence Irwin (1979)¹. Cette seconde approche a le mérite de forcer le platonisant à repenser le rapport, censément antithétique, entre dialectique et rhétorique chez Platon. En revanche, comme nous tenterons de le montrer, cette approche omet de distinguer entre les stratégies de Socrate personnage et celles de Platon auteur, et plus généralement entre oralité et écriture. Nous soulignons d'emblée que le Socrate dont il est question dans notre étude est le personnage de Platon, et non le Socrate historique. La raison de cette dénomination devrait trouver sa justification au cours de nos propos.

* L'étude qui suit est la version remaniée du texte d'une conférence qui a bénéficié des remarques judicieuses de plusieurs, dont Michel Narcy, Alonso Tordesillas, Voula Tsouna, Wilfried Kühn, Thomas Schieren, Franz-Hubert Robling, Rolf Geiger, Franco Trabattani, Andrea Capra et Fernanda Decleva Caizzi, ainsi que Yvon Lafrance, Robert Todd, Marie-Andrée Ricard, Enrico Barbieri et Ulrike Meitzner. Je les remercie tous vivement.

1. Dans le cas de Vickers, cette critique à l'égard de Platon est animée d'une intention apologétique en faveur de la rhétorique comme discipline éminemment humaniste.

Dans le *Gorgias*, Socrate critique la rhétorique pour n'avoir pas d'objet déterminé et, par conséquent, pour ne pas être un art (*techné*)². En revanche, on doit rappeler que cette « critique doit... être nuancée, et il n'y a pas toujours dans le *Gorgias* l'hostilité de principe qu'on a trop souvent voulu y voir »³. S'il est vrai que Socrate dans le *Gorgias* critique sévèrement la rhétorique, il distingue aussi une bonne d'une mauvaise rhétorique (503a sq. : *rhetor... technikos te kai agathos* ; 521d-522a)⁴. Cette critique semble s'adresser non pas à la rhétorique en général mais à un certain type de rhétorique, celle pratiquée à la fin du V^e et au début du IV^e siècle av. J.-C. à Athènes. Comme nous le verrons, l'emploi de techniques argumentatives et littéraires que fait Platon dans le *Gorgias* (comme la transposition esthétique, l'allusion et l'ironie) témoigne d'une réception positive de la rhétorique⁵. La position platonicienne concernant la rhétorique est en réalité subtile et paradoxale. Comme le fait remarquer George Kennedy, Platon est un orateur qui se méfie de la rhétorique, un poète qui chasse la poésie de son État idéal et un défenseur de la dialectique orale qui publie des dialogues travaillés avec un soin exceptionnel⁶.

Dans cette étude, nous ne traiterons pas de la difficile question du rapport entre le *Gorgias* et le *Phèdre*. Nous nous limiterons à la première section du *Gorgias*. Nous tenterons de montrer que le rapport étroit entre forme et contenu du dialogue, de même que l'emploi de l'ironie, de l'allusion et d'un certain type d'appel aux émotions, relèvent de ce qu'il convient d'appeler la dimension rhétorique de la dialectique chez Platon, orale et écrite. La dimension rhétorique de l'argumentation de Socrate réside d'abord dans le fait que celle-ci est adaptée à son interlocuteur⁷. On n'a pas encore tiré au clair toutes les conséquences du caractère personnalisé du dialogue socratique, notamment dans le *Gorgias*, et plus généralement du rapport entre dialectique et rhétorique chez Platon⁸. Précisons que nous employons le terme « rhéto-

rique » dans son sens classique, à savoir la maîtrise consciente de l'art de la parole et de l'argumentation en vue d'une certaine réaction de la part d'un auditoire, public ou privé. Nous tenterons de montrer que le dialogue du *Gorgias*, notamment sa première section, constitue une adaptation littéraire (ou une « transposition esthétique » selon l'expression de Diès), de la rhétorique orale de l'époque. Nous espérons par là montrer le rapport mutuel entre l'argumentation, l'action dramatique, les personnages et l'auditoire. Le *Gorgias* présente une discussion qui non seulement porte sur la rhétorique mais aussi est conduite avec des rhéteurs, lesquels défendent la rhétorique en se défendant eux-mêmes⁹. La dialectique socratique, et plus généralement la dialectique platonicienne, se fondent sur une conception éthique du dialogue. Cette conception éthique vise notamment le développement de dispositions, morales et émotionnelles. C'est pourquoi les stratégies argumentatives de Socrate dans le *Gorgias* varient selon les dispositions intellectuelles et morales (ou psychologiques) de ses trois interlocuteurs – Gorgias, Polos, Calliclès. L'impossibilité dans laquelle se trouve Socrate de convaincre ses trois interlocuteurs, tels que présentés par Platon, indique *a contrario* les conditions éthiques du dialogue réussi. De plus, les acteurs du dialogue ne formulent pas seulement leurs arguments ; ils les incarnent (ou les démentent) par leur comportement¹⁰. Certes, la philosophie selon Platon, comme toute philosophie digne de ce nom, ne saurait en aucune manière se réduire à la rhétorique. En revanche, la philosophie chez Platon participe toujours de la rhétorique, car la philosophie selon lui n'est pas préoccupée uniquement par le savoir, mais aussi par la tâche pédagogique de promouvoir le savoir et son enracinement dans la vie morale. La rhétorique philosophique chez Platon est d'abord propédeutique ou protreptique¹¹.

1. Composition du dialogue¹²

Le *Gorgias* se divise très nettement en trois parties, plus précisément en trois discussions successives. La première porte sur la nature de la rhétorique. Socrate y questionne Gorgias sur son métier et l'amène à révéler progressivement¹³ sa conception de la rhétorique. Il le conduit à se contredire sur la nature de la rhétorique et ainsi sur sa propre compétence. Les deux entretiens suivants mettent en scène Socrate avec deux représentants de la nouvelle génération de rhéteurs. Le second entretien, avec Polos, disciple de Gorgias, élargit et intensifie la discussion : il y est question du rapport entre rhétorique d'une part, justice et injustice d'autre part. Avec Calliclès enfin, Socrate en

2. 453-456a ; 463b-464c, 465a, 480a, 520b.

3. Tordesillas 1992, p. 77. Cf. Halliwell 1994, p. 225 : « Contrary to a common stereotype, there is no simple or invariable Platonic attitude to rhetoric... As Plato's critics have often been quick to notice, his dialogues contain elements which could themselves be judged rhetorical ; and it is likely that, though the judgment is often a delicate one, Plato himself would have been prepared to concede the description in certain cases... Contrary to the impression which he sometimes creates, Plato should not be counted as a mere opponent of rhetoric ».

4. On fera remarquer également que Socrate considère en 454a-455a l'enseignement (*didaskkein*) comme une forme de persuasion (*peitho*), celle qui procède du savoir, et non de la simple croyance. Voir sur ce passage l'étude détaillée de Murray 1988.

5. Szlezák 1985 ; Rossetti 1989 ; Wardy 1996. De plus, comme on le sait, le *Phèdre* esquissera le programme d'une rhétorique philosophique.

6. Kennedy 1980, p. 59. Sur le soin extrême qu'apportait Platon à la composition de ses dialogues, voir notamment les remarques de Denys d'Halicarnasse, *Sur la composition*, chap. 25. Cf. North 1991.

7. Voir les études éclairantes de Kahn 1983 et Brickhouse & Smith 1994 sur le caractère personnalisé de l'argumentation socratique ; ces chercheurs n'établissent cependant pas de rapport entre cet aspect et la rhétorique.

8. Signalons cependant l'étude originale de R. Wardy sur le *Gorgias* (Wardy 1996) à laquelle nous reviendrons dans les notes. Sur l'approche herméneutique en général, voir Renaud 1999.

9. Cf. Niehues-Pröbsting 1987, p. 83.

10. Voir à cet égard l'interprétation clairvoyante de Kobusch 1978.

11. Cf. Gaiser 1959 sur la protreptique comme partie intégrante de la *paideia* philosophique.

12. Nos citations sont tirées, dans la plupart des cas, de la traduction de Canto 1993. Nous avons également consulté celles de Robin 1990 et de Croiset 1923.

13. 455d : *saphos apokalupsai* ; cf. 460a.

vient à la question centrale du dialogue, à savoir le choix entre deux genres de vie, la vie selon la philosophie et celle selon la rhétorique (500c ; cf. 472c ; 458a-b). Ces trois échanges forment une sorte d'unité organique¹⁴. Les scrupules hésitants du vieux Gorgias laissent place à l'audace de Polos et enfin à l'immoralisme de Calliclès. La réfutation de Calliclès par Socrate semble ainsi impliquer, rétrospectivement, celle de ses prédécesseurs¹⁵. Mais l'inverse est vrai également : le radicalisme de Calliclès est déjà latent dans la position ambivalente de Gorgias¹⁶. La question souvent débattue depuis l'Antiquité concernant le sujet ou le but principal du *Gorgias* – la rhétorique ou l'éthique ? –, semble mal posée, car les deux thèmes sont pour Platon rigoureusement inséparables : le choix entre la rhétorique (de l'époque) et la philosophie est un choix entre deux modes de vie¹⁷.

La première section du dialogue a beaucoup moins retenu l'attention des commentateurs que les entretiens avec Polos et Calliclès. Or cette discussion initiale sur la rhétorique ne saurait être considérée comme un hors-d'œuvre. « Puisque le problème qui préoccupe Platon est celui d'un choix entre deux genres de vie, la vie du rhéteur et celle du philosophe, il convient d'abord d'examiner ce qui différencie la rhétorique de la philosophie. La préoccupation majeure de Socrate est de bien établir, dès le point de départ, cette différence. »¹⁸ Or, vu la rivalité entre la rhétorique et la philosophie comme l'authentique *paideia*, Platon soulignera avec force cette différence, en laissant dans l'ombre leur proximité. Des points de convergence demeurent cependant visibles. Telle est notre hypothèse.

Résumons d'abord l'argumentation de ce premier entretien entre Socrate et Gorgias (449c-461b). Socrate demande à Gorgias de définir la nature de la rhétorique. Cette recherche d'une définition adéquate sera ponctuée de plusieurs tentatives de la part de Gorgias ; chaque définition sera rejetée ou modifiée par Socrate. Selon la première définition de Gorgias, la rhétorique porte sur les discours (*peri logous*, 449c-450c). Cette définition manque de spécificité, estime Socrate, car elle s'applique aussi aux autres arts (*technai*) ; tous les arts, par exemple la médecine, font usage des mots qui relèvent de leur domaine de compétence (450c-451a). Gorgias rétorque que la rhétorique se distingue des autres arts par son caractère essentiellement verbal. Mais de quoi parle-t-elle ? demande Socrate. La rhétorique porte, répond Gorgias, sur les choses humaines les plus importantes (451a-d). Incité par Socrate, il précise sa pensée : il entend par là l'art de persuader toute assemblée publique (452e)¹⁹. La rhétorique est le bien suprême parce qu'elle est la cause de la liberté et du commandement exercé sur les autres citoyens (*allon*

14. Cf. Nancy 1984, p. 60.

15. Cf. 508a-c ; Irwin 1979, *ad loc.*

16. Cf. Lafrance 1982, p. 63.

17. Cf. Halliwell 1994, p. 229, 233 ; Niehues-Pröbsting 1987, p. 85.

18. Lafrance 1982, p. 63-64.

19. 456a : *dikasterion, bouleuterion, ekklesia* ; cf. *République*, 365d.

archein) dans la cité. En d'autres mots, résume Socrate, la rhétorique est une « ouvrière de persuasion » (*peithous demiourgos*, 453a2). Mais à quel sujet ? redemande-t-il. La rhétorique, spécifie Gorgias, produit la persuasion devant des foules (*ochlois*) concernant les questions du juste et de l'injuste (*dikaia te kai adika*, 454b). Et quel genre de persuasion ? demande Socrate. Car n'existe-t-il pas deux genres de persuasion (*peitho*), l'une provenant de la connaissance (*mathesis*), l'autre de la simple croyance (*pistis*) ? Gorgias accepte cette distinction et s'entend avec Socrate pour dire que la rhétorique ne produit pas la connaissance mais la croyance. Elle est donc incapable d'instruire (*didaskhein*) les foules, mais seulement de les persuader. En effet, ajoute Socrate avec une pointe d'humour, l'orateur ne saurait enseigner de si grandes choses en si peu de temps ! (455a)

Dans le reste de cet entretien, Socrate cherche à tirer au clair, avec et contre Gorgias, les implications de cette définition. L'utilité de l'art oratoire est donc bien limitée, affirme Socrate, car l'orateur n'est pas compétent pour parler des questions exigeant un savoir spécialisé, comme par exemple la santé, sujet pour lequel seul le médecin est compétent. Gorgias revient alors à sa position initiale et proteste contre toute restriction qui limiterait le pouvoir de la rhétorique. Il revient ainsi à la conception de la rhétorique comme pure forme, et non comme forme et contenu. Selon lui, la rhétorique n'a pas de sujet spécifique, mais plutôt traite de tous les sujets sans restriction. Socrate exprime son admiration pour la rhétorique comme pouvoir quasi divin et incite ainsi habilement Gorgias à déployer, dans toute sa démesure, son éloge de la rhétorique²⁰. La rhétorique contient, dit-il, tous les pouvoirs (*hapas tas dynamis*, 456a) et les maintient tous sous son contrôle. L'orateur a plus d'influence que n'importe quel expert. Par exemple, la fortification d'Athènes fut décidée par les orateurs-politiciens Thémistocle et Périclès (455d-456c). Gorgias ajoute, cette fois sans être sollicité par Socrate, que ce n'est pas la faute de la rhétorique si certains orateurs abusent de leur pouvoir et font un usage injuste de leur art. Le professeur de rhétorique n'est pas plus responsable de l'usage injuste que font ses élèves de son art que, par exemple, l'entraîneur de boxe. Pour Gorgias la rhétorique est une arme, une arme de combat. Mais cette arme n'est pas en soi immorale ; elle est moralement neutre, comme d'ailleurs tous les autres arts de combat (456a-457c). Avant d'entreprendre la réfutation de son interlocuteur, Socrate rappelle l'esprit coopératif de la discussion dialectique, dont la règle principale est de garder son calme – que l'on « gagne » ou que l'on « perde » – et de ne se soucier que de la découverte commune de la vérité (457c4-458e). Il demande à Gorgias s'il ne préférerait pas mettre fin à l'entretien maintenant, et ainsi, peut-on présumer, éviter la réfutation. Gorgias, après consultation de son public attentif, décide de poursuivre la discussion. Socrate reprend donc la discussion en formulant une série de questions : si l'orateur ne possède pas de connaissance spécialisée des sujets traités, ne possède-t-il pas en revanche la

20. 456ba ; cf. *Euthydème* 289e-290a ; *Méxène* 235a-b.

connaissance du juste et de l'injuste ? Es-tu, Gorgias, hors d'état d'enseigner la rhétorique à qui n'a pas acquis préalablement la connaissance du juste et de l'injuste ? À cette question personnelle, Gorgias répond, un peu malgré lui et en hésitant, qu'il pense (*all' ego men oimai*) qu'il pourra enseigner cette connaissance du juste et de l'injuste à son élève si ce dernier ne la possède pas déjà (459c-460a). De cette affirmation, Socrate tire la réfutation suivante : puisque celui qui a appris le juste est lui-même juste, aucun orateur ne commet d'injustice. Gorgias en convient. Mais cette concession de Gorgias contredit ce qu'il a dit plus tôt, à savoir que certains orateurs font un usage injuste de la rhétorique (460e-461a).

2. Transformation fictive de Gorgias par Platon

Afin de pouvoir juger de la transformation de Gorgias (et le cas échéant de sa manipulation)²¹ par Platon, rappelons rapidement l'œuvre du Gorgias historique, laquelle ne nous est connue que sous forme de fragments²². On peut dire, généralement, du Gorgias historique qu'il donne à la rhétorique une base théorique et l'établit comme un instrument pour l'acquisition du pouvoir politique. Or c'est justement sur cette double réalisation, théorique et politique, que porte la critique de Socrate dans le *Gorgias*. Curieusement, Platon ne fait nulle part mention, dans le *Gorgias* ou dans les autres dialogues, de l'*Éloge d'Hélène* ou du traité *Sur le Non-Être*. Il est néanmoins possible de comprendre l'entretien de Socrate avec Gorgias, en partie, comme une réponse indirecte de Platon à la position du Gorgias historique, notamment à l'*Éloge d'Hélène*²³. Toutefois, notre but n'est pas tant d'établir une comparaison détaillée entre le Gorgias historique et le Gorgias fictif que d'analyser la logique et la stratégie internes de l'écriture de Platon dans cette première portion du dialogue.

Gorgias dans ce dialogue fait des concessions qui sont étrangères, voire contraires aux idées exprimées dans l'*Éloge d'Hélène*. Selon le Gorgias historique, la dimension rhétorique du discours (*logos*) est universelle, car tout discours a une même fonction, à savoir créer la persuasion (*peitho*). La rhétorique est un pouvoir (*dynamis*), plus précisément un art (*techné*), et même l'art suprême (§ 8-15). Le pouvoir de l'orateur, le maître du discours, lui permet de persuader les foules (*ochloî*) et de les dominer comme des esclaves (*douloi*). Rappelons d'abord que les premières questions de Socrate portent sur l'objet de la rhétorique ; celui-ci écarte ainsi d'emblée la prétention gor-

gienne à l'universalité du discours persuasif²⁴. Gorgias concédera à Socrate cette restriction de la compétence de l'orateur. Les discours concernant (*peri*) la santé, par exemple, sont exclusivement du domaine du médecin, non de l'orateur (449e). Seul le savoir objectif et spécialisé confère le pouvoir à un art. À cette conception limitative, Gorgias n'offre d'abord aucune résistance : il s'y opposera un peu plus loin mais sans succès²⁵. La question centrale de l'entretien entre Socrate et Gorgias ne concernera donc pas la méthode ou le contenu de la rhétorique, mais son objet et sa fin²⁶. Le Gorgias historique aurait peut-être distingué entre la forme et le contenu du discours persuasif, et soutenu que la rhétorique ne s'occupe que des éléments formels (telles les figures de style et les techniques de l'argumentation) et de leur applicabilité à d'innombrables sujets. Pour Socrate au contraire, c'est l'objet, le référent qui constitue le critère pour définir la rhétorique, comme d'ailleurs tous les arts et tout savoir authentique²⁷. Cette orientation initiale donne le cadre de l'entretien entre Socrate et Gorgias et sera décisive pour la suite du dialogue dans son ensemble. Cette orientation mène inévitablement à l'« échec » dialectique de Gorgias²⁸.

D'autre part, Gorgias accepte, sans hésiter, la distinction entre la persuasion qui enseigne le savoir et la persuasion qui crée la simple croyance. Or cette distinction suppose la possibilité d'un savoir définitif (*mathesis, episteme*), possibilité que récuse le Gorgias historique et que Gorgias personnage niera d'abord aussi (454e)²⁹. Car selon le Gorgias historique, la persuasion est autonome : elle ne réfère pas à une quelconque réalité objective, laquelle du reste nous est inaccessible ; persuader, ce n'est donc pas communiquer un savoir à un auditoire mais plutôt créer un changement d'opinion, de disposition dans cet auditoire. La persuasion s'adresse d'abord et avant tout aux affects, non à l'intellect³⁰. Elle est une tromperie (*apate*), c'est-à-dire une « déviation » par rapport à une conviction précédente, non par rapport à une réalité objective. La persuasion produit de nouvelles convictions, et par là « fait » la réalité. Le Gorgias de Platon se distingue donc, à ces égards, du Gorgias historique.

Dans son commentaire du *Gorgias*, Irwin se demande si Platon tente de présenter la position du Gorgias historique, avec ses réelles inconséquences, ou plutôt de formuler les meilleurs arguments concevables contre Socrate, arguments que celui-ci aurait pour tâche de réfuter ensuite. La seconde possibilité, selon Irwin, est la plus pertinente en vue de juger des mérites philo-

21. Selon Vickers, le Gorgias historique serait réduit à remplir la fonction de simple marionnette platonicienne (Vickers 1988, p. 95).

22. Buchheim 1989 ; Kerferd & Flashar 1998, p. 44-53.

23. La question du rapport contradictoire entre le *Ménon*, où il est dit que Gorgias n'enseigne pas la vertu (*Ménon* 95c, 71e, 73a-c), et le *Gorgias*, où le célèbre rhéteur prétend l'enseigner, dépasse le cadre de notre étude.

24. On remarquera cependant que Socrate récupérera la thèse de l'universalité de la persuasion au niveau de l'ensemble des arts (454a-455a) ; cf. Trabatoni 1994, p. 52-53.

25. Wardy 1996, p. 61.

26. Alors que la critique du *Gorgias* porte sur la fin (*telos*) de la rhétorique, le *Phèdre* se penchera aussi sur les moyens de la persuasion ; cf. Tordesillas 1992, p. 77.

27. Cf. la discussion de la poésie dans le *Ion*.

28. Wardy 1996, p. 61.

29. Cf. Irwin 1979, p. 118 ; Vickers 1988, p. 93.

30. *Éloge d'Hélène*, 8 ; Vickers 1988, p. 92.

sophiques de Platon ; il faut se demander si Platon a fait de son mieux pour présenter l'opposant de Socrate, ici Gorgias, de la manière la plus favorable et la plus convaincante³¹. Selon lui, Platon, très souvent, n'accorde pas à ses personnages les répliques les plus fortes et les plus pertinentes. Irwin tend donc généralement à considérer les ambiguïtés ou parallogismes de Gorgias (ou de Socrate) comme autant d'échecs de la part de Platon. En fait, il ne s'interroge guère sur l'intention de Platon dramaturge qui expliquerait le choix de certains arguments, notamment ceux dont la force est médiocre ou douteuse. Il convient donc de rappeler le truisme, qu'un dialogue diffère d'un traité³². Le dialogue platonicien fait partie du genre littéraire du *logos sokraticos*. C'est pourquoi, les arguments n'y ont pas seulement valeur logique mais aussi valeur dramatique. Contrairement à Aristote, Platon ne parle pas en son propre nom. Le caractère dramatique de l'écriture chez Platon appelle un travail d'interprétation, absent de l'exégèse aristotélicienne. Platon ne présente pas seulement un contenu argumentatif, mais également des personnages qui illustrent ou qui contredisent involontairement, en paroles ou en actes, leurs arguments. La distinction entre parole (*logos*) et action (*ergon*) est d'ailleurs un des lieux communs de la rhétorique classique. Platon présente ses personnages avec leurs caractéristiques propres et les fait parler et agir avec vraisemblance, selon le principe rhétorique de la justesse psychologique du portrait (*reddere personae sua convenientia cuique*). Il ne suffit donc pas de poser la question logique – et philosophique – de savoir si un argument est valide ou non. Il faut également se demander pourquoi Platon met dans la bouche d'un personnage tel argument à tel moment. En d'autres mots, il faut identifier la fonction dramatique des arguments et des paroles³³.

Comme on le sait, Platon ne se soucie pas d'abord de faire œuvre d'historien. Il ne semble guère chercher ici à restituer les doctrines du Gorgias dans leur authenticité historique. Qu'on pense à l'anecdote rapportée par Athénée. Après sa lecture du dialogue portant son nom, Gorgias se serait exclamé : « Comme Platon sait se moquer ! »³⁴ Platon semble en effet infléchir son portrait de Gorgias selon ses besoins de dramaturge. Cette transposition fait partie du caractère fictif et littéraire du dialogue platonicien et dépend notamment de procédés rhétoriques³⁵. Si Vickers et Beversluis, contrairement à Irwin, sont attentifs à la dimension rhétorique du *Gorgias*, c'est pour taxer Platon d'inconséquence. Selon Vickers, les faiblesses argumentatives attribuées à Gorgias sont volontaires : Platon « ne permet jamais aux défenseurs de la rhétorique de discuter avec Socrate sur un pied d'éga-

31. Irwin 1979, p. 114.

32. Cf. Nancy 1984, p. 38.

33. Cf. Diogène Laërce, III, 46. Sur la question de savoir qui – ou qu'est-ce qui – parle au nom de Platon, voir Press 2000. Plus généralement, sur les divers problèmes herménéutiques que pose le dialogue platonicien comme forme littéraire, voir Cossutta & Nancy 2001.

34. Athénée, II, 505d-e ; cf. Angeli 1981.

35. Pour la thèse contraire, celle de l'authenticité gorgienne du témoignage de Platon, voir Untersteiner 1996, p. 304, n. 26.

lité »³⁶. Vickers en conclut que « la critique de Platon contre la rhétorique repose sur une perversion de ses propres principes dialectiques », dont celui de faire entendre les deux côtés de l'argument (*in utramque partem*)³⁷. En revanche, dans l'introduction de son livre *In defense of rhetoric*, Vickers nous rappelle la défense de la vraie rhétorique dans le *Phèdre* (*Phèdre* 261a) et cite le passage du *Gorgias* (504d) où Socrate fait également allusion à une rhétorique supérieure³⁸. Or, une fois que l'on admet que Platon ne s'oppose pas à la rhétorique tout court, mais à la rhétorique de son temps, il devient alors incongru d'accuser Platon d'inconséquence, comme le fait Vickers, pour l'emploi de certains procédés rhétoriques. Il importe de se demander quel genre de rhétorique Platon préconise et quel est le rapport de cette rhétorique à la dialectique. Il est vrai, comme le souligne Vickers, que la part constructive dans la critique de la rhétorique chez Platon prend nettement moins de place que la partie critique³⁹. Il y a lieu de se demander cependant si cette partie réformatrice n'est pas déjà opérante, du moins en partie, dans les dialogues, y compris le *Gorgias*. C'est ce que nous tenterons de montrer.

3. La communication indirecte : première scène (447a-449d)

Retournons donc au texte du *Gorgias*. Cette fois-ci, commençons par le commencement, par le prologue. Comme c'est le cas dans plusieurs autres dialogues platoniciens, la première scène du *Gorgias* contient en miniature les problèmes clés de l'ensemble du dialogue⁴⁰. Arrivant de l'*agora*, où il passe le plus clair de son temps, Socrate décide avec Chéréphon d'aller à la rencontre du célèbre Gorgias. Il le trouve en compagnie de ses disciples Polos et Calliclès. Les tout premiers mots du texte grec sont suggestifs et significatifs, même prophétiques : « guerre et bataille » (*polemos* et *machè*). Socrate et Chéréphon sont arrivés trop tard pour la bataille, on constate plaisamment Calliclès. Socrate répond à cette allusion amusée, de manière non moins allusive et élégante, par la métaphore du banquet : ce n'est donc pas la guerre qu'ils ont manquée mais le banquet, le banquet du discours. Cette remarque est ironique : le combat et le banquet, en réalité, ne commencent réellement

36. Vickers 1988, p. 114-115 ; cf. Irwin 1979, p. 117, 124.

37. Vickers, *ibid.*, p. 120 ; cf. Irwin 1979, p. 128.

38. Comme le fait remarquer Tarrant 2000, p. 135, les interprètes de Platon des premiers siècles après J.-C., pour leur part, interprétèrent le *Gorgias* à la lumière du *Phèdre* : « The presence of a true art of rhetoric in the *Phaedrus* made authors look more circumspectly at the notion of rhetoric as a flattery in the *Gorgias*, and to ask themselves what it was that was being treated as "rhetoric" at that point [scil. dans le *Gorgias*]. » On lit par exemple dans les *Prologomènes à la philosophie de Platon* : « Platon se propose... d'expliquer ce qu'est la véritable rhétorique [*ten alethe rhetoriken*] » (Trouillard/Westerink 1990, p. 34).

39. Vickers 1988, p. 16, 18.

40. On notera que cette première scène a été largement ignorée par les commentateurs critiques du dialogue, notamment par Irwin, Vickers et Beversluis.

qu'avec l'arrivée de Socrate. Ainsi, par-delà l'ironie socratique, l'ironie platonicienne se signale dès la première phrase : ce début annonce un des dialogues les plus combatsifs et les plus animés du *corpus* platonicien. Socrate explique son retard. Chéréphon l'a forcé à s'attarder à l'*agora* (447a) ; celui-ci se charge aussitôt de remédier au problème (447b) ; il pourra sans doute obtenir de Gorgias une reprise de ce discours manqué. Mais, en fait, Socrate préférerait discuter avec Gorgias⁴¹. Le dialogue s'ouvre donc, en outre, sur un événement manqué, soit le discours ou « l'exhibition (*epideixis*) » de Gorgias⁴². Est-ce une façon de signifier que le dialogue qui suit – le *Gorgias* – sera dénué de toute rhétorique ? Platon semble plutôt indiquer le contraire. D'abord, le large public qui vient d'assister à son discours assistera à tout le dialogue⁴³. Socrate, il est vrai, s'adressera uniquement à ses interlocuteurs, un par un, et refusera de s'adresser à la foule. Toutefois, cette foule compose un auditoire peu habituel dans le *corpus* platonicien, à l'exception notamment du *Protagoras* et de l'*Euthydème*, dialogues mettant également en scène rhéteurs et sophistes. Il est à prévoir que cette foule exercera une influence sur les interlocuteurs de Socrate – rhéteurs, personnes particulièrement soucieuses de l'opinion de la foule⁴⁴.

La première scène est dominée par divers contrastes, dont le plus significatif est celui qui oppose la méthode rhétorique, l'*epideixis*, et le dialogue socratique (448d ; 449b). Le contraste entre Socrate et Gorgias est illustré d'abord en la personne de leurs jeunes disciples respectifs, le modeste Chéréphon et le suffisant Polos. Celui-ci prétend égaler son maître en savoir. Chéréphon, contrairement à Polos, ne parlera au nom de son maître que lorsque celui-ci le lui demandera. Chéréphon, au moyen du questionnement, amènera le camp des rhéteurs à commettre leur première erreur. Tentant de répondre à la question de Chéréphon sur la nature de la rhétorique, Polos fait l'éloge de la rhétorique au lieu d'en donner une définition. Ainsi, le contraste entre l'élève de Socrate, Chéréphon, et celui de Gorgias, est finement dessiné⁴⁵.

Malgré les apparences, l'opposition entre discours court et discours long ne semble pas constituer la différence décisive, ou du moins la seule importante, entre ces deux méthodes. Gorgias prétend être capable de répondre avec la plus grande brièveté, et il le démontre sur-le-champ, non sans exagération comique (449c). De plus, ce contraste entre prolixité et brièveté est

41. On notera ici que le terme utilisé est le verbe « discuter » (*dialogesthai*), non le substantif technique « dialectique » (*dialektike*).

42. Wardy formule l'hypothèse, en soi fort intéressante bien qu'aventureuse, selon laquelle le discours que vient de prononcer Gorgias n'est autre que le célèbre *Eloge d'Hélène*, discours donc que Socrate n'aurait pas entendu (Wardy 1996, p. 60).

43. 455c ; 458c ; 473e ; 487b ; 490b.

44. Szlezák 1983, p. 141.

45. À l'instar de son disciple Polos, Gorgias commettra la même erreur deux fois : il louera d'abord la rhétorique avec emphase comme « le plus excellent des arts », au lieu de la définir ; il répondra par la suite à la question concernant l'objet de la rhétorique en indiquant avec fierté qu'il s'agit des « choses humaines les plus importantes » (452a).

relativisé par l'emploi occasionnel que Socrate lui-même fera du discours long. Ce contraste relève d'un autre contraste, plus fondamental, celui entre deux types de personnes : un Gorgias célèbre, habile mais vaniteux et un Socrate simple et modeste, du moins de prime abord. Gorgias se dit capable de répondre à toutes les questions qu'on lui posera. Socrate, pour sa part, rend humblement visite au Maître afin de s'instruire auprès de lui. La première question de Socrate étonne d'ailleurs par sa simplicité : « Qu'est-ce que [*hostis*] Gorgias ? » Chéréphon, chargé de poser cette question à Gorgias, d'abord ne la comprend pas. Pourtant Chéréphon a dû entendre bien d'autres questions de Socrate. Mais cette fois la question est vraiment trop simple. Que veux-tu dire ? demande-t-il. Les circonstances semblent donner raison à Chéréphon : tout le monde sait ce qu'est Gorgias, qui il est et ce qu'il fait : il est orateur, et orateur célèbre. Son tout dernier succès devant ce public admiratif, encore présent, rappelle avec éclat sa compétence et sa célébrité. Toutefois, Socrate désire entendre Gorgias parler lui-même de son métier. Il veut qu'il rende compte de lui-même ; il veut tester sa connaissance de soi. On reconnaîtra ici, bien évidemment, un thème fondamental de Socrate, notamment chez Platon : la connaissance à rechercher est la connaissance de soi, car tout savoir authentique a un caractère réflexif. Le confiant Gorgias ne semble guère envisager l'importance de la connaissance de soi pour son métier. Le rapport d'inégalité entre nos deux interlocuteurs sera vite renversé : le modeste Socrate s'imposera comme le dialecticien-orateur confiant et supérieur. Ces premières répliques du *Gorgias* témoignent ainsi de l'art subtil, pour ne pas dire astucieux, de l'écriture platonicienne⁴⁶.

4. Le pouvoir de la rhétorique

Socrate semble supposer, au départ, que la rhétorique est un art (*technè*) et qu'elle a en tant que telle un pouvoir (*dynamis*). C'est justement la nature de cet art et de ce pouvoir qu'il dit vouloir connaître de la bouche de Gorgias. Pourtant, dès le début de son entretien avec Polos, Socrate rejettera cette double thèse de manière catégorique. Il affirmera au cours d'un discours long et détaillé (qui semble relever davantage de l'écriture que de l'oralité), que la rhétorique, en réalité, n'est pas un art et qu'elle n'a aucun pouvoir réel. Elle n'est qu'un savoir-faire (*empeiria*) et une flatterie. Les commentateurs ne se sont pas penchés sur cet aspect de l'argumentation de Socrate (463a-466a)⁴⁷. Pourquoi Socrate semble-t-il supposer la thèse de la rhétorique comme art avec Gorgias, s'il la conteste et la réfute si vertement ensuite avec Polos et Calliclès ? Il n'est guère plausible que Socrate ait changé d'avis durant son entretien avec Gorgias, car rien dans cet entretien n'explique ce soudain changement d'opinion et encore moins la classification élaborée qui sous-tend sa

46. Wardy 1996, p. 57.

47. Voir cependant Roochnik 1995.

critique subséquente. Dès le début du dialogue, avant même de poser sa première question à Gorgias, Socrate exprime à Calliclès son désir de discuter avec le Maître afin d'apprendre non seulement « quelle est au juste la chose dont il fait profession et qu'il enseigne (*ti estin ho epaggellētai te kai didaskei*) » (447c), mais aussi « quelle est la puissance propre à sa technique (*tis dynamis tes technes tou andros*) ». Si Socrate a manqué le discours de Gorgias, on constate qu'il possède néanmoins une certaine connaissance de la position de Gorgias. Socrate semble donc s'approprier d'abord l'opinion de Gorgias, mais ce ne sera que pour la réduire à l'absurde, avec les mots mêmes de son interlocuteur. Cette réduction à l'absurde remplit la fonction de réfutation (*elenchos*). L'entretien de Socrate avec Gorgias pourrait ainsi apparaître comme un détour stérile et vain. Or le dialogue chez Platon ne suit pas l'ordre déductif de l'argumentation (aristotélicienne), mais plutôt la logique inductive procédant entre deux personnes et dont la progression repose sur l'assentiment de l'interlocuteur. La procédure de Socrate doit pouvoir profiter avant tout à Gorgias. Socrate semble suivre une stratégie autant pédagogique que réfutative, à savoir celle de montrer à Gorgias qu'il ne sait pas ce qu'il croit savoir, qu'il ne connaît pas la nature de son propre métier et, qu'en un mot, il ne se connaît pas lui-même.

Socrate traite Gorgias avec une certaine considération, comparativement du moins au traitement, assez rude, qu'il réserve à son jeune disciple Polos. La rudesse de Socrate dans le *Gorgias*, notamment à l'égard des jeunes et fougues Polos et Calliclès, semble proportionnelle à l'arrogance et aux résistances psychologiques de ses interlocuteurs. Les stratégies réfutatives de Socrate varient en effet selon les dispositions de son interlocuteur⁴⁸. Si Socrate prend comme point de départ l'assentiment de l'interlocuteur, il ne se contente pas d'accepter simplement ses opinions ; l'accord mutuel doit reposer sur une réponse jugée claire et cohérente. La maïeutique socratique, l'art de rendre conscientes les idées que l'interlocuteur porte en lui, inclut l'examen critique : les idées fausses ou incohérentes seront rejetées, c'est-à-dire réfutées, comme c'est le cas avec Gorgias⁴⁹. C'est pourquoi l'assentiment de l'interlocuteur ne correspond pas forcément à une opinion que Socrate accepte et partage, mais plutôt aux présupposés de l'interlocuteur, présupposés que Socrate s'emploie à éclaircir et, le cas échéant, à réfuter.

L'argumentation adaptée, personnalisée, de Socrate comporte donc une dimension rhétorique, dans le sens classique de la maîtrise de l'art de l'argumentation en vue d'une certaine réaction de la part de son auditoire, ici de son interlocuteur. Si l'argumentation socratique comporte une dimension rhétorique, il en est de même de l'écriture de Platon, lequel manie en dernière instance toutes les ficelles du dialogue. Cette seconde rhétorique réside dans

48. Entre en jeu ici également la stratégie globale de Platon : l'unité évidente du dialogue réside dans son mouvement progressif ; le nouvel interlocuteur reprend à son compte la thèse que son prédécesseur n'a pas réussi à défendre.

49. Cf. *Thét.* 150b-c. Sur l'ensemble du passage sur la maïeutique (*Thétète*, 148d-151d), voir Renaud 2001.

la présentation soignée des personnages et notamment dans l'emploi d'une langue tantôt explicite, tantôt allusive⁵⁰. Le thème du pouvoir (*dynamis*) en est un exemple significatif. Ce thème est central pour la thèse typiquement gorgienne de l'*Éloge d'Hélène*. La *dynamis* de la persuasion selon Gorgias est inséparable de son statut comme art (*techne*). Tout art est pouvoir. Le mot grec dénote aussi, et plus spécifiquement, le pouvoir politique. Les implications politiques de la rhétorique ne seront explicitées dans le *Gorgias* qu'au cours des entretiens avec Polos et Calliclès. La dimension politique apparaît néanmoins dans un passage suggestif, qui mérite une attention particulière. Il s'agit de l'éloge que Gorgias fait du pouvoir de la rhétorique (en 452d ; cf. 455d-456c). Celui-ci affirme que la rhétorique est le bien suprême parce qu'il « est à la fois cause de liberté pour les hommes qui le possèdent et principe du commandement que chaque individu, dans sa propre cité, exerce sur autrui (*allon archein*) » (452d, trad. Canto). On remarquera d'abord que la formulation n'est pas sans ambiguïté. Cette affirmation de Gorgias semble suggérer que le pouvoir rhétorique sert des fins bénéfiques pour l'auditoire, comme par exemple persuader un malade de prendre un médicament ou conseiller à une assemblée d'adopter une politique salutaire. Gorgias semble ainsi défendre la rhétorique comme l'art démocratique par excellence. Ce ne sont pas, dit-il, des ingénieurs qui firent bâtir les murs et les ports d'Athènes pour le bien commun de la cité, mais des orateurs-politiciens, comme Thémistocle et Périclès (455d-456c). Ce type d'argument démocratique en faveur de la rhétorique sera d'ailleurs popularisé par Isocrate, disciple de Gorgias, et sera repris maintes fois jusqu'à nos jours. On le retrouve notamment dans l'herméneutique contemporaine, pour qui la rhétorique est l'intermédiaire indispensable entre l'expert (ou la raison scientifique) et le citoyen (ou la raison pratique). Mais un problème subsiste. Gorgias classe la rhétorique parmi les arts de combat et la compare au pugilat et au pancrace (456c)⁵¹. Gorgias n'est pourtant pas sans scrupule. Il précise que l'usage de la rhétorique doit être juste, sans toutefois préciser ce qu'il entend par justice. Gorgias se contente de faire appel à la conception traditionnelle de la justice, qui consiste à aider ses amis et à nuire à ses ennemis⁵². Il ne se rend pas compte que la justice ne peut relever simplement d'une affiliation quelconque entre certains groupes dans la cité : favoriser les intérêts de sa propre classe signifie parfois s'opposer au bien du reste de la cité⁵³.

Son éloge de la rhétorique demeure ainsi profondément ambigu et ambivalent. On notera en outre que Gorgias ne fait pas mention de la fonction proprement démocratique du débat entre orateurs, mais souligne avant tout le pouvoir que peut exercer l'orateur sur les autres citoyens. D'ailleurs l'ex-

50. Cf. Wardy 1996, p. 63.

51. Vickers y voit une des erreurs commises par Gorgias : « This is to confuse setting with purpose, accident with essence » (Vickers 1988, p. 94).

52. On se souviendra que cette conception de la justice est défendue par Céphale et Polémarque dans le premier livre de la *République*.

53. Cf. Wardy 1996, p. 69.

pression *allon archein*, qui signifie habituellement « gouverner les autres », peut également avoir le sens de « dominer les autres ». La formulation ambivalente de Gorgias *peut* en effet signifier la liberté de gouverner les autres, sans être gouverné par quiconque. L'ambivalence de la formulation dans ce passage correspond justement aux hésitations de Gorgias : pour lui la rhétorique est un pouvoir neutre et pourtant agressif (456c)⁵⁴. Si l'expression ne dénote pas forcément le pouvoir tyrannique, elle comporte néanmoins des connotations de mauvais augure, qui rappellent d'ailleurs certaines pages sombres de Thucydide⁵⁵. L'art de la parole est certes la condition indispensable de la démocratie, mais aussi sa plus grande menace. Le pouvoir rhétorique fournit à l'orateur la liberté de contrôler son auditoire comme des esclaves. Or, cette disponibilité à servir la soif de pouvoir des moins scrupuleux motive, pour une bonne part, la sévérité de la polémique platonicienne contre la rhétorique. Ce qui est en jeu, au fond, c'est la question de savoir si le nouvel art de parler doit, ou non, être doublé de l'art de penser. Cette question est seulement mentionnée, jamais thématifiée, durant l'entretien de Socrate avec Gorgias. Elle est sous-entendue dans l'indécision et l'ambiguïté même des propos de Gorgias. Si, de nos jours, nous avons tendance à considérer la rhétorique comme un art traitant uniquement des éléments formels du discours, suivant en cela la *Rhétorique* d'Aristote, Platon pour sa part refuse de séparer l'art de la parole de l'art de la pensée, la forme du contenu.

De manière générale, ce que les propos de Gorgias ont d'ambigu ou d'indécis sera clarifié et radicalisé par Polos et Calliclès. Le lecteur peut en effet rapprocher l'éloge du pouvoir de la rhétorique par Gorgias et l'éloge de la tyrannie par Polos (466a), tyrannie ensuite pleinement assumée par Calliclès (484d-e).

L'argumentation initiale de Socrate consiste à faire comprendre à Gorgias, indirectement, que la rhétorique ne saurait maintenir sa neutralité morale. Le débat entre cette forme de rhétorique et la philosophie est au fond, selon Socrate, un choix entre deux modes de vie. La rhétorique, telle que comprise par Gorgias et ses disciples et amis, est d'abord et avant tout une source de pouvoir pour celui qui l'exerce⁵⁶. S'il est vrai que les trois interlocuteurs de Socrate ont chacun leur attitude propre envers le pouvoir, il n'en demeure pas

54. Le lien problématique entre la liberté et le pouvoir de l'orateur est sous-estimé par certains commentateurs qui défendent Gorgias contre Socrate. Selon Vickers par exemple, c'est l'antidémocratie de Platon qui crée ce lien problématique de toutes pièces. Socrate, il est vrai, ose affirmer que les assemblées de la démocratie athénienne, vu, selon lui, la passivité des foules et l'intention tyrannique des orateurs, sont en réalité antidémocratiques. Cela dit, le terme péjoratif *ochlos*, que Platon emploie ici, est tiré du vocabulaire du Gorgias historique (*Éloge d'Hélène*, 13) ; cf. Wardy 1996, p. 167-168.

55. Par exemple, Thucydide, III, 45, 6.

56. Nous nous permettons de citer sur ce point deux remarques éclairantes : « Socratic teleology... demanded an ultimate goal for the display of competitive excellence for which Gorgias trained his students and which he, like most of his contemporaries, regarded as an end in itself » (Cole 1991, p. 152) ; « Die Dynamis gehört nicht bloß als ein untergeordneter Teil zur Rhetorik, sie ist das Wesen der Rhetorik ; Rhetorik ist Macht, und zwar wie die Tyrannis Macht schlechthin » (Niehues-Pröbsting 1987, p. 94).

moins que le pouvoir constitue pour les trois la fin de la rhétorique – de manière théorique et implicite chez Gorgias, de manière pratique et déclarée chez Polos et Calliclès.

Par ailleurs, le thème du pouvoir chez Gorgias est lié, positivement et négativement, à un certain sentiment de honte. Le phénomène de la honte se manifeste chez Gorgias au moment où il hésite à poursuivre la discussion (458d). Après une longue conversation, jusqu'alors aporétique et pour Gorgias sans doute éprouvante, Socrate lui demande s'il désire poursuivre la discussion. Gorgias, préoccupé par son public, se demande si la foule ne souhaiterait pas plutôt aller vaquer à d'autres occupations. Cette délicatesse de la part de Gorgias est en même temps une tentative élégante de mettre fin à la discussion. En quelque sorte contraint, Gorgias répond : « Ce serait honteux [*aischron*] de ma part de refuser alors que je me suis porté volontaire pour répondre à toutes les questions posées » (458d). Sa décision de poursuivre le dialogue avec Socrate (et la suite du dialogue) semble donc reposer, en partie du moins, sur son sens de l'honneur⁵⁷. Le sentiment de l'honneur est également lié à sa réfutation finale. Polos affirmera par la suite que c'est la honte de Gorgias qui fut cause de sa ruine : celui-ci aurait eu honte (*eischunthe*) de soutenir devant Socrate, et son public présent, qu'il ne peut enseigner la justice (461b). Gorgias admet donc qu'il peut enseigner le juste à ses élèves. Socrate présuppose alors, comme on l'a vu, la thèse de la vertu-savoir : celui qui connaît la justice est nécessairement juste. L'orateur ne peut donc pas être injuste ou faire un usage injuste de la rhétorique, comme Gorgias l'avait affirmé plus tôt. « Celui qui a appris le juste est juste » (460b). Celui qui enseigne la rhétorique doit donc être responsable du comportement éthique de ses élèves. Le lecteur aura noté que ce paradoxe, supposé plutôt que défendu, n'est pas indispensable à la réfutation de Gorgias par Socrate. La réfutation de Socrate pouvait se dispenser de ce paradoxe. Il suffisait de montrer que Gorgias s'est contredit en affirmant que le rhéteur doit posséder la connaissance du juste après avoir soutenu le contraire. La réfutation finale de Socrate ne concerne pourtant pas la question du sujet de la rhétorique mais celle du rapport entre savoir et être. En revanche, cette réfutation finale, elle aussi, est adressée à la personne de Gorgias, autant qu'à son argumentation⁵⁸.

Le sentiment de honte chez Gorgias n'est peut-être pas superficiel et hypocrite, comme semble le suggérer Polos. Ce sentiment ne se réduit pas forcément à la crainte de la désapprobation publique⁵⁹. Il n'est pas exclu qu'il relève aussi d'un sentiment naturel de respect⁶⁰. D'ailleurs, c'est précisément ce sentiment qui fait défaut à Calliclès et qui le rend incapable de reconnaître la réfutation de Socrate. Le sentiment de honte et la réfutation sont intimement liés. On rappellera que le mot grec pour réfutation (*elenchos*) signifie à

57. Deutsche 1886, p. 50.

58. Kahn 1983, p. 75-76.

59. Comme le soutient Kahn, *ibid.*

60. Voir à ce propos l'interprétation pénétrante de Kobusch 1978.

l'origine honte⁶¹. Le caractère personnalisé de la réfutation socratique réside notamment dans sa dimension éthique, voire existentielle⁶². La réfutation socratique ici ne vise pas seulement à établir l'inconséquence logique mais aussi l'inconséquence morale de l'interlocuteur : c'est tout l'individu et son mode de vie qui se voient réfutés. De plus, le phénomène de la honte assumera, dans l'ensemble du *Gorgias*, un rôle décisif. Socrate cherchera à démontrer à tous ses interlocuteurs, alors même qu'ils le nient, qu'ils partagent la thèse socratique (que la vertu est profitable et que le vice ne l'est pas), en leur faisant éprouver la honte, preuve de leur adhésion, du moins partielle, à une éthique commune⁶³.

5. Le *Gorgias* de Platon

Comme nous le faisons remarquer plus tôt, Socrate traite Gorgias avec égards, par comparaison du moins avec la rudesse qu'il manifeste envers Polos et Calliclès. Son âge, sa réputation, mais aussi assurément son sens moral lui méritent le respect de Socrate. Gorgias commence l'échange avec la vanité caractéristique d'une célébrité. Mais son honnêteté et sa bonne volonté sont telles qu'il accepte les règles dialectiques de Socrate et tentera de les suivre. De plus, il facilitera la discussion subséquente avec Polos et Calliclès en insistant notamment sur sa continuation (497b-c ; 506a-b). Cela dit, Gorgias aura hésité, jusqu'à la fin de son entretien avec Socrate, entre deux conceptions de la rhétorique : l'une comme pure forme, l'autre comme forme et contenu. Il semble incapable de faire un choix net entre ces deux conceptions. Il est certainement vrai que le *Gorgias* historique n'aurait pas admis que l'on puisse enseigner le juste et l'injuste. Platon semble néanmoins mettre le doigt sur un point névralgique de la position de Gorgias : si l'orateur ne possède pas de connaissance du juste (selon la position radicalement sceptique du *Gorgias* historique), alors comment s'assurer que le pouvoir de persuasion ne dégénère pas en pouvoir tyrannique ? Gorgias est d'abord et avant tout un technicien du langage⁶⁴. Tel que présenté par Platon, Gorgias ne semble pas conscient que cette ambivalence ouvre la porte à l'immoralisme de ses disciples. Socrate se charge donc de le réfuter afin de lui montrer que ses opinions sur la rhétorique et la justice sont contradictoires. Gorgias n'a pas suffisamment réfléchi au rapport entre la rhétorique et la justice. S'il n'est pas un ennemi de la morale traditionnelle, comme Calliclès par exemple, c'est peut-

61. Voir sur ce point les études de Leshner 1984 et Dorion 1990 ; le mot *elenchein* exprime chez Homère le fait pour un guerrier de se voir déshonoré dans une défaite (*Il* 2, 235), ou chez Parménide et Héraclite le fait de voir son ignorance dévoilée au grand jour (28B 7,5 ; 22B 125a).

62. Comme l'a reconnu G. Vlastos 1983, analyste avant tout de la dimension logique de l'*elenchos*. Cf. Renaud (sous presse).

63. Cf. McKim 1988 ; Kobusch 1978.

64. Gorgias revient sur cette définition à deux reprises (456e-457c), et il est parfaitement conscient du pouvoir de la rhétorique, qui d'ailleurs fait sa fierté (452e ; 455e-456d).

être en partie parce qu'il est trop soucieux de l'approbation publique. Il n'est pas non plus un ferme défenseur de cette moralité. C'est pourquoi il serait au fond, selon Platon, un corrupteur, involontaire et inconscient, de Polos et de Calliclès⁶⁵. De plus, la composition même du dialogue suggère la thèse historique selon laquelle les présumés théoriciens de Gorgias et d'autres initiateurs du mouvement sophistique recèlent les suites désastreuses de la décadence morale et politique d'Athènes⁶⁶.

La réfutation de Socrate se veut malgré tout bienveillante, car elle vise à éduquer Gorgias. Sa réfutation est une forme de « psychagogie », c'est-à-dire une réorientation intérieure ou une thérapie par le langage. Gorgias voit sa définition de la rhétorique réfutée et apprend ainsi indirectement que le divorce entre la rhétorique et la justice est problématique. Sa vanité initiale laisse place au sentiment d'embarras et, peut-être aussi, au désir de connaître la véritable nature de la rhétorique. Gorgias semble reconnaître sa réfutation et ses implications. Nous disons « semble » parce que cette reconnaissance reste implicite et n'est pas explicitement confirmée sur le moment ou dans la suite du dialogue. Aucune indication claire et nette ne permet de savoir si cette réfutation mène Gorgias à la vie philosophique. Certains indices témoignent du moins de son intérêt soutenu pour la suite de la discussion. Calliclès affirmera pour sa part que, s'il continue de remplir, malgré lui, la fonction d'interlocuteur et s'il poursuit la discussion avec Socrate, c'est en fait par respect et complaisance envers Gorgias⁶⁷.

6. Rhétorique socratique-platonicienne

Malgré sa sévère critique de la rhétorique dans le *Gorgias*, Socrate ne met jamais en question la thèse gorgienne de la puissance de la parole sur l'âme humaine. Dans son entretien avec Calliclès, Socrate affirmera même que le salut d'Athènes dépend de la naissance d'un nouveau type d'orateur, celui qui sera à la fois expert et juste (504d). Socrate ne condamne pas la rhétorique en tant que telle, mais la rhétorique qui se prétend omnisciente et moralement neutre. Si cette thèse mitigée n'est nulle part formulée explicitement dans le *Gorgias* (mais seulement dans le *Phèdre*), cela tient sans doute en partie à la vive rivalité entre la philosophie, telle que conçue par Platon, et la rhétorique en vogue à l'époque, rivalité donc entre deux conceptions de l'éducation (*paideia*). Certes, l'argumentation de Socrate est stratégique et parfois éristique, mais toujours elle a un but éthique et vise le bénéfice de

65. Cf. Teloh 1986, p. 140.

66. Cf. Trabattini 1998, p. 72.

67. On peut donc se demander si le reste du dialogue ne lui est pas tout spécialement adressé. Le sens du titre énigmatique du dialogue s'en trouverait alors en partie éclairci. (Car pourquoi *Gorgias* plutôt que *Calliclès*, puisque l'entretien avec le jeune immoraliste occupe plus de la moitié du dialogue ?) Bien entendu, cette hypothèse globale ne saurait se confirmer sans une analyse détaillée de l'ensemble du dialogue.

l'interlocuteur⁶⁸. Le critère décisif de la valeur d'une action est justement l'intention, selon Socrate dans le *Gorgias* (457e)⁶⁹. En effet, comme le montre l'*Euthydème*, parfois seule l'intention (éthique) du philosophe permet de distinguer son argumentation de celle du sophiste⁷⁰. Socrate s'adapte de manière consciente et délibérée aux discours et aux dispositions de Gorgias afin de mieux mobiliser son engagement, de le provoquer, de tester ses opinions et de détruire les résistances psychologiques. Socrate fait montre ainsi d'un dédoublement à caractère pédagogique⁷¹. Par ailleurs, le lien direct entre les dispositions des personnages et le mode de discussion témoigne du contrôle formel qu'exerce Platon sur les éléments dramatiques.

L'antithèse souvent présumée entre dialectique et rhétorique provient en partie d'une autre antithèse, censément platonicienne, celle entre raison et émotion. Selon cette interprétation, la dialectique platonicienne est une méthode essentiellement impersonnelle, dénuée de toute dimension rhétorique ou émotionnelle. Socrate rappelle dans le *Gorgias*, il est vrai, que l'essentiel est de rester objectif et calme et de ne se préoccuper que de la justesse des arguments. Cependant, cette méthode rationnelle exige à son tour des dispositions morales (ou psychologiques) qu'il importe de cultiver, telle la modestie – qualité nécessaire afin de reconnaître la réfutation, laquelle peut alors nous corriger et nous améliorer. C'est pourquoi les émotions, notamment la honte, assument un rôle important dans cet art du dialogue. Si certaines émotions entravent la découverte dialectique (et le *Gorgias* en donne de nombreuses illustrations), d'autres émotions en revanche peuvent et même doivent accompagner cette découverte⁷². Le *Gorgias* est certes riche en arguments réfutatifs et constructifs, or un de ses leitmotivs, qui coordonne en partie le contenu argumentatif, est celui de la honte (également : *aischyne*)⁷³. De

68. Cf. Nancy 1984, p. 14 ; 1996, p. 93-95.

69. Cf. Deuschle 1886, p. 47-48

70. Il n'est pas exclu que certaines erreurs ou faiblesses argumentatives de Socrate soient conscientes ; elles seraient commises ou du moins permises, parfois ensuite corrigées, dans une intention morale et pédagogique (cf. Teloh 1986 ; Klosko 1986 ; Ostenfeld 1996). Dans les *Topiques* d'Aristote, l'usage délibéré d'arguments invalides (161a25-33) est caractéristique non seulement de la dialectique compétitive mais aussi des autres types de dialectique (didactique, peirastique et investigative). Selon Aristote, l'*elenchos* socratique repose notamment sur la volonté d'amener l'interlocuteur à se contredire par rapport à ses désirs réels d'une part et aux croyances communément acceptées auxquelles il veut bien souscrire ou paraître souscrire d'autre part (*Soph. El.* 172b35 sqq.). (Sur la question du rapport entre la dialectique platonicienne et la dialectique aristotélicienne, voir notamment Nancy 1984, p. 159-178 ; Dorion 1997). Dans le livre VIII des *Topiques*, Aristote offre un catalogue de stratégies argumentatives. Or on retrouve quelques-unes de ces stratégies exemplifiées dans le *Gorgias*, notamment la stratégie de cacher à l'interlocuteur la conclusion à laquelle le questionneur veut en venir (155b23) et celle de camoufler les prémisses de l'argument (156a7-13). Le commentaire de Irwin relève bon nombre d'erreurs ou de faiblesses argumentatives de ce type, sans cependant s'interroger sur l'intention possible de Socrate personnage ou celle de Platon auteur.

71. Cf. Apelt 1912, p. 98 : « Er ist der Regisseur... Er weiß es von vornherein recht wohl, worauf die Sache hinausläuft, der Partner weiß es nicht » (p. 103). Cf. la nouvelle étude de Scott 2000.

72. Cf. Schmid 1980 ; Blank 1993.

73. On compte plus de 75 occurrences des formes verbales et adjectivales d'*aischyne* dans le dialogue.

plus, les manifestations de la honte, liées directement ou indirectement à la réfutation, surviennent à des moments clés du dialogue⁷⁴.

Platon s'est donc approprié des procédés rhétoriques et les utilise pour combattre une conception indûment étroite de la rhétorique. Comme le fait remarquer Auguste Diès avec clairvoyance, la dialectique, dans son acception technique, doit certes atteindre à la science (*episteme*), mais elle est loin d'épuiser à elle seule « les ressources de ce qui fut la dialectique au sens originel : l'argumentation dialoguée »⁷⁵. Il existe en effet des « moyens transitoires d'argumentation », des formes multiples d'argumentation *ad hominem*, avancées pour les besoins passagers de la discussion⁷⁶. L'argumentation à bâtons rompus tient à la fois du dialogue socratique et de la joute éristique⁷⁷. Ces divers types de démonstration ont des forces argumentatives variables et témoignent de la richesse et de la souplesse rhétorique de la dialectique platonicienne. Le dialogue socratique se présente ainsi comme une imitation écrite de la conversation vivante et relève donc en dernière instance de l'art de la prose⁷⁸.

BIBLIOGRAPHIE

- ANGELI BERNARDINI, P. & VENERI A. 1981 : « Il Gorgia di Platone nel giudizio di Gorgia e l'aureo Gorgia nel giudizio di Platone (Athen. 11, 505d-e) », *Quaderni urbinati di cultura classica*, 36 (1981), p. 149-160.
- APELT, O. 1912 : « Die Taktik des platonischen Sokrates », in –, *Platonische Aufsätze*, Leipzig/Berlin, 1912, p. 96-108. Réimpr. dans la série *History of Ideas in Ancient Greece*, New York, 1976.
- BEVERSLUIS, J. 2000 : *Cross-examining Socrates : A defense of the interlocutors in Plato's early dialogues*, Cambridge, 2000. [Chapitre 14 : *Gorgias*, p. 291-314].
- BLANK, D. 1993 : « Plato and the arousal of emotions », *Classical Quarterly*, 43 (1993), p. 428-439.
- BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. 1994 : *Plato's Socrates*, Oxford, 1994.
- BUCHHEIM, T. 1989 : *Gorgias von Leontinoi. Reden, Fragmente und Testimonien*, Hamburg, 1989.

74. Cf. McKim 1988.

75. Diès 1972, p. 412.

76. Il y a notamment les arguments reportés, comme par exemple celui reposant sur la distinction entre la parole et la pensée (*peri bonper legein kai phronein*, 449e) comme inséparables. Mais Socrate n'exploitera pas l'argument selon lequel le savoir (*phronein*) est caractéristique de tous les arts (*technai*). Il n'en fait pas usage au début, si bien que l'argument semble isolé et inutile dans cette première partie de l'entretien. Il y revient plus tard au cours de la conversation pour signaler la différence entre contenu et forme, et c'est sur cette distinction que reposera la future réfutation de Gorgias.

77. Diès, *ibid.*, p. 413.

78. Cf. Nancy 1992, p. 89-92.

- COLE, T. 1991 : *The origins of rhetoric in ancient Greece*, Baltimore, 1991.
- CANTO, M. 1993 : *Platon. Gorgias*. Traduction inédite, introduction et notes par M. Canto, Paris, 1993.
- COSSUTTA, F. & NARCY, M. 2001 : *La Forme dialogue chez Platon. Évolution et réceptions*, edd. —, Grenoble, 2001.
- CROISET, A. 1923 : *Platon, Œuvres complètes*, tome III, 2^e partie, *Gorgias*. Texte établi et traduit par A. Croiset, Paris, 1923 (C.U.F.).
- DEUTSCHLE, J. 1886 : *Platons "Gorgias"* [Text und Kommentar von J. Deutschle], Leipzig, 1886.
- DIÈS, A. 1972 : « La transposition de la rhétorique », in —, *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*. Deuxième tirage revu et corrigé, Paris, 1972, p. 402-432.
- DODDS, E. R. 1959 : *Plato. "Gorgias". A Revised Text with Introduction and Commentary*, Oxford, 1959.
- DÖRING, K. 1998 : « Sokrates, die Sokratiker und die von ihnen begründeten Traditionen », in Flashar, H. 1998, p. 139-364.
- DORION, L.-A. 1990 : « La subversion de l'*elenchos* juridique dans l'*Apologie de Socrate* », *Revue philosophique de Louvain*, 88 (1990), p. 311-344.
- 1997 : « La "dépersonnalisation" de la dialectique chez Aristote », *Archives de philosophie*, 60 (1997), p. 597-613.
- FLASHAR, H. 1998 : *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Band 2/1, *Sophistik. Sokrates. Sokratik. Mathematik. Medizin*, ed. —, Basel, 1998.
- GAISER, K. 1959 : *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*, Tübingen, 1959.
- GONZALEZ, F. J. 1995 : *The Third Way: New Directions in Platonic Studies*, ed. —, Lanham/London.
- GOULET-CAZÉ, M.-O. 1999 : *Diogène Laërce. Vies et doctrines des philosophes illustres*. Traduction française sous la direction de —, Paris, 1999.
- GRISWOLD, C. L. 1988 : *Platonic writings, platonic readings*, ed. —, New York/London, 1988.
- GROTE, G. 1875 : *Plato and the other companions of Sokrates*, vol. 2, London, 1875.
- HALLIWELL, S. 1994 : « Philosophy and rhetoric », in *Persuasion: Greek rhetoric in action*, ed. I. Worthington, London/New York, 1994, p. 222-243.
- IRWIN, T. H. 1979 : *Plato. Gorgias*. Translated with Notes by —, Oxford, 1979.
- KAHN, C. H. 1983 : « Drama and dialectic in Plato's *Gorgias* », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), p. 75-121.
- KENNEDY, G. 1980 : *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, Chapel Hill, N.C., 1980.
- KERFERD, G. B. & Flashar, H. 1998 : « Die Sophistik », in Flashar, H. 1998, p. 1-137 ; sur *Gorgias*, p. 44-53.
- KLOSKO, G. 1987 : « Plato and the morality of fallacy », *American Journal of Philology*, 108 (1987), p. 612-626.

- KOBUSCH, T. 1978 : « Sprechen und Moral. Überlegungen zum platonischen *Gorgias* », *Philosophisches Jahrbuch*, 85 (1978), p. 87-108.
- LAFRANCE, Y. 1969 : « La problématique morale de l'opinion dans le *Gorgias* de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), p. 5-29.
- 1981 : *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal/Paris, 1981.
- LESHER, J. H. 1984 : « Parmenides' critique of thinking. The *poluderis elenchos* of Fragment 7 », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 2 (1984), p. 1-30.
- MCKIM, R. 1988 : « Shame and truth in Plato's *Gorgias* », in Griswold, C. L. 1988, New York/London, p. 34-48.
- MURRAY, J. S. 1988 : « Plato on Knowledge, Persuasion and the Art of Rhetoric : *Gorgias* 452e-455a », *Ancient Philosophy*, 8 (1988), p. 1-10.
- NARCY, M. 1984 : *Le Philosophe et son double. Un commentaire de l'"Euthydème" de Platon*, Paris, 1984.
- 1992 : « La leçon d'écriture de Socrate dans le *Phèdre* de Platon », in *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ "Chercheurs de sagesse". Hommage à Jean Pépin*, sous la dir. de M.-O. Goulet-Cazé, G. Madec, D. O'Brien, Paris, p. 77-92.
- 1996 : « Les règles de la dialectique chez Platon », *Études de philosophie*, 3 (1996), p. 83-96.
- NIEHUES-PRÖBSTING, H. 1987 : *Überredung zur Einsicht. Der Zusammenhang von Philosophie und Rhetorik bei Platon und in der Phänomenologie*, Frankfurt, 1987.
- NORTH, H. F. 1991 : « Combing and curling : *Orator summus Plato* », *Illinois Classical Studies*, 16 (1991), p. 201-219.
- OSTENFELD, E. 1996 : « Socratic argumentation strategies and Aristotle's *Topics* and *Sophistical refutations* », *Metaphis*, 9 (1996), p. 43-57.
- PRESS, G. A. 2000, *Who speaks for Plato? Studies in platonic anonymity*, sous la dir. de —, New York, 2000.
- RENAUD, F. 1999 : *Die Resokratisierung Platons. Die platonische Hermeneutik H.-G. Gadamer's*, Sankt Augustin, 1999 (International Plato Studies, 10).
- 2001 : « Maïeutik », in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, dir. G. Ueding, Bd. 5 (L-Musi), col. 727-733.
- (sous presse) « Humbling as upbringing. The ethical dimension of the Socratic *elenchos* in Plato's *Lysis* », in Scott, G. (sous presse), p. 183-198.
- ROBIN, L. 1999 : *Platon. Gorgias, Ménon*. Traduction et notes de —, avec la collaboration de Joseph Moreau, avec une préface de Jacques Brunschwig et une présentation d'Anissa Castel-Bouchouchi, Paris, 1999.
- ROOCHNIK, D. 1995 : « Socrates' rhetorical attack on rhetoric », in Gonzalez, F. J. 1995, p. 81-94.
- ROSSETTI, L. 1988 : « Come cambia il filosofare : Quando il linguaggio allusivo entra in scena (con note di commento a Plat. *Gorg.* 447-8) », *Questioni di etica e metafisica [= Quaderni dell'Istituto di filosofia*, 6 (1988)], p. 29-41.
- 1989 : « The rhetoric of Socrates », *Philosophy and Rhetoric*, 22 (1989), p. 225-238.

- 1992 : *Understanding the "Phaedrus". Proceedings of the II Symposium Platonicum*, ed. L. Rossetti, Sankt Augustin, 1992.
- SCOTT, G. 2000 : *Plato's Socrates as educator*, Albany, 2000.
- (sous presse) : *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*, sous la dir. de –, University Park, Pa.
- SZLEZÁK, T.A. 1983 : Compte rendu de Irwin 1979, *Philosophische Rundschau*, 30 (1983), p. 138-141.
- 1985 : *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin/New York, 1985 [chapitre 14 : « Gorgias. Der ideale Gesprächspartner und die kleinen Mysterien », p. 191-207].
- TARRANT, H. 2000 : *Plato's first interpreters*, Ithaca/New York, 2000.
- TELOH, H. 1986 : *Socratic education in Plato's early dialogues*, Notre-Dame, 1986.
- TORDESILLAS, A. 1992 : « Kairos dialectique, kairos rhétorique. Le projet platonicien de rhétorique philosophique perpétuelle », in Rossetti, L. 1992, p. 77-91.
- TRABATTONI, F. 1994 : *Scrivere nell'anima. Verità, dialettica e persuasione in Platone*, Firenze, 1994.
- 1998, *Platone*, Roma, 1998.
- TROUILLARD, J. & WESTERINK, L.G. 1990 : *Prolégomènes à la philosophie de Platon*. Texte établi par L.G. Westerink, traduit par J. Trouillard, avec la collaboration de A. Ph. Segonds, Paris, 1990.
- UNTERSTEINER, M. 1996 : *I Sofisti*. Presentazione di Fernanda Decleva Caizzi, Milano, 1996 [1949]. Trad. fr. A. Tordesillas, Paris, 1993. [Chapitres 4-9 : Gorgias]
- VICKERS, B. 1988 : *In defence of rhetoric*, Oxford, 1998. [Chapitre 2 : « Plato's Attack on Rhetoric », p. 83-147].
- VLASTOS, G. 1983 : « The Socratic elenchus », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1 (1983), p. 27-58.
- WARDY, R. 1996 : *The birth of rhetoric. Gorgias, Plato and their successors*, London/New York, 1996. [Chapitre 3 : « In defence of reason. Plato's Gorgias », p. 52-85]
- WESTERINK, L.G. 1970 : *Olympiodori In Platonis Gorgiam commentaria*, ed. –, Leipzig, 1970.