#### Bibliographie

Babut, Daniel, « *Outosi anèr ou pausetai phluarôn*: les procédés dialectiques dans le *Gorgias* et le dessein du dialogue », *Revue des Études grecques*, 105, 1992, p. 59-110.

Ferrara, Giovanni, « Sul Gorgia », AIIS, 12, 1991-1994, p. 29-60.

Jacques, Francis, « Dialogue exige : communicabilité et dialectique », Archives de philosophie du droit, 29, 1984, p. 7-25.

Kahn, Charles H., « Drama and Dialectic in Plato's Gorgias », Oxford Studies in Ancient Philosophy, 1, 1983, p. 75-121.

# « Commettre l'injustice est pire que la subir » (474b-476a)

# Structure, prémisse et source de l'argumentation

François Renaud

Commettre l'injustice (to adikein) est pire que la subir (to adikeisthai), tel est l'un des principaux paradoxes de l'éthique socratique<sup>1</sup>. Dans le *Criton*, par exemple, ce paradoxe est affirmé par Socrate et accepté d'emblée par son interlocuteur, son vieil ami éponyme. En revanche, dans le *Gorgias*, dialogue polémique, certains interlocuteurs de Socrate rejettent ouvertement ce paradoxe. Socrate doit donc le défendre. J'examinerai le bref passage de l'entretien avec Polos (474b-476a) où Socrate tente de réfuter la thèse opposée de Polos, et d'établir sa thèse paradoxale. Situons d'abord ce passage dans l'ensemble du dialogue.

Le thème de la justice est explicite dès l'entretien entre Socrate et Gorgias, où il est d'abord question de la nature de la rhétorique et, peu à peu, du rapport entre la rhétorique et la justice. Polos tente d'abord de repousser la question de la justice (461a), mais assez vite cette question réapparaît avec force pour devenir un des thèmes dominants du reste du dialogue (à partir de 468e). Dans l'ensemble, les prises de position des personnages du dialogue concernant la justice peuvent se résumer comme suit. Socrate défend la thèse selon laquelle tout ce qui est juste (dikaios) est beau (kalon) et tout ce qui est beau est bon (agathon). Gorgias suppose, de manière implicite, cette équation, mais il hésite quant au statut épistémologique et moral de son art, la rhétorique. Polos, pour sa part, admet que le juste est beau et l'injuste est laid ou honteux (aischron), mais nie que le juste soit bon. Enfin, Calliclès affirme, radicalement, que le juste n'est ni beau ni bon (ou avantageux).

L'entretien avec Polos est ponctué de quatre paradoxes dont Socrate tente de démontrer la justesse à son interlocuteur récalcitrant : 1) les orateurs et les tyrans n'ont pas de réel pouvoir dans la cité, puisqu'ils ne font pas ce qu'ils veulent mais seulement ce qui leur semble meilleur (466b-468e) ; 2) commettre l'injustice est pire que la subir (469b-475e) ; 3) commettre l'injustice et échapper au châtiment est pire que la commettre et être puni (476a-479e) ; 4) la fonction de la rhétorique n'est que corrective (480a-481b).

<sup>1.</sup> Il ne sera toutefois pas question ici du rapport entre le Socrate historique et le Socrate de Platon.

Mon propos concerne donc le second paradoxe. Polos le rejette comme absurde: ni lui ni personne ne partage l'avis de Socrate (473e5). Socrate pousse le paradoxe plus loin encore : il tentera de lui démontrer, au contraire, que tout le monde est de son avis, y compris Polos! L'importance de la thèse en faveur de la justice (commettre l'injustice est plus laid et pire que la subir) est réitérée au début et à la fin de l'entretien avec Polos (469b6; 479c8; 480d6). De plus, Socrate affirmera, lors de l'entretien avec Calliclès, que cette thèse a été établie au moyen d'arguments précédents, se référant notamment à ce passage (508b8-c1). Enfin, l'enjeu de ce passage concerne non seulement la position éthique de Socrate, mais encore sa méthode dialectique. En effet, Socrate annonce son argumentation à venir comme un modèle de réfutation (474a4-5). Il oppose rhétorique et dialectique comme deux modes de réfutation. Tandis que la rhétorique s'adresse à la foule et se limite à compter les votes, la méthode de Socrate s'adresse à un seul interlocuteur et cherche, par l'argumentation, l'accord de celui-ci (471d-472c; 473e-474b). Résumons d'abord le passage qui précède immédiatement cette discussion (469a-473b).

Première partie - Le discours face au discours : rhétoriques et dialectique

Socrate affirme le lien intrinsèque entre rationalité, justice (ou moralité) et bonheur. Qui connaît son véritable intérêt est juste et heureux également. Polos s'oppose à cette adéquation paradoxale. Il défend, au contraire, le divorce entre justice, d'une part, et rationalité et bonheur, de l'autre. Il en appelle au tyran Archélaos comme au paradigme de l'homme suprêmement injuste et heureux. Au cours de la discussion (474b-476a), Polos fait deux concessions capitales. Il admet: 1) que commettre l'injustice est quelque chose de laid (aischron) ou, inversement, que la justice est quelque chose de beau (kalon), et 2) que personne ne choisirait le plus mauvais ou le pire (kakion) et que, par conséquent, personne ne choisirait de commettre l'injustice. La thèse ambivalente de Polos a du moins le mérite de forcer la question critique de toute réflexion éthique: pourquoi être juste (ou moral)? La réfutation de Polos par Socrate remplira ainsi une double fonction, logique et protreptique : libérer le jeune rhéteur de la contradiction avec lui-même en le réfutant, et par là l'inciter à abandonner l'idéal du tyran en faveur de la justice (475d).

Examinons, sans plus tarder, le passage où Socrate entreprend de réfuter l'opinion de Polos selon laquelle subir l'injustice est pire que la commettre (474b-476a). En un premier temps, je résumerai la structure de l'argumentation de Socrate, tout en relevant ses ambiguïtés. En un second temps, j'examinerai le statut épistémologique de la prémisse principale de l'argumentation et son lien avec le sentiment de honte (aischyne).

### Structure de l'argumentation

À l'invitation de Socrate, Polos réitère d'abord sa thèse : subir l'injustice est pire (kakion) que la commettre. Mais, ensuite, sans hésitation, Polos fait une concession dont il est loin de mesurer l'importance pour la suite de

l'entretien : commettre l'injustice est plus laid (aischion) que la subir. Que veux-tu dire au juste, demande alors Socrate, lorsque tu appelles (kaleis) une chose belle ou, au contraire, laide (474d5, d6, e3)? Socrate argumente ici de manière inductive et propose une série de choses que Polos est susceptible de désigner comme belles : un corps, une forme, une couleur, une voix, mais encore des lois, des styles de vie, des connaissances1. N'est-ce pas en vertu de deux facteurs que tu les appelles belles : soit le plaisir (hêdone) qu'elles procurent ou leur utilité (ôphelia, chrêia), ou l'un et l'autre<sup>2</sup>? Polos approuve avec enthousiasme ces deux critères du beau, croyant que Socrate partage enfin sa façon de voir les choses : « Oui, tout à fait. Enfin, Socrate, tu donnes une belle définition du beau, maintenant que tu dis qu'il fait plaisir et qu'il sert à quelque chose [agathô] » (475a3). Inversement, concernant le laid (to aischron), les choses laides le sont en vertu de la douleur (lypê) et du mal (kakon) qu'elles procurent. Forcément, affirme Polos (475a4-5). Sur le mode de la comparaison alors, entre deux choses belles, une chose est plus belle qu'une autre parce qu'elle procure plus de plaisir ou parce qu'elle est plus utile (ôphelimon), ou l'un et l'autre. Polos en convient. Par ailleurs, subir l'injustice est soit plus douloureux soit pire (kakion) que la commettre (475c1-4). Polos affirme que subir l'injustice est plus douloureux (lupêroteron) que la commettre. Commettre l'injustice est donc pire que la subir. À cette première partie de la réfutation, Socrate en ajoute pour ainsi dire une seconde qui complète la première. Polos reconnaît alors que ni lui ni qui que ce soit ne choisirait ce qui est pire ou plus nuisible (to kakion) et plus laid contre ce qui est meilleur et moins laid. Personne donc ne choisirait de commettre l'injustice plutôt que de la subir (475d1-475e-6; cf. 468b1-7, d1-7). La thèse de Polos (commettre l'injustice est plus laid, mais non pas pire que la subir) est donc réfutée.

Suit un résumé schématique de l'argumentation :

Thèse initiale de Polos: Subir l'injustice est pire que la commettre.

- 1) Commettre l'injustice est plus laid (aischron) que la subir (= prémisse principale).
- 2) Les critères pour qualifier quelque chose de beau (kalon) sont le plaisir (hêdone) ou l'utilité (ôphelia, chreia [agathon]).
- 3) Les critères opposés pour juger quelque chose de laid sont le douloureux (*lypê*) et le mauvais (*kakon*).
- 4) Une chose est plus belle qu'une autre par excès de plaisir ou d'utilité, ou l'un et l'autre.
- 5) Une chose est plus laide par l'excès de douleur ou de mal, ou l'un et l'autre.
- 6) Commettre l'injustice, étant plus laid que la subir, l'est par excès de douleur ou de mal, ou l'un et l'autre.
  - 7) Subir l'injustice est plus douloureux que la commettre.
  - 8) Commettre l'injustice est donc pire (ou plus mauvais) que la subir.

<sup>1.</sup> Cf. Banquet 210a-212a.

<sup>2.</sup> Cf. Grand Hippias, 293d-297e.

9) Personne ne choisirait ce qui est pire.

10) Personne ne choisirait donc de commettre l'injustice plutôt que de la subir.

Première partie - Le discours face au discours : rhétoriques et dialectique

L'argumentation de Socrate cherche à faire admettre à Polos l'identité du beau (kalon) et du bien (agathon). Il commence en identifiant deux critères que Polos peut facilement saisir et accepter : le plaisir et surtout l'utile (ôphelimon), terme proche de celui du bien ou du bon (agathon). Cette tactique argumentative n'est toutefois pas sans difficulté, en raison d'abord de l'ambiguïté même des termes clefs et de leur utilisation. Le mot beau en grec (kalon, et son contraire aischron) comporte respectivement un sens moral, esthétique et pratique (ou utilitaire), trois sens distinguables mais parfois difficiles à dissocier. Cette pluralité de sens permet à Socrate d'employer l'adjectif beau (kalon) non seulement comme synonyme de bon (agathon), mais aussi comme synonyme d'utile (ôphelimon, chrêsimon). Par ailleurs, au moment de son acceptation enthousiaste des deux critères du beau, Polos emploie l'adjectif bon (agathon) au lieu d'un des mots propres pour l'utile (chrêsimon et ôphelimon) employés par Socrate dans ses exemples. Ce glissement, assurément inconscient, de la part de Polos s'explique en partie par l'ambiguïté même du mot agathon, qui peut signifier bon dans le sens d'utile (comme dans « un bon cheval »), mais aussi de bien (moral). Ce glissement reste néanmoins problématique, car il permet à Socrate de substituer à son tour, et sans le signaler, l'adjectif mauvais ou mal (kakon) à son quasi-synonyme nuisible (qui serait blabêron, 475b7; cf. 475c6). La substitution initiale par Polos et son exploitation (sans doute consciente) par Socrate préparent l'inévitable réfutation du jeune rhéteur. Cette maladresse de Polos ne surprend pas le lecteur, puisque Polos est présenté, dès le début du dialogue, comme un novice dans l'échange dialectique (448d7-10), et ensuite comme « un jeune poulain [pôlos], plein de fougue » et peu réfléchi (463e2).

Un deuxième type d'ambiguïté est à signaler. Tout au long de cet échange, Socrate et Polos utilisent les mots bon (agathon), beau (kalon) et agréable (hedu) sans spécifier, dans chacun des cas, la personne concernée, soit celle qui regarde ou écoute (observatrice), celle qui agit (coupable), celle qui subit (victime), etc. Lorsque Polos affirme que commettre l'injustice est laid, celui-ci entend par là, évidemment, que cela est nuisible à la cité. Cependant, il ne s'ensuit pas d'emblée que cela est nuisible pour soi, c'est-à-dire pire (kakion), du moins dans le sens où Polos entend et emploie ce mot<sup>2</sup>. Ces ambiguïtés compromettent assurément la validité formelle de l'argumentation3. Elles appellent une formulation plus précise et plus élaborée, qui sera fournie, en partie, lors de son échange avec Calliclès4.

Socrate complète alors son argumentation en explicitant certaines de ses prémisses, comme la distinction entre le bien du corps et le bien de l'âme, soit entre plaisir et bonheur, douleur et malheur (495e-499b)<sup>1</sup>. La personne qui commet l'injustice nuit à son âme — et c'est pourquoi cela est honteux aussi pour elle —, tandis que celle qui la subit n'est atteinte que dans son corps et dans ses biens. Plus loin, Socrate décrit en outre l'univers comme une communauté (koinonia) unie par l'amitié, la tempérance et la justice (507e6-508a3).

En somme, la réfutation de Socrate repose sur un accord initial avec Polos (commettre l'injustice est plus laid que la subir). L'objet de cet accord n'est pas défendu par Polos ou Socrate, mais seulement affirmé. En raison de la prémisse principale non prouvée et des ambiguïtés relatives à la personne concernée, la conclusion reste en un sens ouverte ou indéterminée. La conclusion peut aller dans les deux sens de l'alternative. Polos aurait pu renverser l'argumentation comme suit : si subir l'injustice est plus douloureux (475c), cela est plus laid (475b-c); et donc, en raison de l'identité entre le laid et le mauvais (474d) pire aussi<sup>2</sup>. Cette ambivalence souligne notamment l'importance de la prémisse principale.

## Prémisse de l'argumentation

Comme on l'a vu, la visée première de l'argumentation de Socrate est de réduire Polos à l'auto-contradiction. Socrate met en lumière la contradiction latente entre deux opinions de Polos : d'une part, la désapprobation populaire de l'injustice et, de l'autre, l'admiration, également populaire, du puissant tyran. Polos représente en cela la confusion des valeurs populaires à Athènes à une époque où celles-ci sont mises en question3. La prémisse décisive de l'argumentation réside dans la concession initiale de Polos suivant laquelle commettre l'injustice est plus laid (aischron) que la subir. Comme l'affirme Calliclès par la suite, l'étape décisive qui a conduit à la réfutation de Polos réside dans son accord avec Socrate que commettre l'injustice est plus laid (482c6-d6). Les commentateurs modernes se demandent si l'argumentation de Socrate vise simplement à réfuter Polos, c'est-à-dire à établir l'inconséquence interne de son argumentation, ou si Socrate vise aussi à prouver sa thèse, selon laquelle commettre l'injustice est pire que la subir. Cette argumentation, comme le font remarquer la plupart des commentateurs, présuppose, sans la fonder, la croyance selon laquelle le juste est beau et l'injuste laid. Or, si l'argumentation de Socrate repose sur un simple préjugé de son interlocuteur — en plus des difficultés logiques déjà signalées —, alors la conclusion ne peut être considérée comme universellement valide. Socrate, pour sa part, affirme que la principale prémisse de l'argumentation correspond à une croyance admise non

<sup>1.</sup> Rappelons toutefois que l'équation entre le bon (agathon) et l'utile (ôphelimon), lorsqu'elle est comprise de manière adéquate, est une thèse socratique; cf. par exemple Protagoras, 333d.

<sup>2.</sup> Dodds, 1959, 249, 252; cf. Vlastos, 1967, 457-458; Irwin, 1979, 157-168.

<sup>3.</sup> Pour une défense partielle de la validité formelle de l'argumentation, voir Mackenzie, 1982, 86-87; Johnson, 1989, 202; une défense intégrale est tentée par Berman, 1991, 271, 275-276.

<sup>4.</sup> Cf. Mouze, 2001, 31-34.

<sup>1.</sup> La distinction corps-âme est déjà formulée en 464a-b.

<sup>2.</sup> Cf. Lafrance, 1969, 16-17.

<sup>3.</sup> Cf. Adkins, 1960, 266-269.

seulement par Polos, mais encore par la majorité des êtres humains (hypo tôn pollôn anthropôn kai hypo sou, 475d1-3).

Il convient alors de se demander si l'argumentation repose sur la simple convention (nomos), qui la relativise, comme le croient Calliclès et avec lui bon nombre de commentateurs. Rappelons justement que l'adjectif grec pour beau (kalos) vient du verbe « appeler » (kalein). Est kalon ce qui est bien considéré ou reconnu comme tel. De plus, selon Calliclès, c'est le sentiment de honte éprouvé par Polos (aischynthênai) qui l'a forcé à admettre que subir l'injustice est plus honteux (aischion, 482d8-e2). Selon Calliclès, Polos cache sa véritable opinion concernant l'injustice. Sa concession serait hypocrite, et Socrate aurait joué avec le sens conventionnel, superficiel de la notion de justice. Calliclès, pour sa part, rejette cette honte, et toute moralité, comme pure convention¹.

Dans un passage bien connu du Criton (46b-49a), Socrate affirme qu'il ne faut pas estimer toutes les opinions, mais seulement celles des experts, comme le médecin (47b-c). Socrate repousse les appels aux opinions communément admises, car le simple fait qu'une opinion est acceptée par le grand nombre ne suffit pas à en justifier l'acceptation. Tandis que Polos fait appel au grand nombre comme témoin de la réfutation, Socrate récuse ce témoin, et insiste pour discuter avec son unique interlocuteur (472a-b; 473e-474b). Toujours dans le Criton (49c-d), Socrate affirme aussi qu'il ne faut jamais commettre l'injustice, mais sans défendre cette thèse au moyen d'arguments. L'absence d'argument s'explique sans doute, en partie du moins, par le contexte dramatique : son vieil ami Criton connaît et accepte déjà ce principe. Ce fait rappelle que l'argumentation de Socrate est souvent adaptée aux besoins et aux capacités de son interlocuteur. Si, en revanche, Socrate dans le Gorgias entreprend de défendre cette thèse contre des interlocuteurs récalcitrants, certains de ses arguments reposent néanmoins sur des prémisses qui ne sont pas elles-mêmes démontrées. Il peut sembler curieux, en effet, que Socrate fasse reposer sa thèse, par ailleurs paradoxale, sur une croyance populaire, sans en prouver son bien-fondé, et que, par ailleurs, il insiste pour dire que tout le monde (tous allous anthrôpous) au fond accepte cette thèse (474b3). Comment concilier la méthode et l'éthique de Socrate avec cet appel à l'opinion du grand nombre ?

Dans son échange avec Polos, Socrate réfute une opinion communément partagée (la justice n'est pas bonne ou avantageuse), à partir de son contraire, c'est-à-dire de prémisses qui sont, selon lui, également acceptées de tous ou de la majorité. Certes, Socrate refuse de suivre aveuglément l'opinion du grand nombre, néanmoins il est prêt à raisonner à partir de telles opinions comme prémisses de l'argumentation. Et en partant de ces opinions communément partagées, il cherche à déduire, avec son interlocuteur, d'autres opinions, moins universellement ou moins fermement admises. Un aspect de l'opposition entre rhétorique et dialectique s'en trouve ainsi souligné et éclairé. Tandis que la réfutation rhétorique consiste

simplement à compter les votes, sans discussion (474a-b), la réfutation de Socrate consiste, du moins ici, à discuter à propos de ces opinions du grand nombre, et même à partir de celles-ci. Un peu plus tard dans le dialogue, se référant à cet échange avec Polos, Socrate affirme que la thèse paradoxale (que l'injustice est le plus grand des maux pour la personne qui la commet) a été établie au moyen d'arguments dont la vérité est apparue (phanenta) alors telle qu'il n'est guère possible d'en douter (508e7). Après avoir rappelé qu'il ne prétend pas savoir (ouk oida) ce qu'il en est vraiment, Socrate affirme néanmoins que « de tous les hommes que j'ai rencontrés, et c'est le cas aujourd'hui encore, il n'y en a pas eu un [oudeis] qui ait pu dire autre chose sans faire rire de lui » (katagelatos, 509a5-8)1.

De quel type de « savoir » ou d'évidence est-il alors question ? Un passage, un peu plus tôt dans son entretien avec Polos concernant la rhétorique, est à rapprocher de celui-ci. Comme il le fait remarquer, Socrate n'a pas exposé d'abord ce qu'est la rhétorique, comme il conviendrait de le faire, mais il a accepté, tenant compte des dispositions et des opinions de Polos, d'affirmer d'emblée si elle est belle ou laide (eite kalon eite aischron), comme si Polos savait déjà de quoi parlait Socrate (hôs êdê eidoti ha egô legô, 463d5). De même, concernant la justice, Socrate s'est prononcé sur la question de savoir si la justice est belle ou laide, sans d'abord la définir, comme si Polos savait ce qu'est la justice. L'évidence de l'argumentation de notre passage — et plus particulièrement sa prémisse principale — ne peut donc pas être considérée comme le fruit d'une longue expérience de réfutation que seul Socrate posséderait, c'est-à-dire comme un savoir rigoureux (epistêmê), qui rend compte de la nature de la chose. Cette évidence se présente plutôt comme une forme de savoir implicite, latent. Quelles en sont la nature et la source ?

#### Source de la prémisse

Question difficile, dont on trouve fort peu d'éléments de réponse dans les dialogues « socratiques ». Deux pistes toutefois, l'une dans le Gorgias et l'autre dans un commentaire ancien sur le dialogue, méritent l'attention et permettent de formuler une hypothèse. Au début de son entretien avec Polos (463a-466e), Socrate oppose les pratiques qui dépendent de l'expérience (empereia), comme la cuisine, à celles relevant de l'art (technê), comme la médecine. Socrate reconnaît par là que même l'art repose sur une saisie pré-théorique qui vient de l'expérience commune. Il semble qu'il doit en aller de même de la connaisance du bien, comme par exemple de l'acquisition de certaines vertus, qui précède leur saisie théorique. Il existerait donc pour le savoir moral, comme pour la médecine, une condition préalable nécessaire au savoir rigoureux (epistêmê). Cette hypo-

<sup>1.</sup> J'ai modifié légèrement l'ordre des mots de la traduction de M. Canto, suivant en cela de plus près l'ordre de la phrase grecque, qui met l'accent sur les derniers mots.

thèse permet d'établir une certaine proximité entre la dialectique de Socrate, telle qu'elle est pratiquée ici, et celle d'Aristote: l'une et l'autre constituent une méthode de discussion à partir des prémisses les plus admises (*endoxa*)¹.

Cette hypothèse est appuyée, en partie, par l'interprétation d'Olympiodore (VIe siècle), auteur du seul commentaire ancien sur le Gorgias qui nous soit parvenu. Olympiodore voit dans la prémisse de l'argumentation de notre passage (474b-476a) une des « notions communes » (koinai ennoiai). D'origine stoïcienne dans sa formulation technique, le concept de notion commune apparaît déjà chez Aristote sous la forme de croyances communes aux êtres humains ou aux philosophes (p. ex. koinai doxai, endoxa). Selon Olympiodore, les notions communes sont des principes qui ont une application universelle, quoique la connaissance de ces principes ne soit pas universellement partagée. Il identifie les notions communes suivantes (plus précisément les propositions reposant directement sur ces notions communes): le bien est ce qu'il faut rechercher; ce qui est juste est beau; ce qui est beau est bon; commettre l'injustice est pire que la subir (in Gorg. 21, 1, 2, 6). Elles sont connues à partir d'une généralisation venant de données fournies par l'expérience. Selon Olympiodore, les notions communes fournissent d'importantes prémisses de démonstration, mais elles ne sont pas elles-mêmes démontrables (in Gorg. 3, 1; 48, 5).

Les notions communes sont donc, selon Olympiodore, des vérités (notamment) morales que porte en lui l'interlocuteur de Socrate, sans en être forcément conscient. Socrate se distingue de ses interlocuteurs en ceci qu'il les reconnaît de manière plus explicite et plus constante<sup>2</sup>. Polos est réfuté par Socrate parce qu'il ne suit pas ces notions de manière conséquente. Comme nous l'avons vu, Polos reconnaît que le juste est beau, mais non pas que le juste est bon. L'argumentation de Socrate à partir de la concession de Polos vise donc à réconcilier Polos avec lui-même (homologia) en le rendant plus conscient de ce savoir latent. Socrate lui montre qu'il porte en lui des opinions vraies qu'il peut déduire de ses opinions erronées. Plus généralement, tout interlocuteur ayant des opinions fausses a forcément les opinions vraies contraires, que sont justement les notions communes. C'est le rôle de la réfutation de révéler un conflit entre ces deux types d'opinion. Selon cette interprétation donc, la moralité socratique est profondément inscrite en nous, et sa vérité est « connue » en deçà de toute démonstration logique<sup>3</sup>.

Cette interprétation ancienne trouve, à son tour, un appui dans le rôle important que joue le sentiment de honte dans le *Gorgias*, et cela à des moments décisifs du dialogue. Le lien entre le sentiment de honte

(aischyne) et la notion du moralement laid (aischron) est assez évident, quoiqu'il ne soit pas expliqué, ni même thématisé, dans le Gorgias, se manifestant plutôt de manière opératoire dans l'action dramatique. Tous les interlocuteurs de Socrate, à un moment de la discussion, doivent reculer devant une conclusion qui répugne au sens moral commun¹. À en croire Calliclès, le sentiment de honte chez Gorgias et chez Polos est réductible à la crainte de la désapprobation publique. Mais, en réalité, il apparaît que selon Platon la honte relève d'un sentiment, pour ainsi dire naturel, de respect et de retenue<sup>2</sup>. Car même Calliclès, le radical et rebelle, succombe au sentiment de honte. Contrairement à ses prétentions anti-morales et à sa prétendue émancipation de tout sentiment de honte, Calliclès se compromet, et cela de manière « performative ». Lorsque Socrate évoque le cas des débauchés dont la vie se réduit à la satisfaction des désirs sexuels, Calliclès, passionné de vie publique, refuse de dire que ces gens-là sont heureux, et à ce point précis il éclate: « Mais n'as-tu pas honte [ouk aischynê], Socrate, de mener notre discussion vers ce genre d'horreurs?» (494e7-8). Calliclès, lui aussi donc, cède à la honte, en dépit de son immoralisme déclaré. Il se compromet plus tard à nouveau en reconnaissant, après l'avoir niée, la distinction entre plaisirs bons et plaisirs nuisibles (499b). Cela dit, Calliclès reste un cas limite, car il refuse de reconnaître expressément son propre sentiment de honte. Il incarne ainsi les dangers que court, selon Platon, toute communauté qui a perdu sa capacité à la honte et à la retenue<sup>3</sup>.

Socrate n'explique pas ici ce qu'il entend par la notion du laid et le sentiment de honte, en raison sans doute de leur omniprésence. La honte chez les Grecs est un terme général de désapprobation pour des actions qui sont publiquement reconnues comme honteuses4. Tandis que le rationalisme sophistique du Ve siècle, incarné en Calliclès, rejette la honte comme un sentiment non naturel, dépendant du jugement de la communauté, Socrate tente de réhabiliter ce sentiment. En effet, dans son Apologie, il conçoit sa mission vis-à-vis des Athéniens comme un appel à leur sens de l'honneur<sup>5</sup>. Mais la honte socratique est tout intérieure. Elle consiste dans la conscience de trahir ses propres valeurs, comme l'indicateur d'un conflit, d'une contradiction révélée par la réfutation. Ce sens non hétéronome de la honte correspond en gros à ce que nous appelons la conscience morale. La question de savoir si la honte est par nature non rationnelle ou constitue, d'une certaine manière, une partie intégrale de la rationalité dépend évidemment de la conception que l'on se fait du rapport entre raison et émotion. Dans le cas de Socrate, l'appel au sentiment de honte est raison-

<sup>1.</sup> Cf. Bolton, 1991, 146-151.

Olympiodore interprète la structure d'ensemble du Gorgias à la lumière des notions communes. La structure dramatique est marquée, selon lui, par un éloignement graduel, de Gorgias à Calliclès, par rapport à ces notions.

<sup>3.</sup> Cf. McKim, 1988, 48.

<sup>1.</sup> Cf. 461b, 482d, 494c-e; Adkins 1960, 154, 163; 181; 266-269.

<sup>2.</sup> Cf. Prot., 322c-d: aidôs et dikê.

<sup>3.</sup> Lois, 701a8: anaischyntian; cf. Dodds, 1959, 30.

<sup>4.</sup> Dover, 1974, 236-242.

Cf. Apologie, 29d9: ouk aischyne; cf. 28d9-10: mêden pro tou aischrou; 29b7: hoti kakon kai aischron estin oida.

<sup>6.</sup> Grand Hippias, 304d-e.

nable, dans la mesure où sa méthode personnalisée vise souvent à tester la cohérence morale de son interlocuteur, c'est-à-dire son mode de vie, aussi bien que la cohérence logique de ses opinions<sup>1</sup>. En ce sens, le sentiment de honte, et avec lui la notion du laid et du beau, se révèlent comme le pendant pré-rationnel de la moralité rationnelle de Socrate.

#### Bibliographie

Adkins, A.W.H., Merit and Responsability, Oxford, 1960.

Berman, S., « How Polus Was Refuted : Reconsidering Plato's Gorgias 474c-475c », Ancient Philosophy, 11 (1991), 265-284.

Bolton, R., « Aristotle's Account of the Socratic Elenchus », Oxford Studies in Ancient Philosophy, 11 (1993), 121-152.

Dodds, E.R., Plato, Gorgias, [texte grec et commentaire], Oxford.

Dover, K.J., Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle, Indianapolis, 1974.

Irwin, T.H., Plato, Gorgias [traduction et commentaire], Oxford, 1979.

Johnson, C.N., « Socrates' Encounter with Polus in Plato's Gorgias », Phoenix, 43 (1989), 196-216.

Lafrance, Y., « La problématique morale de l'opinion dans le *Gorgias* de Platon », *Revue philosophique de Louvain*, 67 (1969), 5-29.

Mackenzie, M.M., « A Pyrrhic Victory: Gorgias 474b-477a », Classical Quarterly, 32 (1982), 84-88.

McKim, R., « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », Charles L. Griswold Jr. (éd.), *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York/London: Routledge, 1988, 34-48 [réédition avec une nouvelle préface et un complément à la bibliographie: University Park, 2001].

Mouze, Létitia, « La justice ou la nature des choses selon Platon », G. Samama (dir.), La Justice, Paris, 2001, 25-39.

Olympiodore, Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria, L.G. Westerink (éd.), Leipzig, 1970 [traduction anglaise avec introduction et notes explicatives par R. Jackson, K. Lycos et H. Tarrant, Olympiodorus' Commentary on the Gorgias, Leyde, 1998].

Vlastos, G., « Was Polus Refuted ? », American Journal of Philology, 88 (1967), 454-460 [repris dans Idem, Studies in Greek Philosophy, vol. II. Socrates, Plato, and Their Tradition, dirigé par Daniel W. Graham, Princeton : Princeton University Press, 1995, 60-64].

Platon et la « rhétorique »

Marie-Pierre Noël

On dit que Gorgias également, ayant lu lui-même le dialogue qui porte son nom, déclara à ses familiers : « Comme Platon sait joliment manier l'iambe [i.e. : l'invective] ! » [...] D'autres affirment qu'après avoir lu le dialogue de Platon, Gorgias déclara à ceux qui se trouvaient à ses côtés que, de tout cela, il n'y avait rien qu'il eût dit lui-même ou entendu dire à Socrate.

Ces anecdotes imaginées par les Anciens à propos du Gorgias et rapportées par Athénée<sup>1</sup>, illustrent bien les principales difficultés de la lecture de Platon : Platon n'est pas, et ne prétend pas être, un historien de la philosophie; loin de constituer la simple transcription d'un dialogue oral, le dialogue platonicien est la représentation d'un dialogue : il s'agit d'une fiction dramatique qui s'inspire à la fois de la comédie et de la tragédie. Cette inspiration est thématique et formelle<sup>2</sup> : ainsi, le Gorgias semble avoir eu pour modèle une tragédie perdue d'Euripide, l'Antiope, où les deux frères Zéthos et Amphion opposaient leurs choix de vie dans un agôn (un combat verbal) célèbre3. Le Gorgias de Platon comme son Socrate sont donc d'abord des personnages, dont le rapport avec le Gorgias et le Socrate historiques est loin d'être parfaitement clair. Par ailleurs, il s'agit d'une œuvre polémique. Mais la portée de cette polémique est parfois d'autant plus difficile à mesurer que nous avons perdu la majorité des auteurs contre lesquels écrit Platon. La victoire du philosophe, resté seul sur le champ de bataille, perd du même coup en éclat ce qu'elle gagne en évidence. Le risque est alors de lui donner a priori raison parce qu'il a gagné, et de démontrer ensuite qu'il a gagné parce qu'il a eu raison — cela d'autant plus que notre pensée moderne repose en partie encore sur des cadres inspirés par le platonisme. Dans cette lecture « tautologique », qui tient d'emblée la

L'art de Gorgias dans le Gorgias

<sup>1.</sup> Athénée, Deipnosophistes, XI 505d-e.

<sup>2.</sup> C'est là sans doute le sens qu'il convient de donner à l'affirmation des anciens biographes, selon lesquels Platon aurait brûlé ses tragédies en rencontrant Socrate. On rappellera aussi qu'à la fin du Banquet, les trois derniers convives à ne pas dormir, alors que les autres sont tous ivres morts, sont Agathon, le poète tragique, Aristophane, le poète comique, et Socrate, le philosophe, ce dernier obligeant les premiers à reconnaître qu's il appartient au même homme de savoir composer comédie et tragédie »; celui qui est capable de faire les deux, de marier le jeu au sérieux, c'est ici le véritable vainqueur de la discussion, à savoir le philosophe; cette conclusion peut se comprendre en deux sens, qui sont indissociables: — du point de vue de la connaissance (sophia), le philosophe (représenté par le personnage de Socrate), est supérieur au poète, qui ne détient qu'une fausse sophia; — du point de vue artistique, le dialogue platonicien, qui se situe dans le prolongement de ces genres dramatiques, en constitue la forme achevée.

<sup>3.</sup> Cf. Grg. 485e sq. Sur le rapport entre les deux œuvres, voir W. Nightingale, « Plato's Gorgias and Euripides' Antiope : A Study of Generic Transformation », Classical Antiquity, 11, 1992, p. 121-141.