

RHÉTORIQUE PHILOSOPHIQUE
ET FONDEMENT DE LA DIALECTIQUE :
LE COMMENTAIRE DU « GORGIAS » PAR OLYMPIODORE*

François RENAUD
Université de Moncton

RÉSUMÉ. Le commentaire du *Gorgias* de Platon par Olympiodore d'Alexandrie (av. 505-apr. 565) est le seul commentaire ancien du dialogue qui nous soit parvenu. Peu connu et négligé, ce texte présente pourtant un réel intérêt historique et herméneutique. Outre sa valeur pour notre compréhension du néoplatonisme tardif, l'interprétation d'Olympiodore est susceptible de renouveler à certains égards notre lecture du texte platonicien et d'alimenter le débat méthodologique actuel, qui remet de plus en plus en question certains présupposés herméneutiques dominants jusqu'il y a peu dans la recherche (notamment concernant la chronologie, la forme dialoguée et la dialectique). La présente étude se concentre sur deux thèses fondamentales du commentaire : d'une part, l'unité de la forme dramatique et du contenu doctrinal du dialogue, interprétée à la lumière du *Phèdre* et de la *République*, et d'autre part, le fondement de l'accord dialectique (à la fois dans sa teneur réfutative et maïeutique), à savoir les « notions communes (*koinai ennoiai*) ». La dernière section de cette étude identifie quelques mérites et quelques difficultés du recours au *Phèdre* et à la *République* ainsi qu'aux « notions communes ».

SUMMARY. The commentary of Plato's *Gorgias* by Olympiodorus of Alexandria (ca. 505-after 565) is the only ancient commentary of the dialogue that has survived. This little-known and neglected commentary is truly of historical and hermeneutical interest. Beyond its value for our understanding of late Neoplatonism, Olympiodorus' interpretation can renew in some respects our reading of the Platonic text and can contribute to current methodological debates, as presuppositions traditionally dominant in Plato scholarship (about chronology, dialogue form, dialectic, etc.) are being increasingly questioned. This study concentrates on two fundamental theses of the commentary : (1) the unity of dramatic form and doctrinal content in

* Ce qui suit est la version légèrement remaniée d'un texte de conférence présenté au VI^e *Symposium Platonicum* tenu à Würzburg en juillet 2004. Je remercie ici l'auditoire pour ses questions et commentaires, dont j'ai essayé de tenir compte dans la révision, et Michel Narcy pour une lecture attentive et donc critique ; je reste responsable des erreurs qui peuvent subsister.

the Gorgias as read in the light of the Phaedrus and the Republic, and (2) the basis of dialectical agreement (in refutation and maieutics alike), namely the « common notions (koinai ennoiai) ». The last section of this study identifies some strengths and weaknesses of Olympiodorus' use of the Phaedrus and the Republic, and of the « common notions ».

Le commentaire du *Gorgias* par le néoplatonicien Olympiodore d'Alexandrie (av. 505-apr. 565) est le seul commentaire ancien du dialogue qui nous soit parvenu¹. Sa réception moderne a été jusqu'à dernièrement très critique, et les commentateurs, en règle générale, n'y font pas appel². En revanche, quelques publications récentes, notamment une

1. Westerink 1970 (que je citerai simplement en indiquant la leçon et le paragraphe, p. ex. 46.3, sans l'abréviation usuelle *In Gorg.*; toutes les autres références aux textes anciens, notamment aux dialogues platoniciens, sont précédées d'une abréviation, p. ex. *Gorg.* 474a ou *Resp.* 521d). La date exacte du commentaire du *Gorgias* n'est pas connue; Westerink propose 525. Outre deux commentaires d'Aristote (sur les *Catégoriques* et sur les *Météorologiques*), Olympiodore est l'auteur de deux autres commentaires de Platon, l'un sur l'*Alcibiade* (Westerink 1956), l'autre sur le *Phédon* (Westerink 1976). Tous ces commentaires consistent en des notes de cours rédigées par des étudiants. Il était sans doute l'auteur d'un commentaire du *Sophiste* (cf. *in Alc.* 110.8-9), maintenant perdu. Sur Olympiodore en général, voir p. ex. Beutler 1939; Westerink 1976, p. 20-27; Westerink & Trouillard 1990, p. xvii-xxi; Tarrant 1997a, p. 182-188; Jackson, Lykos & Tarrant 1998, « Introduction », p. 1-33.

2. P. ex. Beutler 1939, col. 207, 210 : « Le commentaire du *Gorgias* est l'un des plus faibles de ceux qu'a composés Olympiodore. Il ne va pas au-delà de l'héritage platonicien le plus banal et s'épuise en répétitions. »; Dodds 1959, p. 59 : « Son exégèse n'a généralement que peu d'intérêt [par opposition à son intérêt pour la tradition manuscrite] : quand elle ne se contente pas de répéter ce qui est d'emblée évident, elle consiste généralement dans la découverte de significations symboliques imaginaires derrière les expressions de Platon les plus simples. Les informations factuelles sont rares, et les interprétations philosophiques sont en règle générale superficielles ou fantaisistes. »; enfin, Westerink & Trouillard 1990, p. xxi : « Le commentaire abonde [...] en souvenirs et anecdotes relatifs à Ammonius tandis que son contenu est des plus pauvres. On a l'impression qu'Olympiodore n'a rien d'autre à sa disposition que les notes prises au cours d'Ammonius. » En revanche, qu'il faille séparer la question de l'originalité de ce commentaire de celle de son intérêt est reconnu par Dörrie 1972 : « Une grande importance revient à Olympiodore comme transmetteur des enseignements de la tradition platonico-aristotélicienne, fonction qui exclut presque inévitablement l'originalité de son propre enseignement. Ainsi Olympiodore fait partie de la suite des grands commentateurs. » De plus, on ne peut juger du contenu de ce commentaire sans tenir compte de sa fonction *pédagogique* dans le cadre du *curriculum* néoplatonicien de l'époque.

traduction anglaise richement annotée³ ainsi que diverses études par Harold Tarrant⁴, invitent à une lecture plus favorable.

Ce commentaire, composé de notes de cours, porte sur l'ensemble du *Gorgias*. Il se présente comme une analyse très claire et assez détaillée du dialogue (deux cent soixante-huit pages au total dans l'édition Teubner). Outre l'introduction (ou le proème), le texte se divise en cinquante leçons dont chacune commente une ou deux pages du dialogue. L'auditoire d'Olympiodore est composé de jeunes étudiants, à majorité chrétienne. Le commentateur souligne avant tout l'utilité morale du dialogue pour son jeune auditoire. Le contenu du commentaire est largement traditionnel, puisant fréquemment chez les prédécesseurs néoplatoniciens. En l'absence de tout autre commentaire ancien sur le *Gorgias*, ce texte représente le document le plus important pour la reconstruction de l'interprétation néoplatonicienne du dialogue. L'enjeu premier ici ne sera toutefois pas son caractère spécifiquement néoplatonicien ou encore l'éventuelle originalité d'Olympiodore, mais plutôt l'intérêt que peut représenter aujourd'hui ce commentaire en tant qu'interprétation globale du *Gorgias*⁵.

Comme ses devanciers, Olympiodore ne discute pas la question (moderne) de l'ordre chronologique des dialogues, mais plutôt le classement par types de dialogues⁶. Ce classement répond à la principale tâche interprétative de l'époque, à savoir démontrer que les différences entre les dialogues, loin d'indiquer des contradictions doctrinales, révèlent les diverses stratégies dialectiques et didactiques de Platon. La classe à

laquelle appartient un dialogue est déterminée par la visée (*skopos*) de celui-ci. Selon ce classement, le *Gorgias* est un dialogue de recherche (*zetetikos*), plus exactement de réfutation (*anatreptikos*). Olympiodore semble toutefois dévier de cette dénomination traditionnelle, dans la mesure où, selon lui, le *Gorgias* offre un enseignement moral visant l'éveil des notions communes (*koinai ennoiai*). Selon le classement traditionnel, cette visée ferait du *Gorgias* un dialogue de type maïeutique (*maientikos*). Olympiodore, pour sa part, estime que la dialectique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* est à la fois réfutative et maïeutique, critique et doctrinale⁷. Nous reviendrons dans la suite sur ce point important. Quant à l'ordre de lecture des dialogues, Olympiodore suit le *cursum* classique de Jamblique et identifie l'*Alcibiade*, le *Gorgias* et le *Phédon* comme les trois premiers dialogues à étudier⁸. Dans son commentaire, il peut donc supposer l'*Alcibiade* connu de son jeune auditoire. Mais, en vue de l'éclaircissement du *Gorgias*, c'est surtout au *Phédon* et à la *République*, semble-t-il, qu'il fait appel. Ces références, implicites et explicites, concernent avant tout, respectivement, la rhétorique philosophique et la psychologie morale tripartite. Le recours au *Phédon* et à la *République* est indispensable, selon lui, à l'élucidation de la visée et de la structure du *Gorgias*.

Je me concentrerai sur deux aspects importants du commentaire, qui sont aujourd'hui encore d'un grand intérêt : d'une part, l'approche unitariste pour ce qui concerne la forme dramatique et le contenu doctrinal, et cela à la lumière du *Phédon* et de la *République*, d'autre part, le fondement de la dialectique, à savoir les notions communes. Enfin, je ferai quelques observations sur la pertinence du recours au *Phédon* et à la *République* ainsi qu'aux notions communes (*koinai ennoiai*), et quelques remarques sur certaines difficultés inhérentes à cette interprétation.

7. Selon les *Prolégomènes à la philosophie de Platon* (dont le contenu est très voisin de l'école d'Olympiodore), le *skopos* du *Gorgias* n'est pas la simple réfutation de la rhétorique pratiquée par Gorgias et Polos, mais l'explication de la nature de la véritable rhétorique (*ten alethe rhetoriken*, 22.40-44 Westerink). Il s'agirait en même temps d'un renversement (*anaskene*) de la fausse rhétorique et de l'établissement de la véritable (22.48-52). Platon enseigne la vérité ; la question est celle de savoir de quelle manière il le fait (*poioi tropoi...* *didaskalias*, 27.3).

8. Cf. Jackson, Lykos & Tarrant 1998, p. 23-25. Tandis que l'*Alcibiade* enseigne que « nous sommes notre âme » et que le *Gorgias* traite des vertus constitutionnelles (*politikas*), le *Phédon* traite des vertus purificatrices (*kathartikas*, in *Gorg. prooem.* 6). Ce n'est pas un hasard, bien entendu, si les trois commentaires platoniciens d'Olympiodore que nous possédons portent précisément sur ces trois dialogues.

3. Jackson, Lykos & Tarrant 1998 (y compris H. Tarrant).

4. Tarrant 1997a, 1997b, 1998, 2000, auxquelles je me référerai dans la suite.

5. De manière plus générale, le commentaire d'Olympiodore sur le *Gorgias* (ainsi que ceux sur l'*Alcibiade* et le *Phédon*) présente notamment, pour nous, un intérêt métaherméneutique. L'étude d'Olympiodore, et de la longue tradition à laquelle il appartient, permet de clarifier les principes et présupposés herméneutiques régissant la lecture des dialogues platoniciens à la fin de l'Antiquité et, par là, de contribuer à une réflexion sur l'herméneutique de Platon qui soit utile à la recherche contemporaine. En effet, l'étude de la façon dont on lisait Platon au VI^e siècle apr. J.-C. ne peut manquer d'être révélatrice sur nous-mêmes, étant donné les différences mêmes entre les lectures anciennes et les lectures modernes. Ces différences peuvent nous aider d'une part à devenir plus conscients de nos propres présupposés de lecture, et d'autre part à mieux les comprendre et à les réexaminer d'un œil critique. Il n'est pas exclu, en effet, que l'herméneutique ancienne puisse compléter, voire corriger certains de nos présupposés (cf. Tarrant 2000, p. vii ; Annas & Rowe 2002, p. xi). Cette étude sur le commentaire du *Gorgias* par Olympiodore s'inscrit dans un projet plus large sur l'herméneutique platonicienne d'Olympiodore (qui inclut donc ses deux autres commentaires de Platon), projet subventionné par le Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) du Canada, que je remercie ici pour son appui.

6. Albinus, Prologue 3 ; Diogène Laërce III, 49-51.

I. Rhétorique et psychologie : le recours au « Phèdre » et à la « République »

De nos jours, on a tendance à opposer le *Gorgias* et le *Phèdre*, dans la mesure où le *Gorgias* se présente avant tout comme une attaque contre la rhétorique, tandis que le *Phèdre* défend expressément l'idée d'une rhétorique philosophique⁹. On explique habituellement cette opposition dans les termes d'un développement de la pensée de Platon. De plus, on suppose habituellement que la rhétorique philosophique du *Phèdre* est pour Platon un projet encore à réaliser, ce qui exclurait donc toute possibilité qu'elle trouve une application dans le *Gorgias*. Olympiodore, en revanche, suppose un accord fondamental entre ces deux dialogues : la rhétorique philosophique du *Phèdre* (269c-272b) représenterait un savoir que possède Platon, et ce savoir serait identique à la rhétorique supérieure à laquelle fait allusion le *Gorgias* en 503a-504e et 521d-522a (9.4)¹⁰. Olympiodore suit en cela une vieille tradition exégétique qui fait du *Phèdre* le fondement d'une théorie de l'interprétation littéraire. Le point de départ de cette approche est le passage (264c) où Socrate compare le discours bien écrit à un être vivant dont toutes les parties remplissent une fonction indispensable à l'unité de l'ensemble. Cette observation prescriptive du *Phèdre* ne serait pas simplement le programme d'une poétique future : Platon lui-même aurait écrit tous ses dialogues de cette manière. Artiste consommé et penseur inspiré, Platon est semblable au démiurge qui crée un microcosme. Cette approche préconise donc une pratique herméneutique qui considère tous les éléments du dialogue, sans exception, comme investis d'une signification précise à découvrir. Chaque dialogue ayant sa propre visée, la tâche première de l'interprète consiste à déterminer cette visée globale, en montrant comment les divers éléments du dialogue (structure, personnages, argumentation, etc.) contribuent à cette visée. C'est précisément ce que tente de faire Olympiodore dans son commentaire.

La structure globale du *Gorgias* est claire et facile à dégager. Le dialogue se divise très nettement en trois entretiens successifs (mis à part le prologue et le mythe final). Olympiodore cherche à expliquer le sens ou, plus précisément, la nécessité de cette structure dramatique. Selon lui, cette division tripartite correspond à la nature des trois interlocuteurs de

9. Déjà dans l'Antiquité, cette apparente opposition entre condamnation et défense de la rhétorique est exploitée de manière stratégique par Aelius Aristide (117-apr. 181), qui cherche à utiliser Platon contre Platon dans le but de le réfuter au nom de la rhétorique. Le commentaire d'Olympiodore a comme visée secondaire de répondre aux critiques d'Aristide.

10. Les références platoniciennes sont données d'après l'édition de J. Burnet, sauf pour le *Gorgias*, où je suis le texte de Dodds 1959.

Socrate (*Gorgias*, Polos et Calliclès). Olympiodore cherche en cela à élucider le rapport, notamment symbolique, entre Socrate et ses interlocuteurs¹¹. Il distingue donc, du moins en principe, Socrate personnage de Platon auteur. Il tente de déterminer ce que doit être l'intention de l'auteur derrière la présentation de ses divers personnages. Selon Olympiodore, les personnages du dialogue, y compris Socrate, incarnent un type de caractère ou un type d'âme. La structure dramatique en trois actes correspondrait ainsi à la psychologie tripartite, telle qu'elle est formulée dans le livre IV de la *République* : la raison (*logos*), la fougue (*thumos*) et le désir (*epithumia*) (1.13)¹². Selon Olympiodore, les trois interlocuteurs de Socrate sont guidés respectivement par le désir du savoir, celui de l'honneur et celui du plaisir. De plus, Olympiodore découvre dans le mythe final du *Gorgias* la même division tripartite. Il y a trois types de discours nécessaires pour persuader, individuellement, trois types d'âme : l'âme dominée par l'intellect (*nous*) n'est persuadée que par les démonstrations (*apodeixeis*), celle dominée par l'opinion (*doxa*) n'est persuadée que par les opinions, et celle dominée par l'imagination (*phantasia*) ne répond qu'aux mythes (46.3 ; cf. *Phaedr.* 271a-272c)¹³. Olympiodore n'affirme cependant jamais que Socrate incarne le rhéteur philosophique du *Phèdre*, celui qui possède la connaissance des types d'âme et des types de discours correspondants. Ce qu'il souligne avant tout, c'est la façon dont, selon lui, la théorie du *Phèdre* est implicite dans le *Gorgias*, sans cependant affirmer que cette théorie trouve son pendant (complet) dans la *pratique* de Socrate dans ce dialogue. Olympiodore présente néanmoins Socrate comme un thérapeute de l'âme, qui *cherche* à guérir ses interlocuteurs non philosophes (cf. *Phaedr.* 271c-d, 270b-e). En bon pédagogue, Socrate ne déploie pas tous ses arguments dès son premier entretien, mais les formule de manière sélective et graduelle, en les adaptant aux besoins de chacun de ses trois interlocuteurs. Olympiodore précise que Socrate discute de manière didactique avec une personne respectable comme *Gorgias* et de manière polémique avec une personne entêtée comme Polos (14.4). Il insiste, toutefois, sur la valeur invariablement démonstrative de son argumentation (à l'exclusion du mythe final). L'intention de Socrate – comme celle de Platon, démiurge et rhéteur – est donc à la fois protreptique et didactique.

11. Toutefois il ne traite guère de la date dramatique ni de la chronologie fictive.

12. Olympiodore s'inspire ici explicitement de son maître Ammonius, qui déjà établit ce parallèle entre *Gorgias* et *République* IV (32.2, 42.2).

13. Olympiodore a peu recours au mot *endoxon*. Il utilise néanmoins le terme en rapport avec l'entretien entre Socrate et Calliclès : Socrate fait appel à trois arguments reposant sur des *endoxa*, lesquels ne réussissent pas à convaincre son interlocuteur (29.3, 30.3).

Outre la division en deux types de rhétorique (la rhétorique véritable qui persuade par l'enseignement en vue du bien, et la fausse rhétorique qui persuade par la croyance en vue du plaisir : 1.13, 5.13, 8.1), Olympiodore formule aussi une division en *trois* types de rhétorique : il ajoute une rhétorique « intermédiaire » (*ho mese*, 32.2). Selon lui, Thémistocle et Périclès, par exemple, sont de dignes représentants de ce type de rhétorique (1.13, 33.3, 41.18). Ce faisant, Olympiodore réinterprète notamment le passage du *Gorgias* (517a-c) où Socrate critique les hommes politiques célèbres de la démocratie athénienne pour n'avoir pas réussi à rendre meilleurs leurs concitoyens. Olympiodore cherche à les défendre en faisant remarquer que Socrate (et avec lui Platon) admet, après tout, que ces politiques étaient « au service » de la cité (*diakonoï*, 32.5) et infléchit la remarque critique de Socrate en ce sens : faute de rendre les citoyens meilleurs, ces hommes politiques ont réussi à sauver la cité¹⁴. Ils ont néanmoins péché par manque d'idéalisme. Selon Olympiodore, les vrais politiques ne peuvent exister que dans le régime aristocratique, lequel ne peut se réaliser qu'en soi-même (1.13, 26.18, 45.2 ; cf. *Resp.* 496d). Il est impossible de se prémunir contre l'injustice si l'on s'identifie à une constitution politique inférieure, car on compromet alors la division de sa propre « constitution » (*politēia*) intérieure. On doit donc s'abstenir de toute activité politique et chercher à imiter en soi la constitution de l'univers (42.2)¹⁵.

Somme toute, donc, Olympiodore avance une interprétation éthique, non politique, du *Gorgias* et de la *République*. Selon lui, la visée globale du *Gorgias* n'est pas la rhétorique ou la justice à proprement parler (ni le démiurge, selon une interprétation quelque peu extravagante à partir du mythe final), mais les principes (*archai*) éthiques qui mènent au bonheur « constitutionnel » (*eudaimonia politikē*), c'est-à-dire au bonheur de l'individu (ou de la cité) bien « constitué(e) » (proem. 4-5)¹⁶. Olympiodore distingue, en outre, six principes ou causes de ce bonheur. L'entretien de Socrate avec Gorgias concerne la cause créatrice (*poietikon*), qui n'est pas la rhétorique mais la philosophie. L'échange avec Polos traite du principe formel (*eidos*), qui ne consiste pas dans le luxe mais dans la justice et la maîtrise de soi. L'entretien avec Calliclès discute de la cause finale

14. Tarrant 1997b, p. 205 ; 1998, p. 420-421.

15. Cf. *Resp.* 592b ; *Tim.* 90a-d ; *Theaet.* 176b. Comme le fait remarquer Tarrant 1997b, p. 204, cette interprétation non politique de la *République* et par là du *Gorgias* rappelle aussi la situation d'Olympiodore à Alexandrie, c'est-à-dire celle d'un païen politiquement isolé dans une ville – et un monde – à majorité chrétienne.

16. Jackson, Lykos & Tarrant 1998, p. 31, font valoir, contre la traduction de Westerink, que le terme *politike* doit être traduit par « constitutionnelle » et non par « politique » ou « sociale ».

(*telikon*), qui n'est pas le pouvoir ou le plaisir, mais le bien (tant au niveau théorique que constitutionnel, proem. 6). Le mythe final concerne la cause paradigmatique (*paradeigma*), qui n'est pas la tyrannie mais l'ordre du *cosmos*. Enfin, il y a la cause matérielle, qui n'est pas le corps mais l'âme, c'est-à-dire l'âme tripartite, ainsi que la cause instrumentale qui n'est pas la persuasion mais l'habitude et l'éducation (cf. *Resp.* II-III et VII). Cette liste, composée des quatre causes aristotéliennes jumelées aux causes paradigmatique et instrumentale, présente ainsi une analyse à la fois schématique et complexe de la structure du dialogue¹⁷.

La structure dramatique et le contenu doctrinal sont donc, selon Olympiodore, rigoureusement inséparables. Les quatre personnages principaux incarnent (ou symbolisent) quatre modes de vie et quatre conceptions de la justice et du bonheur. Selon Olympiodore, la nécessité de cette structure dramatique s'explique aussi par le fait qu'« un seul personnage n'aurait pas pu représenter toutes les positions incompatibles » que souhaite discuter Platon (25.1). De plus, cette structure est marquée, selon lui, par un éloignement graduel (de Gorgias à Calliclès) par rapport aux notions communes (27.2). C'est là que réside d'ailleurs le cœur de son interprétation touchant la visée, la structure et les personnages du *Gorgias*. Le recours aux notions communes représente, par ailleurs, ce qu'il considère comme le fondement de la dialectique.

II. Dialectique et maïeutique : les notions communes

Contrairement à la majorité des commentateurs modernes s'intéressant à la forme du dialogue, Olympiodore ne considère pas Platon comme un penseur anti-dogmatique ou anti-systématique¹⁸. Sa lecture du *Gorgias* est à la fois dramatique, maïeutique et doctrinale. Selon lui, la structure dramatique indique les stratégies pédagogiques de Platon. L'argumentation socratique ne teste pas seulement l'incohérence (logique et morale) de son interlocuteur, mais vise aussi à établir la vérité de la thèse contraire. Et qui plus est, il insiste sur l'idée que le *Gorgias*, dans son ensemble, constitue une source d'enseignement (maïeutique) pour le lecteur¹⁹. Le caractère doctrinal de l'*elenchos* chez Socrate vient du fait que

17. Selon Tarrant, cette élaboration exégétique représente probablement « la lecture du *Gorgias* la plus approfondie et la plus judicieuse de l'Antiquité » (Tarrant 2000, p. 138). Pour une histoire de l'interprétation du *Gorgias* dans l'Antiquité, voir ce même chapitre : « *From false art to true* » (Tarrant 2000, p. 125-139).

18. Signalons deux importantes exceptions : l'école de Tübingen et celle de Leo Strauss.

19. Cf. Jackson, Lykos & Tarrant 1998, p. 42.

les prémisses de son argumentation reposent sur des vérités universelles qu'Olympiodore appelle les notions communes (*koinai ennoiai*)²⁰.

Qu'est-ce qu'entend Olympiodore par notions communes ? Rappelons d'abord que l'appropriation des notions communes (ou des « notions naturelles ») à partir du stoïcisme remonte au moyen platonisme, et peut-être au-delà²¹. Chez les stoïciens, il s'agit de notions présentes en tout être humain, consistant en une généralisation issue de l'expérience sensorielle. Déjà à l'époque de Cicéron, le terme stoïcien *ennoia* est lié aux réminiscences innées des idées platoniciennes²². Olympiodore, pour sa part, n'a guère recours à la doctrine de la réminiscence, mais plutôt à l'art de la maïeutique socratique. Chez Olympiodore, les notions communes sont des principes innés, avant tout d'ordre moral, représentant la condition du bonheur « constitutif » et le fondement de la dialectique. Parmi ces notions communes (ou plus précisément les propositions qui se fondent sur celles-ci), on compte par exemple les suivantes : « Le bien (*agathon*) est ce qu'il faut rechercher » (20.2, cf. 39.6) ; « Ce qui est juste (*dikaion*) est admirable (ou beau : *kalon*) » (21.1) ; « Ce qui est admirable est bon (*agathon*) » (21.2). On compte d'autres notions communes, comme celles-ci : « Dieu est bon » (41.2) ; « On doit honorer les dieux » (*ibid.*). Ces notions communes sont la source du savoir. Elles sont accessibles, en principe, à tous les êtres humains, car elles nous ont été données par Dieu, avec notre libre arbitre (7.1). Elles fournissent à Socrate des prémisses de démonstration, mais elles ne sont pas elles-mêmes démontrables (3.1). C'est pourquoi elles sont indépendantes de tout enseignement à proprement parler et relèvent de la maïeutique.

La structure du *Gorgias* suit, selon Olympiodore, un mouvement de *déclin graduel*, chaque nouvelle position impliquant le rejet de la précé-

20. Olympiodore, comme plus généralement l'école d'Alexandrie aux V^e et VI^e siècles, est connu – et souvent critiqué – pour son attitude très conciliante à l'égard du christianisme dominant. Toutefois, cette attitude d'adaptabilité et de tolérance n'est pas motivée uniquement par la prudence : elle correspond aussi, comme le souligne Tarrant 1997a, à une position philosophique dont le fondement est l'universalité des notions communes : tout être humain porte en lui la voix intérieure de ces notions, et l'éveil de cette voix constitue, selon Olympiodore, la première grande étape de l'éducation platonicienne.

21. L'appropriation des notions communes, ou plus précisément des notions naturelles, est déjà présente dans le moyen platonisme. Chez Alcinoos, par exemple, on lit : « l'idée innée [*physiske ennoia*] [est] une intellection [*noesis*] déposée dans l'âme » (155.27-28 Whittaker, trad. Louis 1990). Plutarque se réfère aussi aux « notions naturelles », et cela en rapport avec la maïeutique : Socrate n'enseignait pas (*ouden edidasken*), il faisait réfléchir et aidait à l'accouchement des idées innées (*emphyous noesis*). L'interlocuteur acquiert ses nouvelles idées non pas de l'extérieur, mais de ce qui lui est propre (*oikeion en heautois*, *Questions platoniciennes*, 1000E). Sur la distinction stoïcienne entre les notions communes et les notions naturelles, voir l'étude pionnière de Todd 1973, en particulier p. 70, n. 62.

22. Cicéron, *Tusc.* I.24.57.

dente. Socrate, qui incarne le caractère philosophique par excellence, défend la double thèse selon laquelle tout ce qui est juste (*dikaion*) est admirable (*kalon*) et tout ce qui est admirable est bon ou avantageux (*agathon*, 21.1). Gorgias, personne largement raisonnable et juste, affirme, lui aussi, que le juste est à la fois bon et admirable, mais il hésite quant au statut épistémologique et moral de son art, la rhétorique. Polos, caractère injuste et dominé par l'ambition, admet que la justice est admirable et l'injustice laide (*aischron*), mais nie que le juste soit bon. Enfin, Calliclès, qui incarne la vie dérégulée des plaisirs et des passions, nie que le juste soit admirable ou avantageux (0.8 ; 10.1). Selon Olympiodore, ce mouvement de déclin, marqué dans la structure dramatique, correspond à un éloignement par rapport aux notions communes²³. L'éloignement par rapport à ces notions est dû avant tout, selon Olympiodore, aux défauts de caractère qu'incarnent les trois interlocuteurs (27.2)²⁴. S'inspirant de la division tripartite de la *République*, Olympiodore estime que les trois personnages correspondent aux trois sources possibles d'erreur : l'opinion erronée, la fougue et le désir. Polos a une conscience limitée des notions communes. Quant à Calliclès, bien qu'il en soit éloigné (*porro*), il en a néanmoins une certaine conscience, dans la mesure où aucun être humain, aussi corrompu soit-il, ne peut en être entièrement dépourvu (25.1, 28.4). Quoique Olympiodore n'établisse pas le lien de manière explicite, il est évident qu'il voit un rapport étroit entre la conscience des notions communes et le sentiment de honte (*aischyne*, *aidos*) éprouvé successivement par les trois interlocuteurs de Socrate (5.12, 30.4). L'attitude de Socrate à l'égard de ses interlocuteurs est thérapeutique (malgré son succès limité) : il tente de les guider vers la vertu (*aretè*), entendue avant tout comme maîtrise de soi (*sophrosyne*, 29.1). Il y a donc, pour le lecteur, une leçon morale, fût-elle négative, à tirer de chacun des personnages : chacun représente un type humain à éviter (28.4).

Mais il y a plus. Olympiodore voit aussi, dans la structure dramatique, un *progrès systématique* : Socrate non seulement réfute les trois positions erronées, mais encore il établit la vérité de ses thèses sur la justice. Le véritable destinataire de la maïeutique socratique est, en réalité, le lecteur : l'interlocuteur de Socrate « doit être réfuté afin que [*hina*] nous

23. Tarrant 1997a, p. 188.

24. Olympiodore semble désigner ainsi, indirectement, la *moralité* comme la condition de la connaissance philosophique : la résistance au vrai est due aux passions (*pathè*, 39.6). D'où l'insistance répétée d'Olympiodore sur le caractère (*ethos*) socratique comme le modèle à suivre (p. ex. 4.13, 6.13). L'action de Socrate est thérapeutique : il soigne, ou du moins tente de soigner, les passions (*pathè*) de ses interlocuteurs (1.7). Le modèle moral de Socrate vaut également, et peut-être surtout, pour le lecteur : le dialogue vise à ce que « nous soyons affectés par les mots [de Socrate] et que nous surmontions les passions (*ta pathè*) » (40.4).

mettions toute notre confiance [*teleos pistensomen*] dans la vérité et que nous nous approchions le plus possible [*plesion genometha*] des notions communes » (27.2 ; cf. 44.7).

L'entretien entre Socrate et Polos, en particulier en 474b-476a, représente pour Olympiodore un exemple typique de l'argumentation socratique à partir des notions communes. Il s'agit du passage où Socrate défend explicitement la thèse centrale du dialogue – commettre l'injustice est pire que la subir. Polos affirme, au contraire, que subir l'injustice est pire que la commettre, séparant ainsi le bien moral (*kalon*) du bien individuel (*agathon, ophelimon*), c'est-à-dire la moralité et la réalisation de soi. L'argumentation de Socrate consiste à réduire Polos à l'auto-contradiction et à affirmer la thèse contraire. En outre, Socrate présente son argumentation comme un modèle de réfutation (474a5). Cette argumentation repose notamment sur une concession de Polos, à savoir que l'injustice est honteuse ou laide (*aischron*) ou, inversement, que la justice est digne d'admiration (*kalon*). Nombre de commentateurs estiment que Socrate n'a pas prouvé la conclusion puisqu'il a simplement présupposé la concession initiale de Polos, sans la défendre, sans doute en partie parce que celle-ci correspond à une croyance populaire grecque. L'ennui pour Polos, par ailleurs, c'est qu'il combine cette croyance populaire avec une autre, également assez répandue à l'époque, incompatible avec elle : l'injuste (notamment le tyran) est heureux²⁵. Si l'argumentation de Socrate repose en dernière instance sur un simple préjugé de Polos (l'injustice est *aischron*), alors cette argumentation démontre peut-être l'incohérence des croyances de Polos, mais non pas la validité de la thèse de Socrate, selon laquelle la justice est bénéfique (*agathon, ophelimon*) et l'injustice nuisible (*kakon*). C'est ainsi du moins que les commentateurs modernes ont tendance à comprendre ce passage. Olympiodore, pour sa part, estime valide l'argumentation de Socrate, parce qu'il voit dans la concession initiale de Polos, précisément, une des notions communes.

Le recours aux notions communes permet à Olympiodore d'établir un lien étroit entre réfutation et maïeutique. L'argumentation de Socrate vise, selon Olympiodore, à rendre consciente une forme de savoir latent que porte en lui son interlocuteur, sans que celui-ci soit (pleinement) conscient de son existence ou du rapport logique de ce savoir avec ses autres croyances. Socrate se distingue de ses interlocuteurs en ceci qu'il est davantage conscient de ces notions et de leur rapport entre elles.

25. Sur le caractère populaire de ces deux croyances, malgré leur incompatibilité selon Platon, voir par exemple *Resp.* 348e8-9 : *kata ta nomizomena* ; cf. Cairns 1993, p. 360-370, soit le sous-chapitre : « *Doing wrong in secret : or shame-culture versus guilt-culture* ». Pour une analyse de *Gorg.* 474b-476a et un bref résumé des difficultés logiques que pose ce passage, je me permets de renvoyer à Renaud 2003.

Polos est réfuté parce qu'il ne suit pas ces notions de manière conséquente, car il reconnaît que le juste est admirable, mais non pas que le juste est bon, ou avantageux (21.1). Socrate a recours aux propositions qui viennent de ces notions afin de montrer à Polos qu'il porte en lui des croyances vraies qu'il peut déduire de ses croyances fausses. C'est donc dire que Socrate connaît la vérité. La célèbre profession d'ignorance de Socrate, selon Olympiodore, n'est pas ironique, dans la mesure où elle ne concerne pas la connaissance humaine, que Socrate posséderait, mais uniquement la connaissance divine. Olympiodore suppose ici trois degrés de savoir et de vérité : la sensation (*aisthesis*), l'opinion (*doxa*) et l'intellection (*gnosis he noera*), laquelle est divine (*theia*). Ce serait en référence à ce degré suprême de savoir que Socrate dit ne pas savoir (*me eidenai*, 34.3). Quant à son savoir (humain), Socrate le fait reposer sur les notions communes comme guides infaillibles.

L'intérêt de l'interprétation d'Olympiodore réside notamment dans le fait qu'elle offre une explication de la nécessité de l'accord dialectique (*homologia*) et de la confiance socratique dans l'*elenchos* comme instrument de savoir. Selon Socrate, dans le *Gorgias*, tous les êtres humains désirent la cohérence logique de leurs opinions, et en outre, tous adhèrent au fond, largement à leur insu, aux paradoxes socratiques. Cette interprétation donne du moins sens à cette déclaration de Socrate, après la réfutation de Polos : « Je disais donc la vérité quand j'affirmais que ni toi, ni moi, ni aucun homme [*oudeis anthropon*] ne préférerait commettre l'injustice à la subir » (475e3-6, trad. Canto). Et même Calliclès ne peut faire exception, malgré sa résistance ouverte aux paradoxes socratiques, ce qui expliquerait également cette autre déclaration, non moins étonnante, de Socrate à Calliclès, cette fois avant même la réfutation de celui-ci : « Mais si tu renonces [à la philosophie], Calliclès, et ne réfutes pas sa thèse, par le chien, dieu des Égyptiens, Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie [*en hapanti toi bioi*], tu seras mal accordé à toi-même » (482b2-6, trad. Canto). D'abord, l'accord socratique serait double : il concerne, d'une part, l'accord de l'individu avec lui-même et, d'autre part, l'accord de l'individu avec tout être humain en situation de dialogue socratique authentique. Ensuite, l'exigence de cohérence et d'accord (interne et dialogique) impliquerait l'acceptation hypothétique des vérités innées que sont les notions communes – hypothétique, c'est-à-dire à supposer qu'on y réfléchisse suffisamment ou qu'on bénéficie de l'examen socratique de ses opinions. L'accord dialogique, selon Olympiodore, ne garantit certes pas la vérité, mais constitue néanmoins, en règle générale, un signe de vérité probable. Cette probabilité est accrue dans le cas d'un accord avec Socrate, lequel est toujours à l'écoute de sa conscience, c'est-à-dire de son *daimon*, et vit plus ou moins

conformément aux notions communes (ἐπειδὴ ὁπωσούνδηποτε κατὰ τὰς κοινὰς ἐννοίας ζῶν, 38.8)²⁶. L'hypothèse d'un ensemble de croyances innées vraies offre donc une solution à un des problèmes que pose la pratique de la méthode socratique (*elenchos*) et qui est encore âprement discuté de nos jours : comment expliquer que Socrate, dans les « dialogues socratiques », puisse prétendre à la vérité au moyen d'arguments qui ne testent que la cohérence des opinions de son interlocuteur ? C'est ce que l'on appelle souvent, depuis Gregory Vlastos, « le problème de l'*elenchos* ». La réponse, selon Olympiodore, réside dans la cohérence des notions communes et dans l'accord mutuel (socratique), comme principaux critères de la vérité (*In Alc.* 92.6-7)²⁷.

On aura remarqué que cette interprétation d'Olympiodore constitue une manière de préfiguration de celle de Vlastos. Or, l'appel d'Olympiodore aux notions communes offre un complément de justification à la thèse de l'interprète américain. Rappelons que, selon ce dernier, la pratique de l'*elenchos* chez Socrate roule sur deux présupposés : d'une part, quiconque a une croyance (morale) fautive a forcément, au même moment, la croyance vraie qui implique la négation de cette croyance fautive ; d'autre part, les croyances que Socrate teste et défend par le moyen de l'*elenchos* forment un ensemble cohérent de doctrines²⁸. De plus, comme Olympiodore, Vlastos concilie la profession d'ignorance de Socrate avec ses prétentions de savoir, en distinguant deux types de savoir : d'une part, la connaissance supérieure, inaccessible aux êtres humains et, d'autre part, un ensemble cohérent de croyances vraies ; le savoir de Socrate consisterait dans ce second type de connaissance. Signalons, toutefois, deux importantes différences. D'abord, Olympiodore va encore plus loin que Vlastos, en considérant le savoir socratique (issu des notions communes) comme certain et infaillible. En outre, Vlastos ne trouve aucune réelle solution à ce qu'il appelle le « problème de l'*elenchos* », et il renvoie à la doctrine de la réminiscence comme à la « solution » spécifiquement platonicienne (à partir du *Ménon*) au problème posé par la méthode de Socrate (sous-entendu : du Socrate historique) et laissé sans réponse par

26. Sur les notions communes en général chez Olympiodore, voir l'analyse éclairante de Tarrant 1997a, p. 188-192.

27. Précisons toutefois que, pour Olympiodore, si la vérité implique forcément le consensus, le consensus n'implique pas forcément la vérité : il y a aussi de faux consensus, soit les accords entre ignorants ; cf. *In Alc.* 92.4-9 : « Le désaccord est un signe d'ignorance et d'incompétence ; non que ceux qui sont d'accord entre eux soient savants dans tous les cas (car les démocratéens, d'accord entre eux sur l'existence du vide, font preuve par là d'incompétence, puisque le vide n'existe pas), mais les savants, eux, sont d'accord entre eux : d'où l'on tire inversement la conséquence que ceux qui ne sont pas d'accord entre eux sont incompétents. »

28. Vlastos 1994, p. 25-29; cf. Jackson, Lykos & Tarrant 1998, p. 10.

celui-ci. La lecture d'Olympiodore, en revanche, suppose continuité et même unité entre Socrate et Platon, entre dialogue et dialectique : le fondement de la dialectique réside dans la maïeutique.

III. Quelques remarques sur l'interprétation d'Olympiodore

1. Approche unitariste

Selon l'hypothèse moderne du développement chez Platon, le *Gorgias* constitue le dernier des « dialogues socratiques » ou encore le premier des « dialogues de transition », qui annoncent les « dialogues de maturité ». Le ton parfois très affirmatif de Socrate ainsi que certaines doctrines semblent en effet distinguer le *Gorgias* des dialogues socratiques aporétiques. On pense notamment à la doctrine du bonheur (*eudaimonia*) comme ordre psychique à l'instar de l'ordre politique et cosmique, ou encore à des allusions à l'existence dans l'âme de désirs irrationnels, allusions qui semblent impliquer une psychologie dualiste (raison/passion) et qui expliqueraient l'instance, dans le *Gorgias*, de la vertu de la maîtrise de soi ou *sophrosyne* (cf. τῶν δ'ἀνοήτων τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐ αἱ ἐπιθυμιαί εἰσιν, *Gorg.* 493b1). Toutefois ces allusions sont difficiles à interpréter. En quel sens, par exemple, les allusions à des désirs irrationnels sont-elles compatibles, ou non, avec l'intellectualisme socratique, selon lequel le désir du bien est unique et universel, défendu plus tôt, en 466a-468e ? De manière générale, si ces allusions renvoient à des doctrines, celles-ci restent dans le *Gorgias* à un état embryonnaire et leur cadre conceptuel est à peine esquissé²⁹. Or la *République* et le *Phèdre* présentent sur ces mêmes questions des exposés détaillés, qui permettent dans certains cas de comprendre la portée des allusions du *Gorgias*³⁰.

La difficile question se pose alors de savoir quelles conséquences exégétiques, concernant le rapport entre ces dialogues, le lecteur doit tirer de ce style allusif. D'une part, il est évident que les dialogues platoniciens traitent souvent des mêmes questions et se complètent sur bien des points. D'autre part, il est difficile, peut-être impossible, de déterminer si Platon avait prévu pour le lecteur, éventuellement dès le début de la composition des dialogues, une initiation graduelle ainsi qu'une

29. La question de savoir si la doctrine platonicienne de la tripartition de l'âme, telle qu'exposée d'abord dans la *République*, implique ou non l'abandon de l'« intellectualisme socratique » (selon lequel il n'existe, en tout être humain, qu'un seul désir, le désir du bien) comporte des difficultés philosophiques, mais aussi d'abord exégétiques. Certains passages des livres IX et X de la *République* (IX, 589d-e, 590d ; X, 611a-612a) semblent relativiser la doctrine de la tripartition de l'âme telle qu'exposée au livre IV. Pour une discussion de certaines ramifications de cette question fondamentale, voir en particulier Rowe 2003.

30. Cf. Szlezák 1985, p. 207.

intertextualité aussi globale et systématique que le suppose Olympiodore. En outre, l'absence quasi-totale de références explicites d'un dialogue à l'autre rend hypothétique, voire problématique l'idée d'une intention pédagogique, de la part de Platon, par le moyen de telles allusions intertextuelles. Enfin, le recours à un dialogue en vue d'en éclairer un autre risque de compromettre la spécificité dramatique des rencontres dialectiques que représente chaque dialogue platonicien³¹. En revanche, il convient de souligner une autre tension, qui semble relativiser celle-là, à savoir celle entre le particularisme du contexte dramatique, dans lequel les thèses sont discutées, et la prétention de ces thèses à l'universalité. Cette tension, ou plutôt cette dialectique, semble justifier une approche synoptique qui cherche à rendre compte de cette quête d'universalité au-delà du contextualisme dramatique.

Je dois renoncer à trancher ici le débat sur cette vaste question herméneutique. J'aimerais néanmoins rappeler quelques arguments en faveur de l'approche unitariste en général et quelques éléments de convergence entre le *Gorgias*, le *Phèdre* et la *République*.

La stylométrie moderne a certes pu établir, *grosso modo*, trois grands groupes de dialogues, mais non un classement chronologique précis à l'intérieur de ces groupes. De plus, ce type de classement par groupe (à l'exception du dernier groupe) ne revêt pas, en soi, un caractère chronologique, mais avant tout formel et thématique. Par ailleurs, dans la mesure où l'argumentation de Socrate dans les dialogues « de jeunesse », et éventuellement dans les autres dialogues, est largement adressée et adaptée à son interlocuteur, comme on le reconnaît de plus en plus dans la recherche, alors les différences ou les contradictions entre les dialogues ne signifient pas forcément, comme on le suppose pourtant encore souvent, un développement dans la pensée de Platon, mais peuvent dans certains cas s'expliquer par le contexte dramatique ou dialectique spécifique de chaque dialogue. De plus, il ne va pas de soi que Platon ait écrit tout ce qu'il sait ou tout ce qu'il pense au moment de la composition de chacun des dialogues. En fait, il ne semble guère plausible de supposer que Platon inclut toute nouvelle théorie et même toute doctrine auxquelles il adhère dans chaque dialogue qu'il écrit. Vu, notamment, le souci de Socrate de s'adapter aux idées et, plus généralement, aux intérêts de ses interlocuteurs, il semble plus prudent de supposer que les dialogues ne disent pas tout, et qu'ils obéissent à une intention et à une économie dialectiques qui leur sont propres. De plus, nous ne savons rien de certain sur les conditions et les formes de « publication » des

31. Pour une discussion élaborée en faveur d'une lecture des dialogues comme unités indépendantes les unes des autres, voir Gill 2002, p. 153-161.

dialogues platoniciens. Toutes ces observations tendent à relativiser l'importance du classement chronologique et à militer en faveur d'une attention accrue à la possibilité d'une lecture « unitariste » de Platon – indépendamment de la question de la forme, radicale ou modérée, que peut ou doit prendre cette lecture.

S'agissant du rapport de complémentarité entre le *Gorgias* et le *Phèdre*, rappelons les curieuses allusions de Socrate dans le *Gorgias* à un rhéteur à la fois savant et intègre (*technikos te kai agathos*), qu'il identifie au philosophe (503a, 504d-e, 521d-522a). Ces allusions sont en partie élucidées par les propos du *Phèdre*, où il est également question du véritable rhéteur (*technikos*) disposant de connaissances systématiques sur le tout (*Phaedr.* 269c-270c ; cf. *Gorg.* 501b, 503c-d, 504d, 521d-6-8). Quant à la *République*, on pense notamment au choix, dans le *Gorgias*, de trois interlocuteurs aux personnalités bien distinctes, choix qui suggère l'idée de types humains ou psychologiques. Olympiodore élabore cette idée comme une des clefs de la compréhension du *Gorgias*. En faveur de cette lecture, on pourrait ajouter que l'histoire des porteurs d'eau (493b-c) semble impliquer une psychologie plurielle analogue à celle qui est élaborée dans la *République*. Signalons à cet égard le fait que Calliclès se montre incapable de saisir la notion même de maîtrise (ou de gouvernance) de soi (*heautou archonta*), c'est-à-dire l'idée d'une pluralité structurée de l'âme (491d4-8)³². Calliclès répondra à cette notion, à ses yeux absurde, par l'éloge de la satisfaction de tous les désirs. Cette incompréhension déterminera largement l'échec dialectique entre lui et Socrate. De manière plus générale, l'attention que porte Olympiodore au caractère des personnages (malgré son insistance parfois très moralisante) rappelle les conditions et les visées morales de la philosophie, notamment dans le *Gorgias* : la dialectique ne vise pas seulement l'harmonie entre les paroles, c'est-à-dire la cohérence logique, mais encore l'harmonie entre les paroles et les actions, ou en d'autres mots la cohérence morale ou « existentielle ». C'est pourquoi la distinction entre la fausse rhétorique et la rhétorique véritable, dans le *Gorgias*, opère elle aussi, selon Olympiodore, tant au niveau de la vie (*zoe*) que du savoir (*gnosis*, 8.1). (Je précise que la question de la visée morale de la philosophie dans le *Gorgias* est indépendante de celle de sa réalisation effective – en fait, cette visée n'est pas atteinte, comme le montre avec éclat l'échec du dialogue avec Calliclès.). Enfin, pour citer une autre allusion que ne discute pas Olympiodore dans son commentaire, mais qui va elle aussi dans le sens de sa lecture « unitariste », la déclaration paradoxale de Socrate, selon laquelle il serait le seul vrai politique d'Athènes (521d), soulignant ainsi l'extrême rareté du vrai

32. Cf. Szlezák 1985, p. 201.

politique, annonce la thèse du roi-philosophe, dans la *République*, comme seule condition de la cité idéale. Vu le style allusif du *Gorgias* sur ces questions, le lecteur ne peut guère comprendre pleinement le fondement de l'argumentation de Socrate sans le cadre conceptuel que lui fournit la *République*³³.

Ces considérations sur le sens des allusions dans le *Gorgias* exigeraient en fait une réflexion méta-herméneutique sur le statut de l'implicite dans l'interprétation de Platon. Méthodologiquement parlant, est-il licite, voire nécessaire, d'aller au-delà de la lettre du texte au nom de l'intention de l'auteur, comme le font Olympiodore et les autres commentateurs néoplatoniciens ? L'implicite, pour Olympiodore, ne se limite pas, bien entendu, au cadre dramatique, mais comprend les implications logiques et doctrinales que recèle le texte platonicien dans son ensemble. Il s'agit là en dernière instance, selon Olympiodore, de la tâche maïeutique que Platon assigne au lecteur, au-delà des résultats immédiats de l'argumentation entre Socrate et ses interlocuteurs.

2. Maïeutique des notions communes

Comme nous l'avons constaté plus tôt, la lecture de la *République* par Olympiodore donne priorité à la psychologie et à l'éthique (c'est-à-dire à la constitution interne de l'individu) et relègue la politique au second plan. Comme ses prédécesseurs néoplatoniciens, il subordonne la vertu politique à l'ultime tâche de l'« assimilation à Dieu » (*Theat.* 176b). Les vertus « constitutionnelles » (*politikai*) ne sont qu'un moyen de la réalisation des vertus théorétiques de la philosophie. Cette lecture non politique semble minimiser la tension entre les vertus philosophiques, qui exigent la connaissance de l'idée du bien, et les vertus conventionnelles (y compris la *sophrosyne*), qui se passent de ce fondement théorique (cf. *Resp.* 536a). Or, chez Olympiodore, l'universalité des notions communes se présente, d'une certaine façon, comme un moyen de surmonter l'écart entre le philosophe et le grand nombre.

Indéniablement suggestive est la thèse selon laquelle le savoir latent, révélé par la maïeutique de Socrate, constitue un ensemble de pré-conceptions communes³⁴. Car, comme nous l'avons vu, Socrate dans le *Gorgias* suppose que tous les êtres humains désirent la cohérence logique de leurs opinions, et même, qu'ils croient tous, au fond, quoiqu'à leur insu, aux paradoxes socratiques (cf. 475e, 482b, déjà cités). Les paradoxes de Socrate semblent comporter, selon Olympiodore, deux volets : d'une part, ce qui semble vrai est faux, et inversement ; d'autre part, ce que

l'interlocuteur croit n'est pas ce qu'il en pense lui-même. En un mot, les paradoxes de Socrate sont vrais et ne seraient, au fond, de vrais paradoxes pour personne, si seulement ses interlocuteurs se rendaient compte du sens véritable de leurs opinions et de leurs rapports entre elles³⁵. Car, selon Olympiodore, la moralité socratique est profondément ancrée en nous tous, en deçà de toute démonstration logique³⁶.

En revanche, la maïeutique des notions communes chez Olympiodore implique, semble-t-il, un optimisme étranger à la maïeutique telle qu'elle est décrite dans le *Tibétiste* (150b-151d) et telle qu'elle est pratiquée dans ce dialogue et ailleurs. Car, selon la description qu'en donne Socrate, l'art de la maïeutique fait apparaître autant les idées fausses que les idées vraies. Comme les commentateurs modernes eux-mêmes l'oublent souvent, la principale tâche (*megiston*) de la maïeutique est en quelque sorte négative : elle consiste à tester (*basanizōin*) la nature du prétendu savoir latent afin de vérifier s'il s'agit d'un véritable savoir ou plutôt d'une simple opinion fausse (*pseudes*) ; dans le second cas, celle-ci doit être extirpée et rejetée (151c). Chez Olympiodore, toutefois, il n'est jamais question d'accoucher d'idées fausses, les notions communes étant toutes certaines et infaillibles. Il insiste pourtant sur l'inaptitude du grand nombre. Contre Polos, Socrate fait valoir, souligne Olympiodore, qu'il ne faut pas se fier au grand nombre (*tois pollois pisteuōin*), mais plutôt écouter sa propre parole et s'en remettre à la source du savoir en nous (*δύμωυ ψυχῆς ἀκριβεῖ τε καὶ ἐπιστήμονι*, 19.2). En revanche, précise-t-il, il est impossible que tous les êtres humains soient de faux témoins, car aussi éloignés que l'on puisse être des notions communes, il est impossible de les oublier complètement (19.6, 28.4, 39.6). Soucieux de souligner le caractère démonstratif de la dialectique de Socrate (qu'il aime à résumer sous forme syllogistique), Olympiodore ne commente guère les détours et encore moins les impasses de l'argumentation de Socrate. Il semble, en cela, surestimer l'accessibilité des vérités philosophiques et, inversement, sous-estimer le caractère paradoxal des thèses socratiques.

Il convient ici de se demander si, selon Platon, la majorité des êtres humains ont la capacité ou, plus précisément, le potentiel de parvenir au savoir véritable, et si oui, en quel sens. On pense ici notamment à la théorie de la réminiscence. Or, comme nous l'avons vu, Olympiodore ne

33. Sur la question du caractère philosophique dans la *République*, voir l'étude instructive et fine de Patterson 1987.

34. Cf. Kobusch 1996, p. 56-57.

35. En ce sens, l'exigence de sincérité, c'est-à-dire celle de dire ce que l'on croit personnellement, serait en fait inséparable de celle de comprendre véritablement ce que l'on dit (cf. Bailly 1999, 70). Cette exigence, par ailleurs, est certes évoquée par Socrate dans le *Gorgias* à plusieurs reprises, mais elle n'est pas satisfaite par ses interlocuteurs, notamment Calliclès ; d'où un écart entre théorie et pratique de la dialectique dans le *Gorgias*.

36. Cf. McKim 1988, p. 48.

discute guère cette théorie dans son commentaire du *Gorgias*³⁷. De plus, la question de savoir si tous les êtres humains, chez Platon, ont une aptitude innée à parvenir à la réminiscence des idées reste controversée. En revanche, le *désir du bien* occupe, d'une part, une place explicite et centrale dans le commentaire d'Olympiodore et, d'autre part, il est évident que le *désir du bien* est, selon Platon, universel (468b-c, 499e ; cf. *In Gorg.* 15.4). Selon Olympiodore, il en serait des notions communes comme du *désir du bien*. Plus précisément, ces notions constitueraient le pendant épistémologique du *désir naturel du bien*. Car il ne suffit pas d'être animé du *désir du bien* pour l'atteindre, il faut encore se faire une idée juste de ce bien, sans quoi l'idée que nous nous en faisons sera en contradiction avec le bien réel³⁸. Comme nous l'avons vu, les notions communes permettent la démonstration, mais elles ne sont pas elles-mêmes démontrables. C'est pourquoi, peut-être, Olympiodore parle souvent de notre rapport aux notions communes comme d'une croyance (*pistis*). (Précisons toutefois qu'il emploie aussi le lexique du savoir, notamment *episteme*.) Mais les notions communes, selon Olympiodore, ne constituent pas simplement des opinions vraies que l'on peut élever au statut de savoir véritable par le moyen du dialogue : elles forment aussi, et peut-être plus fondamentalement, l'élément pré-rationnel sur lequel reposent la rationalité, la dialectique et la moralité. Olympiodore écrit : « Tous [*pantes*], nous poursuivons le bien en conformité avec une notion commune [*kata koinon ennoian*] » (20.2). Les notions communes guident ainsi le *désir du bien* vers son véritable objet ; elles ont donc priorité par rapport au *désir du bien*. L'optimisme d'Olympiodore consiste à ajouter au *désir naturel* un *savoir naturel* qui le guide. Son recours aux notions communes apparaît en cela comme une alliance de platonisme et de stoïcisme.

La maïeutique des notions communes, chez Olympiodore, n'implique pas un mode de savoir individuel, ouvert et indéterminé. Les résultats de la maïeutique sont au contraire universels et déjà connus de Platon. En d'autres termes, cette maïeutique suppose une conception doctrinale et systématique de la dialectique. (Signalons qu'Olympiodore n'envisage pas la possibilité d'un enseignement ésotérique, sauf dans le cas du mythe, dont le sens profond reste caché ou incompréhensible aux non-philosophes.) La visée du *Gorgias*, selon Olympiodore, est d'enseigner

37. Ni dans son commentaire du *Phédon*, du moins dans la forme tronquée sous laquelle il nous est parvenu : il ne couvre que le premier tiers du dialogue, soit 61c-79e.

38. Pour une discussion portant, entre autres, sur la notion du *désir du bien* chez Platon, voir Rowe 2002.

(*didaxai*) les principes éthiques du bonheur constitutionnel (4.1, 32.2)³⁹. Cette conception de la maïeutique rappelle celle de Proclus ou encore, plus près de nous, celle de Leo Strauss et de ses disciples⁴⁰. À l'instar de ses prédécesseurs néoplatoniciens, Olympiodore estime que Platon écrit à partir d'un ensemble de doctrines déjà pleinement formées. Le problème de Platon comme auteur n'est pas tant celui du mode d'acquisition du savoir que celui de sa transmission⁴¹. Si cette approche sous-estime la dimension aporétique ou zététique chez Platon et, partant, les divergences entre les dialogues, il convient néanmoins de souligner que la maïeutique chez Olympiodore n'exclut pas l'idée d'une *quête socratique* vers un savoir toujours plus fondé et toujours plus complet : comme il le dit à plusieurs reprises, le sens du travail philosophique consiste à chercher à *s'approcher* toujours davantage des notions communes, compris alors peut-être comme des croyances (ou des opinions vraies) à élucider toujours davantage (27.2, 44.7). Par ailleurs, contrairement à ses prédécesseurs néoplatoniciens, Olympiodore dans son commentaire ne discute guère les implications épistémologiques et métaphysiques, qu'il effleure parfois sans toutefois les commenter. Par exemple, il ne parle pas des Idées à proprement parler⁴². C'est pourquoi il est difficile de saisir, avec exactitude, le sens et la portée qu'il accorde aux notions communes. Son recours exégétique à ces notions reste lacunaire. Rappelons, toutefois, le contexte pédagogique de son commentaire : il se peut que son souci pédagogique, c'est-à-dire le niveau de son jeune auditoire, lui dicte cette économie de traitement.

Enfin, préoccupé qu'il est de mettre en valeur le caractère essentiellement démonstratif de l'argumentation de Socrate, Olympiodore laisse largement dans l'ombre le côté apparemment problématique de la dialectique socratique, à savoir sa dimension polémique, voire éristique. Le

39. Socrate est celui qui sait (*epistemon*, 1.3). Plus généralement, Olympiodore estime que « la recherche [*zētēsis*] est moins profitable que l'enseignement [*didaskaliā*] » (40.5).

40. Pour cette distinction éclairante sur deux types de maïeutique, l'une « sceptique » et l'autre « dogmatique », voir Gill 1996, p. 301-304. La lecture maïeutique sceptique que présente Gill est issue de la tradition analytique moderne : ouverte, anti-dogmatique, elle suppose que Platon laisse délibérément incomplets ou ouverts des aspects importants de l'argumentation, et cela expressément en vue du travail autonome du lecteur ; la lecture maïeutique de la tradition ancienne, surtout néoplatonicienne, suppose pour sa part que Platon défend des positions philosophiques déterminées, fixes, définitives, que le lecteur doit découvrir par lui-même mais en suivant les indications de l'auteur. Le rapprochement suggestif entre l'approche néoplatonicienne et celle d'un Leo Strauss, que je signale ici, est indirectement proposé par Gill, mais sans plus, dans une note en bas de page (p. 303 n. 59).

41. Jackson, Lykos & Tarrant 1998, p. 29.

42. Dans son commentaire du *Gorgias*, il se réfère abondamment aux livres IV, VIII et IX de la *République*, mais à peine aux livres VI et VII.

Socrate du *Gorgias*, souvent affirmatif, parfois agressif, a recours notamment aux discours longs, comme s'il était prêt à adopter, au besoin (mais à quelle fin au juste ?), le mode de discours éristique de ses interlocuteurs (cf. 519d). Olympiodore fait d'ailleurs remarquer, comme nous l'avons vu, que « Socrate argumente de manière didactique [*didaskalikos*] avec Gorgias et de manière polémique [*agonistikos*] avec Polos » (14.4). En revanche, hormis le cas du mythe final, Olympiodore n'envisage pas la possibilité (pourtant implicite dans son appel à la rhétorique philosophique du *Phèdre*) que Socrate ait recours à différentes formes d'argumentation, alternant entre la démonstration et la simple persuasion, selon les dispositions de son interlocuteur. La dimension rhétorique du *Gorgias* fait partie, semble-t-il, de la *pratique* de la dialectique, par comparaison, voire par opposition, avec la *théorie* explicite de celle-ci⁴³. Convaincu du caractère uniformément démonstratif de l'argumentation de Socrate, Olympiodore n'envisage pas la possibilité d'un écart, éventuellement voulu par le dramaturge, entre d'une part les remarques sur les règles dialectiques de Socrate et d'autre part la pratique rhétorique « impure » à laquelle celui-ci est contraint de recourir en raison des résistances de ses interlocuteurs. De manière générale, les divers procédés polémiques et rhétoriques de Socrate méritent d'être étudiés de plus près. Cette étude encore à réaliser ne saurait faire l'économie de l'intention de l'auteur (derrière l'emploi de ses personnages) ou encore de la tâche *maïeutique* assignée au lecteur (au-delà des résultats immédiats de l'argumentation). Or le rappel de cette perspective globale constitue assurément l'une des leçons que nous pouvons encore apprendre du commentaire d'Olympiodore.⁴⁴

43. Pour une comparaison nuancée entre éristique et dialectique, voir Nancy 1996, dont une des conclusions est la suivante : « La dialectique, c'est l'éristique pratiquée entre amis, mais Socrate ne parle pas qu'avec des amis » (p. 94), comme c'est le cas précisément du *Gorgias*.

44. Une version abrégée de cette étude doit paraître dans Ertler 2006.

BIBLIOGRAPHIE

- ANNAS, J. & C. ROWE 2002 : *New Perspectives on Plato, Modern and Ancient*, edited by —, Cambridge, Mass., 2002 (Center for Hellenic studies colloquia, 6).
- BAILLY, J.A. 1999 : « What You say, What You Believe, and What You Mean », dans K.A. Rosenbecker & J.L. Adamitis (éd.), *Representations of Philosophy in the Classical World (= Ancient Philosophy, 19 [1999], Special Issue)*, p. 65-76.
- BEUTLER, R. 1939 : « Olympiodoros [13] », dans *Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaften*, XVIII.1, München, 1939, col. 207-227.
- BURNET, J. 1900-1907 : *Platonis opera*, recognovit brevique adnotatione critica instruxit —, 5 vol., Oxford, 1900-1907 (OCT).
- CAIRNS, D.L. 1993 : *AIDŌS : the Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*, Oxford, 1993.
- CANTO, M. 1993 : *Platon, Gorgias*, traduction, introduction, et notes, Paris, 1993 (GF-Flammarion).
- CHERNISS, H. 1976 : *Plutarch, Moralia. XIII. Part I, 999C-1032F*, edited with an English translation by —, Londres-Cambridge, Mass., 1976 (Loeb Classical Library, 427).
- DODDS, E.R. 1959 : *Plato, Gorgias*, a revised text with introduction and commentary by —, Oxford, 1956.
- DÖRRIE, H. 1972 : « Olympiodoros [5] », dans K. Ziegler & W. Sontheimer (éd.), *Der kleine Pauly : Lexikon der Antike*, 4, München, 1972, col. 290.
- ERLER, M. 2006 : M. Ertler (éd.), *Gorgias-Menon : Selected Papers from the Seventh Symposium Platonicum*, Sankt Augustin, 2006 (International Plato Series).
- GILL, C. 1996 : « Afterword : Dialectic and the Dialogue Form in Late Plato », dans C. Gill and M.M. McCabe (éd.), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford-New York, 1996, p. 283-311.
- 2002 : « Dialectic and the Dialogue Form », dans J. Annas & C. Rowe 2002, p. 145-171.

- JACKSON, R., K. LYCOS & H.A.S. TARRANT, 1998 : Olympiodorus, *Commentary on Plato's Gorgias*, translated with full notes by —, Leiden-Boston-Köln, 1998 (Philosophia Antiqua, 78).
- KOBUSCH, T. 1996 : « Wie man leben soll : *Gorgias* », dans T. Kobusch & B. Mojsisch (éd.), *Platon : seine Dialoge in der Sicht neuer Forschungen*, Darmstadt, p. 47-63.
- MCKIM, R. (1988) : « Shame and Truth in Plato's *Gorgias* », dans Ch.L. Griswold, *Platonic Writings, Platonic Readings*, New York-London, p. 34-48.
- NARCY, M. 1996 : « Les règles de la dialectique chez Platon », *Études de philosophie*, 3 (1996), p. 83-96.
- PATTERSON, R. 1987 : « Plato on Philosophic Character », *Journal of the History of Philosophy*, 25 (1987), p. 325-350.
- RENAUD, F. 2003 : « « Commettre l'injustice est pire que la subir » (*Gorg.* 474b-476a) : structure, prémisse et source de l'argumentation », dans G. Samama (éd.) *Platon, Gorgias*, Paris, 2003 (Analyses & réflexions sur...), p. 49-58.
- ROWE, C. 2002 : « Just How Socratic Are Plato's "Socratic" Dialogues ? : a response to Charles Kahn », *Plato. Le journal Internet de la Société Platonicienne Internationale*, 2 (2002) : <http://www.ex.ac.uk/plato/plato2issue/rowe2.htm>.
- 2003 : « Plato, Socrates and Developmentalism », dans N. Reshotko (éd.), *Desire, Identity, and Existence : Essays in Honor of T.M. Penner*, Kelowna, B.C., 2003, p. 17-32 [version française : « Éthique et métaphysiques platoniciennes, ou pourquoi il faut abandonner la classification en dialogues de jeunesse, de maturité et de vieillesse », *Philosophie antique*, 4 (2004), p. 131-150].
- SZLEZÁK, T.A. 1985 : *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie : Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlin-New York, 1985.
- TARRANT, H.A.S. 1997a : « Olympiodorus and the Surrender of Paganism », dans L. Garland (éd.), *Conformity and Non-conformity in Byzantium (= Byzantinische Forschungen*, 24 [1997]), p. 181-192.
- 1997b : « *Politike Eudaimonia* : Olympiodorus on Plato's *Republic* », dans K. Boudouris (éd.), *Plato's Political Theory and Contemporary Political Thought*, Athènes, 1997, vol. II, p. 200-207.
- 1998 : « Olympiodorus and History », dans T.W. Hillard, R.A. Kearsley, C.E.V. Nixon, & A.M. Nobbs (eds), *Ancient history in a Modern University : proceedings of a conference held at Macquarie University*,

- 8-13 July, 1993 : to mark twenty-five years of the teaching of ancient history at Macquarie University and the retirement from the chair of professor Edwin Judge. 2, *Early Christianity, Late Antiquity, and Beyond*, NSW [Sydney] (Australia)-Grand Rapids, Mich., 1998, p. 417-425.
- 2000 : *Plato's First Interpreters*, Ithaca, N. Y., 2000.
- TODD, R. B. 1973 : « The Stoic common notions : a Re-Examination and Reinterpretation », *Symbolae Osloenses*, 48 (1973), p. 47-75.
- VLASTOS, G. 1994 : *Socratic Studies*, edited by M. Burnyeat, Cambridge-New York, 1994.
- WESTERINK, L.G. 1956 : *Olympiodorus, Commentary on the First Alcibiades of Plato*, critical text and indices by —, Amsterdam, 1956.
- 1970 : *Olympiodori in Platonis Gorgiam commentaria*, edidit —, Leipzig, 1970, (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- 1976 : *The Greek commentaries on Plato's Phaedo*, 1, *Olympiodorus*, Amsterdam, 1976 (Verhandelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen. Afd. Letterkunde. Nieuwe reeks, 92).
- WESTERINK, L.G. & J. TROUILLARD 1990 : *Prolegomènes à la philosophie de Platon*, texte établi par L.G. W. et traduit par J. T., Paris, 1990 (Collection des Universités de France).
- WHITTAKER, J. & P. LOUIS 1990 : *Alcinoos, Enseignement des doctrines de Platon*, introduction, texte établi et commenté par J. W. et traduit par P. L., Paris, 1990 (Collection des Universités de France).

PHILOSOPHIE ANTIQUE

Problèmes, Renaissances, Usages

Directeurs : ANDRÉ LAKS, MICHEL NARCY.
Comité de rédaction : G. AUBRY, M. CRUBELLIER, J.-B. GOURINAT, A. LERNOULD.
Comité scientifique : P. AUBENQUE (HONORAIRE PARIS IV), E. BERTI (PADOUE),
I. BODNÁR (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-PÉTERSBOURG).
Secrétariat de rédaction : M. CHRISTIANSEN, F. PLIN, M. VIDONI, C. LÓUGUET.
Secrétariat général : M.-J. MANGIN.

CONDITIONS DE PUBLICATION

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 à la revue, sur disquette (ou par courrier électronique) accompagnée d'un tirage papier. Les manuscrits qui auront retenu l'attention seront soumis à un comité de lecture indépendant. Qu'ils soient acceptés ou refusés, les manuscrits ne sont pas rendus.

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

OU

CNRS - UPR 76
7, rue Guy Moquet - BP 8
F - 94801 Villejuif Cedex
mnarcy@vjf.cnrs.fr

Université
Charles-de-Gaulle - Lille 3
UMR 8519
BP 60149
F - 59653
Villeneuve d'Ascq Cedex
andre.laks@univ-lille3.fr

F. Renaud
5 déc 2006

PHILOSOPHIE ANTIQUE

Problèmes, Renaissances, Usages

Numéro 6

2006

Lire et interpréter Platon

*Revue publiée avec le concours
du Centre National du Livre
et de l'Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*

Presses Universitaires du Septentrion

rue du barreau - BP 199 - 59650 Villeneuve d'Ascq
Internet : www.septentrion.com

Table des matières

Theodor EBERT	
<i>Comment lire le Phédon ?</i>	
<i>le jeu des questions et des réponses comme clé herméneutique</i>	5
Marc-Antoine GAVRAY	
<i>La dunamis dans le Sophiste</i>	29
Sylvain DELCOMMINETTE	
<i>L'insatiabilité du désir dans le Philèbe</i>	59
Javier CAMPOS DAROCA	
Juan L. LÓPEZ CRUCES	
<i>Maxime de Tyr et la voix du philosophe</i>	81
Luca CASTAGNOLI	
<i>Liberal Arts and Recollection</i>	
<i>in Augustine' Confessions (X, IX 16-XII 19)</i>	107
François RENAUD	
<i>Rhétorique philosophique et fondement de la dialectique :</i>	
<i>le commentaire du Gorgias par Olympiodore</i>	137
Russell WINSLOW	
<i>On the Nature of Logos in Aristotle</i>	163
Annick STEVENS	
<i>Unité et vérité de la phantasia chez Aristote</i>	181
Comptes rendus	201
Bulletin bibliographique.....	243

Publié avec le soutien du
Conseil Régional Nord/Pas-de-Calais

© Presses Universitaires du Septentrion, 2006

En application de la loi du 1^{er} juillet 1992 relative au code de la
propriété intellectuelle, il est interdit de reproduire intégralement
ou partiellement le présent ouvrage sans autorisation de l'éditeur
ou du Centre Français d'Exploitation du Droit de Copie.
(20, rue des Grands Augustins - 75006 Paris)

ISBN 2-85939-916-X
ISSN 1634-4561

Livre imprimé en France