

Rhétorique, Dialectique, Maïeutique: Le commentaire du *Gorgias* par Olympiodore¹

François Renaud

Le commentaire du *Gorgias* par Olympiodore (VI^e siècle apr. J.-C.) est le seul commentaire ancien du dialogue qui nous soit parvenu.² Sa réception moderne a été jusqu'à dernièrement très critique, et les commentateurs en règle générale n'y font pas appel.³ En revanche, quelques publications récentes, notamment une traduction anglaise richement annotée⁴ et diverses études de Harold Tarrant⁵, invitent à une lecture plus favorable.

I. Un commentaire à la fois unique et représentatif

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 (268 pages au total dans l'édition Teubner). Outre l'introduction (ou le proème), le texte se divise en 50 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 ce commentaire comme une interprétation globale du *Gorgias*.

Comme ses devanciers, Olympiodore ne discute pas la question de l'ordre chronologique des dialogues, mais plutôt le classement par types de dialogue.⁶ Ce classement répond à la principale tâche interprétative de l'époque, soit démontrer que les différences entre les dialogues, loin d'indiquer des contradictions doctrinales, révèlent les diverses stratégies

¹ Ce texte est une version abrégée de la conférence présentée à Würzburg en juillet 2004 : la troisième section du texte original, qui discutait des forces et faiblesses de l'interprétation d'Olympiodore, n'a pu faute d'espace être incluse dans cette version. Une version longue paraîtra dans *Philosophie antique* (Paris). Je tiens à remercier les participants pour leurs questions, ainsi que le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada pour son appui financier.

² La date exacte du commentaire du *Gorgias* n'est pas connue; Westerink propose 525. Olympiodore (env. 495/505-apr. 565) est l'auteur de deux autres commentaires sur Platon, l'un sur l'*Alcibiade* (éd. Westerink 1956), l'autre sur le *Phédon* (éd. Westerink 1976) en plus de deux commentaires sur Aristote. Il était sans doute l'auteur d'un commentaire sur le *Sophiste* (cf. *in Alc.* 110.8-9), maintenant perdu. Sur Olympiodore en général, voir p. ex. Beutler (1939); Westerink (1976), 20-27; Westerink-Trouillard (1990), xvii-xxxi; Tarrant (1997a), 182-188; Jackson *et al.* (1998), «Introduction», 1-33.

³ Cf. p. ex. Beutler (1939), col. 207, 210; Dodds (1959), 59; Westerink-Trouillard (1990), xxi.

⁴ Jackson *et al.* (1998).

⁵ Tarrant (1997a), (1997b), (1998), (2000), auxquelles je référerai dans la suite.

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

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 (*zêtêtikos*), 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 (*maieutikos*). Olympiodore, pour sa part, estime que la dialectique socratique-platonicienne dans le *Gorgias* est à la fois réfutative et maïeutique, critique et doctrinale.⁷ Quant à l'ordre de lecture des dialogues, Olympiodore suit le cursus classique de Jamblique et identifie l'*Alcibiade*, le *Gorgias* et le *Phèdre* comme les trois premiers dialogues à étudier.⁸ Dans son commentaire, il suppose donc, chez ses étudiants, la connaissance de l'*Alcibiade*. Mais, en vue de l'éclaircissement du *Gorgias*, c'est surtout au *Phèdre* et à la *République* qu'il fait appel. Ces références, implicites et explicites, concernent avant tout la rhétorique philosophique et la psychologie morale tripartite respectivement. Le recours au *Phèdre* 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 en rapport à la forme dramatique et au contenu doctrinal, et cela à la lumière du *Phèdre* et de la *République*, et d'autre part, le fondement de la dialectique, à savoir les notions communes.

II. 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 philosophique.⁹ On explique habituellement cette opposition en termes d'un développement dans 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 application possible de celle-ci au *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* (503a-504e, 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 bien connu (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.

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 (*tên alêthê rhêtorikên*, 22.40-50; éd. Westerink 1990). Il s'agirait en même temps d'un renversement (*anaskeuê*) 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 (*poiô tropô...didaskalias*, 27.3).

⁸ Cf. Jackson *et al.* (1998), 23-25. Tandis que l'*Alcibiade* enseigne que «nous sommes notre âme» et que le *Gorgias* traite des vertus constitutionnelles (*politikas*), le *Phèdre* traite des vertus purificatrices (*kathartikas*, proem 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.

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 citations au *corpus* platonicien réfèrent à l'édition de J. Burnet, sauf pour le *Gorgias*, où je suis le texte de Dodds (1959).

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 investi d'une signification précise à découvrir. Chaque dialogue ayant une visée unique, 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 Socrate (Gorgias, Polos et Calliclès). Olympiodore cherche en cela à élucider le rapport, notamment symbolique, entre Socrate et ses interlocuteurs.¹¹ Il distingue donc, en principe du moins, Socrate personnage de Platon auteur. Il tente de déterminer ce qui 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 que 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, en rapport au 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. *Phèdre* 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. Olympiodore souligne ici avant tout comment, selon lui, la théorie du *Phèdre* est implicite dans le *Gorgias*, mais il ne dit jamais 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 ces interlocuteurs non philosophes (cf. *Phèdre* 271c-d, 270b-e). Socrate ne déploie pas tous ces 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 à la fois protreptique et didactique.

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

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

¹² Olympiodore s'inspire ici explicitement de son maître Ammonius, qui déjà établit ce parallèle entre le *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 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).

plaisir; 1.13, 5.13, 8.1), Olympiodore formule aussi une division en *trois* types de rhétorique: il ajoute une rhétorique «intermédiaire» (*hê mesê*, 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 célèbres politiques 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 (*diakonoi*, 32.5): faute de rendre les citoyens meilleurs, ils ont réussi à sauver la cité.¹⁴ Ils ont néanmoins péché par un manque d'idéalisme. Selon Olympiodore, les vrais politiques ne peuvent exister que dans le régime aristocratique, lequel ne peut se réaliser qu'individuellement, dans une «constitution intérieure» (1.13, 26.18, 45.2; cf. *République* 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 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, 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 politikê*), c'est-à-dire au bonheur de l'individu (ou de la cité) bien «constitu(é)» (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 (*poiêtikon*), 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 (*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. *République* II-III et VII). Cette liste, composée des quatre causes aristotéliciennes jumelées aux causes paradigmatique et instrumentale, présente ainsi une analyse à la fois schématique et complexe de la structure du dialogue.¹⁷

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

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

¹⁵ Cf. *Rép.* 592b; *Tim.* 90a-d; *Théét.* 176b. Comme le fait remarquer Harold Tarrant ((1997b), 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 *et al.* (1998), 31, font valoir, contre la traduction de Westerink, que le terme *politikê* doit être traduit par «constitutionnelle» et non pas par «politique» ou «sociale».

¹⁷ Selon Tarrant, cette élaboration exégétique représente probablement «the most thorough and sensible reading of the *Gorgias* in antiquity» (2000, 138). Pour une histoire de l'interprétation du *Gorgias* dans l'Antiquité, voir ce même chapitre: «From false art to true». (Tarrant (2000), 125-139).

recours aux notions communes représente, par ailleurs, ce qu'il considère comme le fondement de la dialectique.

III. 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-systématique. 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. Qui plus est, il insiste sur l'idée que le *Gorgias*, dans son ensemble, constitue une source d'enseignement pour le lecteur.¹⁸ Le caractère doctrinal de l'*elenchos* chez Socrate vient du fait que les prémisses de son argumentation reposent sur des vérités universelles que Olympiodore appelle les notions communes (*koinai ennoiai*).¹⁹

Qu'est-ce que Olympiodore entend par les 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-delà.²⁰ 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 platoniciennes.²¹ 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 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 Dieu» (41.2). 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, 48.5). 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 position précédente. Socrate, qui incarne le caractère philosophique par excellence, défend la double thèse selon laquelle tout ce qui est

¹⁸ Cf. Jackson *et al.* (1998), 42.

¹⁹ Olympiodore, comme plus généralement l'école d'Alexandrie aux Ve et VIe 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 l'a souligné Harold 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.

²⁰ 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 [*physikê ennoia*] est une intellection [*noêsis*] déposée dans l'âme» (155.24, 28; éd. Whittaker (1990)). Plutarque réfère aussi aux «notions naturelles», et cela en rapport à la maïeutique: Socrate n'enseignait pas (*ouden edidaske*), il faisait réfléchir et aidait à l'accouchement des idées innées (*emphyous noêseis*). L'interlocuteur acquiert ses nouvelles idées non pas de l'extérieur, mais de ce qui lui est propre (*oikeion en heautois*, *Questions platoniciennes*, 1000 e; éd. Cherniss (1976)). 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.

²¹ Cicéron, *Tusc.* I. 24.57.

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 est bon. Enfin, Calliclès, qui incarne la vie dérégulée des plaisirs et des passions, nie que le juste soit admirable ou avantageux (proem 8; 10.1). Selon Olympiodore, ce mouvement de déclin, marqué dans la structure dramatique, correspond à un éloignement par rapport aux notions communes.²² L'éloignement par rapport à ces notions est dû avant tout, selon Olympiodore, aux défauts caractériels qu'incarnent les trois interlocuteurs (27.2).²³ 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 (27.2). Polos a une conscience limitée des notions communes. Quant à Calliclès, bien qu'il en soit éloigné (*porrô*), 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 semble supposer un rapport étroit entre la conscience des notions communes et le sentiment de honte (*aischynê*, *aidôs*) éprouvé successivement par les trois interlocuteurs de Socrate (5.12, 23.8, 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 (*aretê*), entendue avant tout comme maîtrise de soi (*sôphrosynê*, 29.1). Il y a donc, pour le lecteur, une leçon morale, fut-elle négative, à tirer de chacun des personnages: ils constituent tous 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 mettions toute notre confiance [*teleôs pisteusômen*] dans la vérité et que nous nous approchions le plus possible [*plêsion genômetha*] 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 du bien individuel. 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 l'effet 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, mais seulement présupposé la prémisse de l'argumentation. Cette prémisse correspond d'ailleurs à une croyance populaire grecque.²⁴ Si l'argumentation de Socrate repose sur un simple préjugé de Polos, alors cette argumentation démontre peut-être l'incohérence des croyances de Polos, mais en

²² Tarrant (1997a), 188.

²³ Olympiodore semble désigner ainsi, indirectement, la *moralité* comme la condition de la connaissance philosophique: la résistance au vrai est due aux passions (*pathê*, 39.6). D'où l'insistance répétée d'Olympiodore sur le caractère (*êthos*) 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 (*pathê*) 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 pathê*, 40.4).

²⁴ Pour une analyse de ce passage et un bref résumé des difficultés logiques qu'il pose, voir par exemple Renaud (2003).

aucune manière la validité de la thèse de Socrate. Olympiodore, pour sa part, estime valide l'argumentation de Socrate, car 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 conscient 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. Polos est réfuté parce qu'il ne suit pas ces notions de manière conséquente (21.1); il reconnaît que le juste est admirable, mais non pas que le juste est bon, ou avantageux. 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 profession d'ignorance de Socrate, selon Olympiodore, n'est pas ironique dans la mesure où elle ne concerne pas la connaissance humaine, que Socrate possède, mais uniquement la connaissance divine (34.3). Socrate fait reposer sa connaissance (humaine) sur les notions communes comme guides infaillibles. L'interprétation d'Olympiodore offre ainsi une explication de la nécessité de l'accord dialectique (*homologia*). Selon Socrate, dans le *Gorgias*, tous les êtres humains désirent la cohérence logique de leurs opinions, et tous adhèrent, largement à leur insu, aux paradoxes socratiques (cf. 475e3-6, 482b2-6). L'accord socratique est 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. L'accord, 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 *daimôn*, et vit plus ou moins conformément aux notions communes (*epeidê hopôsoundêpote kata tas koinas ennoias zôn*, 38.8).²⁵

On aura remarqué que cette interprétation d'Olympiodore constitue une manière de préfiguration de celle de Vlastos. L'appel d'Olympiodore aux notions communes offre même un *complément* de justification à la thèse de l'interprète américain. Rappelons que, selon Vlastos, la pratique de l'*elenchos* chez Socrate repose 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 doctrines.²⁶ De plus, comme Vlastos, Olympiodore concilie la profession d'ignorance avec ses prétentions de savoir, en distinguant différents niveaux de savoir (*gnôseôs pollai diaphorai*), notamment entre deux types: 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 (34.3).²⁷ Précisions, toutefois, que Olympiodore va encore plus loin que Vlastos, en considérant le savoir socratique (issu des notions communes) comme certain et infaillible.

L'espace me manque pour discuter des forces et faiblesses de l'interprétation globale d'Olympiodore, en particulier en rapport à son approche unitariste, sa conception de la rhétorique et sa maïeutique des notions communes. Je devrai me limiter aux remarques suivantes concernant la rhétorique dans le *Gorgias*. Préoccupé qu'il est de mettre en valeur le caractère essentiellement démonstratif de l'argumentation de Socrate, Olympiodore laisse

²⁵ Sur les notions communes en général chez Olympiodore, voir l'analyse éclairante de Tarrant (1997a), 188-192.

²⁶ Vlastos (1994), 25-29; cf. Jackson *et al.* (1998), 10.

²⁷ Sur la distinction, chez Olympiodore, entre divers types de savoir, voir 34.3.

largement dans l'ombre un aspect problématique de la dialectique socratique, à savoir sa dimension polémique, voire éristique. Le 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?), le mode de discours éristique de ses interlocuteurs (cf. p. ex. 519d). Olympiodore fait d'ailleurs remarquer, comme nous l'avons vu, que «Socrate argumente de manière didactique [*didaskalikôs*] avec Gorgias et de manière polémique [*agônistikôs*] 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, à la *théorie* explicite de celle-ci. Malgré l'attention qu'il porte à la dimension dramatique du dialogue, Olympiodore insiste davantage sur la théorie de la dialectique et de la rhétorique que sur la pratique de celle-ci. De manière générale, les divers procédés polémiques et rhétoriques de Socrate méritent d'être étudiés de plus près. Or, cette étude 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). Le rappel de cette perspective globale constitue assurément l'une des leçons que nous pouvons encore apprendre du commentaire d'Olympiodore.²⁸

Université de Moncton (Canada)

²⁸ Cette étude s'est avant tout proposée pour but d'exposer ce qui m'apparaît comme la contribution la plus stimulante de ce commentaire au débat actuel, soit précisément son approche *globale*. Quant à une discussion de points d'exégèse précis, cela déborde le cadre restreint de cette étude.

GORGIAS – MENON

SELECTED PAPERS FROM THE
SEVENTH SYMPOSIUM PLATONICUM

Edited by

MICHAEL ERLER AND LUC BRISSON

Academia Verlag  Sankt Augustin